

Ubanhubunz



И. А. Ильин.
Рисунок Е. Е. Климова. 1935 г.

И.А.ИЛЫИН

Собрание сочинений

**КТО МЫ?
О РЕВОЛЮЦИИ
О РЕЛИГИОЗНОМ
КРИЗИСЕ
НАШИХ ДНЕЙ**

Москва
·РУССКАЯ КНИГА·
2001

УДК 1/14
ББК 87.3
И 46

Составление и комментарии
Ю. Т. Лисицы

Художник
Л. Ф. Шканов

Именной указатель
О. В. Лисицы

Ильин И. А.

И 46 Собрание сочинений: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней/ Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; Им. указ. О. В. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. — М.: Русская книга, 2001. — 576 с.

В настоящий том вошли публицистические произведения И. А. Ильина, а также его лекции о революции, его работа «О религиозном кризисе наших дней», впервые изданные профессором Н. П. Полторацким (США).

В качестве приложения публикуется книга Н. П. Полторацкого «Иван Александрович Ильин: жизнь, труды, мировоззрение» и его же работа «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина».

ISBN 5 — 268 — 00502 — 2

**УДК 1/14
ББК 87.3**

© Лисица Ю. Т., 2001 г., составление и комментарии.
© Шканов Л. Ф., 2001 г., оформление.
© Издательство «Русская книга», 2001 г.



КТО МЫ?



О НАШЕМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ЛИКЕ

Отрывок из частного письма

«...Вы спрашиваете меня, есть ли у белых политический лик, и сомневаетесь в определенности его черт. Знаю, откуда вы подходите к этому вопросу; знаю, что таится за этим сомнением. И постараюсь ответить прямо и определительно.

Я ни одного дня не был в Белой армии и никогда не носил оружия. Но я связан с нею давно; с самого ее основания и, в сущности, еще раньше. Духом и волею я был с нею каждый день и час, с тех самых пор, как она восстала и начала слагаться во всех прямых русских сердцах, сразу, одновременно, в тысячах, вырастая из одной и той же любви и веры, из единого чувства достоинства и чести, из единого, неодолимого отвращения ко злу. Но я взывал к ней гораздо ранее, всею силою моего видения и моей воли еще весною 1917 года, когда я понял, что гражданская война неминуема и что победить в ней может только наступающий. Я понимал, что эта Белая сила может сложиться только добровольно и что она будет состоять из тех, которые, не ища себе ничего и, быть может, теряя все свое, «дадут Богу души свои». Мига не было, чтобы я сомневался в осуществимости такой армии; и то, что шло мимо этой цели или против нее, я все более воспринимал как пустую или преступную болтовню. Медленно, слишком медленно прозревали умы; поздно, слишком поздно стали выделяться героические люди. Но, когда они выделились и ушли, — я знал, что это были за люди и какие побуждения живут в их душах. Белые все спаяны между собою единым духовным опытом, лежащим в основе их личного поведения и их общего дела; они быстро узнают друг друга по этому опыту, доверяют друг другу и не любят спорить между собою. Они люди единой духовной закваски; и вот из нее-то — я и пытаюсь ответить на Ваш вопрос.

На юг шли *белые*. Конечно, шли не «черные», те, что тянут направо не для России, а для себя; попадались, может быть, и «красноватые», те, что тянут налево, — кто от глупости, а кто для себя. Но главное ядро то, которое «древне духом», как сама Россия, то самое, духу которого принадлежит на Руси будущее, — это ядро было белое. Белые это те, которые шли за Русь, за ее бытие, ее достоинство и силу, а себе (ни лично, ни для своего класса) — не искали прибитка, ни в имуществе, ни в чести. Надо понять это раз навсегда: белизна определялась с самого начала и будет определяться до самого конца — *чистотою движущего мотива и религиозным напряжением патриотической воли*. Где этого нет, там нет и белого.

Белые это не те, что бежали из России, спасая себя или свое состояние. Это и не те, которые оставались на местах, надеясь не до конца погибнуть над своим спасаемым имуществом. Белые это не те, что, отсиживаясь в России, выжидали «политической конъюнктуры», собираясь предъявлять победителю (кто бы им ни оказался) «требования», торговаться с ним и проталкиваться к власти под флагом «демократии». Но это и не те, кто ныне стряпает в эмиграции выгодную для себя конъюнктуру, с тем чтобы сослепу навязать ее России в тот момент, когда коммунисты бросят ее, доведя до прострации.

Нет, белый это тот, кто без задних мыслей и расчетов искал спасения России и боролся за ее достоинство. Поймите: это совсем просто, но в этом *все*. В этом его победа, что он *так* боролся и *таким* остался; и эту победу не отнимут у него ни болтающие слева, ни интригующие справа.

Белый не человек фразы; и он это доказал. Он и не человек позы; за это говорят его дела. Какое «воззвание» может призвать его и куда? Он ждет приказа по армии. Какие посулы могут соблазнить его? Посулы, это для черных и красных, для жадных и хищных: а белый кормится своим тяжелым трудом. Белый человек *воли* и *поступка*, за этою волею — его вера; за этим поступком — его любовь. За кем пойдет он? Только за белым; за человеком не фразы и не позы; за человеком воли и поступка; за тем, кто делом жизни и смерти доказал свою любовь к родине.

Пусть говорят о белом, что он «политически аморфен»; Вы ведь тоже думаете это. Придет время и он ответит на это не позой и не фразой, а поступком. Каким, не левым ли? Вас тревожит это? Нет, не левым; ибо для этого он должен был бы быть или злодеем, или фразером. Но что же, значит, правым? Конечно, правым. Но не правой позой, за которой скрывается трусливая и алчная душа. И не правой фразой, в которой столь же мало спасения, сколько в левой фразе. Он проявит себя делом, как было сначала, как он делает это и сейчас. Это будет дело не личное и не классовое, не революционное и не реакционное. Это будет дело всенародное, патриотическое и религиозное, восстанавливающее Россию; грозное для ее внутренних врагов и глубоко консервативно для ее национальных святынь.

Я знаю все Ваши дальнейшие вопросы... Не значит ли это, что белый — монархист?

В 1921 году в советском трибунале¹, среди других православных священнослужителей, «судившихся» за укрывание священных сосудов и впоследствии расстрелянных, был иеромонах одного из московских монастырей о. Телегин². Его открытая, героическая защита своей правоты потрясала присутствующих и смущала «судей».

«Вы, что же, будете монархист?» — ехидно спросил его один из «судей».

Грозно ударил по «судейскому» столу исповедник. «А кем же я еще могу быть, если не монархистом?!» — был его ответ...

Но почему же, спросите Вы, белый не заявляет об этом открыто и не торопится принять участие в соответствующих организациях?

Мне достаточно одного этого Вашего вопроса, чтобы сказать, что Вы сами не белый. Если Вы сами были человеком белой воли и белого дела, то Вы не стали бы спрашивать нас об этом: Вы спросили бы самого себя; и ответили бы себе из собственного духовного опыта; и Ваш ответ был бы верен и недвусмыслен, ибо у белого не бывает кривых и двусмысленных ответов...

Но я отвечу Вам.

Что значит «заявить открыто» о своем монархическом образе мыслей? Выступить с речью? Открыть прения?

Принять «резолюцию»? Начать политическую распрю и пикировку в пустом месте эмигрантского бессилия и бесплодия? — Но белый — человек дела, а не фраз.

Что значит «принять участие в соответствующих организациях»? «Записаться»? Сделать взнос? Получить «партийный билет»?

Но белый записался раньше всех и искони состоит на учете. Он делает взносы в казну Великого Князя; и ждет приказа, чтобы идти, — но не на митинг, а на смерть.

Или надо переменить белого вождя на небелого? На кого же: на красного? или на черного?

Но это значило бы как раз перестать быть белым: ибо, как пойдет человек патриотического дела, человек искренности, меча и смерти, спаянный со своими вождями в победах и в страданиях, — за человеком фразы и позы, за человеком, не принявшим белого движения и не обнажившим меча в борьбе за Россию? Променять белого вождя на небелого — значит уйти от белых, в поисках «лучших мест»; но это значило бы только, что в прошлом было недоразумение и что небелый напрасно считал себя доселе белым. Мы уже видели такие уходы; их было немного, и не почетом покрыты имена ушедших. Может быть, Вам втайне хотелось бы, чтобы они и впредь имели место? Немного их будет. Но этим уходящим, с самого начала, пусть будут сказаны вослед разрешающие и извергающие слова: «что делаешь, делай скорее»³...

Но если белый монархист, спрашиваете Вы еще, и если он «последователен», тогда он должен быть легитимистом и стоять за законного Царя?

Я отвечу Вам и на это.

Скажите мне: за какого же еще Царя можно стоять, если не за законного? За незаконного? Или за противозаконного? Или, как в старину, воровским манером за самозванца?

Вы торопитесь учить прямых — прямоте, и верных — верности, и не замечаете, что Вы ломитесь в открытые двери! Или Вы не договариваете до конца? Или Вы думаете, что Вы прямее прямых и вернее верных? Когда мы, белые, шли на смерть, каждый на своем военном или гражданском посту, мы не учились у Вас ни верности, ни прямоте; и наши исконные помыслы о закон-

ном Царе не Вами навеяны. Вы, кажется, все еще думаете, что мы не осилили красных потому, что мы не стали в позу и не сказали фразу? Какая поверхностность, какая наивность в понимании истории! Какое невидение русской национальной беды и ее размеров! Боритесь же позами и фразами, а, если сможете, то и деньгами; но не учите нас ни верности, ни прямоте!

Законный Царь! Пусть знает он, что в нас бьются верные и прямые сердца! Да он и не может не знать этого! Но кто назовет его, если не сама Россия и не в самой России! Где русские высшие государственные органы, полномочные, чтобы констатировать незанятость престола? Кто вправе изъяснить компетентным образом смысл и объем двух трагических отречений 1917 года? Кто вправе истолковать закон о престолонаследии? Кто вправе применить истолкованный закон? Кто возьмет на себя не принадлежащее ему право скрепить манифест о восшествии на престол? Кто вправе совершить это все за пределами России, на чужой территории, по своему произволу?

Но, если пренебречь этими вопросами, то как говорить нелицемерно о законном Царе? Или мы, прямые не на словах и верные не на показ, начнем, явно и сознательно изменяя законности и кривя душою, пренебрегать правдою в угоду людям и решать все это от своего имени? Или Вы думаете, что законность состоит в том, что всякий произвольно толкует законы? Или Вы думаете, что любой юридический акт может быть совершен кем угодно и в любой форме? Вы не можете думать это: ведь так поступали и поступают революционеры, ведь в этом превышении своих полномочий и попрании всех форм состоит самая стихия революционности и большевизма! Или Вы думаете, что законного Царя можно найти незаконно и противозаконно? Или Вы не понимаете, что священная бесспорность восшествия на престол есть первый залог царского достоинства и первая гарантия от династических гражданских войн? Вы, как монархист, не можете не понимать, что законный Царь есть *всенародный* Царь и что обретение его есть великое религиозное событие. Как же Вы можете звать к произвольному умствованию, кривотолку и разноречию?

Ведь если каждый из нас начнет «толковать» и «усматривать», решать и выкликать, то священное действие станет делом базара и толпы, эмигрантской распри и злобных интриг. И если все мы, самозванно решающие, и все одинаково некомпетентные, разойдемся друг с другом в «толковании» и «решении» и пойдем друг на друга и начнем борьбу с мечом в руках, то разве мы все не окажемся изменниками России? Или Вы считаете, что так и надо, и Вы хотели бы сделать из белых — черных преторианцев? Или Вы считаете, что персона Царя выше Родины и что мы имеем право терзать Россию из-за того, что не захотели найти юридически бесспорного, всенародного решения?

А мы уверены, что законный Царь ставит благо России выше своего, что он ценит Родину выше своих, самых бесспорных прав и выше своей жизни. Ибо Родина священна для Царя; он для нее, а не она для него; и в этом одна из первых аксиом монархического чувства и правосознания. И потому законный Царь воссияет в России, во всей бесспорности своих канонически освященных прав, как всенародно выстраданный избавитель и умиротворитель, как Царь не сословий, не классов, не групп и не партий, а как Царь всея Руси.

Мы уверены, что законному Царю нужны не двусмысленные холопы с кривотолком на устах и алчностью во взоре, не забегающие вперед торопливцы, не шептуны и не льстецы, не перевертни и не полуворы. Ему нужна верная и прямая Россия и мы, белые, утверждаем в себе ее дух. Мы твердо уверены в том, что спасение России не в распре и не в разброде, а во всенародном покаянии, прощении, воссоединении и примирении; и столь же твердо мы уверены в том, что такова же вдохновенная воля неведомого нам еще, но грядущего Русского законного Царя.

Не называйте же нашей глубоко продуманной политической сдержанности «аморфностью»! Мы, белые, имеем за собою некий духовный опыт, из которого мы черпаем и наше разумение и нашу сплоченную силу. И этот опыт выстраданной революции и борьбы с нею — действительно требует от нас, чтобы мы оставались на уровне всенародно примиряющих, национальных и патриотических начал.

И нашей кажущейся «аморфностью» мы в действительности лучше всего служим единому делу России и законного Царя»...

КТО МЫ?

Мы не «правые» и не «левые»; мы — русские патриоты. И все, что спасительно и хорошо для нашей родины, — все это мы приемлем и отстаиваем. И все, что губительно и вредоносно для нашей родины, — все это мы отвергаем.

Может ли быть иначе? Смеет ли вообще кто-нибудь иначе чувствовать, и думать, и действовать? Если смеет, — то он сам не патриот и сам подлежит отвержению... Если бы ангел Божий взял человека, — все равно «левого» или «правого», но только с русским сердцем и с честною волею, — понес его в Россию, и пронес бы его над Россией, и показал ему, что с нею сделали духовно и во что превратили ее красоту и богатство, — то видевший почувствовал бы и понял бы, что обессмысливаются и отпадают все «деления и предрассудки» прежней русской общественности и политики. Он увидел бы брошенные поля и разросшиеся, явные и тайные, кладбища; он увидел бы, что Россия полна людьми обнищавшими и безработными, людьми страдавшими и потерявшими духовное обличие; людьми, изнемогающими от общения с дьяволом и мечтающими о смерти; он увидел бы царство лжи, жадности и свирепости; он увидел бы, что русские в России поработены и унижены и еще хуже, — что их постепенно приучают творить свое собственное поработение и унижение; он увидел бы правящих злодеев и понял бы, что им поставлена прямая задача заразить Россию болезнями тела и духа и низвести ее до гибели. И еще понял бы он, что перед лицом этой беды и этой трагедии все прежние деления и предрассудки русской «общественности» обессмыслились и отпали.

Всюду, где жива любовь к России и где жива непоработенная трафаретом мысль, — всюду люди должны понять и поймут, что для спасения нашей родины нужны новые подходы, новые постижения, новые замыслы, новые слова. И не в смысле новопридуманной

оригинальности, и не в смысле испуганно-покорного «приятия» революции или демагогического прислушивания к вожделям растерявшейся или развращенной толпы... Нет. Самый *предмет*, именуемый *Россия* — *родина*, *Россия* — *государство*, открылся нам по-новому, начал жить новою, ужасною жизнью, начал болеть по-неслыханному и гибнуть так, как никто и никогда не мог себе представить. И перед лицом этой непредвиденной и небывалой трагедии — бессмысленно бормотать старые слова и носиться со старыми призывами и программами. Бессмысленны ныне программы «кадетов», «эсеров», «социал-демократов», «октябристов» и «черносотенников». Все это архив, история, и притом, — история болезни.

Что значит теперь «звать налево»? «Налево» — считая от чего? От большевиков? Или от того, что было раньше и чего теперь нет? Подумайте: в России уже дана, уже осуществлена самая левая левизна, левее которой ничего нет и не может быть. Если вы хотите этого, то будьте честны и идите к коммунистам...

Если же вы хотите меньшей «левизны», то вы должны тянуть «направо». Но вы боитесь тянуть направо, чтобы волна опять не перекатилась через вашу голову, — и потому вы фактически тянете налево, к большевикам, стараясь облечь эту левую тягу в более правые слова. Не двусмысленно ли это? Умно ли это? Не большевикам ли вы служите? И думаете ли вы, что такая «политика», объективно говоря, заслуживает уважения?

Что значит теперь «звать направо»? «Направо» — считая от чего? От большевиков? Так ведь социалисты тоже «правее» их...

Их «направо» от того, что было раньше и чего теперь нет? Правее той политики, которая не воспитывала русское простонародье, а держала его в состоянии черни, и тем делала бунт этой черни неотвратимым? Что же, вернуть невозвратимое и усилить гибельно? И вы думаете, что такая политика, объективно говоря, заслуживала бы уважения?

Нет, мы не «правые» и не «левые». Эти слова для нас бессмысленны и мертвы. Ибо мы считаем, что необходима такая «правизна», которая была бы государственно здоровою и мудрою и которая впитала бы в себя всю

жизненную силу «левизны»; и необходима такая «левизна», которая была бы абсолютно — свободна от разрушительности и яда и которая влила бы всю свою преобразующую силу в древние, здоровые корни и в исконные формы национально-правой России. Умерли трафареты старой партийности; надо похоронить их в наших душах и объективное исследование их предоставить историку.

Здоровая, мудрая, спасительная политика всегда *консервативна*, ибо она охраняет, оберегает, поддерживает все историческое наследие страны; охраняет и тогда, когда совершенствуется; оберегает и тогда, когда видоизменяется; поддерживает и тогда, когда приспособляет и обновляет. «Левая» партия, не умеющая быть консервативной, — есть политическое уродство и государственная опасность...

Спасительная, мудрая здоровая политика всегда *прогрессивна*, ибо она совершенствуется, видоизменяется, приспособляет и обновляет историческое наследие страны — именно *ради* его поддержания и ограждения. «Правая» партия, не умеющая быть прогрессивной, — есть явление нелепое, обреченное, опасное...

Необходимо быть «правым» с тем, чтобы вместить в свою волю всю органически-необходимую моей родине «левизну»; и необходимо быть «левым» с тем, чтобы покрывать своим чувством и блюсти своим разумом и своим поступком всю, органически-необходимую моей родине, «правизну».

Но это значит, что теперь необходимо перестать пользоваться этими понятиями и злоупотреблять ими; надо погасить в себе самом умственную и волевою оглядку на эти масштабы: «а что я — правый или левый?» А не значит ли это забрать «слишком вправо? или слишком влево?» Кто идет по канату и оглядывается и сам себя наблюдает и пугает, тот не доходит и падает. Надо предоставить мертвым хоронить своих мертвецов и обратиться к живой родине, к живой России, униженной и страдающей. Чего же мы хотим? Чего ищем? Кто же мы такие? Мы — русские патриоты. Мы хотим предметно и честно уразуметь трагедию русской революции и найти из нее государственно-мудрый, спаси-

тельный исход. Мы признаем все, что в России совершилось; но признаем, как факт, как отвратительный, позорный гибельный факт; и этому факту мы не поклоняемся, а изучаем его разумом, осуждаем его чувством и отвергаем его волею. Мы считаем необходимым исходить из этого изучаемого факта, но исходить так, как врач исходит от заразной болезни, охватившей больного: чтобы помочь больному организму побороть болезнь и выздороветь.

Надо именно помочь организму, чтобы он выздоровел сам; не одобрить его болезнь, не помириться с нею и не восхвалить ее симптомы,— это было бы глупо до подлости; но и не пришить больному механически новую голову,— эта затея была бы глупа до подлости; не навязать ему здоровье — это было бы бессмысленно и нелепо... Мудрый врач не стремится заменить или оттеснить силу самого организма, а предметно понять болезнь и верно помочь борющейся природе.

Надо помочь России переболеть и выправиться, помочь вернее и скорее, помочь ей выздороветь.

Это не значит тянуть ее «направо» или «налево». Она сама найдет свою «левую правизну» и сама совместит ее с необходимою ей «правою левизною». И все увидят тогда, что для этого нового состояния — нужны новые имена, ибо старые слова сгорели в русских душах.

Вот почему мы не «правые» и не «левые». Мы — русские патриоты.

СМОТРЕТЬ ВПЕРЕД И СОЗИДАТЬ НОВОЕ!

Отрывок из частного письма

Милый друг!

Исполняю вашу просьбу и пытаюсь письменно формулировать то, что говорил Вам при нашем последнем свидании о невозможности и опасности аграрного реставраторства. И кажется мне, как и во время беседы казалось, что невозможность эта имеет решающее значение: кто попытается осуществить неосуществимое, тот погубит себя и все свое дело, затянет смуту, навредит России и не создаст ничего.

Я понимаю и ваше настроение и ход вашей мысли.

Вам тягостно мыслить Россию как страну нажившегося на революции, самодовольного захватчика; как царство жадного, серого мещанства, в котором нет почвенно связанного со страной, интеллигентного и идейного, ведущего кадра. Вы предвидите, что правосознание этого мещанства, развращенного революцией и удачным грабежом, будет открыто грабительским «правосознанием»; что безоговорочное узаконение революционных захватов только довершит эту деморализацию и на столетие укрепит в России вкус к имущественным переделам, захватам и переворотам. Наконец, вы считаете, что *для России* будет истинным бедствием, если вся интеллигенция, а особенно идейная и честная, выйдет из революции обобранной и нищей: это поставит ведущий слой в положение беспомощное и униженное и принудительно бросит лучших в ряды зависимой бюрократии, а худших в ряды политиканов, демагогов и революционеров. Вы подчеркиваете то обстоятельство, что поместье вводило интеллигента в гущу народа, делало его хозяйственно-передовым, производителем страны, превращало его в экономического и правового воспитателя крестьянской массы; давало ему духовную независимость от власти (культ чести и традиции) и открывало ему тот духовный досуг, без которого культура не создается и не разживается в стране. Не устоять России в том всеобщем «смещении», «снижении» и «уравнении», говорите вы, о котором пророчествовал Леонтьев и которое мы не должны и не смеем принимать, насаждать и поддерживать...

Не думайте, что я не вижу всей серьезности ваших соображений. Мало того: я знаю вас и вашу жизнь; я знаю, до какой степени вы свободны от узкого и специфического «классового» интереса; знаю, что в вашем имени, в вашем уезде и губернии вы действительно были тем, чем призваны были быть все помещики; я знаю, как любили вас крестьяне, как они вам доверяли и как они дали форменное сражение громилам, пришедшим вас громить из другого уезда, — сразились и отсеяли вас. Вы поистине *имеете право* думать и говорить то, что вы говорите. И для меня тем труднее излагать мои возражения, что за годы, проведенные мною в России при большевиках, я, не имея за собою ваших

заслуг и вашего жизненного актива, много раз говорил себе то самое, что вы мне высказали теперь.

Я не буду сейчас настаивать на том, что в действительности образ действий помещного дворянства, в общем, сильно отставал от намеченного вами идеала, — и в смысле образцового хозяйствования, и в смысле воспитания массы, и даже в смысле «независимости» от власти. Вы сами не раз указывали мне с горечью на невысокий уровень помещной среды, и здесь нам спорить не о чем, — ни о тех, которые украшали собою Россию, ни о многих других, не украшавших ее...

Разногласие наше начинается с того момента, когда вы, с несколько доктринерской прямолинейностью, предлагаете положить в основание восстановления России юридическое и принудительно-фактическое аннулирование всех итогов земельно-имущественного процесса, происшедшего в России после марта 1917 г., т. е. начать с восстановления помещичьего землевладения в прежних основаниях. Вы сами говорили мне, что с этим предложением вашим вы чувствуете себя совершенно одиноким, что оно не поддерживается даже среди бывших помещиков... И вот примкнуть к нему не могу и я. Мало того, я должен прямо охарактеризовать его термином *«аграрного реставраторства»*. И все мои дальнейшие возражения относятся именно к нему.

Немыслимо здесь ставить, разворачивать и разрешать аграрный вопрос в его целом, и я далек от этого намерения. Надо прямо сказать самому себе и друг другу, что для этого *ни* у нас, *ни* у советской власти (ни в каких «наркомземах» или «центральных статистических управлениях») — *нет* достоверных сведений и данных: статистический аппарат на местах *разрушен* и все показания, идущие в центр, заведомо фантастичны или просто сознательно искажены согласно «заданиям» и «директивам» из самого центра! Но передо мною и не стоит эта задача: я выдвигаю только *отрицательное* суждение...

Я помню вопрос, который вы мне задали в беседе: можно ли настаивать на *принципиальном* отвержении *всякого* имущественного восстановления, когда тут же люди всех партий (и даже, кажется, «меньшевики») признают, что дома, фабрики, заводы и рудники долж-

ны быть возвращены их прежним владельцам, а вместе с ними, может быть, и некоторые земли промышленного назначения (свекла...)? Но я и не говорю о принципиальной невозможности *всякого* имущественного возврата. Напротив, я представляю себе, что картина, похищенная из музея, будет в него возвращена: также и книги публичных библиотек; «конфискованные» дома, кто бы ими ни завладел, вернутся их владельцам; фабрики, типографии, именные акции и, может быть, даже уцелевшие усадьбы снова увидят своих прежних хозяев или их наследников и покупателей. Я говорю лишь о землях сельскохозяйственного пользования и притом о тех, которые окажутся в запашке у крестьян.

Я повторяю то, что говорил вам тогда: возможно, что к моменту падения большевиков целые поля, имения, а за Волгой и на Украине даже целые волости окажутся пустующими. Я рассказывал вам, как в 1920 году под Москвой можно было идти часами по полям, заросшим многолетнею травой. В 1921 году осенью в Казанской и Симбирской губерниях, где мужики фактически прикалывали и ели своих детей, а дети убегали от родителей и скитались по лесам, можно было купить за 10 000 руб. (цена 1 с полов. пуда хлеба) целый крестьянский хутор в 8—10 десятин с постройкой и почти полным инвентарем, ибо хозяин с семьей уезжал от голода на одной телеге куда глаза глядят. А вымершие слободы Заволжья, потрясавшие своим видом агентов американской помощи?.. А современная «еврейская колонизация», которая сулит евреям порошние пространства заброшенных земель?.. Я говорил вам, что итоги аграрной революции в течение первых пяти лет определялись такой формулой: *ковыл* и *волк*, в течение веков отодвинутые на периферию государства, победоносно надвигались к центру. Россия «учинялась впусе», и выбираться из этого нам надо будет еще годами.

Но я говорю не об этих пустующих землях и не предрешаю вопроса о том, какие пространства будут отнесены в «государственный фонд ликвидации и наделения»... Россия велика и многообразна, и бытовые условия на местах будут всюду иметь великое значение (напр<имер>, казачий уклад или лесные пространства

на севере). Достаточно вспомнить, что и сейчас без земли сидят целые гнезда «голодно-надельников и бывших «государственных» крестьян, не имевших поблизости земель, пригодных «для захвата». Достаточно только принять в соображение, что при революционных «переделах» 1918 года нередко отбиралась купчая земля у самих крестьян и что были устойчивые крестьяне, которые *воздерживались* от захвата и запашки... И здесь надо принципиально признать, что *по всей России крестьянство должно иметь в частной собственности столько земли, чтобы был возможен переход к интенсивному хуторскому хозяйству*. И это есть землеустроительная задача по крайней мере на четверть века...

Тут надо говорить не об отнятии земель у крестьянина, а о *наделении* крестьянства, получившего не так, не столько, не там или не получившего вовсе («совхозы»)! Что же касается тех земель, которые фактически окажутся в крестьянской запашке, то отнятие их было бы делом политически вредным и экономически безнадёжным; и потому государственно неприемлемым и неосуществимым...

Скажем себе однажды прямо и открыто, что *огромное большинство* русского народа, принадлежащее к крестьянству, пошло за революцией (отчасти пассивно, отчасти активно) — не только из-за окончания войны, но еще и ради земельного прироста. Реальная потребность крестьянина в земле известна; и вами нисколько не оспаривается. Но надо признать, что наряду с нею крестьянину присуща еще (как и в других странах) *прямая алчность*, вечная мечта расширения владимой площади и ложное представление о том, будто «земле конца краю нет». Русский крестьянин не умеет возмещать недостаток земельной площади — *качеством* обработки; и потому вопрос количества становится для него психологически фатальным...

Так было *до* революции.

Но это обнаружится еще сильнее после падения большевиков. Ибо, во-первых, революция отнюдь не передала крестьянству весь массив помещичьих земель (совхозы!); во-вторых, она сократила (продразверсткой, переделами и отсутствием орудий) реальную запашку и тем еще более разожгла вождение к земле (око видит,

а зуб неймет); в-третьих, она расшевелила в душах собственнически-приобретательский, индивидуально-буржуазный инстинкт (сейчас в крестьянстве сильнейшая тяга на хутора); в-четвертых, она усилила дробление хозяйств, рассеяла пролетариат, — и тем увеличила количество претендентов на землю. Всем этим революция не утолила ни естественной потребности в земле, ни тем более аграрной алчности крестьянина, но только обострила его настроение и внушила ему неуверенность во всем и опасение за все.

Русское крестьянство к концу революции будет одержимо жаждою — владеть *бесспорно* — *прочно*, владеть *без принудительного изъятия продуктов и без всяких «твердых цен»* и *развернуть до максимума свою запахи-вающую силу*. В этом и сейчас уже «ключ» к крестьянским настроениям; здесь путь к «сочувствию» мужика; здесь те условия, выполнение которых может быстро вызвать, оформить и закрепить массовую волю к ликвидации революции, социализма и коммунизма.

Подумайте теперь: государственно ли было бы начинать с того, чтобы восстановить против себя эту «психологию», дохнуть на крестьянство угрозою, волею к расправе, к мести, к отнятию и восстановлению прежнего? Ведь это значило бы пойти не с крестьянством на большевиков, а сразу — против большевиков и против крестьянства вместе; это значило бы бросить огромное большинство русского народа в объятия большевиков, закрепить влияние и власть советов и безнадежно проиграть дело с самого начала.

Наша задача в том, чтобы создать единый фронт против большевиков, в который вложились бы все силы национальной России, — одни активно, другие пассивно, одни свержением, другие сочувствием, третьи попушением; и чтобы после свержения Россия настолько хозяйственно и духовно расцвела, чтобы в ней не было бы тех классов и групп, которые тянули бы обратно, к революции, укрывали бы у себя большевистских или полубольшевистских агитаторов и представляли бы из себя живой и теплый «бульон» для этих бактерий. Необходимо с самого начала погасить эту тягу к новым бунтам и новой гражданской войне.

Идти на большевиков с лозунгом аграрного реставраторства значит обеспечить себе не разбегающуюся при нашем приближении, а отчаянно дерущуюся и партизански поддержанную миллионную красную армию. Идти с двусмысленным лозунгом значит облегчить большевикам соответствующую агитацию среди крестьян и помочь им путать мужика помещиком. Идти с обманом, т. е. с за-таенным намерением вернуть все «потом», значит «потом» обеспечить большевикам приют и убежище в каждой избе, подготовить новый большевизм в крестьянстве и реабилитировать революцию.

И все это — для чего?

Аграрная реставрация, как таковая, экономически безнадёжна.

В России, по городам, мне пришлось видеть немало выселенных помещиков из самых различных губерний: кто «служил», кто укрывался, кто кормился черной работой, кто спекулировал, кто подготовлял себе бегство за границу. Я всем задавал обычно один и тот же вопрос: «восстановимо ли?» И ответ бывал неизменно один и тот же: «не восстановимо»...

Посмотрите статистику: площадь помещичьего землевладения тает с самого освобождения крестьян (если не раньше). События 1903—1905 годов дали этому процессу такой толчок, что можно было вычислить, к какому приблизительно году первой половины двадцатого века (1913—1940) помещичье землевладение станет совсем несущественным фактором в русской хозяйственной жизни. Уже до революции процесс этого таяния производил впечатление неудержимости и непоправимости... А теперь?

«Мы не сводили концы с концами и понемногу распродавали землю тогда, когда у нас было все: традиция, гнездо, с. х. постройки, инвентарь, скот, кое-какой текущий счет, дворянский банк, соло-векселя, правопорядок и влияние. Кто же вернется теперь и поведет хозяйство на пустыре, без жилища, без инвентаря, без скота, без денег, без влияния в ближайшем соседстве с надругавшимся над моим очагом и над моею семьею крестьянами», — говорили мне разгромленные. «Наша мечта — сохранить усадьбу, огород, фруктовый сад и получить как-нибудь

выкуп за землю; созидать заново — нет ни денег, ни сил», — говорили уцелевшие, живые мученики, ныне по всей России выселяемые советами из усадеб...

Подойдите же реально к этому вопросу и поймите, что *аграрная реставрация есть экономически безнадежная, хозяйственно (для России!!) бесперспективная затея, русский помещный кадр надорван революцией*: и физически, и волею, и материально; прервана инерция, порвана традиция, разрушены гнезда, вымерли люди. В 1922 году один почтенный земец показывал мне фотографическую группу: заседание губернского земского собрания одной из среднерусских губерний, славившихся своим земством. 57 деятелей, имен; и каких имен... Сколько идейности, опыта, энергии, любви к делу... В живых — двое! *Революция фактически вырезала и уморила более половины помещного дворянства*. Все опытное, стоявшее на высоте, любившее землю — или погибло, или переутомлено; и умирает в нищенских углах; а молодое поколение оторвалось от земли и не имеет ни традиции, ни инерции, ни творческого вкуса, ни влечения, ни умения.

Необходимо однажды выговорить это открыто: революция была катастрофой для помещного дворянства. И нам остается пережить эту катастрофу и найти из нее тот выход, который подобает дворянину: *думать более о России*, чем о себе, и идти на величайшие жертвы во имя родины.

Старого восстановить нельзя. *Надо смотреть вперед и созидать новое*. И влить в это новое — неотжившее достоинство отжившего быта.

НЕПРОТИВЛЕНЦЫ

Они говорят:

...— Нельзя бороться со злодеем: это грешно и стыдно! Можно только уговаривать его, упрашивать, умолять. А если он неистовствует, не слушает, насильничает, — то надо сложить руки и покориться: пусть совершится неизбежное...

Значит, злодею надо быть только поупрямее, понапористей, посвирепей — и ему открыты свободные пути? И чем одержимее злодей, чем он зверообразнее, тем ему вольготней; чем меньше у него внутреннего

удержа, тем больше ему будет и внешнего простора. Но почему же?

Почему «неизбежно» то, чего хочется негодяю? Почему, если он насилует мою сестру, убивает моего отца и брата, надругивается над моею женою и дочерью, терзает и унижает мою родину, — почему я должен «сложить руки и покориться»? Почему я должен признать это «неизбежным»? Почему я должен подавить в себе и любовь, и сострадание, и жажду помочь, и самоотверженный порыв, и гнев, и позор, — и покориться?

Они отвечают:

...— Потому, что душа злодея в руке Божией и во власти Божией; она подчинена не тебе, а Богу; и если Бог не помог ей умилиться на твои уговоры и мольбы, то значит Божья воля такова, чтобы злодейство совершилось; а ты подчинишься неизбежному...

Но как же это: если *злодей* злодействует, то это *Божье* дело и *Божья* воля? Да, они говорят именно это.

...— Никто не имеет права «выходить за пределы своего существа» и вторгаться в чужие поступки; а кто это делает, тот присваивает себе Божии права: он «святотатственно» замещает волю Божию (как якобы недостаточную) *своею* волею; а это значит, что он «отрицает Бога»...

Когда читаешь это впервые, то испытываешь что-то вроде нравственного головокружения... Но чего же Бог хочет от людей — добра или зла? Как же это выходит: Бог хочет, чтобы злые беспрепятственно мучили добрых? «Его воля» раз навсегда отдала всех детей, всех больных, всех слабых, всех добрых — в непререкаемую и бесспорную добычу растлителям и злодеям? *Его воля* в том, чтобы все это беспрепятственно творилось?

Чем больше вдумываешься в это, тем острее чувствуешь себя стоящим перед каким-то религиозным сумасшествием. Когда злодей обижает слабого, или развращает ребенка, или убивает праведника, — то это значит, что «так угодно Богу»; но когда незлодей захочет помешать в этом злодею, — то это значит, что он становится кощунственным безбожником... Бог хочет, чтобы злодеи злодействовали; и Он настолько этого хочет, что решительно воспрещает мешать им... Невольно встает в

душе вопрос: что же Бог есть Бог злодеев?! И еще вопрос: откуда же взялось это противоестественное, это безбожное, это кощунственное учение о Боге?!...

Разве не противоестественно утверждать, что добродетель состоит в пассивном попущении злодейству? Разве не безбожно думать, что Богу угодна лицемерная душа, предающая ближнего своего из любви к собственной безукоризненности? Разве не кощунственно приписывать Богу — волю ко злу? Мы, конечно, помним, что в Греции был особый «бог», который покровительствовал вора́м и которому они молились... Восток знал «богов» свирепых, развратных, отвратительных... Но как могло в *христианстве* встать представление о Боге безвольных, трусов, дезертиров, морализующих предателей, сентиментальных непротивленцев?.. И притом именно в *православном христианстве*?

В княжение Владимира Святого умножились разбои, и вот епископы сказали великому князю: «Разбойники умножились, зачем не казнишь их?» Владимир отвечал: «Боюсь греха». Епископы возразили на это: «Ты поставлен от Бога на казнь злым, а добрым на милованье; тебе должно казнить разбойника, только разобрав дело». Владимир послушался.

«Живите мирно, — учил св. Феодосий Печерский, — не только с друзьями, но и с врагами, однако, только со своими врагами, а не с врагами Божиими». Не так лишло и далее?

Не Сергей ли Радонежский благословил Дмитрия Донского на бой с татарами? Не он ли дал ему иноков — Пересвета и Ослябю? Не четыре ли великих святителя строили и собирали Русь вместе с московскими князьями? Не Гермоген ли своими грамотами поднимал Россию на поляков и на воров? Не затворник ли Иринарх призывал Пожарского идти на Москву «без боязни»? Не Филарет ли правил вместе с юношей Михаилом?

И не в этом ли древнем духе жили наши полковые священники, ходившие без меча, но с крестом, вместе со своим полком в атаку, не убивая, но благословляя на смертный бой? Не в этом ли духе писал Лесков: «Когда милосердие не действует, то строгость есть тоже милосердие»?

Поднимитесь выше, к первым векам. Прочтите со вниманием вторую главу первого Послания Ап. Петра и

тринадцатую главу Послания Ап. Павла к Римлянам. Прочтите толкование Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (том I), особенно то место, где он пишет о *любви*, повергающей злодеев в темницы...

Спросите себя, откуда эта живая традиция сопротивления... К *Кому* они все обращали взор своей воли и своего ума? Решите для себя этот вопрос, хотя бы в этой постановке, но раз навсегда...

«И сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец, и волов, и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул» (Иоанна. II. 15).

Что же, просил, умолял, уговаривал?

Нет, *сделал бич и выгнал!*

Что же, «сложил руки и покорился»?

Нет, *выгнал... всех... рассыпал... опрокинул...*

Вдумайтесь, вчувствуйтесь в этот великий и грозный миг. И поймите: *ударившему тебя — ланиту, а кощунствующему — бич*. И будьте уверены, что волевое и не-сентиментальное христианство, *государственное* христианство — всегда обращало и будет обращать взор своей воли и своего ума к *этому* грозному и великому мигу. Оно сопротивлялось и не «метало бисер». И еще вспоминаю эти таинственные слова «продай одежду свою и купи меч» (Луки. XXII. 36 и сл.). И так оно будет поступать и впредь живым делом, творческим напряжением своим опровергая древнего писателя Цельза¹, который характеризовал христиан, как понурых воздыхателей и безвольных нытиков...

Есть в христианстве эта традиция и всегда будет; традиция, чтущая Архангела Михаила, Георгия Победоносца, Иоанна Воина² и Александра Невского.

Но эта традиция мало говорила русской предреволюционной интеллигенции. Широко разлилась в душу и глубоко проникла в душу русского образованного человека стихия *безвластия* и ее-то увенчала и довершила толстовская теория *непротивленчества*. Буйный русский нрав нашел в этой противогосударственной доктрине как бы свое защитное сооружение. Россия, явившая

миру свирепые облики крестьянских анархистов — Разина и Пугачева, дала миру и сентиментальные облики дворянского анархизма — Кропоткина и Толстого.

«Хороша вольная воля — без податей и без рекрутчины», — начали низовые бунтовщики. «И зловредна, и грешна всяческая государственность», — договорили сверху учителя и идеологи. Но бунтовщик таил в себе злодея, грабителя и разрушителя; и обнаружил это, и доказал *трижды* (ныне — *четырежды*) в истории России. А учителя и идеологи видели это и знали; и по-прежнему продолжали твердить, что «в государстве — все зло» и что человек без государственной власти и без государственного понуждения — тотчас глянет на мир и на ближнего своего ликом ангела.

Долго уверяли и незаметно уверили. И под знаком этой бессмысленной, наивной и гибельной уверенности будут записаны в истории Русского государства революции.

Опыт страшный, опыт трагический, опыт беспримерный.

Научил ли он нас чему-нибудь?

Знаю, что научил. Но не всех, а только тех, кто не отравлен до конца стихией бунтовщического безвластия и стихией сентиментального непротивленчества.

ЗЛОВЕЩЕЕ

Я был в театре. Шла пьеса из криминального быта: дикie романы, попойки, драки. Реальная, продуманная игра. Отвратительные сцены. И смех, бессмысленный, животный смех в публике...

А во мне отврат сцены будил другой, незабываемый, реальный отврат...

Моховая. Огромная витрина советского фотографа. И одно лицо страшнее, злее, преступнее другого. Скопление злобы; остановившейся, окаменевшей, омертвевшей злобы. Свирепые однодумы. Люди, подавившиеся собственной одержимостью. Усмехающиеся дьяволы. Целый музей злодейского умысла. И подмигивающая наглость. И надутое чванство победителей...

Как прикованный, стоял я, бывало, по полчаса перед этим зрелищем; изумляясь и не веря; вживаясь и не

постигая; не в силах осмыслить этот невиданный отврат. Наконец оторвешься и чувствуешь, что в мире нечем дышать, что солнце не светит, что краски поблекли, что в жизни не будет больше радости. Как будто сразу постарел на года. А в душе сложились и молча произнесены страшные клятвы.

И каждый раз, сиюсья передать другим то, что я видел, я говорил о фотографиях в «Сахалине» Дорошевича¹, о масках Беклина² и об уродах Леонардо да Винчи. И еще о впечатлениях из нашей психиатрической клиники. И все сразу понимали меня...

А в Европе не понимают, не видят, не верят, не хотят верить, что опасность близка. Не «желтая опасность» с Дальнего Востока, а *красная* опасность, здесь, вблизи, — на улицах, в тюрьмах, в ночлежках, в «торгпредствах» и на крайней левой парламентах. Не верят, что апаши³ станет коммунистом и получит портфель «комиссара внутренних дел». Не верят, что содержатель публичного дома может стать комиссаром просвещения; что профессиональный шпион поведет иностранные дела; что немецкий поляк возглавит всегерманскую чеку, а ирландец — великобританское гепеу и что новый Юровский напишет во всех дворцах тайные знаки совершенного цареубийства...

Не понимают, что *воля к власти* может захватить *притоны*, и что молодое поколение коммунистов уже воспитывается к преступлению во всей Европе. Не видят того, что талантливые актеры уже постигли: *взаимного притяжения и уподобления между революционной «горою» и уголовщиною «дна»*. Не видят — и смеются...

У нас нет слов, чтобы вызвать у них чутье к злоющему и понимание опасности. В лучшем случае они верят *нам*, но не верят тому, что мы рассказываем; а если стараются поверить, то *не могут вообразить себе свершившегося в России и подготавливающегося в Европе*. Не осязают воображением — ни качества, ни размеров, ни волевого напора. И всегда прячутся за это глупое, легкомысленное, самоуверенное: «ну, у нас — это невозможно!» ...

А тем временем *воля к власти и жажда злодейства* крепнет и сосредоточивается в кругах новой, грядущей

элиты, — демократической элиты, во славу «равенства», «республики» и «коммунизма»...

Но мы-то не забудем наших, молча произнесенных клятв!

О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОВИДЕНИИ

Новогодние размышления

В трудные минуты утомления и уныния, когда, кажется, нет более сил выносить все эти низости и унижения, всю эту злобу и пошлость; когда кажется, что бремя, легшее на нас, русских, на нас, изгнанников, на наше безрадостное поколение, — непосильно и непомерно; когда где-то, в глубине души, уставшей от «неправды на земле», начинается рождаться вопрос, есть ли «правда» «и выше», — мужайтесь, дорогие друзья, вы все, рассеянные по лицу земли, белые борцы! Вы не одиноки ни в мире, ни в истории человечества. Во все века, во всех краях у вас были братья по духу и по делу. И не вы первые и не вы последние несете на плечах это, с виду непосильное бремя. И бремя это не ваше, а бремя всего *мира*. И Тот, кто возложил его на вас, знает вас и любит вас; и возложил Он его на вас потому, что Он *знает ваши силы*. Нам ли, нам ли, крещеным во Христа, сомневаться в этом? Нам ли не чувствовать себя в Его руке и в Его воле?

Но вот я расскажу вам, как верил и думал о Божественном Провидении римский философ Сенека, родившийся в Испании через несколько лет после Рождества Христова и отравленный Нероном на шестьдесят первом году своей жизни. Пусть ясная религиозная мудрость великого стоика даст и вам то утешение, которое она дала однажды мне.

Миром правит Божественное Провидение. Но если это так, то почему же именно хорошие люди на земле терпят так много страдания и зла? Почему именно их доля на земле самая тяжелая? Почему все беды падают именно на них — изгнание, бедность, унижения, утрата

любимого; тогда как дурные, жадные и злые наслаждаются всеми благами и празднуют всю жизнь в довольстве? Как возможно это? Зачем это так?

В этих вопросах звучит не столько сомнение в бытии Божиим, сколько недоумевающая жалоба на устройство мира, ропот благородной, но утомленной души. Но именно такая душа не имеет никаких оснований жаловаться на Божественное Провидение. Ибо к хорошему человеку у Бога особое отношение: некая таинственная «дружба» соединяет Бога с ним, некое близкое отношение и подобие; хороший человек есть живой отпрыск Божества, Его воспитанник и Его подражатель; и верховный Отец его, ведя его к добродетели, воспитывает его с некоею строгостью, закаляя его в таких испытаниях, которые здесь на земле кажутся ему «бедою» и «страданием»... По трудным и крутым путям ведет господь того, кого он любит и кем он дорожит; он не изнеживает его, а испытует и укрепляет, и тем готовит его «для Себя».

Какое же зло могло бы постигнуть такого человека? Зло могло бы состоять для него лишь в том, что он колебался бы в своей преданности делу Божьему и изменил бы ему. А от этого-то он и огражден. Все же неприятности и тягости земного пути, каковы бы они ни были, не составляют зла: это лишь *упражнения*, необходимые для его крепости и благородства. И что бы ни случилось с ним, он всегда останется стойким и верным; правда, он все будет чувствовать, да еще острее и глубже, чем дурные люди; но он сумеет все преодолеть и все обратить на пользу для своей высокой цели. Сильный и храбрый сам ищет достойных напряжений; он сам ищет службы и опасности; а в бездействии видит наказание. Доблесть слабеет без противника; сила вянет без испытания и упражнения; и только тот может полагаться на себя, кто научился *терпеть, выносить и воздерживаться*.

Дело не в том, что именно ты выносишь, а в том, как ты выносишь: надо, чтобы от этого крепла твоя духовная сила и верность. И для этого тебе нужны все лишения и страдания. Разве не лечат нас врачи голодом и жаждой, разрезом и прижиганием? И разве не заболе-

вают люди от наслаждений и изобилия? Но жалок тот, кто никогда не страдал и не боролся; ибо он не имел возможности познать самого себя в беде и закалить себя в опасности. Это значит, что боги немилостивы к нему; что судьба его обошла, считая его слабым и робким; ибо она всегда ищет сильного и храброго, чтобы насладиться высоким зрелищем *героя в борьбе*. Муж силы и доблести, не сдающийся в несчастии, — вот событие истории! Вот украшение мира! И как же не понять, что *великий пример людям может быть преподан только из глубины страдания и несчастия!*

Пусть же то, что люди называют «земным счастьем», дается мелким душам и черни. У больших людей остается великое преимущество: одолевая несчастья и страхи, грозящие смертному существу. Подумай: ты пришел на олимпийские игры один; и соперников у тебя не оказалось; венок стал твоим; но разве ты победитель? Подумай: ты «чувствуешь» свои силы; но какая же цена твоему «чувству», если ты не проверил своих сил на деле? Ты богат; а может быть, нищета устрасила бы тебя? Ты проводишь жизнь в почете и гордишься собою; а сумеешь ли ты вынести унижение, и клевету, и народную ненависть? Ты не раз утешал других; а можешь ли ты утешить самого себя и одолеть свое собственное горе? Испытай же себя и не трепещи, когда судьба посылает тебе возможность расправить свои крылья и развернуть свои внутренние силы. Знай: сильные люди всегда радуются и гордятся, когда судьба посылает им испытание; а если не посылает, то они ищут и находят его сами. Сильные люди думают так: «счастье мое, что меня посетило несчастье; ибо посылая его, боги оказали мне честь и доверие; они верят в мои силы; они хотят пробудить мой дух; они зовут меня на высшие пути». И так оно и есть на самом деле. Способнейшему ученику учитель дает труднейшую задачу. Храбрейшему солдату полководец отводит опаснейшее и важнейшее место в бою. Так и Господь поступает с нами: кого он предназначил к доблести, тому он посылает опасности. А мы будем роптать на Него за это?

Суровы бывают эти испытания. Не щадит нас судьба. Но в этой-то беспощадности и кроется вся зиждущая

сила испытания. Прими опасность, и ты научишься презирать ее. Научись терпению; и тебе станет нетрудно терпеть. Научись смотреть смерти в глаза; и ты станешь непобедим и в жизни, и в смерти. Велика ли цена слабой душе? Но именно удары судьбы сделают ее сильной и непреклонной. Велика ли цена робкой добродетели? Но именно в борьбе со страхами добродетель станет бесстрашной.

А могут ли слабый и робкий бороться за дело Божие? Смотрите же: всюду, где надо совершить *настоящее дело*, всюду нужны именно *лучшие*, нужен их труд, нужна их жертва. И они идут на это охотно, доброю волею; не судьба вынуждает у них эти жертвы; нет, они сами выступают вперед и действуют, и борются в некоем таинственном согласии с Божеством. Самую судьбу свою, самую необходимость борьбы они приемлют как зов Божий, как волю Того, кто Сам предначертал все пути и все законы.

Но, чтобы нашлись такие люди, чтобы в мире встали необходимые ему *герои-свершители*, — нужны трудные пути и суровые испытания. В огне испытывается золото и закаляется сталь; в беде крепнут мужи и воины. Смотри, как высок путь доблести... А разве ты не знаешь, что горные тропы всегда опасны? Предоставь же ленивым и низким натурам любить безопасность и искать земного благополучия.

И не спрашивай никогда, почему лучшим людям Бог посылает так много зла. — Он *совсем избавляет их от зла*: от злодейства и преступлений, от коварных помыслов и слепых страстей, от жадности, от зависти и злобы. Он только посылает им больше трудов и испытаний. Почему? Потому что Он знает им цену и любит их. И потому Он хочет, чтобы через них Его дело на земле подвинулось к совершению; и чтобы другие люди научились у них быть верными, страдать и бороться. А им Он за то открывает доступ к таким внутренним достижениям и свершениям, к таким благам, к такой духовной радости и такому духовному покою, в сравнении с которыми «счастье» толпы не более, чем жалкая погрешка.

Как отец, любит Бог своих верных и сильных; и знает их; и бережет их от зла; и растит. И потому Он их испытует и закаляет.

Что же нам, роптать, или радоваться?

Так учил Сенека.

И нам, мои дорогие друзья; и вам, наши белые орлы — роптать, или радоваться? Опасности, и утраты, и раны, и изгнание, и нищета — зло ли это, посланное Богом, или испытание, закаление и призыв? И не сказано ли нечто устами Спасителя об «изгнанных за правду»?

Еще год прошел с тех пор, как мы приняли эти испытания доброю волею. Еще год прошел с тех пор, как мы ушли в изгнание за правду.

И вот, где бы вы ни были, друзья и братья, — в болгарских рудниках, или в Америке, на парижских мостовых или во внутренней тюрьме особого отдела, в Китае или в далеких Соловках, в Египте или у басмачей, — с Новым Годом, с новыми испытаниями, с новыми бедами и с новой духовной радостью!

Россия восстанет вашим страданием и вашею волею. Верьте и мужайтесь!

ПРАВО НА ГЛУПОСТЬ

«Право на глупость?! Как можно об этом говорить? Ведь это... просто глупо!!»...

Не в «уме» дело, а в правде. Бог с ним совсем и с «умом», если он стоит правде поперек дороги... Ведь ум только и нужен для правды, только ею он и силен; и потому, как только он становится орудием неправды и заблуждения, так верховенство переходит к чувству и к видению. Значит и ум от ума отличается; и бывает такой «ум», что хуже всякой глупости...

Поэтому лучше не будем пугать друг друга «глупостью»; а разберем вопрос со всей серьезностью и ответственностью; а потом раз навсегда предоставим друг другу *право на глупость*...

Вам не хочется его признавать... Я понимаю. После всего того океана глупости, который разлился в России

и погубил ее — так естественно, так неизбежно почувствовать к ней раз навсегда отвращение и проклясть ее. Разве это не глупость наша была — ввязываться в войну, не подготовив ее даже на год? Разве это не глупость была — затевать революцию во время войны? Разве это не архиглупость была — не разогнав совдеп и не мешая пропагандировать в армии, требовать продолжения войны и завоевания проливов? А мартовская амнистия уголовным? А непротивленчество временного правительства? А отречение от Корнилова? А весь, весь, весь целиком социалистически-коммунистический эксперимент в России — с его надругательством над всеми основами здоровья, труда и творчества? Разве можно признать «право» на весь этот поток ошибок, убожества, легкомыслия, доктринерства и безумия?! Нет, нет, конечно нельзя! Но я об этом совсем и не говорю.

В самом деле, право *публично и государственно вредить* никогда и никому не может быть предоставлено; и здесь всякое «право на глупость» кончается. Я совсем и не думаю отстаивать право военного министра на преступную беспечность; или право честолюбца на государственный переворот; или право министра иностранных дел на безответственное и бестактное пустословие; или право министра юстиции на братание с криминальным элементом; или право власти на предательское безволие и бездействие; или право диктатора провоцировать главнокомандующего посредством обмана и затем объявлять его изменником; или, наконец, право свирепого проходимца на погубление великой страны. Может быть, во всех таких делах глупость, действительно, играет большую роль; но расценивать эти поступки надо не с точки зрения той *глупости*, которая их *родила*, а с точки зрения тех *последствий*, которые *из нее родились*. Человек не имеет права вредить человеку — ни от подлости, ни от глупости; и если подлый вредитель должен быть судим и наказан, то глупый — при всяких условиях должен быть обезврежен. И понятно, что один из самых важных и целесообразных способов обезврежения состоит в том, чтобы *не выдвигать глупого к власти и не доверять ему дела общественного спасения...*

Итак, «право на глупость» совсем не есть право вредить другим людям, или право на предательство, на подлость, на злодейство. А на что же?

Это есть право на *глупое мнение и на глупое устройство своей личной, частной жизни*. И я утверждаю, что настоящий ум начинается только там, где человек начинает признавать за собою и за другими такое право. Мало того, человека, который не понимает и не признает эту жизненную и духовную аксиому, совсем не следует допускать к власти и политике, ибо он ничего кроме вреда не принесет своей стране, — и притом вследствие своей духовной незрелости.

Вы хотите бороться с глупым мнением? Это понятно. Но для этого есть один только настоящий путь — путь *духовного воздействия*. Все остальные пути — запрет, подкуп, наказание, казнь — могут заставить человека не *высказывать* своего *глупого* мнения или же совсем лишить его всякой способности к мнению; но сделать его мнение умным они не могут.

«Но ведь и духовное воздействие помогает редко... Как же тогда быть?»

А вам непременно надо, чтобы все имели «умные мнения»? Т. е. такие, которые вам кажутся умными? А не допускаете ли вы такой возможности, что *ваше собственное* мнение — глупо, или в том смысле, что оно *на самом деле* неумно, или же в том смысле, что *другие люди* считают его глупым? А ведь если вы хотите всех переделать на свой «умный» лад, то не естественно ли, что другие люди захотят переделать *вас* на *их* «умный» лад? Подумайте, сколько же у каждого из нас окажется таких «переделывателей»?! Ведь им, наверное, придется стать в очередь и по очереди подходить к вам для соответствующего переделывания! И ведь такая очередь будет у каждого из нас... Спаси нас, Боже, от такого бедлама умников!..

Но допустим, что у людей имелся бы единый, удостоверенный масштаб ума и объективное мерило глупости, как же тогда, всех «переделывать» по нему? Пытались ли вы когда-нибудь одолжить другому человеку (напр<имер>, безвольному, страдающему запоем)

свою волю? или забывчивому свою память? или свою интуицию? или свою силу суждения? или остроту и быстроту своего ассоциативного процесса? Наверное, не удавалось. Да и не удастся никогда: это объективно невозможно. Но так же обстоит и с умом. Нельзя быть «умным за другого» — это иллюзия, простительная только подсказывающему гимназисту. И так же нельзя быть трезвым за рьяного, или расчетливым за мота. Быть умным и уметь человек может только *сам*. И тот, кто с прямолинейной нетерпимостью «сражается» со всеми «глупыми мнениями», тот, в лучшем случае, подобен Гераклу, сражающемуся с Лернейскою Гидрою, у которой на место отрубленных голов вырастают все новые и новые. Ибо глупое мнение есть всегда порождение *глупого ума*.

«Но ведь нельзя же допускать, чтобы человек, хотя бы в своей личной и частной жизни, делал *явные глупости!*»

Наоборот, — именно в частной и личной жизни надо предоставить каждому быть *глупым по-своему* и быть *умным по-своему*. Мешать этому и не следует; помешать этому — невозможно; а если бы это было возможно и если бы это удалось, то жизнь превратилась бы в отвратительный и унижительный *каторжный механизм коммунистического равенства*. И это необходимо продумать раз навсегда.

От природы сделано так, что каждый человек по-своему умен и по-своему глуп; и еще так, что у каждого «ум» и «глупость» смешались и сплелись в своеобразную неразличимость. Именно поэтому никто из нас не застрахован от глупого мнения; и именно поэтому каждый из нас должен постоянно освещать свои мнения лучом проверяющей строгости и всегда допускать в них хотя бы остаток возможной глупости, и именно поэтому все мы должны отстаивать *право на глупость — и для себя, и для других*.

У каждого из нас ум имеет свои пределы; за этими пределами начинается его глупость. Но лучи нашего ума пронизывают сферу нашей глупости, а густые тени глупости лежат на созданиях нашего ума. А бывает и так,

что из-за взаимной «глупости» светится мудрая глубина, и что отчетливые формулы «умника» суть не что иное, как разновидность самодовольной ограниченности. Безнадежен же только тот, кто никогда не усомнился в своем уме и никогда не исследовал размеров своей настоящей глупости. Кто и чем поможет ему, если не он сам?..

Вот почему нельзя «выполоть» глупость и «оставить» один ум. Но необходимо признать право на глупость; — и затем *органически питать и растить умные и мудрые части души*. Именно органически, — т. е. в порядке самодетельного и творческого усвоения.

И вот почему отрицающий право на глупость — не видит и не понимает основную тайну жизни: ее органическую самодетельность, ее живую, свободную (и в то же время закономерную) целесообразность. Задавить *глупость* — значит задавить всякую самодетельность, и глупую и умную; значит задавить частную, личную инициативу; значит пресечь живую силу любви и творчества. Кто может хотеть этого, кроме деспотических невежд, «Шигалевых» слева и «Угрюм-Бурчеевых» справа? Ох, уж эти самоуверенные честолюбцы, нетерпимые всезнайки, одержимые политические сектанты!..

Хотящие *монополизировать для себя право на глупость!*..

Иного ищет государственная мудрость: она стремится *пресечь попытки глупых к общественному вредительству*, к подлости, к предательству и злодейству; а затем она стремится обеспечить всем людям *право на глупое мнение и право на глупое устройство своей личной, частной жизни*. Пусть люди глупо торгуют, глупо женятся, глупо лечатся, глупо питаются, изобретают «перпетуум мобиле»... За всем этим скрывается незримая, но могучая сила естественного инстинкта, личного и общественного: он органически направляет, приспособляет и использует всю «глупость» человеческую, созидая опыт, душевный уклад и внешний быт с тою *мудростью*, которая недоступна «уму» самодовольных умников... И из всего этого расцветает творческое *неравенство* людей, со всеми его благами и преимуществами...

Государственная мудрость верит не только в значение воспитанного и дисциплинированного ума, но еще и в *мудрость* естественного *инстинкта*. И именно потому она всегда ищет для него *верную меру свободы*.

Знаем мы, сколь велик бывает вред от глупости. Но желание искоренить *глупость* или *задушить* ее проявления несет с собою уже не вред, а прямую гибель. И каждая попытка в этом направлении — справа или слева — всегда была и будет *истинной* глупостью, величайшей и зловреднейшей, гораздо большей, чем та, которая обречается на «искоренение» или «удушение».

Такова основная аксиома гражданской свободы.

НАМ НАДО ГОТОВИТЬСЯ

Мы не знаем, когда Россия позовет нас. Но мы знаем, что этот зов раздастся; и мы ждем его как благовеста. И в ожидании этого зова мы живем *будущим*.

Раз навсегда поймем и усвоим: многое, слишком многое вокруг нас имеет только *видимость* бытия. Нельзя растрчивать свою жизнь и свои силы на эту видимость. *Выше* всего для нас — *дело Божие на земле*. Им надо жить. Ему надо служить. К борьбе за него надо готовиться. Надо верить в него и в его победу — нерушимо, свято, до конца. Надо слышать его зовы и веления. Надо видеть его в настоящем и в будущем. И надо понять, что *в настоящем реально только то, что чревато будущим*; а остальное отпадает как шелуха, как пустая видимость.

Не в близорукости нуждается белая душа, а в *дальнорукости*: сквозь густой туман истории надо видеть будущие черты и будущие задания грядущей России. Надо *предвидеть* пути и судьбы своей родины; надо брать эти предвидения *разумом* и *любовью*; и главное — *заряжать ими свою волю*.

Напрасно думать, что свержение большевиков равносильно воссозданию России. Напротив, — воссоздание России только и начнется после падения советской власти. И это воссоздание может пойти быстро и успешно; но может быть задержано, отодвинуто и сорвано целым рядом опасностей. Эти опасности необходимо предвидеть; и бороться с ними надо теперь же в эмиграции.

Классовая жадность, вражда и разложение — это *первая* опасность. Она может повести к новой гражданской войне и новой смуте. Что противопоставим мы этой опасности?

Посягание честолюбцев, властолюбцев и авантюристов — есть *вторая* опасность. Она может повести к целому ряду столкновений и переворотов, к бесконечным интригам и всеобщему распаду. Как бороться нам с этой опасностью?

Всеобщая растерянность, беспринципность — есть *третья* опасность. Она может повести к бесконечным шатаниям и толчкам, к обессиливающим трениям и к бесцельной растрате народных сил. Что противопоставим мы этой опасности? Какую идею, какой единый план устройства страны и воссоздания ее выдвинем мы?

Всеобщее утомление, безразличие и безволие — есть *четвертая* опасность. Без воли невозможна власть; без власти невозможен порядок; без порядка невозможен расцвет. Что мы можем подготовить против этой опасности? Укрепили ли мы в себе волю? Сплотился ли на жизнь и на смерть наш волевой кадр? Готов ли он?

Власть неизжитых государственных предрассудков и былых ложных «идей» (непротивленчества, демагогии, интернационализма, белоручничества, социализма, бесхозяйственности, доктринерства, вредного западничества, сентиментально-фальшивого востоколюбия, парламентарного пустословия, бюрократической самоуверенности, реакционности, преклонения перед общиной, идеализации федерализма и т. д.) — есть наша *пятая* опасность. Общее имя ей — *противогосударственная интеллигентщина*. Искоренили ли мы ее в своих душах? Поняли ли мы *трагическую ответственность, трезвую прозаичность и скрытую религиозную вдохновенность* государственного служения?

Научились ли мы дисциплине и научились ли мы учить ей других? Научились ли мы насыщать и освящать повседневную прозу жизни и медленную борьбу за правду — священным огнем патриотизма, огнем благого каления и молитвенного спокойствия? Научились ли мы молчать где надо и говорить лишь необходимое? Умеем ли мы блюсти нашу свободу в служении и от повинове-

ния не становиться рабами? Научились ли мы верно знать русскую действительность и гордо исповедовать русские идеалы?

Готовы ли мы?

Белые рождены борцами. Им свойственно добровольно брать на себя бремя патриотического служения. Но они должны научиться еще — жить *сегодня* и *завтра* тем, что нужно России *на века*. Они должны стать носителями *национальной волевой идеи*.

Белое движение не кончилось; оно только еще началось. Все его прошлое есть только его начало. Надо глубже укоренять в душах его священные основы. Надо сознательнее и шире разворачивать его знамена. Надо заряжать его волю *русскою идеею*. Надо ограждать эту идею от всяких соблазнов и извращений. Надо теперь уже строить Россию, подготавливая себя к верной борьбе за нее.

ВСЕ ЗА КАЖДОГО

Есть вечные, непреходящие основы человеческого единения. Измена им, попрание их — означает конец и распадение. И ныне Россия жива и цела именно там, где в русских сердцах и в русских делах живут и соблюдаются эти основы.

Один за всех — все за одного.

Они совершили и соблюли его до конца, русские инвалиды. «Один» отдавал себя за «всех» — и отдал. Что было бы с Россией в час великой войны, если бы иссякла в сердцах эта *готовность стать инвалидом*, эта *воля победить через опасность и муки*? Эта готовность, эта воля жили в сердцах три года. Три года — *один за всех* шел на все.

«Жертва» ли это была? Нет. В жертве скрыта еще жалеющая судорога скупца; жертвующему еще жалко того, чем он жертвует. И воинская часть, в которой много таких «жертвующих», не доведет до конца ни одной атаки.

Не спрашивая, не учитывая, не жертвуя — отдавал себя русский *один* за русских *всех*. И когда иссякла эта готовность и эта воля в сердцах — кончилась русская армия и распалась Россия. «Один» отрекся от «всех» и «все» стали предавать и мучить *каждого*. Россия стала тучей пыли, и вихрь погнал эту пыль в бездну.

Но уцелели от России — они, уже отдавшие себя за всех, *наши* инвалиды; и мы, верные Родине, не рассыпавшиеся в пыль и не покоровшиеся вихрю из бездны. Они — живое *знамя* русского *бытия* и русской *победы*. И мы — *знаменосцы* русской *верности*, живые силы русского труда и русского творчества.

«Жертву» ли мы понесем им? Нет. В жертве скрыта еще жадность себялюбца; жертвующий пытается еще не отдать того, чем он жертвует. Дар верности, повинность гражданственности, память о подвиге, — символ живого, *навек* живого всероссийского единения — отдадим мы им.

Щедр не тот, кто дает; и не тот, кто дает много. Щедр тот, кто дает так, чтобы щедро разверзлась душа принимающего, чтобы *легко* было взять, чтобы *дар* стал *долгом*, а исполнение долга — *радостью*.

Один за всех. Это *было*; этим строилась и держалась Россия. Это *будет* — ибо ныне Россия спаяна, навеки. Навек спаялись друг с другом ее злодеи — кровью невинно замученных. Но навеки спаялись и мы — кровью, утратою, борьбою и государственным прозрением.

И потому — *все за одного! Все за каждого!*

Этим цела и жива Россия.

ДАР ПОВИНОВЕНИЯ

Нет, русские люди последних десятилетий не умели любить свою армию, гордиться своим воином, дорожить своею национальною доблестью!

Однажды, во время Семилетней войны, в битве под Лейтеном, Фридрих Великий дал боевые задания своим войскам и поднялся вместе со штабом на высокий холм для наблюдений и распоряжений. Было тихое раннее утро; чуть брезжил рассвет; и вдали показалась готовая к бою австрийская армия, вдвое сильнейшая числом. Вдруг сквозь тишину ветер донес через доли и холмы мощный хорал прусских войск. Пели молитвенный псалом:

«О, дай мне ревностно свершить мой долг сегодня.
Твой властный зов — мое призвание — исполнить,
Свершить в урочный час, в час зова, безотказно...
И, если так свершу, тогда пошли успех мне!..»

«Запретить им, Ваше Величество?» — раздался чей-то голос из тьмы.

«Нет», — отвечал король, и лицо его было растроганно. Пение смолкло...

«Цитен! — позвал он главнокомандующего, — Вы не думаете, что с такими людьми нам сегодня обеспечена победа?!...» И австрийцы были разбиты наголову.

Прошло два года, и эти же самые войска, под водительством Фридриха Великого, были разбиты наголову при Кунерсдорфе — русскими войсками под командою Салтыкова. «Несчастье мое в том, что я остался жив... Я не властен больше над моими войсками... Моя армия не в состоянии больше драться с русскими...» — писал Фридрих Великий в Берлин 12 августа 1759 года.

И знаете ли, что издали подметил в русских прозорливый и мудрый Карлейль, не знавший Россию, но изучавший эти войны?

Что «в русских достаточно героизма для того, чтобы узнать героя, когда они его видят»... И еще: «русские стоят несравненно выше» многих в том отношении, что «они, сравнительно с другими нациями, обладают в редкой степени даром повиновения, умением заставлять повелевать...» «Даром, столь существенным для каждого рыцарства, для каждого народа, для каждого человека...»

Карлейль оценил государственность и воинственность русского народа. И он был прав.

И как это случилось, что последние поколения русской интеллигенции разучились узнавать и любить своих героев, свою армию; что они утратили великий дар повиновения? Что сердца русских обывателей перестали биться воинственно, и государственно?

Будущий русский Карлейль вскроет причины этого трагического бессилия. Но наше послереволюционное поколение освободилось уже от этого порока.

ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Сколько раз за время моих лекционных поездок по Европе ко мне обращались люди инославных исповеданий, спрашивая меня, что совершается в России в недрах православной церкви, не погибнет ли она и не погибла ли уже до конца?..

Как легко мне было найти точный ответ и как трудно мне бывало довести мой ответ до света их внутреннего разума!

«Совершается незримое возрождение в зримом распаде»...

Так это есть. Так это и будет. И иначе быть не может.

Но как объяснить им это? Как заставить их увидеть то, чем исполнена, чем сияет книга Михаила¹ Священника «Положение Церкви в советской России»? — Книга, замечательная не только беззаветною искренностью тона и героической правдивостью описания, но и мудростью своих ответов и верным видением будущего; книга, явившаяся на свет как бы для того, чтобы показать зарубежным православным, коснеющим в несущественных раздорах благополучного быта, *трагизм и героизм подъяремного Православия*, совершающего свое незримое возрождение в борьбе с искушениями, соблазнами и преследованиями сатаны...

Преследования эти не погубят Православную церковь, но очистят и укрепят православные души.

Вижу. Знаю. Исповедую. Но какие же слова я могу найти, чтобы показать эту правду недоброжелательному инославцу? Особенно — католику...

Именно католические священники и прелаты допрашивали меня не раз с великою точностью и пристальностью: «Скажите, отчего пала и погибла в разложении ваша православная церковь в России?»

Я, конечно, с самого начала знал, какой ответ им желателен (о власти папского престола); тот самый, который им не раз уже давали наши обратившиеся перевереры, «умудрившиеся» не то от эмигрантской жизни, не то от ваших соблазнительных церковных расколов за рубежом, — люди, ничего не постигавшие доселе в Православии и ныне успокоившиеся на своем ничего-непостижении в католичестве...

Я не мог дать католикам этого ответа, не только потому, что я считаю его неверным, наивным, и, главное, *религиозно-мертвенным*, но особенно потому, что я не мог принять *самого вопроса*. Откуда им известно, что

православная церковь «пала и погибла в разложении»? И более того, откуда им известно (воспроизведу подлинные слова), что «Господь железною метлою выметает православный восток, чтобы сделать единое стадо и единый пастырь?» Их «упование» понятно мне психологически; их притязание понятно мне церковно, их подход к Православию известен мне исторически. А ожидать от собеседника деликатности, чуткости, любезности, — мы, зарубежные русские, давно уже отучились...

Однако, дело не в этом, а в том, что мы видим самый ход событий совсем иначе; мы знаем не хуже их все основное, иногда до мельчайших деталей; духом же видим иначе и иное.

Религиозная вера в ее священной глубине и подлинности меряется — не множеством утонченно резонирующих трактатов и не дисциплиною благополучных эпох, — а *жизнью и смертью*. Эта мера может предстать перед человеком в виде вопроса: «умрешь ли за то, что веруешь?» До смерти ли твоя вера? И до мгновенной ли только смерти, или и до медленного, мучительного умирания в соблазнах видимого крушения и позора? Церковь может быть богата трактатами, а пастыри ее могут покидать своих овец и бежать за море при первом же зареве запылавших монастырей; церковь может поражать людей покорностью и беспрекословностью своего духовенства в эпоху безопасности и до конца не знать, сколько из этих благополучно-покорных пойдут на муки и смерть в час испытания...

Мера веры есть смерть. И тот, кто не проходил через это мерило и горнило, тот поступит лучше, если будет смиренно молчать при виде других, через это горнило проходящих; потому что он не знает еще, устоит ли он сам в этом испытании или не устоит, но отойдет к «падшим», как называли их в первые века гонений (*lapsi*). А не зная этого, как может он судить? И добавим еще: если бы он уже прошел через это смертное испытание и устоял в нем, то склонность судить и осуждать других угасла бы в нем совсем.

Вот уже шестнадцать лет русское Православие проходит через это горнило *смерти и исповедничества*. Застигнутое врасплох, как и вся страна, православное

духовенство внезапно увидело себя стоящим как бы на Страшном суде; но только суд этот настиг его уже в здешней, земной жизни и требовал от него не ответа за прошлое, а новых решений и поступков. И то же было со всеми верующими мирянами. И то же самое происходит и ныне. «Если ты веруешь, то иди на муки и смерть за свою веру. А если не веруешь, то отойди и учись веровать у исповедников и священномучеников»... Ибо прошло время «формальной причисленности»; настала эпоха *веры подлинной, веры абсолютной* (букв. «отрешенной»), т. е. готовой отрешиться ото всего во имя своей правоты и свободы. Это — последний критерий; это допрос, исчерпывающий и поглощающий всю жизнь; это удостоверение своей веры и верности *перед Лицом Божиим*. Страшный час! Смертный час!.. Но не час «осуждения»; и не час «выметания железной метлой»; а *час Божьего посещения. Час зова Господня; час трепетного предстояния; час трепещущего, молитвенного в самой смерти ответа.*

Кто мы, — чтобы не склониться до земли перед исповедником? Кто мы, чтобы гордо осудить маловера? И еще больше; кто мы, чтобы в этом призыве пред Лицом Божиим — увидеть «осуждение» и «ярость», а не величайшую милость, дарующую России и Православию страшное, но живоносное мерило веры? Нет, все великое религиозное мученичество России, от первого растерзанного большевиками архипастыря и до последнего, вчера умершего от голода прихожанина, мы воспринимаем как дарованное нам *право стать в первые ряды в борьбе за Бога и Христа; как особое доверие Божие*, на которое мы никогда не смели притязать и к которому по совести были не подготовлены, растерянные, слабосильные, не закаленные. Во всем великом составе современного человечества, теряющего или уже потерявшего дар веры; среди народов, забывших, что есть *духовное зрение и очевидность сердца* — мы были первыми позваны к ответу и испытанию. Почему — не ведаем, не разумеем; но знаем и утверждаем, что *мукой, кровью, смертью и исповедничеством Русская Православная церковь вот уже шестнадцать лет отвечает на этот зов; знаем и утверждаем, что этот ответ есть сразу — и*

основа истинной церкви, и путь к возрождению, и обетование будущего. За внешней видимостью распада и расточения — Православная церковь справляет великую духовную победу; ибо, поистине, всюду, где «погиб» хотя бы один исповедник, т. е. где он прекратил свой земной путь *победителем* — в духовном плане навеки зажжена неугасимая купина, от которой огонь веры будет размножаться, не убывая...

«Что вы называете, господин прелат, падением и гибелью церкви? Читали ли вы духовным оком великий синодик умученных исповедников, русских православных мучеников двадцатого века? Пала ли церковь, давшая этот синодик своей пастве и всему миру, ушедшая наполовину в катакомбы лесов, оврагов и сердец и потерявшая при этом строй своей организации? Разве вы не учите свою паству, что кровь есть семя церкви? Или вы не знаете, что гонение всегда было началом религиозной дифференциации и кристаллизации; что во время гонений внешние формы церковности всегда страдали, а уголь веры и подвига всегда накалялся в сердцах? Пусть же все христианские исповедания мира молят Бога о том, чтобы и они сподобились явить миру синодик исповедников, подобный русско-православному; чтобы и в их сердца дан был уголь, калением подобный нашему, подъяремному!...»

И тогда-то он сказал мне свои страшные слова о «железной метле», а я содрогнулся и умолк. Ибо, что же я мог еще сказать, чтобы он увидел и уразумел правду?

Человечество последних веков разучилось верить. Выражаясь философическим термином, — оно развеяло и утратило подлинный акт *религиозной веры*. Оно забыло, что вера — это *главное в жизни*; что вера — это *вся жизнь и сама жизнь*; что она — *даже и до смерти*; что она *главный исток творчества*; что ее неизреченные тайны — разумны; что в ее совершенствах — закаляется и крепнет воля; что она есть одержимость, трезвеющая в духовной очевидности; что она есть духовный характер, вскормленный откровением; что она есть огонь, очищающий и опадающий; что она неизворотлива и нерассуждающа, и искренна, и героична. Нельзя человечеству, разучившемуся так верить и забывшему о такой

вере, держаться долее на высоте. Первое, что ему нужно — вернуть себе мерило такой веры; и не в виде «понятия» или «критерия», а в виде *живых человеческих образов*. Эти живые, героические образы ныне даны человечеству из недр русского православия. Восстановлен великий жизненно-смертный масштаб, дарованный нам Христом, Сыном Божиим, и поблекший в умах «просвященного» человечества. В христианстве вновь утвержден подлинный акт религиозной веры; и утвержден — Православием. Что же, гордиться нам и величаться перед другими исповеданиями? Нет: трепетно учиться вере у наших священномучеников и исповедников, архипастырей, пастырей и мирян, пошедших за веру свою на скорую смерть или медленное умирание; а подвиг их и дело их пытаться изъяснить всем инославцам и всему человечеству.

Чудно и страшно сказать: ведь за последние два века мир все более наполняется *нерелигиозными и неверующими христианами*, т. е. людьми, которые, *будучи христианами*, во всю свою жизнь ни разу не вспоминали, *к чему это обязывает*. Они слегка «признавали» Христа; а иные и в церковь заглядывали. Но «христианство» их было подобно задутой свече, истлевшей книге, забытой мелодии. Они помнили, что они «православные», «католики» или «реформаты»; но решительно не делали из этого никаких христианских выводов, и не делали они их потому, что в христианстве *они разучились огню и трепету истинной религиозности*. Такой человек воистину подобен той впавшей в детство слабоумице, у которой от всей религии осталось одно только воспоминание, что к родителям ее ходили «дьякор и дьячерт»²...

В недрах этого кризиса завязался и созрел большевизм, этот смерч неистового безбожия; где одержимость без очевидности; где слепая воля ничего не созерцает; где бездуховный характер враждебен откровению; где нет ни тайны, ни разума; где огонь не очищает и не опалает, а жжет страстями; где истоки творчества отравлены ядом ненависти, зависти и мести; где все построено на изворотливом бесчестии; где вместо искренности — цинизм, а вместо героизма — азартный авантюризм.

Слышит ли культурное человечество — всякое: и католическое, и протестантское, и масонское, и теософ-

ское — слышит ли оно приближение этого смерча? И знает ли оно, что это смерч — внутренний, душевно-духовный; что он уже нарастает в человеческих сердцах? И понимает ли, что этот смерч несет ему? И что же оно противопоставляет ему? Слабое воспоминание о «дьякоре и дьячерте»?..

Силою Божьего посещения и испытания мы, православные, знаем, что есть подлинный акт религиозной веры; видим духовный стяг, водруженный над Россией; смиренно и благодарно лобызаем руки наших священномучеников; исповедуем указанный ими путь; религиозно и философически осмысливаем его.

Знаем: совершается незримое возрождение в зримом распаде.

Знаем, что *так это и есть и иначе быть не может.* Ибо видели и видим Божье посещение. И не соблазняемся никакими видимостями и не колеблемся ни от каких соблазнов; ни от соблазнов подъяремного распыления, ни от соблазнов зарубежного раскола и раздора.

И счастливы будем, если нам удастся показать наше видение и ведение хотя бы одному нерусскому и не православному человеку.

О БОГОУСТАНОВЛЕННОСТИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

1

С *тяжелым* чувством берусь я за газетное перо после долгого девятимесячного перерыва. Не с чувством любви и гордости, чтобы воздать должное русскому таланту или гению, но с чувством сдержанного стыда и духовного негодования, чтобы указать на ложное и соблазнительное учение. Это учение должно быть обличено и опровергнуто. Его нельзя замалчивать, его невозможно обходить. Нельзя даже оставаться с колеблющимся, неясным, двоящимся ответом на вопрос, который оно выдвигает и разрешает. Ибо этот вопрос касается судьбы России, ее крушения, ее муки и ее возрождения. И разрешается он в сторону *погибели*. И еще он касается са-

мого основного существа исповедуемого нами Православия; и разрешается он в сторону *формального законничества и последовательного непротивленчества*. В общем, все сводится к тому, что советская власть установлена Христом, Сыном Божиим; что коммунисты суть слуги Божии и исполняют волю Бога; и что посему не только предписывается повиноваться им за совесть, но воспрещается и осуждать их.

После всего того, что мы видели и слышали за последние двадцать лет великой всероссийской и мировой смуты, нам пора было бы приготовиться *ко всему* и не удивляться *ничему*. Но учение, о котором мне необходимо высказаться, особенное.

Оно выдвинуто православным иерархом, митрополитом Литовским и Виленским, Елевферием, в двух книжках: «Неделя в Патриархии. Впечатления и наблюдения от поездки в Москву» (Православное издательство. Париж, 1933) и «Мой ответ митрополиту Антонию» (Ковно. Июнь, 1935)*. Тот факт, что нашелся пребывающий на свободе и ничем ни от кого не угрожаемый православный епископ, который не только высказывает устно и печатно такие суждения, но еще пытается уверить нас, будто он этим «выражает волю Божию, возведенную нам в Божественном Откровении» (II, стр. 66), — несомненно будет отмечен в истории русской смуты и революции. Но мы, русские православные ученые за рубежом, решительно не считаем возможным, чтобы историк добавил к этому: «сие воззрение было выслушано национальной эмиграцией и никаких существенных возражений не встретило»...

Я знаю и разумею, что автор этого воззрения носит сан православного епископа. Посему я буду говорить не об авторе, а только о его теории, однако, именно в том виде ее, в каком она изложена в двух указанных источниках. Я никак и ничем не позволю себе коснуться сана или персоны автора; я совершенно обойду молчанием вопрос о его личных свойствах и о мотивах его выступления. Но печатно высказанное им учение стало систе-

* В дальнейшем я буду обозначать первый источник римской цифрой I, а второй — римской цифрой II.

мою соблазнительных идей в Русском Православии; и от этой теории, пытающейся предписать нам совершенно определенную, религиозную, нравственную и политическую практику, мы обязаны отмежеваться — духовно, религиозно и практически. Сан дает учительный авторитет: но он не дает права на безапелляционность и не возлагает на других обязанность некритически принимать соблазнительное учение. История церкви знает епископов, впадавших в ересь и осуждавшихся на соборах. Еще будучи в России, мы видели живоцерковцев и обновленцев, носивших епископский сан: что же, мы были обязаны благоговейно склоняться и перед всем тем, что они тогда и там утверждали? Нет, во имя Христа, во имя Церкви, во имя собственной совести — мы должны были обличать их кривые воззрения и их кривые дела. Мы решительно отказываемся признавать, что епископский сан прикрывает все и всякие воззрения, или все и всякие дела. Мы достаточно видели, страдали и думали за последние двадцать лет. И постигли опытом последних крушений и бед церковных, что означают слова Апостола Иоанна: «не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Посл. 4.1).

Итак, да будет сану — подобающий почет, а соблазну — подобающее обличение.

2

Учение м. Елевферия излагается в теснейшей связи с его полемикой против воззрений и действий митрополита Антония, с одной стороны, и с его апологией образа действий митрополита Сергия, с другой стороны. Я не обязан и не имею права идти за ним ни в его полемике, ни в его апологии.

Что касается его полемики с митрополитом Антонием, то владыка Антоний, если признает за благо, ответит м. Елевферию сам или поручит составить этот ответ кому-либо из близких ему по духу епископов. Было бы нескромно и притязательно с моей стороны предвосхищать эти возможные возражения или даже подсказывать их, особенно в виду того, что, по заявлению м. Елевферия, владыка Антоний запрещен митрополитом Сергием в священнослужении (II. стр. 1) и вместе с «русскими

архиереями и клириками так называемой Карловацкой группы» предан церковному суду по обвинению в нарушении «канонических правил» с устранением обвиняемых, впредь до их раскаяния или до решения о них суда, от церковных должностей (если таковые они занимают) (II.19).

О сем суде мы можем только сказать: страшен сон, да милостив Бог. Время церковного суда еще не пришло. Судить русских епископов будет грядущий Православный Собор, законно и свободно избранный: может быть — Всероссийский Поместный Собор, а может быть и Собор Православно-Вселенский. Одно знаем твердо и непоколебимо: что собор этот будет избран канонически законно и политически свободно, — вне тех способов и приемов, которые практикуются в советском государстве (искусственный подбор епископов, священников и церковных деятелей посредством ареста, ссылки или расстрела неудобных священнослужителей и мирян)*. При так называемой «диктатуре пролетариата» в советской России может быть собран съезд угодного коммунистической власти или терпимого ею духовенства с участием мирян; но провозглашение этого съезда Всероссийским Поместным Собором было бы вопиюще перед небом каноническою и религиозною неправдою; и «суд» этого «съезда» не будет тем Церковным Судом, которого имеют право ждать и желать над собой русские иерархи — и зарубежные, и подъяремные. Тот истинный, свободно-канонический суд, который сможет воистину сказать о себе: «Днесь благодать Святого Духа нас

* Еще Св. Патриарх Тихон говорил, выйдя на свободу: «Лучше сидеть в тюрьме. Я ведь только считаюсь на свободе, а ничего делать не могу: я посылаю архиерея на юг, а он попадает на север; посылаю на запад, а его привозят на восток». С тех пор приемы коммунистической полиции только крепили и утончались. Михаил Священник пишет в своей замечательной по правдивости и мученической искренности книге («Положение церкви в советской России». Иерусалим, 1931): «Нам, церковникам, и прежде и в настоящем в удел дана тюрьма. Единственное освобождение от тюрьмы... — в переходе в безбожие, в публичном отречении от Церкви, и Христа, и Бога». стр. 86, срв. стр. 4.

собра», будет судить не только митрополита Антония и других зарубежных иерархов, но и митрополита Елевферия с его стремлением повергнуть всех нас в безмолвную покорность сатанинской советчине, и самого митрополита Сергия. И это последнее утверждение не есть мой праздный личный домысел, но глубокая церковная уверенность: в необходимости этого грядущего Церковного Суда был уверен Св. Патриарх Тихон применительно к самому себе и был, конечно, прав: эту необходимость открыто признают и сторонники митрополита Сергия в России применительно к самому Сергию*, и говорят они об этом, конечно, с его ведома. Однако судить не значит еще *осудить*; и именно поэтому никто не должен преждевременно торжествовать свою правоту, свою не-судимость или неосужденность; а посему — разумнее и достойнее не грозить друг другу грядущим судом и осуждением.

Итак, полемики м. Елевферия с владыкою Антонием я касаться не буду, так же как не коснусь и его полемических выпадов против владыки Евлогия.

3

Наконец, я не считаю правильным касаться той апологии митрополита Сергия, которую дает в своих книжках мит. Елевферий. Нам хорошо известно, что далеко не все духовенство внутри России одобряет его образ действий или, тем более, считает его спасительным**. Но мы не можем не понимать всю невероятную трудность его положения; и если от всех его компромиссов,

* См. книгу Михаила Священника, стр. 69.

** См. книгу Михаила Священника. Особ<енно> стр. 60—80. Напрасно мит. Елевферий указывает на то, что с митрополитом Сергием «весь епископат патриаршей церкви, участвующий в управлении ею» (II.58). Вероятно, это так и есть, но это только означает, что весь правящий епископат так или иначе приемлем для коммунистической власти. Мы же не можем не причислять к составу православной церкви епископов умученных, заключенных и сосланных. Естественно, что свободный голос исповедников и мучеников является для нас более авторитетным, чем голос епископов, так или иначе установивших мирное рядомительство с ГПУ.

за которые его будет судить впоследствии суд Церковного Собора, православная подъяремная церковь получит не только вред, но и пользу, то ради этой пользы нам надлежит временно не вмешиваться в эти компромиссы.

Но при одной обязательной оговорке: мы должны признать как незыблемый факт, что *митрополит Сергей ни в своих словах, ни в своих делах* — не свободен; его суждения не свободны духовно и религиозно; его распоряжения не свободны церковно-канонически. Напрасно мит. Елевферий пытается доказать, будто это обстоит иначе. Читая его доводы, испытываешь растерянное смущение за того, кто решается их серьезно высказывать. Ведь мы не маленькие дети, родившиеся за границей и знающие о советской власти только понаслышке. Ведь советская власть только что справила восемнадцатилетие своего погибельного существования. Ведь среди нас имеются люди, прошедшие под властью советов от пяти до семнадцати лет и подробно, точно осведомленные о положении православной церкви в стране. Ведь мы имеем мужественную исповедническую книгу священника Михаила¹. Ведь мы внимательно, из года в год изучаем советские автентические материалы. Ведь мы располагаем *неоспоримыми фактами*. И вот два из них.

Когда в феврале 1930 года митрополит Сергей дословно заявил корреспондентам иностранной печати, что «гонений на религию в СССР никогда не было и нет»; что «больше того — последние постановления... от апреля 1929 года совершенно исключают даже малейшую видимость какого-либо гонения на религию»*, он конечно знал, что он говорит и как дело обстоит в действительности. Он сказал, или, вернее, передал им в письменном виде — вопиющую *неправду*. Нет никакого сомнения, что он сотворил эту неправду вынужденно. И само собою разумеется, что *эту вынужденность он признать теперь не может, ибо он вынужден поддерживать и самую неправду, и свою мнимую свободу* при ее произнесении. И, что всего интереснее, мит. Елевферий открыто признает, что православная церковь терпит в советской России жестокие гонения: что она переносит

* «Известия» от 16 февр. 1930 г.

«неисчислимые бедствия, причиненные ей советской властью» (II.24); что она «украшена и прославлена множеством новых священномучеников, мучеников и исповедников» (II.81); что «безбожная власть ведет борьбу с религией вообще» (I.9—10); что Церковь «со дня на день обнищает материально» (II.54); что «разрушены многие храмы, осквернены святыни, убиты иерархи, священники, монахи, добрые миряне заточены» (II.55, см. еще II.5, 6, 14, 18, 44, 48, 56 и др.). Значит, м. Елевферий обязан также признать, что заявление митрополита Сергия от 1930 года *содержало вопиющую неправду*, и ему остается только утверждать, что заместитель Патриаршего Престола сказал *эту чудовищную неправду* свободно, добровольно, невынужденно; и если бы мит. Елевферий попытался это сделать, то мы поставили бы всенародно вопрос: *кто же эти люди*, митрополит Сергий и мит. Елевферий? *для чего* они это делают? и как дерзают они, нося сан православного епископа, добровольно и свободно совершать такие дела?!

Вот второй факт.

До нас дошло свободное суждение митрополита Сергия о том, какой исход был бы канонически правилен в деле организации зарубежной церкви. Известие об этом я почерпаю у самого мит. Елевферия. Обращаясь к владыке Антонию, он пишет:

«Вы, конечно, помните, как один из ваших карловацких иерархов, при возникновении внутреннего раздора между вами и мит. Евлогием, обратился к патриаршему заместителю в 1926 г., до легализации Патриаршей Церкви, в частном письме с просьбою рассмотреть спорящие стороны. Он в *частном же порядке* прислал этому иерарху ответ, переданный им в распоряжение вашего Синода (за что, благодаря нашему этому учреждению, заместитель был посажен в тюрьму), в котором он сообщал вам, что за незнанием вашего дела он не может быть судьей, и рекомендовал вам составить признаваемое всеми иерархами церковное управление, а если нельзя, то подчиниться воле Божией (т. е. свв. канонам) и войти по местожительству в юрисдикции местных церквей. Этот ясный ответ первоиерарха, не имевшего законного права письменно сноситься с вами» и т. д. (II. стр. 23. Подчеркнуто мной. — И. И.).

Из этого явствует, что изъятия митрополита Сергия знают два различных порядка: во-первых, так называемый «частный», т. е. *нелегальный порядок, минующий политически-полицейские инстанции коммунистов*, подвергающий митрополита Сергия репрессиям, но зато выясняющий его *действительное, свободное суждение*; и во-вторых, официальный «легальный» порядок, проходящий через предварительный контроль коммунистов и потому *не устанавливающий его свободного суждения*. Согласно *свободному*, нелегальному суждению митрополита Сергия зарубежным иерархам надлежит или составить церковное управление, признаваемое всеми иерархами (попытки владыки Антония), или же войти в юрисдикцию местных церквей (решение владыки Евлогия). Но согласно «легальному», официально проконтролированному суждению митрополита Сергия, на «единственной» «каноничности», «спасительности» и «благодатности» коего ныне столь сурово настаивает мит. Елевферий, зарубежным иерархам надлежит сотворить «покаяние и воссоединение с Матерью-Церковью в лице ее священноначалия». «Тогда Патриархия сама даст нужное уже каноническое устройство эмигрантской церковной жизни»... (II.80 и др.).

Пребывая в Москве, при советской власти, мы все, близкие к патриаршему кругу православные люди, желали одного: чтобы эмигрантская церковь обособилась от Патриархии, не обременяла своими выступлениями и неладями Св. Патриарха, нашла бы себе канонические формы временного самостояния и не осложняла бы положение в бозе почившего Тихона всея Руси. Это желание было глубоко обосновано, единственно верно и целесообразно. В 1926 году оно было высказано в виде совета в свободном суждении митрополита Сергия. С тех пор ничто, решительно ничто, не изменилось по существу: зарубежная церковь не может, не должна, не смеет разделять вынужденные компромиссы поработанной и гонимой подъяремной церкви. В этом нет канонической необходимости (что признает и митрополит Сергий); в этом нет ни малейшей духовной и религиозной правды; в этом нет ни малейшей национально-политической целесообразности. Общение с Матерью-Церковью

должно временно принять исключительно *молитвенные, а не церковно-субординационные формы*. Но, конечно, само собой разумеется, что *коммунисты желают иного!*..

Но как может желать этого православный митрополит, сущий на свободе?!

Он, по-видимому, желает этого в силу выдвинутого им учения о богоустановленности советской власти. И далее, — в силу того формально-законнического подхода к свв. канонам, который он себе усвоил.

В чем же состоит это учение и этот подход?

4

Учение о богоустановленности советской власти, выдвигаемое м. Елевферием, состоит в следующем:

Перед самым своим вознесением Христос Сын Божий сказал: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28.18). Это означает, что «полнота власти — у Христа и всякая власть, как «кесарево» исходит от Него и служит спасению людей» (I.3, II.61). Пока это спасение не совершено, власть над спасаемым миром неизменно и неотъемлемо будет принадлежать Ему (I.4). Посему «всякая власть на земле, как власть — Христа» (II.62). Она Христом «дается» (II.13); от Него исходит (II.61); устанавливается Им, согласно Его, нам «неведомым», «спасительным планам» (I.4). Какова бы ни была эта власть, — власть ассирийского царя Сеннахерима, или власть персидского царя Кира, или власть Навуходоносора, или власть римских императоров-гонителей, или же советская власть, — безразлично: она «исполняет волю Бога» (II.64); и христианин должен не только понимать это, но и делать практические выводы из этого. «Роль власти, как Божьего слуги, должна определяться... в связи с длительным процессом религиозно-нравственной жизни народа» (II.64). В Писании сказано: «Ибо только Я знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду» (Иер. 29.11, Ел. II.64).

Этому, полагает м. Елевферий, соответствует и учение ап. Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся вла-

сти* противится Божью установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Римл. 13.1—2). «Что здесь можно возразить?» — спрашивает автор (II.62). А в другом месте поясняет: «Колебать абсолютность этой Божественной воли, которая должна быть фактом христианской веры, ограничивать ее какими бы то ни было человеческими соображениями значило бы только свидетельствовать о своем невхождении сознанием в эту Божественную волю...» (I.4). Предоставлять личному человеческому усмотрению «определение качества власти, законности или незаконности ее» значит оставить «жизнь человечества» «без воли Божией», поставить ее на пустоту, отдать постоянному хаосу; тогда как «весь созданный Богом мир в порядке и целесообразности жизни держится данным ему Творцом законом, волею Его», а человечество есть «венеч Божия творения» (II.66). «Произвольное отношение» к «установившейся на земле власти» (II.60—61) — недопустимо; оно осуждено христианским Откровением.

Отсюда необходимость повиноваться советской власти и утверждать ее законность. «Стать во враждебные отношения» к ней — значит «выступить против воли Божией (II.65). Повиноваться же ей надлежит «с доброю совестью» (II. 67), как писал м. Агафангел — «не только из страха, но и по совести» (II.69), как призывал м. Сергий, ссылаясь на ап. Павла: «Неужели Христос, призывая «отдавать кесарево кесарю» (Мф. 22.21), «учил льстивому исполнению гражданских обязанностей?» (II.69). И ап. Павел «неужели учил лицемерию»..? (II.69). Это исключено. Посему все христиане должны повиноваться советской власти — добровольно и чистосердечно. «Богу — все не только духовное, спасительное и спасающее, но и по совести исполнение гражданских обязанностей, поскольку в этом есть воля Божия, а гражданской власти только последнее, поскольку она не касается веры, спасительного пути» (II.72)...

Но и этого мало. Христиане должны помнить, что Апостолы «строго обличали тех», которые «идут вслед

* М. Елевферий считает возможным цитировать Писание неточно, произвольно внося множественное число вместо единственного и переставляя слова.

скверных похотей плоти*, презирают начальства, дерзки, своевольны** и не боятся злословить высших, тогда как и Ангелы, превосходя их крепостью и силою, не произносят на них пред Господом*** укоризненного суда» (2 Петра, 2.10—11; у автора II.65). В послании же ап. Иуды прямо указывается, что как блудодействовавшие Содом и Гоморра подверглись казни огня вечного — «так точно будет и с сими мечтателями, которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти. Михаил Архангел, когда говорил с дьяволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: «Да запретит тебе Господь». А сии злословят то, чего не знают; что же по природе, как бессловесные животные, знают, тем растлевают себя» (Иуды 1.8—10; у автора ссылка II.65).

Отсюда ясно, что Господь возбраняет православным людям презирать советскую власть, злословить ее, отвергать ее и произносить над нею укоризненный суд. Допустимо только беспрекословное повиновение за совесть, «в согласии с заповедями Божиими», дабы советская власть «видела это и Дух Божий возглаголил бы чрез нее благая о Церкви Святой» (II.67)****.

Необходимо отметить, что м. Елевферий не считает себя «сторонником безбожной советской власти»; для него, «русского иерарха, она тяжела, ибо под нею тяжело страдают и Церковь наша, и родина» (II.66). Однажды у него срывается даже такое признание, что «безбожные коммунисты» «в религиозной сфере действуют по вдохновению сатаны»; но и тут оказывается, что у них будто бы «есть предел, всегда живой, который был указан Богом дьяволу, когда он просил дать ему власть над Иовом»; «он в руке твоей, только души его не касайся» (Иова. 2.6)*****. Этих прав никто не может отнять у

* Эти слова почему-то не включены автором в цитату.

** Эти два слова у автора произвольно выпущены.

*** У автора произвольная перестановка слов.

**** Последние слова приводятся м. Елевферием из послания местоблюстителя митрополита Петра.

***** Цитата из Св. Писания опять неполная. В Библии стоит: «только душу его сбереги».

христиан»... «Только сам человек может потерять их, сделавшись богоотступником» (II.18).

Но как бы то ни было, автор убежден, что верно «выражает волю Божию, возведенную нам в Божественном Откровении» (II.66), и что вся русская православная эмиграция, мыслящая иначе, идет по ложному пути.

5

В противовес этому мы утверждаем и исповедуем, что вся изложенная только что доктрина зовет на ложный и соблазнительный путь, чуждый православному христианству и зловредный для русского национально-патриотического дела. И еще мы утверждаем, что эта доктрина основана не только на неверном истолковании отдельных мест Св. Писания, но и в особенности на неверном понимании основного учения христианства о свободе.

Начнем с того, что слова Христа при вознесении, приведенные у Матфея, автор совершенно произвольно и неубедительно толкует в *государственно-политическом смысле*: «Дана мне всякая власть на небе и на земле». Всякое такое толкование, изъемлющее отдельные фразы из текста и придающее им наиболее элементарное и «подходящее к случаю» толкование, бывает *отсеченным от Духа*. Св. Писание Нового Завета изобилует местами, говорящими о полновластии Христа (напр<имер>, Мф. 11.27; Луки 1.32; Иоан. 3.31—35; 13.3; 17.2; 1 Петра 3.22; Римл. 14.9; Ефес. 1.10; Фил. 2.9; Кол. 1.13—18, 2.15; Евр. 2.8; Откр. 19.16). Но нигде, решительно нигде это полновластие не понимается в смысле установления всемирной государственной власти. Под «властью» разумеется или известный ранг бесплотных сил небесных («престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли»); или же облеченность Христа, Сына Божия, в победную силу по отношению ко греху, к закону природы, к смерти, к ветхозаветной букве, к дьяволу и адским «преисподним» силам; или же обладание Им всею полнотою откровения и всею мощью душеспасения; или, наконец, эсхатологическая власть Его на Страшном Суде и в Вечном Царствии. Но представлять Христа, Царство коего «не от мира сего» (Иоан. 19.36), как небесного суверена, назначающего всех земных прави-

телей, всех «кесарей», не исключая и сатанински одержимых злодеев, — значит поистине искажать православное учение о Христе, в действительности *возглавляющем единую Церковь, но отнюдь не множество земных государств*. К тому же внимательное чтение греческого подлинника Нового Завета быстро убедило бы всякого, что «духовные власти», побежденные Христом и подчинившиеся Ему, обычно обозначаются в писании *иными терминами* (экзусиай, дюнамейс, архай), чем власти государственно-политические (гегемон, базилеус, кюриотэс). Только термин «экзусиа» встречается иногда и в значении государственной власти; но тогда это бывает ясно из контекста.

Но допустим на миг, вопреки всему, что Христос действительно стал устанавливать правительства во всех странах и государствах. Казалось бы, что такой божественный и радостный порядок мироустройства, *устраняющий из политики человеческую свободу, человеческий произвол, человеческую корысть и злобу*, должен был бы воздвигнуть всюду мудрых, благих и кротких правителей, умирить нашу жизнь и водворить везде справедливость и изобилие. Но на самом деле мы видим в истории нечто иное, и очень часто — прямо противоположное этому, в политике царят именно произвол и своекорыстие. Вокруг правителей кипит зависть и интрига; карьеризм и предательство возводят людей к власти; благих царей и законнейших правителей убивают и замучивают; злодеи и тираны захватывают в свои руки бразды правления и развращают свои народы безбожием и бессовестностью. Казалось бы, одно это зрелище политических смут и мерзостей должно было бы навести христианина на мысль о том, что *не всякая власть исходит от Христа*; что, наоборот, водворение власти в стране есть *дело человеческой свободы, а потому и человеческих страстей, грехов и произволений*. Казалось бы, что может быть религиозно противоестественней и непозволительней, чем видеть океан злобы, низости и безбожия, проистекающей от какой-нибудь власти, и потому именно поэтому стремиться возвести ее ко Христу, изобразить эту власть осуществительницей воли Сына Божия и потребовать от терзаемых и ду-

ховно-развращаемых ею народов — беспрекословного, неосуждающего подчинения ей за совесть?!

6

Признаюсь открыто, что, читая книжки м. Елевферия, я все время боролся со странным и страшным воспоминанием. В 1489 году в католических странах Европы была выпущена книга «Молот ведьм» (*Malleus Malleficarum*); ее составили два инквизитора — Шпренгер и Инстититорис. В этой книге содержится учение о том, как надлежит замучивать пытками и доканывать насмерть больных, истерически галлюцинирующих женщин, в качестве «ведьм» якобы имеющих сношение с дьяволами. Все сие — на основании Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Кто читал эту кошмарную книгу, тот никогда ее не забудет. Она учит мучительству и ссылается на Христа; она видит болезнь, предлагает чудовищный по жестокости способ обхождения с нею и возводит все сие к Сыну Божию, прикрывая все Его именем.

Читая книжки м. Елевферия, я боролся с этим воспоминанием, указывая сам себе на *отсутствие полного сходства между обеими теориями*. Но чувство говорило мне иное: вот опять антихристово дело прикрывается именем Христа! В иной связи, иначе; но уже не от лица католика, а от лица *православного епископа...* который при этом от времени до времени торжествующе вопрошает: «что здесь можно возразить?»...

«Здесь» должно привести в возражение все Св. Писание Нового Завета, но взятое не в отсечении от Духа; не в букве отдельных фраз, а в его истинном, духовном смысле. *Антихристово дело не может проистекать от Христа*; сатанинские правители, дьявольски губящие народ и растлевающие его дух — не могут «исполнять волю Бога», но могут исполнять лишь волю сатаны. Именно *это* дело и *такое* дело совершается ныне в России. Следовательно, оно *не от Бога*. И никакие ссылки на «неведомые» планы Божии — не помогут соблазну. Ибо если эти планы кому-нибудь «неведомы», то он их не ведает и не понимает; как же он дерзает ссылаться на них? Как он дерзает говорить: вот явное дело сатаны: но на самом деле — оно есть дело Христа, а потому надо по-

виноваться сатане как слуге Божьему... И кто произносит это учение? Православный епископ. И за что он выдает это свое учение? За подлинное учение Христа и Церкви!..

Дух сатаны у коммунистов *он признает*; но только «в религиозной сфере» (II.18). Что же касается иных мероприятий советской власти, то их он *возводит ко Христу*, как, например, всеобщее изъятие собственности: ибо, думает он, «земные блага» «почти всегда» «ведут к понижению веры» «до потери ее», они становятся «уже злом», которое «в спасительных путях Божиих требует упразднения совершающегося Христом через властей»... (II.63. Подчеркнуто мной — И. И.). Что же касается стремления коммунистов «вытравить веру и нравственность» в «жителях», то он признает, что это «при-скорбно» и «тяжко», но склонен думать, что это тоже «ко спасению» (II.63—64).

Итак, коммунисты оказываются отчасти «слугами Божьими», отчасти же слугами сатаны; но и тут им, согласно вымыслу автора, якобы заповедан предел — «не касаться души» русского народа и блюсти его права, и «эти права» русского народа «сам Господь хранит и укрепляет» (II.18)...

Но что же делать, если этот «предел» давно уже *с самого начала* погран коммунистами и если вот уже 18 лет именно к ним применимы слова Писания: «бойтесь более того, кто и душу, и тело погубит в геенне» (Мф. 10.28)?

Ведь замысел коммунистов един и целен; и весь целиком направлен против Христа, против Духа, против свободной религиозной личности, против православной России. Ведь сам митрополит Сергей свидетельствует открыто о коммунистах в своем послании: «Они ставят своею задачею борьбу с Богом и его властью в сердцах народа» (II.70). Душерастление оказалось их главною задачею: люди твердокаменные и костоломные, они вот уже 18 лет изошряются в изобретении все новых и новых приемов для вытравления духовности, веры, совести и чести из человеческих душ, не соблюдая никаких, неправдиво приписываемых им «пределов»...

Изъятие собственности должно было сделать всех *зависимыми нищими* и поставить коммунистическую власть

в положение *монопольного работодателя*; а эта монополия над нищими *есть орудие всеобщего порабощения* — телесного (голод), душевного (страх) и духовного (приспособление к безбожникам и мучителям). Так это все и совершилось. А м. Елевферий пытается уверить нас, что это сам Христос сделал это дело через коммунистов?! И что Господь таким способом «сам хранит и укрепляет» права русского народа на религиозную свободу?!

Нет — сатанинский план коммунистов един и целен. Изъятие собственности и вытравление веры и нравственности — есть единое дело. Коллективизация крестьян и взрыв соборов динамитом — единое дело. Разрешение кровосмешения и организация союза безбожников — единое дело. Разложение школы марксизмом и расстрел православных священников — единое дело. «Протаскивание» служащих женщин «через постель» и изъятие священных сосудов — единое дело. Раствление детей и живодерство — единое дело. Здесь нет двух дел: внецерковного *коммунизма*, руководимого (прости, Господи!) Христом; и церковных гонений, совершаемых «по вдохновению сатаны» (II.18). *Здесь единый сатанинский план — одурманы, порабощения, растления, обезбожения великого православного народа.* Здесь пришел час взывать из глубины крушения и страданий наших, взывать к Богу любви, чтобы умилился над нами и помог нам освободиться из цепкой сатанинской руки. Это час молитвенных усилий. Час восстания во имя Божие. Но не час призыва к совестной покорности сатане; и не час возведения советской власти ко Христу, чье дело она якобы творит.

Не так дело обстоит, что Христос поручил коммунистам вылечить русский народ бедностью — от маммонизма. Но так обстоит дело, что сатанинской стихии удалось соблазнить по-детски доверчивую и по-взрослому — страстную душу русского народа, поработить ее соблазном, покорить завистью и страхом и повести ее по путям растления и обезбожения. И все сие *не проявление Христовой воли, но проявление человеческого произволения, во зло употребленной свободы, греха и страстей.* Восстанем ли мы от этого крушения? Верую, восстанем. Покорностью ли сатане во имя Христово? Нет, никогда. Но чем же? *Неповиновением сатане во имя Христово.*

Но ведь ап. Павел сказал, что «существующие власти от Бога установлены»? Что же это — отвержение апостольского слова?

7

Я установил, что божественное полновластие Христа над вселенною не следует и невозможно толковать в смысле исхождения от Него и соответственного возведения к Нему *всякой власти на земле* или, в частности, *всякой государственно-политической власти*. Существенно отметить, что м. Елевферий настаивает именно на более широкой формуле, без оговорок, и говорит многократно о *всякой* власти, куда, очевидно, надо будет отнести и власть поляков в Московском Кремле в разгар русской Смуты, и власть Стеньки Разина, Пугачева, батьки Махно, и власть турок над балканскими славянами, и татарское иго в России, и далее — власть хунхузских шаек, власть рабовладельцев над рабами и т. д. Словом, где только человек угнетал в истории другого — произволом, насилием, страхом, мукою и эксплуатацией, там за этим гнетом стояла якобы верховная власть Христа, Сына Божия, «недоведомо» устанавливавшего эту власть ко спасению... Эти выводы являются для автора неизбежными.

Замечательно, что совсем иное толкование и понимание этого мы находим у ап. Павла в «Послании к евреям». Здесь прямо указывается, что полновластие Христа следует относить не к настоящему, а *к будущему*. Цитируя Псалом 8, стих 5—7: «все покорил под ноги его», ап. Павел поясняет: «Когда же покорил ему все, то не оставил ничего не покоренным ему. Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено, но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус»; Он претерпел смерть, «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть дьявола, и избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству»... (Евр. 2.6—9, 14—15). А это значит, что крестной смертью и воскресением Христос победил и подчинил себе не политических правителей вселенной, а наследственный грех, закон человеческой природы, смерть и дьявола.

Но если так, то как же надлежит понимать прославленное место из Послания ап. Павла к римлянам (13. 1—6), на которое ссылается и м. Елевферий? Приведем это место полностью.

«1. Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. 2. Посему противящийся власти противится Божьему установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. 3. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее. 4. Ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. 5. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. 6. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые».

Есть два способа толкования текстов: буквенное законническое, формальное, выделяющее тезис, фиксирующее его отвлеченный смысл и на нем настаивающее. Этот способ всегда давал ложные выводы, — и в религии, и в юриспруденции, и в истории, и в литературе. Но есть другой способ толкования, идущий не от буквы к отвлеченному смыслу, не от части к целому, а *от духа к букве и смыслу, от целого к части*, от истока, корней, основ к практическим выводам.

Ап. Павел начинает свое изложение с практического правила (ст. 1—2), потом переходит к обоснованию этого правила, к истокам его, к корням (ст. 3—6) и, наконец, возвращается опять к правилу (ст. 7). Позвоительно ли отрывать внутренний смысл правила от его обоснования? Нет, не позволительно; поступать так значит загораживать себе доступ к верному пониманию правила. Ап. Павел, требуя лояльности к государственной власти, возводит эту власть к Богу; но он делает не только это, он недвусмысленно разъясняет, *для чего* власть установлена Богом, *в чем* именно проявляется эта богоустановленность и *как именно человек может удостовериться в ней*. Власть установлена Богом для того, *чтобы начальник был Божьим слугой*. Эта богоустановлен-

ность проявляется в том, что *власть поощряет добро и пресекает зло*. Удостовериться в этом можно как бы «экспериментально»: «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее»; и обратно: «если же делаешь зло, бойся». Эта связь между начальным правилом и последующим обоснованием подчеркивается семь раз употребленным словом «ибо» (по-гречески «гар»). «Начальник есть Божий слуга»; вот почему (по-гречески «дио») «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести». Начальники (по-гречески «архонты») суть служители Божии (по-гречески «диаконы», «литурги»). В этом их призвание; отсюда их право требовать от граждан «добросовестной лояльности» и «податей»: они «постоянно заняты служением Богу», и в этом, очевидно, подобны служителям церкви, питающимся от дела своего.

Но что же, если оказывается, что водворилась власть, служащая не добру, а злу, и притом именно злу, а не просто «языческому пониманию добра»? Если оказывается, что властвуют люди, служащие не Богу, а сатане; сознательно и упорно искореняющие всякое благое дыхание, систематически пресекающие добро и поощряющие зло (а именно, ненависть, зависть, месть, мучительство, деторастление, кровосмешение, бесчестие, безбожие, попрание всех заповедей); подготавливающие духовное порабощение всего мира? Что тогда? Если всякое основание для советской лояльности отпало? Если истоки и корни правила поправки и обесмысленны? Что же, и тогда правило, практическое требование покренности — сохраняет свою силу?

И вот, буквенно-законническое, формальное толкование отвечает: «да, все-таки сохраняет; потому что сказано — нет власти не от Бога»... Однако сказанное не просто «сказано», а пояснено и раскрыто: *совестная лояльность причитается Божиим слугам, а не слугам сатаны*. Но до формалиста-законника это не доходит: «сказано, что существующие власти от Бога установлены; сатанинская власть есть существующая; значит, она тоже установлена от Бога; значит, Апостол проповедует добросовестно служить слугам сатаны... Однако, *ведь это значит добросовестно служить самому сатане*. И вот закон-

ническое буквоедство, нисколько не пугаясь этого вывода, начинает доказывать, что известные действия сатаны приводятся на самом деле Христом (напр<имер>, всеобщее изъятие имущества) и что сатане приказано соблюдать права духовной свободы у обнищавших жителей...

Но и этого мало: вслед за тем буквенный формализм переходит в наступление и объявляет, что основное правило богоустановленности всякой власти — «абсолютно», «непоколебимо» и «неограничимо» никакими «человеческими соображениями» (I.4), никаким «личным усмотрением» (II.66); и что допускающий что-нибудь подобное оставляет «жизнь человечества» «без воли Божией», «ставит ее на пустоту», «отдает постоянному хаосу» (II. 66).

Вот истинное проявление мертвого законничества, вот подлинный дух ветхозаветного иудаизма и морально-юридического формализма: или буква закона, абсолютное правило, непоколебимое обобщение, неограничимый принцип, — или же ставка на произвол и пустоту, восстание против Божией воли, торжества хаоса. Третьего исхода нет.

Но Христос научил нас, христиан, именно третьему исходу; главному, верному, духовному пути — *свободе*. Это не свобода произвола, личного интереса, страсти, жадности и греха; не свобода пустоты и хаоса; но *свобода христианская*, свобода *покаянием очищенной совести*, свобода *предметно созерцающего духа*, свобода, *насыщенная любовью к Богу*. Именно об этой свободе читаем у апостола Павла: «но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу *в обновлении духа, а не по ветхой букве*» (Римл. 7.6). А у ап. Иакова: «закон совершенный — закон свободы» (Иак. 1.25); «так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы» (Иак. 2.12). А у ап. Петра находим о сем исчерпывающе: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа; царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, ... как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Петра 2.14—16).

Согласно этому и при таком понимании слова апостола Павла «нет власти не от Бога» означают не раз-

нуздание власти, а связание и ограничение ее. «Быть от Бога» *значит быть призванным* к служению Богу и *нести* это служение; это связывает и ограничивает самую власть. Это не значит, что власть свободна творить любые низости и мерзости, грехи и окаянства, и, что бы она ни творила, — все будет «исходить от Бога» и все будет требовать от подданных, как бы гласом Божиим, совестного повиновения. Но это значит, что власть устанавливается Богом *для делания добра и поборения зла*; что она должна править именно так, а не иначе. И если она так правит, подданные обязаны повиноваться ей на совесть.

Таким образом, призванность власти Богом — становится для нее мерилом и обязанностью, как бы судом пред лицом Божиим. А совестное, свободное повиновение подданных оказывается закрепленным, но и ограниченным этим законом. Поскольку же «ограниченным»? Постольку, поскольку живущий в сердцах подданных закон христианской свободы зовет их к лояльности или же возбраняет им эту лояльность.

И вот, именно к этой свободе, насыщенной любовью, совестью и предметным созерцанием, мы и должны обратиться за исходом, когда власть оказывается в руках сатаны, коему мы никак не можем и не хотим служить — ни за страх, ни за совесть. Служить мы можем и должны только Богу, ибо мы «рабы Божии»; Ему мы призваны служить *свободно, так* говоря и *так* поступая, как имеющие быть судимыми не по букве Писания, а по закону свободы. И если оказывается, что по нашей свободной и предметной христианской совести (не по произволу и не по страсти!) — власть сия есть сатанинская, то мы призваны осудить ее, отказать ей в повиновении и повести против нее борьбу словом и делом, отнюдь не употребляя нашу христианскую свободу для прикрытия зла, т. е. не искажая голоса своей христианской совести, не прикрашивая дел сатаны и не возводя их криводушно к самому Христу; с тем, чтобы теперь же принять на себя все последствия этой борьбы, а впоследствии ответить за каждый шаг наш со всем дерзновением и со всем смирением христианской свободы.

Это путь древний, православный. Впервые он был указан апостолами: «должно повиноваться больше Богу,

нежели человеком» (Деян. 5.29). И затем на протяжении истории христианства этот путь был пройден многими святыми. Чтобы указать только на историю России, вспомним: преп. Сергия Радонежского, подвигающего Дмитрия Донского на татарскую власть, как не установленную Богом; св. митрополита Филиппа, обличающего Иоанна Грозного и умучиваемого им за то через Малюту; патриарха Гермогена, поднимающего Россию на богопротивную власть поляков, засевших в Кремле; и, наконец, патриарха Тихона, дословно писавшего коммунистам 19 января 1918 года:* «Властью, данною нам от Бога, запрящем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас, если вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите к Церкви Православной». «Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы». И, написав так в своем первом послании к пастве, св. патриарх Тихон в течение ряда лет пребыл верным своему слову, а в 1921 году повелел тогдашнему митрополиту московскому организовать сопротивление властям в деле изъятия церковных ценностей.

Все эти церковные деятели, отцы русской Православной Церкви, знали Писание не хуже м. Елевферия: знали и Евангелие и послания; и, в частности, Послание ап. Павла к римлянам. И вот, именно поэтому, они вступали на путь христианской свободы и возвышали свой голос, — то осуждая, то анафематствуя, то призывая прямо к борьбе на жизнь и на смерть; самостоятельно, но не произвольно решая вопрос о бого-не-установленности данной власти и не боясь «выступить против воли Божией». И голос их звучал отнюдь не из пустоты и отнюдь не звал к произволу, анархии и хаосу. И казалось бы, что православному епископу надлежало бы знать все это и не отнимать у нас христианскую свободу законническим толкованием Писания, да и самому не «употреблять свободу для прикрытия зла».

Этой христианской свободе мы и должны учиться у Сергия, Филиппа и Гермогена. Она означает не безответственный произвол решений, а великое бремя ответ-

* Поучительно, что м. Елевферий умалчивает об этом послании патриарха Тихона так, как если бы его вовсе не было.

ственности. Она одновременно — великое религиозное право, право совестно и творчески созерцать и разуметь закон Божий и в то же время — *великое религиозное бремя*, бремя ответственного решения в творческом применении закона Божия к жизни. Но уклониться от этого бремени нельзя. Ибо Священное Писание Нового Завета не дает и никогда не стремилось дать *исчерпывающий кодекс правил* на все случаи жизни. Оно указывает нам дух, в котором мы должны пребывать, дух веры, любви, молитвы, прощения, щедрости; и дает несколько основных заповедей. Творить же жизнь из этого Духа мы, как христиане, призваны свободно. Огонь этого духа должен жечь наше сердце и светить нам. Но «абсолютные», «непоколебимые», «неограничимые» законы поведения — являются домыслом формального человеческого рассудка, зараженного иудаистическим законничеством.

И если так обстоит дело с учением Евангелия, то еще более это относится к свв. канонам. Дух канонов мудр, чист и свят; читая их, изумляешься их верному видению, их свободной властности, их целеустремленности, их (сразу) строгости и доброте. Но каноны не могли предвидеть все и дать исчерпывающий кодекс правил и исключений (ибо справедливость всегда требует исключений!)* на все времена и обстоятельства. В канонах живет *творческая свобода христианского духа*, дух церковного самостроительства. Эта свобода не умерла и ныне. Эта творческая сила не покинула церковь и теперь. И если история человечества несет церкви непредвиденные обстоятельства, крушения и осложнения, то надлежит не держаться за букву канонов, а возродить в Церкви их творческий дух; и выходить из непредвиденных бед, потрясений и искушений, следуя не букве канонов, а их живому церковному духу. И в этом отношении вся позиция м. Елевферия является столь же формально-законнической, как и в других отношениях.

34-е апостольское правило, на которое он ссылается, гласит: «Епископам всякого народа подобает знати пер-

* Срв., напр<имер>, правила 69 и 88 шестого Вселенского Собора, устанавливающие прямые исключения из общего правила.

вого в них и признавати его яко главу и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих».

Согласно этому зарубежные иерархи должны, по-видимому, подчиниться митрополиту Сергию, на чем м. Елевферий и настаивает. Но если народом этим завладеет сатанинская власть с ее никем и никогда не предвиденными приемами всепроникающего сыска, лжи, угрозы, насилия и изоляции; и если часть народа рассеется по всей вселенной, спасая души свои, а первый епископ, яко глава, окажется в плену у сатаны и лишенным свободы церковного изъявления — что же тогда? Это апостольское правило должно быть все-таки формально-законнически соблюдено на всеобщий соблазн, и на разрушение, и на торжество пленившего сатаны, или же христианская свобода должна создать новые формы церковного устройства не по букве канонов, а в духе их? Митрополит Сергей высказался в своем нелегальном письме за дух, а не за букву. Но м. Елевферий стоит за букву, хотя бы следование ей вело к торжеству врага церкви. Он даже пытается уверить нас, что подъяремная церковь в России, которую он называет «патриаршеством», возрастает во внутренней благодатной свободе (II.54—55), которую митрополит Сергей «всемерно охраняет» (56); мало того: — Русская Православная Церковь только при советской власти, перестав опираться на «кесарево», вкусила этой «канонической благодатной свободы» (II.54), которой она была лишена в императорской России; и эту-то «каноническую свободу» (основанную на всепроникающем контроле коммунистов) должна воспринять от нее и зарубежная церковь!..

Но каноническая свобода никогда не состояла и не будет состоять в том, что церкви дается *обманная видимость самоуправления при постоянном терроризирующем вмешательстве противцерковных, сатанински вдохновляемых безбожных правителей*. И как может православный епископ выдавать эту угнетенность Церкви, изнемогающей в оковах дьявола, эту неслыханную в мировой истории несвободность ее, это кощунственное поругание свободы — за «благодатную внутреннюю канони-

ческую свободу Матери-Церкви» (II.54—56)?! Как могло его перо начертать *эти* слова над строем церковным, буквально *изъеденным зубами сатаны*?! Да, Православная Церковь в России не опирается более на «власть кесаря», но зато контролируется во всем властью, сатанински вдохновляемую в отношении церкви и религии. И это есть «каноническая свобода»? «благодатно возрастающая», «силою Духа Святого»? И к этой «свободе» м. Елевферий дерзает звать Православную Церковь зарубежья?!

Да не откликнется никто на его зов! Да не постигнет нас этот соблазн!

Ибо все учение его о мнимой богоустановленности советской власти и о необходимости подчинения ей за совесть — построено на неправде и ведет к величайшему соблазну.

ИНВАЛИДЫ ЖДУТ НАШЕЙ ПОМОЩИ

Когда я помышляю о будущих Основных Законах возрожденной и обновленной России, — я думаю о них подолгу, пытаюсь уловить их дух и их строй сердцем и воображением, — то мне предносится в самом начале их некая статья о Российской воинской силе:

«Российский солдат есть звание высокое и почетное: он представляет всероссийское народное единство, русскую государственную волю, силу и честь. Армия есть кость от кости народа, кровь от крови его, дух от его духа. Служащий в Российской Армии, — пожизненно или временно, — осуществляет почетное право верного за отечество стояния и приобщается национальной славе. Воинское знамя есть священная хоругвь всего русского народа. *Военный инвалид есть почетное лицо в государстве...*»

Инвалид! Какое странное, неточное, обратно-осмысливаемое слово!... «Инвалид» значит буквально: «слабый, немощный, несостоятельный, недействительный»... — «Слабый», но не духом, а телом; и слабый телом потому, что сила его духа была велика и привела его к *героическому страданию* за всех... «Немощный», но не волею и не терпением, а физической мощью костей своих; и немощный с виду и ныне потому, что на его воле держалась и побеждала русская Армия, и что терпение его

потребовалось России на протяжении всей его жизни... «Несостоятельный», — но кто же стоял за Родину, и выстоял, и принял, и понес, и вынес? Кто, если не он, есть живой символ русской победы? Кто «самостоятельнее» его — духом, терпением и мужеством?... — «Недействительный»... Напротив! Действием боровшийся, в действии пострадавший, всю жизнь свою, всеми действиями своими засвидетельствовавший верность и действительность своего сердца...

Инвалид! Образ верного, на смерть и на муку за родину стояния! Инвалид! Кость от кости народной, дух от духа России! Инвалид — живой урок национальной славы, живой призыв к возрождению Отечества!

Он ли не почетнейшее лицо в государстве?

Он ли не прообраз русского служения и русской жертвенности?

История России есть история ее великих «инвалидов», все отдававших и этим побеждавших. Все Российские, в бою раненные, великие полководцы стояли в их рядах. Все Российские раненые Князья и Государи ведут их. И путь их всех есть путь мученичества.

Господа Российское Зарубежье!

Инвалиды ждут Вашей помощи!

О ХРИСТОЛЮБИВОМ ВОИНСТВЕ

Меня спрашивают, почему русское воинство искони называлось «христоролюбивым»? Почему Церковь молится «о христоролюбивом воинстве»? Разве Христос одобрил и благословил воинское дело? Разве Он учил не любви, а крови и убийству? Но ведь дело войны есть именно дело крови, мук, разорения и убиения. И дело воинства есть планомерная подготовка к кровопролитию... Что же это за смешение? Не кощунственно ли оно? Не лучше ли честно признать *войну делом противо-христианским*, но все же необходимым *воевать без Христа* и хотя бы *вопреки Христу*, и не сочетать несоединимое?

Тот, кто ставит этот вопрос *так*, прав, ибо он ставит его мужественно и *честно* и ищет *честного* ответа. И ответить на него мы тоже должны мужественно и честно: не уклоняясь, не умалчивая, ничего не затушевывая и не смягчая жизненной трагедии. Но такая философическая

честность требует от нас, чтобы мы отказались от рассудочного верхоглядства и решились дойти в исследовании до самого дна. Дважды в жизни я пытался дать такой ответ. Один раз в начале великой войны (1914) в статье «Основное нравственное противоречие войны» (Вопросы философии и психологии, книга 125); второй раз — в книге «О сопротивлении злу силой» (1925. См. *особенно* главы 18—22). Тех, кто интересуется этим вопросом до глубины, я прошу обратиться к названным работам.

Нет, мы не можем сказать, чтобы Христос «благословил воинское дело»; но Он никак и ничем не осудил его целиком, как осудил, например, черствость души, лицемерие или соблазнение малолетних.

Нет, Христос не учил жестокости, крови и убийству. Он учил именно любви, а не кровопролитию. А война есть именно дело крови, мук, разорения и убиения. И дело воинства есть именно подготовка к войне.

Да, война есть дело неизбежное и необходимое (хотя далеко не всякая война и совсем не всегда). Но бывают войны *духовно оправданные и нравственно необходимые*. Именно о таких войнах мыслит Церковь, когда молится о христолюбивом воинстве. Воин же, если он верующий христианин, не может расстаться с Христом ни в каком деле и ни в какой час своей жизни. И даже тогда, когда он по воинскому долгу идет на войну или участвует в сражении. И на высоте своего воинского звания он будет не тогда, когда будет «воевать без Христа» или «вопреки Христу», а именно тогда, когда будет крепко и верно памятовать о своем христианском звании и призвании.

Почему?

Угасите на миг дух Христов в человеке совсем, весь целиком, до конца. Чтобы вовсе исчезли любовь и милосердие, снисхождение и доброта. Чтобы не стало чувства собственного духовного достоинства, самообладания, самообуздания, долга, дисциплины, повиновения, преданности, чести, верности. Чтобы погасли все нравственные устои и удержки, а остался бы жадный, разнузданный, кровожадный зверь. Воин ли это? Достоин ли такой человек звания солдата? К чему он способен? Как проявит себя? Что начнет делать? — В конце великой войны русское воинство видело таких людей на фронте,

а страна испытала их проявления и в тылу. Или у нас коротка память, и мы все уже забыли? Забыли ли мы наших умученных, распятых, растерзанных офицеров? Забыли ли мы шествие наших корниловских офицеров, арестованных и увозимых в Быхов? Забыли ли мы окаянную матросню, руководимую окаянным Крыленкою? Забыли убийство Духонина¹? Забыли гражданскую войну? — Но если не забыли, то должны же мы понять, что так неизбежно кончится и впредь все, если *дух Христов угаснет в человеке и в войне*. А если мы это понимаем, то как же можем мы всерьез выслушивать предложение «воевать без Христа» или «вопреки Христу»? *Красные* воевали вопреки Христу. Красные восстают и готовят мировую резню — вопреки Христу. «Вопреки Христу» — значит *по-большевистски, ради большевизма, в уподобление большевикам*.

Воин, воюющий вопреки Христу — это Калущ²; это Бела Кун в Крыму³; это Барселона⁴; это Чека и Гепеу; это Слащев⁵ и Скоблин⁶. И притом — не в виде эксцессов или исключений, а в виде *повального образа действий*, в виде системы мирового кровопролития. В древности в Средней Азии победители сдирали кожу с побежденных пленников и покрывали ею стены своего города. Цезарь вырезывал в Галлии целые города.

Поэтому раз навсегда прекратим всякие разговоры о том, что русский православный воин может или должен воевать «без Христа» или «вопреки Христу».

Но это лишь отрицательный ответ. Мы обязаны дать и положительный.

Идеал Христа полный и целостный, — надо быть «совершенным, как совершен Отец наш Небесный»⁷. Способны ли мы начать такую совершенную жизнь немедленно? Нет, каждому из нас надо еще всю жизнь бороться с грехом и очищаться. Но, если мы не можем немедленно начать совершенную жизнь, — значит ли это, что мы призваны развязать себя во всех отношениях и предаться греху? Не значит. Слабые и грешные, цепляясь и падая, вновь поднимаясь в покаянии и опять скользя, — мы должны *всегда помнить Христа и любить Христа*, Сына Божия, принявшего плоть, соблазны, унижения и муку, все победившего и нас спасшего. Кто «мы»? Все. На какой бы общественной ступени кто из

нас ни стоял и каким бы здоровым трудом или необходимою службою ни кормился. *Сущность христианина в том, что он христо-любив и христо-памятлив.* И крестьянин, и рабочий, и кустарь, и ученый, и художник, и чиновник, и воин. И слово «христоролюбивый воин» не содержит в себе никакого большего противоречия, чем слово, сочетающее христоролюбие с иным званием.

Ибо во всех наших званиях и занятиях мы не праведны; и все наши установления и учреждения призваны включить в себя дух Христа, и ни одно не достигает этого. *Вся жизнь наша слагается в неизбежных и необходимых компромиссах:* она состоит из них; она строится ими. Но при этом я имею в виду не компромиссы, в которых человек от порочности своей сам себе «разрешает» грешить и потом уверяет других и себя, что «его совесть согласилась» на это. Нет, я имею в виду те компромиссы, которые вынуждаются у нас самой жизнью и в которых *истинное христоролюбие является единственным спасением.* Вот примеры.

Я богатый фабрикант, у меня на службе 3000 рабочих. Отказаться ли мне от богатства, продать фабрику, раздать деньги бедным и предоставить другим нехристоролюбивым предпринимателям притеснять моих бывших рабочих, или остаться фабрикантом, который заботится о своих рабочих с истинным христоролюбием? Но ведь перед законом Христа это будет компромисс...

Я торговец, обслуживающий товарообмен моей страны; но я добросовестен и помню заветы Евангелия. Что же мне, принять закон товарооборота и наживы или потопиться со своим разорением и выйти в нищие? Может быть, лучше вложить в мое дело христоролюбивое сердце?

Я полицейский чиновник, верующий и честный. Но ведь Христос нигде не благословил полицейского дела... А это дело трудное, часто грубое, иногда жестокое, всегда готовое пустить в ход силу и принуждение.

И кто бы я ни был — сборщик податей, судья, капитан парохода или землевладелец, — всякое жизненное дело имеет сторону земного, по-земному необходимого компромисса; и тот, кто в этом не убедился, пусть прислушается только к показаниям своей живой христианской совести...

И вот — эти компромиссы надо *принимать* и *осуществлять*, влагая в них свою живую христианскую со-

весть, свое настоящее *творческое христолобие*! Это христолобие может сочетаться не со всяким промыслом: нельзя быть христолобивым разбойником, пиратом, шуллером, продавцом живого товара. Достоевский указал на то, что христолобие может жить вопреки всему в сердце каторжника и падшей женщины (Соня Мармеладова). А наши противники хотели бы доказать, что звание солдата делает для него христолобие недоступным и ненужным. Православная Церковь утверждает обратное. И она права.

Воин, подобно государственному правителю, носит оружие для обороны *правого, необходимого и священного* дела: дела своего отечества, своей родины. Он обороняет *свободную духовную жизнь* своего народа на земле: его свободную веру, его творческую культуру, его непорочный труд, его достойную трудовую жизнь на земле. Для этого дела ему дается оружие, для этого он обучается, дисциплинируется, преодолевает трудности и опасности, научается жертвовать своею жизнью. И вот, в оружии его уже заложен жизненный компромисс.

Но именно этот компромисс и делает для него настоящее христолобие *необходимым* и обязательным. Оружие его есть не единственный, но последний и крайний аргумент в национальной обороне. Этот аргумент должен быть подготовлен; и армия готовит его. Этот аргумент состоит в том, что найдутся люди, умеющие оборонять жизнь и духовное достояние своего народа, умеющие для этого *умирать, убивая, и убивать, умирая*.

В этом *умирании* есть самоотречение и высшая жертва, достойная христианина. И потому воин может и должен быть христолобив.

В этом *умирании* есть две стороны. Одна жестокая и враждующая. Ее христианский воин принимает не по собственному хотению и произволу, а в порядке повиновения и служения. Другая — *жертвенная*, ибо он жертвует в бою не только *своею жизнью*, но еще, так сказать, своею неповинностью в крови ближнего: он проливает чужую кровь, кровь, может быть, неповинного и доброго человека, и брызги этой крови остаются не только на его одежде и на его руках, но и *в его душе*. И вот тот, кто жертвует своему народу и своею жизнью, и своим духовным напряжением, и своим совестным по-

кчем, нуждается в истинном христоролюбии, как, может быть, никто другой: оно даст ему не только *жертвенность* в бою, но и *рыцарственность*; не только *молитвенное утешение* перед боем, но и *покаянное очищение души* после боя. Оно даст ему *совестное укрепление* и *оздоровление*; а человек нуждается в нем тем более, тем настоятельнее, тем острее, чем глубже и трагичнее тот необходимый компромисс, которым он живет в своей жизни.

Вот почему православный воин должен быть христоролюбив. Вот почему Церковь молится о христоролюбивом воинстве.

Воинское дело есть трудное, скорбное и трагичное. Но необходимое, служащее благой цели. Средства его жестокие и несправедливые. Но именно поэтому дух, к которому вручаются эти средства, должен быть крепок и непоколебим в своем искреннем христоролюбии.

ВРАГ МОЕГО ВРАГА

Политика слишком часто становится делом страсти, страстной приверженности и страстного отвращения. А в страсти человек становится близорук или даже слеп. Политика слишком часто является делом партийной борьбы, а партийность отнюдь не содействует ни зоркости видения, ни справедливости суждения. И так человек становится жертвою предрассудка, который он, может быть, сам же и выносил, ослепленный своею страстью.

В русском зарубежье незаметно сложился и воцарился несостоятельный и вредный предрассудок, будто *враг моего врага — есть мой естественный друг и союзник*.

Когда я произношу эти слова «враг моего врага», я разумею отнюдь не личные отношения между отдельными людьми. Я разумею того единственного в своем роде, главного и злобнейшего врага *моей родины*, который именно в силу одного этого есть *и мой* главный и конечный враг: я разумею коммунистов, вот уже двадцать лет разоряющих и доканывающих русский народ. Это враг *моей родины* — и *потому*, в силу одного этого, и мой враг. И вот, в русском зарубежье, упорно и неутомимо исполнявшем свой основной патриотический и в то же время общечеловеческий и христианский долг, долг разоблачения коммунизма, — в поисках за прозревшими, или

хотя бы только способными прозреть иностранцами, постепенно и незаметно сложилась уверенность, будто *прозревший есть наш единомышленник*, разделяющий не только наше *понимание* коммунизма, но и наше *негодование*, нашу *скорбь*, чуть ли не наше патриотическое горение о том, чтобы коммунизм в России рухнул и дал ей возможность исцелиться, возродиться и обновиться...

Наивный предрассудок... Сентиментальная мечта... Увлечение может быть и благородной, но неумной души... Страстная ненависть к поработителям и поругателям родины, к коммунистам, незаметно перешедшая в наивное, сентиментальное и глупое ожидание любви, сочувствия и помощи со стороны тех, кто наконец-то, да, поистине *наконец-то* прозрел и понял, что за яд таится в большевизме, что за угроза и опасность вынашивается, зреет и прокладывает себе пути во всем мире. У нас в зарубежье нередко так, или почти так, рассуждают: «Он *понял*; значит, понял *все*, как оно есть *на самом деле*; понял *верно*; и уж если верно понял, то, конечно, и начнет *верно действовать*... Увидел дьявола и, значит, восстанет на него. И вот, смотрите: он уже верно говорит, верно выражается, называет дьявола — дьяволом; характеризует его как мировое зло и мировую опасность; требует его искоренения... О, герой! О, PROVIDEC! Скорее несите ему копьё Георгия Победоносца! Хвалите его в гласе трубном! Идет наш избавитель и освободитель!! И уж, конечно, прежде всего он подумает о нас, протиравших ему так долго глаза и, наконец, преуспевших в этом трудном и неблагодарном деле!.. Враг нашего врага — есть наш естественный друг и союзник!»...

Не спору, может быть, это и «трогательные» настроения. Достоевский наверное упомянул бы здесь имя Шиллера, того самого Шиллера, от сентиментальной восторженности которого интеллигенция старшего поколения освободилась не вся еще и поныне. Итак, пусть эти настроения будут признаны «трогательными» и даже «умилительными». А мы к этому добавим только, что они суть *политически глупые и национально вредные* настроения. И новые поколения русской интеллигенции не должны им поддаваться, *не смеют*. Мы повинны России *осторожностью и зоркостью, горечью опыта и скорбною трезвостью!*

Враг нашего врага может быть нам не «другом» и не «союзником», *а вторым и опасным врагом*. Иллюзии здесь неуместны и непростительны. Сентиментальная игра «вслепую» может оказаться здесь сущим предательством...

С психологической точки зрения мы вполне способны понять, что могут найтись державы, с тревогой спрашивающие себя: «а не опасна ли будет нам новая, после-революционная, возрождающаяся Россия?» И, учитывая эту опасливую психологию, мы можем и должны давать им категорический ответ: «новая национально-возрождающаяся Россия *не будет опасна ни для кого, а творчески полезна всем*». России нужны будут десятилетия, полные мирного, творческого труда, для того, чтобы залечить революции. И осуществить это залечивание ран и восстановление страны смогут только поколения, ведомые *новым правосознанием*; новым, спокойным и мирным национальным чувством, искреннею и плодотворною христианскою верою. Новая Россия будет свободна от всякого духа международной зависти, мести, злопыхательства и завоевания. Она будет ценить и беречь тот пояс новых «пограничных» государств, который послужит ей заслоном от Западной Европы. Им в особенности будут обеспечены лояльность, хозяйственное сотрудничество и дружелюбие новой национальной России, которая откроет им свой рынок товаров и труда.

Однако мы имеем в виду не эту тревожную психологию ближайших соседей, а нечто иное. История учит нас, что в мире есть иные державы, всегда готовые приложить руку к тому, чтобы урезать существование русских национальных интересов, навредить России, лишить ее права иметь свой флот, отрезать ее от выхода к морю, предать ее, как союзника, ослабить ее внутренней смутой или при первой же возможности безнаказанно расчленить ее. И тот из наших читателей, кто, прочтя эти строки, изумится, — тот поступит правильно, если от изумления займется чтением и изучением русской истории, хотя бы за девятнадцатый и двадцатый века.

Какая же степень неосведомленности и наивности нужна для того, чтобы воображать, будто все эти европейские державы, прозрев в вопросе о большевиках и коминтерне, тем самым превратились в друзей и сочув-

ственников национальной России и преисполнились пламенным желанием восстановить ее в ее былом величии? Откуда эти надежды? Из какого отчаяния родились эти детские иллюзии? Какое неверие в русские национальные силы вызвало к жизни этот ребяческий сон?! Какая пропаганда внушила эти мечты? Каким обманым посулом удалось получить настолько трезвое сознание людей? И в сотый раз невольно задашь себе все эти вопросы, когда слышишь от взрослых людей подобный лепет: «Такая-то держава займет Украину и вернет нам, помещикам, наши имения...» И невольно хочется ответить этим иллюзионистам: «будьте покойны и благонадежны, если она завоюет Украину, то отдаст землю ее *не вам, уповающим, а своим колонистам*, предварительно так или иначе очистив территорию ее от исконного русского населения»... И если она очистит от коммунистов часть России (о, конечно не для вас, а *для себя!*), то вероятнее всего постарается сохранить их власть в остальной России, чтобы они догнаивали ее своими варварскими экспериментами и террором; а когда догнойт, и сами догниют, тогда их можно будет выгнать или выморить и оттуда: их, коммунистов, и их, *русских людей вообще...*

Ибо, надо понять, господа мечтательные оптимисты, что современные завоеватели интересуются *не властью над территорией и народом; а властью над территорией, освобожденной или постоянно освобождаемой от народа*. Инородные туземцы не нужны современному завоевателю: оставаясь в стране, они будут только чужеродным грузом, опасной обузой, живым человеческим материалом для волнений и восстаний. Проснитесь же и откройте глаза! Вы меряете современность отжившими мерилami прошлых веков! Вы все еще воображаете, что имеете дело с Золотой Ордой, взыскивающей дань и позволявшей молиться христианскому Богу; или с Римом, дававшим завоеванным народам не только возможность жить и трудиться, но еще и права граждан. Современность хочет иного и добивается другого.

Но мечтательные оптимисты не видят этого. Или притворяются, будто не видят?.. В них живет уверенность, что тот, кто «против коммунизма», тот идейный и принципиальный враг *всякого коммунизма вообще, везде,*

где бы то ни было, а значит, он не хочет коммунизма и в России. А на самом деле все может обстоять совсем иначе: враг коммунизма может не хотеть его у себя и для себя и считать его *полезным*, поскольку он ослабляет, расшатывает, вымаривает Россию. Что же... Сосед разорился; скуплю его имение за бесценок... Град побил урожай; а у меня града не было; цены поднялись, и я хорошо продам свои запасы. Жадные люди спекулируют на всем: на голоде, на пожаре и даже чуме.

И наконец, еще одна возможность: может быть, враг коммунизма не желает коммунизма *и в России*; но что он совсем уже желает потерпеть и допустить, чтобы Россия, освобожденная от коммунизма, встала на *свои собственные ноги*, восстановилась как *независимая, национальная* держава. Или, еще хуже: независимой и самостоятельной, примкнет не к нему, «врагу коммунизма», а к враждебной ему коалиции держав... «Нет уж! Все лучше, только не это! Пусть лучше гниет в коммунизме!..»

Нам скажут, что это наши досужие выдумки, порожденные чрезмерной подозрительностью и крайним пессимизмом... Тогда нам останется только предположить, что мы, «пессимисты», и они, оптимисты, провели последние двадцать лет на различных планетах. Где обитали при этом они, оптимисты, мы не возьмемся сказать. Но мы, русские националисты, так, «пессимистически» видящие действительность, провели эти двадцать лет в *Европе*: смотрели открытыми глазами, внимали всему умом и сердцем и изучали русскую историю и много, скорбно и горько размышляли о текущих событиях.

Враг моего врага может быть не другом мне, а врагом. И может быть даже так, что тот главный враг порожден этим мнимым другом моим для моего же погубления. Ибо коммунизм, отцом коего является Карл Маркс, и аморальный большевизм, задуманный и прославленный Фридрихом Ницше, — порождены Западной Европой и послужили на погибель России. И не случайно, что европейские державы, расположенные за кордоном пограничных с нами государств, двадцать лет наперерыв помогали большевикам в России — советом, машинами, торговлей, кредитом, тайным инструкторством и всевозможными «пактами»...

И тот, кому снится иное, пусть поймет, что иное *только снится* ему; и что давно пора проснуться и посчитаться с реальной действительностью. Ибо мы, русские, повинны нашей родине осторожностью и зоркостью, горечью опыта и скорбной трезвостью!...

БЕЗ СВОБОДЫ

Нет *жизни* без свободы: есть только запутанное прозябание. И тем более — нет *творчества* без свободы: есть только рабский надрыв и вечное, унижительное повторение чужих выдумок... Но мы верим: велик жизненный и творческий заряд русского народа, и он вернет себе утраченную свободу.

Мы знаем, что это будет нелегко. Во-первых, потому, что выработана новая *техника порабощения*, беспощадная и бессовестная, далеко превосходящая все, известное доселе в истории. Во-вторых, потому, что найденные средства и способы *угашать в душах самую потребность в свободе*, жажду ее и разумение ее драгоценного смысла. Люди привыкают жить и без свободы; и когда переселяются в другую страну, где нет тоталитарного строя, то не понимают, что им возвращено *счастье свободы* и что пришла пора *действовать самостоятельно*.

Когда мы говорим о свободе, то мы различаем в ней три жизненные стороны, три условия, три требования. Настоящая, достойная и прочная свобода осуществима тогда и только тогда, когда соблюдены все три условия.

И первое требование — *чтобы не было человеку от государства обременительных внешних стеснений*, ни хозяйственных, ни гражданских, ни духовных, и *чтобы гражданин мог активно участвовать в жизни своего государства*. Ограничения внешней свободы неизбежны, они общественно необходимы, они всегда были и всегда будут. Но они должны быть точно и ясно выговорены в законе и мера их должна ограждаться законом; а главное — они должны не подавлять, а обеспечивать и поощрять человеческую самодеятельность.

Второе требование — *чтобы сам человек дорожил своей самостоятельностью и самодеятельностью*; чтобы в нем жила потребность в свободе и воля к ней. Недостаточно того, чтобы другие люди «дали» мне свободу: я должен сам

принять ее, «брать» ее, осуществлять и отстаивать ее: и главное — сообщать ей верное жизненное наполнение.

В этом и состоит третье условие: *свобода есть духовное умение и политическое искусство*. Их надо приобрести.

Есть две великие опасности, от которых свобода гибнет и утрачивается: *опасность безразличия и опасность злоупотребления*. Если в людях не оказывается ни внутренней самостоятельности (характера!), ни живой самодеятельности (творческого заряда!); если они привыкают ждать приказов и запретов, а личная инициатива в них замирает — тогда они не дорожат своей свободой, но отдают и продают ее любому деспоту за обещания или за прямые подачки; тогда свобода гибнет от безразличия. — Если же у людей не оказывается внутренней дисциплины, если они, забыв свое достоинство, чувство долга, меры и законности (все основы правосознания и государственности!), принимают свободу за недозволенность и предаются необузданному произволу, — тогда они употребляют ее во зло, создают хаос и разложение, навязывают гражданскую войну и бывают подавлены и наказаны военной тиранией; тогда свобода гибнет от злоупотребления ею.

Вот почему настоящее жилище свободы и ее истинный оплот — *внутри человека*: в его самостоятельности, в его чувстве собственного духовного достоинства, в силе его характера, в его способности дорожить свободой, не злоупотреблять ею и организованно вставать на ее защиту. Нет этого — и всякая внешняя, сверху дарованная или снизу захваченная свобода останется условной и кратковременной, и будет скоро продана или отнята за употребление ею во зло.

Тоталитарный строй не только лишает человека свободы — хозяйственной, гражданской, политической и духовной, — но он старается отучить его от внутренней самостоятельности и самодеятельности, погасить в нем потребность в свободе, способность и волю к ней. Он систематически, изо дня в день, из года в год, отучает человека от независимости, от достоинства и от личного бытия, от мужественного убеждения и от правдивого слова... Чем? — Всем: конфискацией имущества, нищетой, голодом и холодом, монополией работодателя, вечной угрозой, страхом, арестами, организацией обязательных доносов, допросами с пыткой и с «чистосердечным» самооклеветанием, ссылкой, каторжным трудом,

гипнозом, ядом и казнями. И еще одним: *единою, рабскою системою преподавания, угашающею всякую самостоятельную личную мысль*. Она имеет особую задачу: уравнивать всех в безмыслии и безличии; навязать людям мертвые трафареты так называемого «диалектического материализма», этого отвлеченного фокусничества в пустоте, убивающего всякий дух исследования и честной убежденности, и тем превратить людей в рабов, потерявших и потребность в свободе и способность к ней.

Человеку подобает непосредственно наблюдать и созерцать, самостоятельно мыслить и принимать решения — *всякому человеку, в каждой профессии, в каждом призвании: земледельцу на пашне, скотоводу и лесничему, инженеру и судье, офицеру перед боем, солдату на разведке, почвоведу и геологу, врачу и воспитателю, народному учителю и портному*. Тем более — ученому, художнику, политику и дипломату. И прежде всего, и больше всего — каждому из нас в качестве нравственной личности, ответственной за свою жизнь и за свои дела перед совестью и перед Богом.

Исторические пути русского народа были с самого начала трудны и бедственны. Но ему искони была свойственна та *независимость личного мнения*, о которой свидетельствуют еще византийские источники. Два обстоятельства способствовали укреплению этого свойства: *славянский уклад души и огромное равнинное пространство*. Русскому человеку надлежало дорожить этой врожденной ему склонностью к индивидуализации; надо было духовно осмыслить это свойство свое и воспитать его: чтобы самостоятельность воззрений не вела к раздорливости и неуживчивости; чтобы она вырастала из чувства ответственности, а не из честолюбия, властолюбия и упрямства; чтобы она получала предметное основание и ложилась в основу духовной и политической культуры. Эта задача доселе не разрешена. В воссоздании и будущем строительстве России — ей принадлежит величайшее значение. А тоталитарный перерыв русской истории не только задержал ее разрешение, но пытается сделать ее совсем неразрешимую...

Но мы верим: велик жизненный и творческий заряд русского народа; он вернет себе утраченную свободу и найдет для нее достойное и верное наполнение!

ЗАРЯ НАД РОССИЕЙ

«И говорят между собою:
кто отвалит нам камень от две-
ри гроба? И, взглянув, видят,
что камень отвален; а он был
весьма велик»...

(Марка 16, 3—4).

Не дано нам предвидеть события. Сокрыт от нас их грядущий ход, сокрыты и сроки. И как освободится Россия от объявшего ее мрака, и кто отвалит камень от гроба, ее заключившего, — мы не знаем. Но знаем, что камень будет отвален и что Россия воскреснет!..

В светлый день Воскресения Христова невольно и естественно созерцаешь это радостное событие грядущего не в порядке политических соображений или научных доказательств, а оком веры и проистекающей из нее светлой и радостной уверенности. А вера наша дает нам догмат ВОСКРЕСЕНИЯ...

Напрасно думают иные, что догмат веры есть отвлеченный, словесно выраженный тезис, который надлежит «считать истинным». Так обстоит в науке, в исследующей и познающей теории, где мысль есть главное орудие и главный орган. Вера — глубже, таинственнее, целостнее, жизненнее мысли. Догмат ее воспринимается всем существом человека, значит — и мыслью, но не только мыслью, — и словом, но не только словом: и сердцем, и созерцанием, и волею, и делом, и всею жизненною судьбою верующего. И потому верующая душа не только утверждает отвлеченную «истинность» пятого члена Символа Веры, но любовью обращается к воскресшему Христу, созерцает Его Воскресение как реальное, живоносное событие, ищет волею творить дела, достойные этого Воскресения, и предает этому событию свою жизнь и свою судьбу.

Именно так, именно на этом пути открывается верующему тот глубокий смысл Воскресения, который утверждали Апостолы. Не так обстоит, что Он воскрес, а нас и весь мир покинул смерти; но так, что воскрес, и победил смерть, воскрес и обещал воскресить, воскрес и нас вовлек в свое Воскресение: дабы и мы, созерцая этот отваленный от гроба камень смерти, не верили в смерть и не страшились ее, но утверждали неумирающую силу всего, что есть на земле доброго и верного Богу.

Догмат веры есть догмат сердца и догмат жизни. Не только научение ума, но и умудрение сердца, и наставление к жизнесозерцанию и жизнетворчеству. Вот откуда у христиан всегда была и будет эта радостная уверенность, что все доброе и верное воскреснет во Христе. Не только в том смысле, что оно восстановится в последние сроки мира, когда окончится «земля», но и в том смысле, что все благое и верное в земной жизни умирает только по внешней видимости. Вот почему верующий христианин ежегодно переживает с природою ее весеннее Воскресение: по видимости умершая, в действительности уснувшая, природа празднует каждую весну вместе с нами свое Воскресение, обновление всей жизни. Вот почему верующие христиане всегда имели решимость умереть за свою веру и за свою церковь: ибо знали, что за видимую смертью земного человека совершается живое утверждение веры и обновляющее Воскресение Церкви — единственный человек уходит из земной жизни, но именно силою его ухода на земле побеждает Божие дело.

Вот где учились и научились русские люди верно созерцать и строить родину — Россию как земной храм Божий; Россию как неумирающую ткань духа; Россию как силу добрую и верную; Россию, которая может оказаться в «сени смертной», и даже «во гробе», дверь которого будет завалена великим камнем, — но которая имеет воскреснуть во Христе.

Долги и тягостны земные сроки. Тягостно видеть нам Россию в этой сени смертной, в помрачении видимого безбожия, и соблазна, и страха, и рабства, и муки. И камень, приваленный к ее гробу, мы все испытываем как величайшее бремя нашей жизни. Но видим ее во Христе, и знаем ее со Христом; и потому ни малейше не соблазняемся о ней и о настигших ее соблазнах. Ибо над нею заря, заря Воскресения.

Заря над Россией, и близится час ее свободы! Не знаем, когда и как совершится это и «кто отвалит нам камень от двери гроба»... Но знаем во Христе и со Христом, что придет час и мы увидим, — вот, камень отвален!.. Отвален не врагами Божиими и не врагами России, но силами духа и света, коих «вид» — «как молния и одежда бела, как снег» (Матф. 28, 3).

Исполнятся сроки, духовно очистится, прозреет и воспрянет к жизни русский народ, да славится в нем Воскресение Христово!..

УЧИТЕСЬ ДЕРЖАТЬ ОТВЕТ!

Против легкомысленного всезнайства

«Умный» человек на все имеет готовый ответ... Не всегда верный и не всегда ответственный... Но не может же он выдать свое незнание или прямо обнаружить свое невежество! Кто из «умных» людей — а ведь мы все умные! — имеет мужество сказать открыто: «Этого я не понимаю... это мне неясно... тут мои познания кончаются»... У кого из нас найдется достаточно скромности и терпения, чтобы научиться, слушая чужие разглагольствования, не скучая и не накапливая в душе ни раздражения, ни обиды? Ведь среди нас есть такие, которые «все знают», и такие, которые «знают все лучше всех», но вряд ли найдется хоть один, который сказал бы, что знает мало, или вместе с Сократом, что он, в сущности, не знает ничего...

У многих людей на все есть такие скороспелые и легкоготовые ответы! Иногда кажется, что они носят в себе целые серии готовых решений и разъяснений: только спроси — и ответ сразу вылетает с треском, как из автомата. И то, что несет этот скороготовый ответ, оказывается так часто банальным и даже пошлым. Один скажет, другой подхватит и передаст дальше. А когда вникнешь в такой ответ, то окажется избитая фраза, общее место, бесцветное и бесплодное: жалкий продукт современного всезнайства. И из таких плоских и пошлых банальностей современный мир изготавливает, — страшно сказать! — целые «мировоззрения, вроде «диалектического материализма», которые в иных странах получают государственное одобрение и становятся политически-обязательными...

Современное человечество забрело в тупик полубразованности, какого-то пошлейшего «наукообразия», которое с восторгом принимается за источник верного знания, окончательной истины, чуть ли не откровения... Возникают «доктрины» для невежд, «мировоззрения» для глупцов, фразеология для толпы. Но полубразованность знаменует смерть истинной культуры. Она «знает»

то, чего она в действительности *не знает*, и воображает, будто она овладела тем, что остается для нее недостижимым. И в этой смуте истинное знание перестает цениться и уважаться, оно не культивируется и исчезает. Невежда становится самоуверенным и притязательным и уже не замечает, что он получает свои «ответы» из чужих рук, что он сам совсем не участвует в познании, что он уподобляется шарманке, воспроизводящей обрывки чужих «пьес». Полуобразованность удовлетворяется мертвыми банальностями, в отрыве от *предметной глубины* внешнего и внутреннего мира; она наслаждается самомнением, поклоняется пустым иллюзиям и мнимой «культуре». У нее нет ни воли к истине, ни серьезной ответственности, создающей истинное знание. А какое значение имеет «ответ», лишенный этой воли и этой ответственности?..

Ответ, как таковой, призван высказать истину, или во всяком случае — добросовестно искать истину и ответственно формулировать ее. Ответ, пренебрегающий этим, есть *мнимый* ответ, безответственный ответ. Кому интересно спрашивать, чтобы выслушать мертвые банальности? *Вопрошание и отвечание имеют свой нравственный экзистенциальный минимум*; если он не соблюдается, то все становится бессмысленным. Ответ *без воли к истине* есть деморализованный ответ, есть лживо-обманное высказывание, которое никому не нужно. Как если бы кто-нибудь сказал: «Послушай-ка и заметь себе, что я скажу; я сейчас изложу тебе хитросплетение из лживых выдумок!»... Ответ без серьезности в познании и изложении есть беспочвенная и развязная болтовня, которая может иногда развлечь и потешить, но которая не создает культуру. Как если бы кто-нибудь заявил: «Я мог бы ответить на твой серьезно заданный вопрос, но ты не принимай мой ответ всерьез, ведь я пустой болтун!»...

Ответ, который не следует принимать всерьез, не заслуживает своего серьезного имени: в нем *нет того раскаленного угля, который живет и светит в каждой подлинной мысли, в каждом настоящем слове*. Кто ставит серьезный вопрос, тот ищет ответа; а свет изливается от огня. Поэтому каждый серьезный ответ должен *светить* и скрывать за собою внутреннюю раскаленность; он должен быть подобен оку, несущему в себе луч очевид-

ности и дарующему этот луч другим. Серьезный вопрос добивается истины и ведет борьбу за нее; ему соответствует лишь столь же серьезный ответ, возникший из той же борьбы. Поэтому отвечать умеет лишь тот, кто *научился спрашивать* и умеет *ставить* вопросы — предметно, серьезно и продуктивно. *Искусство спрашивать предшествует искусству ответа.* И тот, кому с самого начала все кажется простым и ясным, тот никогда не овладеет ни этим искусством, ни этим мастерством.

Поэтому Сократ был прав: кто ищет истину, тот должен прежде всего *осознать свое незнание* и признать-ся в нем. Никаких иллюзий! Никакого самомнения! Долой «всезнайство»! Надо сначала приобрести право на ответ, предметное полномочие ответственно отвечать. Этот путь совсем не легкий, — это путь трудный, крутой и тернистый. Не следует стыдиться своего незнания, своей скудости. Надо научиться *смирению* и не тяготиться им. Что знаю я? Немногое. Может быть, строго говоря, — ничего... И если я что-нибудь знаю, то лишь потому и в силу того, что *сам предмет осветился предо мною и открылся мне, и подарил мне свою очевидность.* Может быть, я не способен и не достоин соблюсти этот свет, понести его и передать другим. Может быть, я даже умаляю его и искажаю его. Но именно поэтому не важно, что «знающим» оказался я, что я его увидел, и познал, и описал... Важно другое: именно, что предмет действительно *таков*, что он в самом деле *так* обстоит и что я могу показать это другим.

И если то, что я показываю в своих ответах, *есть* свет, и если мне удастся передать его лучи, то это не *мой* свет, а *свет самого очевидного Предмета.* А то обстоятельство, что я его показываю, это самое неважное во всем деле познания.

Видишь ли ты этот *предметный свет*? Значит, и *ты его видишь.* Видишь ли ты его *взаправду, на самом деле?* Значит, ты видишь его *сам, свободно и самостоятельно,* без меня и помимо меня. И потому тебе следует обращаться к Предмету, к самому Предмету, и воспринимать его свет.

Так звучит всякий настоящий и верный ответ человека человеку...



О РЕВОЛЮЦИИ



О РЕВОЛЮЦИИ

[1. *Пошлость, насилие, несправедливость, ложь и безрелигиозность буржуазного мира расцвели в коммунизме*]

Коммунистическая революция в России, творимая во имя величайшей пошлости (равная сытость безбожных животных), — величайшее насилие и величайшая ложь. Это есть законченная, свиреповоинствующая пошлость: отрицание самобытности, самооценности и свободы духа и стремление под именем общей равной сытости мускульно работающих поденщиков — превратить человечество в безбожную, в земном сытую, покорно деспотируемую чернь, без веры, без родины, без семьи, вне добра и зла, откровения и красоты.

Революция есть воинствующий пафос пошлости, как единоспасительной, общечеловеческой панацеи. Во имя этой панацеи применяются все средства: убийство, страх, разрушение, разврат, пытка, предательство и нескрываемая, наглая, кощунственно улыбающаяся ложь. Ложь нужна для всего, но прежде всего для того, чтобы скрыть злокачественность цели и средств; ее главная функция: выдать зло за благо. Одержимость же страстями и навязчивой идеей искоренить личное начало и духовное начало — сходит за эмфазу¹, за пафос и творческое вдохновение.

Трагически-поучительно то, что всё это совершается и вырастает на *почве* дурных возможностей и тяготений дореволюционного и против-коммунистического мира; эти возможности стали как бы *источниками* мировой революции:

1. он [мир] *творил пошлость*, даже погрязал в ней — не умея удержаться от нее, иногда даже сослепу идеализируя ее, но никогда не провозглашая ее единоспасительной или верховной целью; это было падение или впадение в нее, иногда даже до забвения Высшего, но никогда не до принципиальной борьбы за искоренение этого Высшего;

отсюда первый источник: *культивирование пошлости*;

2. *противо-коммунистический мир творил и творит и насилие*, — но не как главное, а как крайнее средство; насилием насыщены средние века, насилием проникнуто множество ненужных войн, элементы насилия жили в крепостном праве; всякое необоснованное применение силы (где *можно* обойтись без нее, там *должно* обойтись без нее) — применение ее *не в государственных интересах*, обращение к ней без крайности — подрывало доверие к ее необходимости, к ее трагической серьезности и вызывало *жажду обратного насилия*, развивавшуюся и затаивавшуюся в душах; злоупотребление пие-тетом власти, ее вульгаризацию и обезблагоражение;

отсюда второй источник: *дискредитирование злоупотребленной силы и накопление подпольной жажды мести*;

3. *противо-коммунистический мир не находил социальной справедливости* и почти не искал ее, — все хотели *поддержаться, продержаться и преуспеть* и следовали в этом инстинкту личному, классовому и национально-государственному; этим они подрывали *идею взаимной справедливости*, веру в нее, волю к ней и накапливали в душах *мечту об обратной несправедливости*; государство отходило от своих основных заданий, всегда сверхклассового характера: *грань государственно-неизбежной несправедливости и государственно необходимого неравенства* не соблюдалась и недостаточно обосновывалась ни объективно (телеология продуктивности!), ни субъективно (в сознании и самочувствии масс);

отсюда третий источник: *накопление воли к обратной несправедливости*;

4. *противо-коммунистический мир творил и ложь* — не в том смысле, что он при всяком удобном случае пользовался ею как средством и даже религиозно обосновывал ее (моральная теология католиков), но особенно в том смысле, что он выделял *целые профессии* профессиональных лгунов — адвокаты, политические лидеры, дипломаты, льстецы всех рангов, лжесвидетели, шулера, шпионы и публичные женщины; наряду с этим вся демократическая политика строилась на партийной и газетной лжи, так что ложь становилась чуть ли не основным орудием политической жизни (напр., обработка общественного мнения во время Великой войны);

отсюда четвертый источник: *санкция публичной лживости и злоупотребление ею*;

5. **противо-коммунистический мир** давно уже начал растрату своей религиозности и выродил ее в какой-то тонкий психологический слой условных обрядов и условного пиетета; религиозность утратила силу своей искренности, религия отведена в один условно-почетный угол, а отчасти стала объектом преследования и борьбы (французское масонство, немецкая социал-демократия);

отсюда пятый источник: *растрата религиозности, обессиление ее, охлаждение к святыне и даже борьба против нее.*

Этим **противо-коммунистический мир** зарождал и порождает в своих собственных недрах своего врага, исторически давая пищу его отрицательной силе; он как бы обосновывал его, давая ему в руки оружие правильных укоров и разоблачений: «Мы безбожники? А вы-то сами разве веруете? Мы лжецы! А вы-то лжете меньше нашего? Мы насильники, материалисты? А вы? Мы не соблюдаем справедливости во время переворота? А вы соблюдаете ее веками?...» и т. д. **Противо-коммунистический мир** как бы *питал* революцию *идейно*.

Вот *пошлости* буржуазного мира: безбожная наука и публицистика; развратное, растленное искусство, продажная политика, растрата патриотизма в процессе капитализации и индустриализации мира, подмена духовного благородства и добродетели — конвенциональным приличием и условностями бонтона;

вот *насилие* бурж<уазного> мира: скверная и вредная пенитенциарная система; классово-партийная направленность государственно-принудительного аппарата; империалистически-торгово-завоевательные войны; национальная, колониальная и расовая политика (заряды ненависти у просыпающихся китайцев, негров, индусов);

вот *несправедливость* бурж<уазного> мира: скопление неимущего и оторванного от собственности пролетариата, которому дали *основание* создать свою классовую партию в мировом масштабе, партию, одержимую противоестественною химерою обезличения, равенства и отмены собственности; отсюда разрушение в душах основной социально-государственной идеи «один за всех» через попрание идеи «все за одного»; истощение терпения, скромности, подчиняемости, самопожертвваемо-

сти человеческой личности; к этим истощенным недрам социальности — нельзя предъявлять непомерных требований в виде мировой войны в ее новых формах;

вот *лживость* бурж<уазного> мира: попытка успокоиться во всех областях — на заведомых суррогатах предметности, попытка, доведенная до утраты самого душевно-духовного *органа* предметности, в его верной структуре: очевидности, совести, правосознании, художественного вкуса; попытка догматизировать и канонизировать *софистику* во всех сферах духа и кристаллизация этой установки в форму вышеназванных социальных слоев (чуть ли не «сословий заведомой лжи»); социально-организованное узаконение лжи как способа жить и действовать, — узаконение, столь потрясшее Льва Толстого и давшее ему повод наивно и анархически выплеснуть за окно вместе с грязной водой и самого ребенка;

вот *пустосвятство* бурж<уазного> мира — религия выдифференцирована из жизни и как бы удалась на покой, разлагаемая в своих источниках — психологическим и историческим анализом; ум и воля ушли от религии; воображение отвлечено от нее искусством и завоеваниями техники; самый текст Евангелия (и, конечно, *всякого* откровенного источника в других религиях) разлагается и разносится по ниточкам историзма. За последние 100 лет — религию или симулировали, или снисходительно терпели, или наступательно разрушали в среде «культурного человечества».

Из всего этого проистекли неисчислимые последствия. Идея Бога есть первоисточник идеи *ранга*, иерархии, обоснованного, необходимого и *священного неравенства* Утрата ее есть источник всего современного эгалитаризма² и этой якобы аксиомы, что «справедливость требует равенства».

Поучительно отметить, как все это отразилось в идеологии коммунистов: пошлость стала священной целью, мерилом совершенства, высшим достижением (экономический материализм; бесконечно плоская и злобная трескотня печати; «мистерия-буфф»; самоупоенное невежество всезнаек; всеуплощение и всеупрощение; борьба с духом, тайной, стыдливостью, семьей, родиной, честью и совестью и т. д.). Открытое поправление

права, замена его классовым интересом и грубой силой; осуществление лозунга: «право создано для того, чтобы его нарушать»; грубо классовая теория власти; политизация криминала и криминализация политики; тяга к механическому голосованию и подмена его террористической диктатурой; какисто-кратия³ республика; проповедь и практика цареубийства; террор как открытая система. Революция есть открытая проповедь и практика «обратной классовой несправедливости»; химера равенства провозглашается, проваливается, порождает новый ранг партийной бюрократии и новых рабов, уравненных в нищете государственно-принудительного и монопольно-террористического труда. Ложь в старых формах отрицается и разоблачается; ложь для новых целей узаконяется с открытостью, не снисшедшая никаким шулерам; она сознательно возвеличивается наряду с террором как вторая тактическая панацея. Безбожие создает новые невиданные формы нападения: растления изнутри и прижизненной пытки для верующих. Равенство для бывших низших (на новом нижайшем уровне) и неравенство для бывших высших на уровне вымирания становятся основой революционно-коммунистического строя. Живое отношение к качеству утрачивается; тем более к духовному совершенству. Выделяются, как существенные, содержания, измеряемые объемом (мир), количеством (массы) и внешнею силою (революционная победа). Создается абсолютно пустая, властно штампованная, безбожная, релятивистическая псевдокультура. Из недр механистического естествознания, сводящего всё к количеству и отношению, слепого к тайне и качеству; из недр абстрактно-формальной, логизирующей философии («диалектика» у коммунистов); из недр экономического и исторического материализма — вырастает новый социальный строй. Больное увлечение рассудком, числом, схемою и силою породило на наших глазах *злой пафос* схемы, штампа, числа, объема и силы.

Половинчатое стало цельным; прикровенное — открытым; стыдливое — бесстыдным; уравновешенное — неистовым; медленно разъедающее и разрушающее — бурным разрушением.

Но органическое преемство — в духе, в направлении, в недугующей почве — налицо. Это не просто историческая последовательность — это генетическая связность.

1921. Москва.

1930. Morschach.

[2. *Буржуазный мир не сознает просыпающуюся в нем самом бесстыдную обезьяну*]

Человечеству чрезвычайно трудно понять сущность русской революции и тех опасностей, которые она таит и несет. И притом потому, что культурное человечество веками старалось вытеснить и обуздать свою собственную, живущую в его бессознательном, *бесстыдную обезьяну*, своего Нибелунга, своего *некоммунистического большевика*. Религия и государственный авторитет столетиями помогали ему в этом и постепенно довели его до того, что оно в своем большинстве — искренно, но наивно — не относит эту обезьяну к своему «я», а считает ее (по-прежнему сидящую в нем и просачивающуюся в его жизнь по мелочам, а в периоды смуты и целыми пластами) чем-то уголовно-чуждым, запретным, даже не очень правдоподобным в своем полном бесстыдстве и развёрте. Дневное воображение современного человечества не может, не умеет охватить бездны вседозволенности, в коей живет и дышит его собственный Нибелунг.

Беда близится потому, что религия ослаблена рассудочной установкой, сложившейся в последние века, а государственный авторитет расшатан, растрочен революциями и демократией. И вот:

«Тих, спокоен сверху вид...
Но взгляни на дно — ужасный
Крокодил на нем лежит...»

(князь Шаликов)

Крокодил *тут же*; гипноз, завороживший его, слабеет; соблазны зовут его всё сильнее. А человек, носящий в своей душе этого крокодила — и не воображает, что это крокодил, который просыпается в нем самом. Вот откуда эта беспечность — «ах, у нас это совершенно невозможно...».

1930. VIII. 19. Morschach.

[3. *Корни сменовеховства и евразийства — в недугах старой интеллигенции и в творческой безыдейности новой*]

Несколько слов об эмиграции и «сменовеховстве».

Люди, не покрывшие собственным подлинным опытом того духа, который вел и ведет русских коммунистов, и удалившиеся за кордон, в эмиграцию, — *некомпетентны* судить ни о причинах революции, ни о ее естестве, ни о будущей России. Им предмет не дан, им дана ложная видимость. Они не понимают, *чем* одержимы революционные поколения России (т. е. революционно настроенная часть современных поколений в России) и чем одержимы коммунистические главари. Революция есть как бы вихревой процесс, социальный бред взбесившихся от зависти, ненависти и властолюбия коммунистов; бред, которым они до известной степени удачно заражают рабочих, молодежь и вначале крестьян. Этот бред есть сатанинский бред; сатанинскую природу его надо испытать самому и с очевидностью убедиться в его сатанинском качестве. Неиспытавший сего русский человек — немногим компетентнее иностранца. Тут мало простого восприятия; нужен еще духовный орган — для опознания и отличения, для верной квалификации. Вот почему такие релятивистические циники в политике, как Милюков и его группа, не имеют пафоса отвержения; и вот почему такие неумные люди, как Н. С. Трубецкой (евразиец), не выдавшие сатаны, только и делавшие с 1917 года, что спешно эвакуировавшиеся в тыл Белой армии или за границу при приближении большевиков — и притом лишенные и силы суждения вообще, и силы суждения о своей собственной силе суждения — вот почему такие люди, а также и упорно отвертывающиеся от нового опыта, свалившегося человечеству на голову, всегда будут ходить по грани «сменовеховства».

Нельзя судить о сатане по той видимости, которую он сам втирал и втирает другим для ослепления и обмана («коммунизм как народоправство, демократизация, новое социальное творчество, новая идея мирового размаха» и т. д.).

Надо научиться смотреть в глаза сатане. Это смотрение или суггестивно подчиняет ему смотрящего — отблески его черных лучей начинают отражаться из глаз

загипнотизированного; волевой упор его сламывает душу смотрящего, одурманенный начинает сам сатанизироваться и буйствовать (мечты евразийцев Сувчинского и Арапова о терроре против антиевразийской эмиграции и многое другое); или же эти лучи обжигают поверхность души, вызывают в глубине ее накал белых, Божьих лучей и стимулируют в ней образование непроницаемого, неразложимого ядра религиозного видения и характера. Человек, поддавшийся первому процессу — некомпетентен судить о русской революции и коммунистах. Компетентен только второй.

Суждения некомпетентных — продукт слабого чувства ответственности, малой добросовестности, предметного легкомыслия и может быть (самое худшее) — личного интереса. Именно таковы были суждения первых сменовеховцев; таково и доселе всё, что пишут эти бесконечно ограниченные и легкомысленные болтуны вроде Устрялова, Савицкого и т. п. Суждения их смешны, жалки и неприличны. Всё это есть до неприличия беспредметное «да», сказанное для наивно слабого, полупокорившегося сатане сознания. Это продукт фактической неосведомленности, некомпетентности, безответственности и явно-го карьеризма. Это относится и к «сменовеховцам» и к «евразийцам». Вопрос о личной корыстности и продажности должен быть рассмотрен применительно к каждому из них лично.

Всё вместе есть порождение и выражение вышеочерченных мною *дореволюционных недугов духа*. Эти недуги увезены эмиграцией с собой; они по-прежнему сидят в ней и владеют ею. Изболеваются они только внутри России через зажим душ в страданиях и унижениях, через очистительное отвращение, осуждение, покаяние и пересмотр. Нужно не просто рассудочное «иначе-думание», а искреннее и страстное омерзение, отчаяние, раскаяние, перестроение своей души и своего духа, обновление личной духовной ткани в сфере правосознания, патриотизма, жизнеразумения, мировосприятия, волеуправления; надо приобрести новые и по-новому любимые предметы и цели жизни. Несовершившие этого обновления будут в ткани новой России лишь гетерономно-покорным материалом строительства, а не очагами обновляющей,

творческой воли. Те, кто не могут совершить его — суть конченные люди; те, кто не хотят совершить его — суть люди вредные, а *in spe*⁴ и преступные.

В эмиграции этот процесс совершается лишь в отрицательном направлении, и то далеко не у всех, и то медленно: старое, посрамленное и обнаженное большевизмом, медленно уступает и разлагается; нового же, творческого пафоса — почти не видно. И притом — не только в политике, но и в религии. Отсюда все ошибки и неспособности эмиграции. А наряду с этим в разных углах — дореволюционные недуги духа, сохранившиеся в душах, чуют в химерически-сатанинском проявлении этих недугов не бездну и гибель, а свою, близкую стихию, элемент прежней, родной порочности, насильничества, лживости, обнаженной противогосударственной классовой установки, формалистического империализма, самоутверждения на циничной силе (таковы в разных отношениях — Марков II с приспешниками, Карсавин и Бердяев с их свитой, многие сторонники Вел. Кн. Кирилла и другие). И нередко приходится видеть, как больное правое и кошмарно-больное левое находят единую, объединяющую атмосферу — в самой форме болезни, в ее природе и характере. А диаметрально противоположные направления волевых стрелок — даже не всегда отпугивают их друг от друга. Вот почему известный охранный генерал Комиссаров, уволенный временным правительством, получил двойную пенсию голосами петербургского совдепа, служил большевикам в Смольном, организовал через Басова убийство Шингарева и Кошкина, провел через Железняка разгон Учредительного собрания, работал в Чека и Гепеу, от Гепеу разлагал армию Врангеля на Балканах, в Берлине останавливался у известного кириллиста, бывшего жандармского полковника, добивался приема у императрицы Марии Феодоровны, получил отказ и, уехав в Америку, печатал гадости о семье Императора Николая II в газетах. С ним в связи стоят, по-видимому, — и Бельгард, и Бискупский, и другие кириллисты, мечтающие через Гепеу произвести переворот в пользу Кирилла Владимировича.

Крайние правые и крайние левые объединяются не целевым и не идейным началом, а психической и духовной атмосферой, пониманием государственности, прия-

тием всех средств, волевым цинизмом. Хочется сказать, что процесс дореволюционной крайней правизны и революционной крайней левизны — есть единый, преемственный процесс не только по времени, но и по способу душевного, духовного, нравственного и политического бытия и действия. Переворот был резок и неожиданен в смысле лиц и волеуправления; но не по пониманию власти и государственности. Недуги, отравлявшие скрыто и тайно дореволюционную Россию — проявлены ныне безмерно сильным проявителем. Кошунственно дразнящие гримасы революции так легко сложились потому, что в русском политическом лице — все мускулы, необходимые для этих гримас, и все морщины, из коих они состоят — были давно наупражнены и слишком долго и насильственно сдерживались здоровыми и осмысленными началами государственности. Тяга к этим харям, к этим судорогам души и духа — давнишняя; и ни религия (из глубины ночной души), ни разумность (просвещающая и воспитывающая от поверхности дневного сознания) — не вывели русскую душу органически из этого недуга. Отвергающий это — покажет только, что он мало и редко вдумывался в ход и ткань русской истории (см. об этом подробнее в моей речи «Основные задачи русской национальной юриспруденции», напечатанной потом в эмиграции в Русской Мысли⁵). Русская история *совсем не «только это»* и не «преимущественно» «это»; но всегда И ЭТО — то в состоянии затаившейся и зреющей пассивности, то в прорвавшемся эксцессе.

Замечателен *тон*, в котором первые сменовеховцы, а потом и евразийцы — выговаривают соответственное «приятие революции»: тон вызывающей упоенности, бесстыдства, доведенного до грации; тон распутинско-хлыстовский, Розановски-Вяч. Ивановский (особенно у Ключникова, Сувчинского и Карсавина); тон кошунственно-хихикающий, всё опачкивающий; призыв не преодолеть раскрытый недуг и позор, а предаться ему под флагом большевизма. В 1921 году Андрей Белый призывал изжить большевизм, предаваясь ему. Это один из приемов с девушками, проданными в дом разврата: «Смотри, ведь все равно ты уже таковская, а жизнь будет

сытая и веселая». От всей книжки «Смена Вех» веет усталостью деморализованных авантюристов, ищущих себе пристанища и карьеры ценою полного смещения добра и зла — кокетством публичной женщины, пытающейся симулировать влюбленность в «работодателя». Тверд только тот, кто безвредно пройдет через эту софистику.

1921. Москва.

1930. Morschach

[4. *Нет ни диагноза, ни этиологии, ни прогноза, ни идеи.
Мало отвергать большевизм*]

Чтобы лечить, нужен диагноз. Необходима история болезни, ее причинное объяснение. Русская интеллигенция доселе не установила ни диагноза, ни объяснения русской революции. Она не понимает ее причин и потому не может лечить. Честная и принципиальная эмиграция знает опять только то «долой», с которым она подходила к императорскому правительству. Как утешительно было бы думать, что в подъяремной России кто-то (сознательно), или массы (бессознательно), вынашивает и диагноз, и этиологию, и идею...

Лучшие круги эмиграции только отвергают бред как бред. Но это отвержение *не* творческое. Может ли врач лечить заразную болезнь, просто «отвергая», т. е. осуждая ее и стараясь не заразиться ею? Мало понять и причины болезни; надо воображением и мыслью увидеть те драгоценные, основные силы организма и их функции, без которых нет *жизни* и без верного действия которых нет *здоровья*. Надо увидеть не только болезнь, но и здоровье. Русская здоровая контрреволюция доселе этого еще не сделала. Кого и куда может она повести?

1921. Москва

1931. Morschach.

[5. *Опасность и соблазн: солидаризироваться с коммунизмом как с якобы побеждающей силой*]

Есть такая опасность: под видом «исторической мудрости» и «политического реализма» — солидаризоваться с силой — ...сначала не «оценкою», а «волевым приятием», а потом понемногу и оценкою. Десятки тысяч

русской интеллигенции прошли во время революции по этой дорожке. Вот путь сменовеховцев и евразийцев.

1921. Москва.

1930. Morschach.

[6. Недуги русского дореволюционного хозяйственного акта]

Один из источников русской комм<унистической> революции: в массе был не воспитан и болел *хозяйственный акт* — неутвержденность частной собственности; недостаточная вера в труд; необеспеченность правопорядка; воля к наживе не через труд и безволие в труде; неуверенность и задержанность хозяйственного самовложения — отсюда экстенсивность хозяйствования, пониженная доходность; вера в объем и неверие в качество хозяйствования; склонность напирать на соседа (особенно на богатого, но и на бедного), а не на природу. И многое другое.

1919—1921. Москва.

1930. Morschach.

[7. Коммунистическая революция не подготовка буржуазной демократии в России, а провал ее]

Напрасно думают радикалы (и с ними Франк⁶), что смысл революции — в рождении буржуазной демократии. «Буржуазная демократия», по-видимому, медленно рождалась в России Императора Николая Второго и Столыпина. Революция только прервала и надолго задержит этот процесс (независимо от того, сочувствовать ему или нет). После революции в России будет многое множество черни, демагогов и деспотов. И никаких предпосылок для «буржуазной демократии» — ни твердой собственности, ни правопорядка, ни имущих слоев, ни правосознания, ни школы творческого труда.

1921. Москва

1930. Morschach.

[8. Революция не формальное понятие, а духовно-содержательное; новаторство еще не революция]

Революция не есть понятие формальное, как думают многие (Струве, Цуриков и другие). Революция есть не просто свержение наличной власти, а разложение *право-*

сознания, политической и хозяйственной жизни, души, творчества. Это есть *разрушение*, сгнивание, разорение. Нечего играть словами: «мы — революционеры!» Мы — *враги революции*; и именно потому мы за творческое воссоздание России и ее здорового бытия на духовно верных основах. Прочее — демагогия, софистика и соблазн.

Другое злоупотребление словом «революция» — в книге Станиславского «Моя жизнь в искусстве», вышедшей в Москве при советах (1925 г.). Станиславский называет «революционным» все дело худож^{ественного} театра. Это или «защитный прием», или сущее недомыслие. Революционер не «отрицает старое», а *разрушает*. Что такое разрушил театр Станиславского? Не Малый ли театр Щепкина? Революционер действует *силою и насилием*. Кого же насильовал Станиславский? Все это неверно, криво; злоупотребление понятием. *Новатор совсем еще не революционер*. Художественный театр был новатором; и никакого отношения к «революции» не имел. Станиславскому привили это недоразумение большевики, писавшие в Москве на стенах: «революционеры в музыке — Бетховен и Вагнер; революционеры в литературе... живописи...» и т. д.

1921. Москва.

1930. Morschach.

[9. Керенский растратил суггестивный капитал русской государственной власти]

Государственное преступление Керенского состоит в том, что он промотал и растратил безволием, безвластием, болтовней и особенно упорным желанием «не повредить революции» — драгоценный запас государственной суггестии, импониования, *авторитета*. Подобно Максиму Мистику в драме Ибсена «Кесарь и Галилеянин» — он раскрыл всем, что «тут ничего нет», что все дело в том (по теории Льва Толстого), чтобы «не верить и не бояться» — и государственная власть ничего не сможет сделать. Понятно, что эта растрата была его главной заслугой перед большевистской стихией. Коммунисты получили власть в растраченном виде и опять начали накапливать этот капитал авторитета и импониования; они создали *разбойничью* власть, противогосу-

дарственную власть — но власть; и создали ее при помощи *террора*. Керенский — государственный мот — создал условия для террора; Ленин создал террор.

1923. Берлин.

1930. Morschach.

[10. Процесс «Тактического Центра» явил безрелигиозность русской либеральной общественности]

В процессе Тактического Национального Центра (август 1920) «прокурор» Крыленко торжествовал над слабыми подсудимыми (С. А. Котляревский, В. М. Устинов⁷, Сергиевский⁸ и др.). Его издевательства над Котляревским, одновременно писавшим законопроекты для коммунистов, Скоропадского, Деникина и т. д.; его возглас, обращенный к подсудимым: «и это вы пытались изобразить как академические разговоры о недопущении кровопролития (при занятии Москвы Деникиным)? Стыдитесь, ведь вы общественные деятели!»; та лояльность, которой он добился от многих (Котляревский на вопрос об отношении к сов<етской> власти ответил «вполне положительно»; Устинов написал, что единственное возражение его против сов<етской> власти состоит в том, что она неверно понимает Маркса; Сергиевский написал, что состоял в совете обществ<енных> деятелей только для того, чтобы обезопасить себя от нагайки Колчака или Деникина за его помощь и службу советам и т. д.), — все это имеет глубокие корни. Борьба велась «общественными деятелями» — не из убеждения, не из очевидности, не религиозно, не плеротически, не на-смерть. Это были рассерженные политиканы; выбитые из седла партийные протестанты; трусливые говоруны. Политики без идеала, строители без Бога; люди, не способные различить дьявола и проклясть его. Религиозные люди — кн. С. Трубецкой⁹, Д. М. Щепкин¹⁰, С. М. Леонтьев¹¹ держались иначе; это понятно. Иначе держались и В. Н. Муравьев¹² и М. С. Фельдштейн¹³, Ю. Г. Топорнова¹⁴ и Г. В. Филатьев¹⁵. Храбро ломили революционеры — Розанов¹⁶, Мельгунов, брат Мартова¹⁷. Громко кричал о своих заслугах Н. М. Кишкин¹⁸ («вы боролись снизу, а мы среди интеллигенции; и если теперь русская интеллигенция распростерта у ваших ног — то это сделали мы, это наша заслуга»).

Религиозность может быть условно заменена в борьбе политическим фанатизмом и моральной стойкостью, но в сопротивлении, только в сопротивлении — не в созидании, не в творчестве. Для этого сопротивления революционеры закалялись — в нищете, в подполье, в честолюбии и властолюбии, наследственно питаясь черными лучами ненависти и злобы до одержимости. А общественники-интеллигенты были застигнуты врасплох; удары большевиков приходились по мягкотелому, политиканствующему релятивизму и карьеризму.

Чтобы победить сатану, надо бороться насмерть; и идти от Бога.

1920. Москва.

1923. Берлин.

1930. Моршак.

[11. *Революция: от рыхлого организма в злую механику*]

Дореволюционная Россия представляла из себя рыхлый социальный организм, сложенный в массе своей из людей даровитых и добродушных, но характером слабых; психически в высшей степени предрасположенных к «индивидуализму» и анархизму, но духовно — еще не доросших до звания личности — до звания духовного и правового субъекта. И вдруг провал — в демократическую республику (1917) — в механику злых и сильных животных атомов. Этим разложение социальной ткани и террористическая диктатура были предначертаны.

1927.

1930. Morschach.

[12. *Революция как нестыдящийся произвол; кара его имманентна ему: экспроприация и рабство*]

Для революции характерны бесстыдство и безоглядность, способность и даже жажда не считаться ни с нормами права, ни с голосом совести, ни с какими-нибудь святынями и запретами. Революция есть нестыдящийся произвол, беззастенчиво разлагающий даже самую свою внешнюю, правовую форму. По Луначарскому (речь 1920), сущность революции состоит в попрании права как такового, даже того права, которое только что установлено ею самою. Но понятно, что

произволу властвующего неизбежно соответствует не просто произвол подвластного, но его продажность, взяточничество, хищение, насилие и т. д.

Ход революции таков: нестыдящимся произволом заболевает масса; находится партия, которая не только попускает этому произволу (как врем. правительство), а проповедует и разжигает его; власть переходит в ее руки: она монополизирует нестыдящийся произвол, подминает массы террором и развертывает свою волю. В русской революции эта воля несет массам такую кару, о которой мог бы мечтать только химерически озлобленный и мстительный буржуа: экспроприацию и порабощение.

1926. Берлин.

1930. Моршах.

[13. *Внутренние противоречия революции: работа, инстинкт, дух. Автономия и гетерономия в революции*]

Революция и в особенности коммунистическая революция несет в себе ряд ложных проблем, жизненно-нелепых заданий; и запутывается в них.

1. Нельзя *меньше работать* и *больше иметь*; этого не дадут никакие машины, никакая индустриализация. Желающий возможно меньше работать (обещание непрерывного праздника, 7-часовой рабочий день) — не любит работать — он будет и возможно *хуже* работать; он уронит *качество* труда и продукции. Индустриализация дает коммунистам — если и больше, то больше *плохого*, такого, что никому не нужно. Много плохого — есть не богатство, а нищета; к тому же нищета, которая сама себя обманывает и готовит себе крушение.

2. Нельзя отпрячь инстинкт самосохранения (отмена собственности, наследства, накопления!) и заставить его стремительно везти отпряженную повозку. В последних статьях своих Ленин (Соч., том XVIII, часть I¹⁹), все время пробалтывавшийся под влиянием рамолисента²⁰, пишет: «Мы думали, что по коммунистическому велению будет выполняться производство и распределение» без «личной заинтересованности» (стр. 378); и еще: «личная заинтересованность поднимает производство» (стр. 370) и т. д. Сталин вернулся к прежней точке зрения. Лично не заинтересованный — лишен стимула к напряжению,

он будет или лодырем, или рабом, но — *рабом-лодырем*. Он неизбежно будет тянуть к хищению, взятке и растрате, рассчитывая на то, что *урвет себе от общего и совместного продукта*. Это повозка шестериком — с шестью ленивыми лошадьми. Как же без кнута? Посему социализм — есть *система кнута*, подневольного труда, рабского хозяйства. «Прогрессивен» ли такой труд в хозяйственном отношении? Коммунист есть погонщик. Бунт кончился рабством, небывалым государственным рабством. Бедная Россия!

3. Нельзя развязать страсти, разложить дух — и потребовать от человеческой души повышенных напряжений, усилий и достижений. Разнузданная душа — в жадности, в мести, в злобе, в страхе, в состоянии полового промискуитета («вся Россия превращается в сплошной повальный брак», стр. 154—155 стенографического протокола пленума ВЦИК в «Сборнике статей и материалов по брачному и семейному праву») — находится в состоянии разложения. Никаким террором, никакими гетерономными нажимами — нельзя заменить силу личного волевого самообуздания и самоуправления. Революция разлагает и растрчивает форму личности. Творчество из бесформенности может породить только хаос, унижения и страдания.

Революция размягчает, разлагает духовный хребет души. Люди теряют способность сосредоточиваться, держать себя в руках; внимание их рассеянно, глаза бегают, слова скачут; отовсюду страхи, опасности, неуверенность, соблазн вседозволенности подрывает способность к дисциплине, чувство общей неустойчивости, опасности, социальной дисритмии — повергает души в состояние непрерывного «гона» (гнать) и «гомона» (неугомонился). Всякий строй, порядок, дисциплина покоются на особой, для данного народа целесообразной смеси из *внутреннего самоуправления души* (автономия) и *внешне-заставляющего авторитета* (гетерономия). Революция разрушает старую, исторически сложившуюся в России пропорцию автономии и гетерономии; она подорвала и скомпрометировала гетерономию монархии (которая на самом деле была на 3/4 автономией монархического правосознания!), а автономию она

провалила в страстное своекорыстие. Затем она создала новую пропорцию — диктаториальную, в коей гетерономии бесконечно больше, чем прежде, а автономия сосредоточилась в хозяйственном эгоизме недозадавленного советского гражданина. И наконец — коммунистическая революция приступила к давлению хозяйственно-автономного крестьянина, к созданию режима чистой гетерономии.

1924—1927. Берлин.

1930. Моршах.

[14. *Русская революция как классовое самоубийство*]

Русская революция есть редкий случай классовых самоубийств. Началось с революционно-демократического и пассивно-непротивленческого самоубийства буржуазии и интеллигенции. Затем дошла очередь до крестьянства, выделяющего из себя тех самых коммунистических рабочих и солдат, которые его экспроприируют. И параллельно идет самоубийство рабочего класса, опускающегося до состояния индустриального рабства и безработной черни. Бедная Россия!

1926. Берлин.

1930. Моршах.

[15. *Элементы злой воли и безволия, честолубия и партийности в революции и в эмиграции*]

Русская революция есть продукт злой и сильной воли; и в то же время — продукт безвольной и слабой доброты. Первая — злая воля — накаляясь, кипела и вела нападение (мимо рыхлых оползней безволия) на источник государственного удерж, вовлекая в свой поток и безволие (либерально-демократическая оппозиция). Средний массив, толща русского простонародья — во всей своей активистической неудобоподъемности — долго следила за тем, что происходит, пока не накалились его страсти (1914—1917) и не развязался государственный узел и удерж (отречение Императора Николая II). Тогда все пошло верхним концом вниз.

С этим отречением как бы утратилась грамота русской национальной власти; великое средоточие авторитета, державшее и ведущее страну веками, — угасло; го-

сударственная власть как бы разбилась на тысячи пылинок, разлетевшихся по стране. Отрекшийся Император, думая перенести фокус лучей, в коем он пребывал и строил, на брата, а потом на временное правительство, на самом деле *вернул* все лучи правосознания в индивидуальные души человеческих миллионов и все, получив их, развязались от присяги, разнуздались в своем честолюбии и стали ловить в воздухе пылинки разлетевшейся власти и посягать. Вокруг опустевшего святилища государственной власти началась большая суетня. В мае 1917 года я говорил публично о том, что «тени самозванцев зареяли над Россией». Первыми самозванцами были временное правительство и совет рабочих депутатов. Россия закипела «автономными республиками» — чуть ли не по числу губернских и уездных городов. Началось междоусобие между самозванцами, разрешившееся переворотом октября.

С тех пор болезнь честолюбия, подготовившая революцию, живет и не изживается в душах русских людей. Это своего рода чуть ли не повальное *самозванство* и *бонапартизм* (военный и штатский). В подъяремной России все это или таится, или изживается в терминах коммунистического карьеризма. В зарубежной России — этим болеют *все партии*, все «национальные комитеты», чуть ли не все «президиумы» всех организаций. Лозунг «подминайся под меня, я все сделаю» — владеет и Марковым, и Карташевым, и Милюковым, и Бурцевым, и Гукасовым. Это же настроение владеет и сторонниками Вел. Князя Кирилла Владимировича, которое они пытаются вдохнуть в самого Великого Князя. От этого настроения был совершенно свободен Вел. Князь Николай Николаевич, не искавший власти и не хотевший и не могший нести ее.

Все партии зарубежья как бы «облизываются» при мысли о свержении большевиков и именно потому хотят только такой консолидации революции, которая выдвинула бы именно их и их «компенсировала» бы... Отсюда эта эмигрантская несговорчивость, этот разнобой, это рванье мнимых «полномочий», эта жажда монополизировать представительство, фигурировать; эти интриги, сплетни, клевета, подсиживание, выживание и

дезауирование. Отсюда же это организационное грюндерство. И молодежь вроде «младороссов» болеет этим буквально так же, как и взрослые.

Все устали на свою «будущую дозу» в будущей русской государственности и боятся «проиграть». Все внимание посвящено тактике. Но не тактике свержения большевиков, а тактике *политического самовывдвигания*. Вся энергия уходит не на борьбу с коммунизмом и коммунистами, а на борьбу с политическими соседями-конкурентами в эмиграции. Программ нет; правда, программу трудно сейчас иметь, но какие же партии без программ. Это и не партии идей, ибо идей тоже нет; это *партии умонастроений и честолюбий*, без идей, без программ, без точки для приложения силы (госуд. власть и ее «завоевание»); без народа, без поля битвы. Битвы непрестанные, но полем их являются те обломки эмигрантского быта, за которые люди цепляются, чтобы не утонуть. И как часто один бьет другого ножом по уцепившимся пальцам, чтобы тот отцепился и пошел ко дну, и чтобы прицепиться на его место самому (вся история с выживанием Струве из Возрождения²¹).

Отсюда эта идейная мертвость эмиграции. В борьбе с нищетой и раздуваясь от честолюбия, обиды и неизжитых аффектов гражданской войны — люди дышат коротким дыханием ума и воли, как загнанные собаки. Но эти короткие толчки дыхания — полны злобы и ненависти.

Огромное большинство политической эмиграции вращается в духовной и политической пустоте, беспредметно кипятясь и ругаясь и протирая до дыр старые штампы и отжившие схемы; это фигурирование вовне и мертвенная пошлость внутри. В таких центрах эмигрантского скопления, как Париж, этою атмосферою эмигрантские верхи заразили и молодежь и значительную часть рабочих-офицеров.

Республиканство, живущее по формуле: «мы сами, все снизу, все сговором, по большинству голосов, через распыление публичного правового полномочия»... — это республиканство играет плохую и злую шутку с эмиграцией. Жертвою его являются, конечно, и зарубежные монархисты, организационно концентрирующиеся в

своих пределах, но ведущие ту же самую республиканскую грызню с другими партиями.

1926. Берлин. После Заруб<ежного> съезда²².
1930 август. Моршах.

[16. *Формализация культуры и духовное беспутство (русская публицистика) как причины революции*]

О причинах русской революции надо писать книгу, книги. Будут написаны впоследствии томы. Эти причины имеют и мировой размах, общехристианскую и общечеловеческую природу; они имеют и чисто русский, исторический характер (см. напр. мою лекцию о влиянии русской *природы* на русский *характер* как на источник революции²³). И тем не менее кое-что можно сказать кратко и обще.

Революция и большевизм возникли из формализации духовной культуры, из коей стало давно уже отлетать живое духовно-священное и животворящее содержание. Формализировалось государство — культ демократизма как формально-числового изъявления атома. Формализировалось хозяйство — машина; акц<ионерная> компания, трест, банк, биржа. Формализировалась религия — держащаяся за обряды, но внутренне разлагающаяся от рассудочности и безверия. Формализировалась наука — матем<атика>, естествознание, формальная юриспруденция, торжество рассудочного акта. Формализировалось искусство — поиски внешнего (модернизм, погоня за эффектом) при внутреннем опустошении; вседозволенность в содержании и в форме. — Человечество во власти машины, рассудка, схемы, трюка, оно увлекается количеством и теряет вкус к качеству; оно увлечено внешним материальным миром и разучается жить и творить внутренне, духовно. Оно ищет «как» и теряет «что».

Экономический материализм, марксизм, коммунизм, весь дух большевистской революции — есть детище этого процесса. Не случайно, что новая орфография — этот продукт рассудочно-формального созерцания языка, — была подготовлена больной филологией и проведена революцией. Не случайно, что всякие Блоки, Белые, Маяковские etc. — оказались с большевиками. Формализм идет рука об руку с беспутством, распут-

ством, релятивизацией, беспринципностью и т. д. Пустая форма — безыдейна и беспринципна, беспочвенна и безбожна; ей соответствует болото больной страстности и извращений, гниение на корню; теория и практика вседозволенности; неспособность отличить божеское от дьявольского; вкус к дьявольскому; хлыстовщина и распутинщина.

Вот почему все эти группы русских предреволюционных публицистов — Розанов, Мережковский, Булгаков, Бердяев, Вяч. Иванов, Белый, Чулков (а также и поэтов) — были сущими предтечами большевистской революции. Понятен их интерес к больной сексуальности, к черной мессе, к хлыстовству; их близость к партии социалистов-революционеров; их неспособность отличить «мадонну» от публичной женщины; их постоянное возвращение к сексуальному трактованию теологических тайн. В 1915 году я сам слышал, как Булгаков объяснял Жуковскому, что Распутин — великий мистик, так же, как и Николай II...

Доказывать это надо только или неосведомленным людям, не читавшим произведений этого предреволюционного болота, или еще не прозревшим людям. Зоркий и чистый глаз однажды увидит и раскроет сущность этого явления и этой связи.

1907—1913—1922. Москва.

1930. Morschach.

[17. *Честолюбие и вредно-идейность русской интеллигенции — причина революции*]

Вот еще один из источников революции: скопление политического человеческого материала внизу и отсутствие выхода для него кверху. Русская интеллигенция и полуинтеллигенция до революции созревала для прямого честолюбия и отчасти властолюбия; революция возникла из упорного проталкивания ее кверху. Беда заключалась в ее политической неопытности, сентиментальном маловолии и ее противо-государственном и химерическом воленаправлении; благодаря этому ее *нельзя было пускать вверх* (начиная от народовольцев и кончая сторонниками социализации земли и всеобщего-прямого-прямого-тайного с референдумом и федерацией). А

она не могла ни усилить, ни оплодотворить идейно традиционную русскую государственную власть — ни по содержанию государственного делания, ни в отношении политической формы (вследствие скрытого республиканизма), ни личной энергией и эвентуальной честностью.

Этот-то политический человеческий материал и явился авангардом и проводником революции (Н. М. Кишкин выговорил на процессе Тактического центра правду; другой вопрос, можно ли и следовало ли похвалиться этой заслугой).

1924. Берлин.

1930. Моршах.

[18. *Расхождение социальных классов и невозможность их к идее Целого — причина революции*]

В основе революции лежит расхождение классов по противоположным тупикам классовых интересов и невозможность к созерцанию и волеию Целого. Практика классовых партий есть всегда подготовка к гражданской войне: ибо гражданская война есть сражение масс, вышедших из классовых тупиков. В России беда была не столько в том, что помещики и торговопромышленники отстаивали свой интерес чрезмерно, сколько в том, что они не могли и не хотели помочь царю учесть и творчески оформить интересы крестьянской массы. Крестьянство — собственнически и свободно богатеющее в России — сделало бы социальную (имущественно-передельную) революцию ненужною и невозможною, а политическая революция при социально-консервативной крестьянской массе не имела бы перспектив. Россию надо было *вести* — идейно и национально — к богатству и просвещению — а (в меру зрелости и нужды) и к политическому самоуправлению. Витте был умен и зорок, но безыдеен и лукав. Николай II совершенно не разбирался в людях. Бюрократия и дворянство были в большинстве своем государственно безыдейны. Интеллигенция — противогосударственна и беспочвенна. Столыпин встал слишком поздно. Война создала нарыв.

1926. Берлин.

1930. Моршах.

[19. *Бедность и бесперспективность массы и отсутствие ведущей политики наверху — причина революции*]

Для того, чтобы в стране была возможна социальная революция, т. е. насильственный имущественный передел, сопровождающийся всегда перетасовкой классов) — необходима известная степень народной нищеты и известный количественный объем неимущего слоя. Этого мало: необходима имущественно-социальная бесперспективность для этого слоя в смысле продвижения вверх его лучших сил. Особенно опасно государственно-политическое закрепление этой бесперспективности. Всего опаснее — когда неимущий класс или еще не приобрел, или уже утрачивает здоровое, инстинктивное чувство частной собственности. Правительство, не понимающее того, что именно бедному необходимо чувство частной собственности, вера в нее, надежда на нее, доступ к ней соразмерно здоровой воле и творческим усилиям — рано или поздно доведет страну до имущественного передела и гражданской войны.

Одна из главных ошибок русского императорского правительства состояла в том, что с 1861 года до Столыпина оно не имело в этом направлении ни государственного разума, ни твердой воли и политики. Темп мировой индустриализации, пролетаризации и революции настиг его в состоянии этой безыдейности и этого безволия. Россию, как организм, нельзя было не вести и нельзя было вести без ясного разума мировой конъюнктуры.

1928 декабрь. Берлин.

1930 август. Моршак.

[20. *Безыдейность императорского правительства и волевой паралич — причины революции*]

Революция состоялась в России потому, что она была подготовлена в душах людей. С одной стороны, росло сочувствие ей; с другой стороны, падала сопротивляемость. Но и то и другое не имело бы решающего значения, если бы *социальная безыдейность и бездеятельность* русского императорского правительства не разрешилась в сущий *паралич воли*, да еще во время такой войны. Нельзя, непозволительно удерживать в своих руках по-

литическую власть, да еще неограниченную власть — да еще стоя во главе *такой* страны — и не вести волевою социальную политику, направленную к поднятию благосостояния народных масс. Такова была картина столкновения: социально-политическая безыдейность и бездеятельность императорского правительства и социально-политическая погоня за нелепыми и гибельными химерами среди интеллигенции и полуинтеллигенции. Правительство не могло и не смело потакать этой гибельной агитации, звавшей к демократическому развалу и социализму. Но оно не могло и не смело ограничиваться медленной ликвидацией выкупных платежей, работой Крестьянского банка и подавлением крестьянских беспорядков. Трагедия состояла в том, что *воля медленно уходила справа налево*. Гениальная волевая вспышка Столыпина была быстро угашена усилием крайних правых, подготовивших ему отставку, и крайних левых, подготовивших ему убийство (эти линии скрестились в охранном терроризме Богрова). После этого — волевой паралич стал, по-видимому, роком для правых государственных течений, а с крайнего лева сжимался волевой кулак. Ныне левые химеры будут изжиты до конца, протерты до дыры, скомпрометированы до позора. Тогда обнаружится накапливающийся ныне поворот направо. Но справа должны встать настоящая идейность и воля, гениально продуманная социальная и политическая программа. Это условие оздоровления страны. Демократическая середина означала бы длительный период безволия, застоя, склоки и разложения.

1927. Берлин.

1930. Моршах.

[21. *Неизжитая травма крепостного права — причина революции*]

Один из главных двигателей революции — это неизжитый бунт крепостной души и крепостной злобы в крестьянстве. Устаревшая вспышка против «барина», распаленная и взвинченная большевиками. Если бы столыпинская реформа захватила Россию как следует, то через десять лет этот бунт был бы психологически невозможен.

Революция, выехавшая на этой разино-пугачевской вспышке, на отреагировании крепостнической травмы, даст и дает русскому крестьянину новое крепостничество — слева, государственно-коммунистическое. Оно не продержится долго: не текут реки вспять. Но этим весь противо-крепостнический запал, аффект русского крестьянина перенесется налево. Коммунисты накапливают капитал государственной трезвости, лояльности, жертвенности и солидарности в крестьянской массе (см. мою статью о Судьбах русского крестьянства в немецком сборнике против коммунистов²⁴). В итоге революции крестьянство русское должно оказаться свободным и от право-крепостнических реминисценций и от лево-крепостнических (социалистических) соблазнов. Но какая жестокая школа! Какое мучительно-унизительное лечение!

1926. Берлин.

1930. Моршак.

[22. *Революция как узаконение уголовщины и политизация криминала; развращение честных, но слабых*]

Революция есть *узаконение уголовщины и политизация криминальной стихии*. Это не случайно: в современном обществе, с его пауперизмом и лукративностью, с его тягой к неосновательному обогащению (биржа, грюндерство), с его политической угодливостью вниз, с его политической продажностью, с его безрелигиозным правосознанием, с его рассудочной гуманностью и т. д., — имеется все растущая потребность в этом, а сила сопротивления этому соблазну (Достоевский — «право на бесчестие») все падает.

Революция есть *криминализация политики*; источники этого — в националистическом эгоизме (злодейство, низость, свирепость — во имя родины — считаются прямою доблестью), классовой революционности, в войнах. Мир и без того кишит ворами и полуворами; демократия открывает им прямой доступ в политику. Как же не возникнуть соответственной тяге? Большевики цинично выговаривают здесь и узаконяют то, что лицемерно таится в складках современной общественной ткани и разъедает ее изнутри.

Понятно, что мировая война, возникнув в такой атмосфере, только и могла развязать, усилить, разжечь

волю к неуловимому, стоящему на грани, ненаказуемому преступлению, — т. е. к его узаконению. В России же амальгама из политики и уголовщины назревала уже давно в стане революции.

Еще Бакунин и Нечаев настаивали на том, что революционеры должны искать союзников и сотрудников именно среди русских каторжников. Достоевский указал на это в «Бесах» и он же раскрыл ту своеобразную «идеологическую» тягу русского интеллигентного пролетария к преступлению (Раскольников). А эта идея — связать конспиративную пятерку кровью совместного убитого невинного (Шатов)?.. Революционная интеллигенция, сентиментально идеализируя разиновщину и распевая гимны Разину и каторжнику (горьковское «Цепи мои, цепи»), десятилетиями вынашивала в себе эту амальгаму из *преступления политического и преступления уголовного*. Преступник и разбойник (по-шиллеровски! Die Rauber) идеализировались и разбой воспринимался и изображался, как особого рода «протестующее вольнолюбие»; революционер и уголовный солидаризировались (заключение в тюрьме, фальшивые паспорта; побеги и укрывательство от полиции; отрицание лояльности и отвращение к ней; сближение с контрабандистами при переходе границ и т. д.); оба стали считать (сами себя и друг друга) «жертвами современного социального и политического строя». Радикальный помощник присяжного поверенного (по уголовным делам) с пафосом защищал воров-рецидивистов и брал с них гонорар. По всей линии шло братание политического правонарушителя с уголовным правонарушителем. А аграрная агитация к погромам и поджогам? А партизанские нападения на чинов полиции? Где здесь грань? Экспроприации 1905—1906 года довершили это братание: левые эсеры и большевики решились на них; в подготовке помогали и правые эсеры; а денег просили на расходы и издательство — многие и открестившиеся от экспроприации и осудившие их правые эсеры, вплоть до крестьянского союза. Экспроприаторы кое-что давали, другое тратили и прокучивали сами... Шло на «личную потребу»... А. С. Белевский-Белоруссов, сам бывший старый народоволец, крепко поправевший за 1917—1918 годы (в Москве в 1918 г. вел переговоры с

В. И. Гурко и прот. Восторговым, восхищаясь их государственностью), передавал мне перед своим отъездом в Сибирь к Колчаку, что во время «первой» «революции» — Виктор Чернов пошел в соглашение с уральским разбойником Лбовым, за шайкой которого полиция тщетно гонялась полтора года по уральским ущельям; — Лбов делился с Черновым своими доходами, а Чернов содержал в Финляндии революционную дачу, с ночлегом и винами; история установит, какие компенсации Чернов обещал Лбову. Центральный комитет партии соц<иалистов>рев<олюционеров> — вел дела и жил на деньги, притекавшие к нему через Азефа, на поддержку террора, [...] не разоблачал Азефа и не казнил его по разоблачении. Кем же был Азеф — политическим или уголовным преступником? А Сталин — с его экспроприациями на Кавказе, а его казначей — Красин, а его хозяин — Ленин?

Когда Разин и Пугачев брали город, они прежде всего разбивали тюрьму и выпускали колодников. Керенский отпер тюрьмы в середине марта. Восемь месяцев по всей стране упоенно шла амальгама из политического и уголовного преступления. Октябрьский переворот означал прорыв ее к власти.

Что это, уголовное или политическое? — грабь награбленное, мир хижинам, война дворцам; разгром помещичьих усадеб; захват особняка Кшесинской; «конфискация» в частную собственность конфискующего — чем насыщена вся большевистская революция; донос, вознаграждаемый из имущества денунцированного²⁵; захват бандами демобилизовавшихся солдат — ротной казны, пулеметов, паровозов, домов в городах; замучивание по политическому доносу для присвоения имущества и т. д. и т. д.

Судьба русского дореволюционного уголовного мира такова: вольные рецидивисты, не желавшие признать коммунизм и стать советскими бюрократами, — были постепенно переловлены большевиками и расстреляны. Более умные и ловкие — стали советскими бюрократами, чекистами, дипломатами, агитаторами. В 1921 году один видный сыскной спец говорил мне в России, что все уголовные преступники наших дней — воры и убийцы — абсолютно неопытные новички, не умеющие ни

замести следы, ни скрыться, ни скрыть похищенное: старые опытные специалисты «мокрых и сухих дел» были уже всосаны революцией или истреблены.

Революция — бюрократизировала криминал («разбойник стал чиновником») и криминализировала бюрократию («чиновник стал разбойником»). Государственное начало пропиталось преступностью, а преступность огосударствилась...

Революция по существу своему правонарушительна и почти никогда не соблюдает граней между политическим и уголовным правонарушением, между публично-правовым неповиновением и частно-правовым захватом. Разъяснения Луначарского недвусмысленны: революция призвана нарушать и разрушать всякое право. Но если большевики захватили власть и грабили организованно, почему ограбленные ими и выброшенные на улицу не имеют права определиться к ним на службу и пытаться вернуть себе то, что у них отняли, — в порядке неорганизованной расплаты, взятки, etc.? Вор ли тот вор, что у вора свою собственную дубинку украл? Если в первые пять лет революции советские учреждения то и дело «переезжали» из дома в дом, чтобы при переезде «потерять» ящик или два фальшивой бухгалтерии, прикрывавшей хищения и растраты, — воровство ли это? В 1926 году прибывший вновь в эмиграцию русский присяжный поверенный на мой вопрос, правда ли, что такой-то общий знакомый проворовался у большевиков и посажен, ответил мне негодующим вопросом: «То есть как это про-во-ро-вал-ся?! Что это значит?!»...

Революционер, делающий фальшивые деньги, — революционер или уголовный? Книжки бежавшего Булгакова, захваченные Рязановым — чьи они? (и т. д., см. мои фельетоны в Возрождении²⁶).

Революционер, как таковой, должен быть способен на ложь, произвольное присвоение чужого и убийство. Или проще: революционер по самому существу своего дела — есть *лжец, вор и убийца*; революционер, не способный к этому, есть просто фразер. Революция есть поистине дело, которое не только нельзя делать в белых перчатках, но которое требует *грязных рук, безжалостного сердца и нравственно грубой души, способной к непрестан-*

ной, *неутомимой преступности*. Революционное дело, как всякая наступательная борьба, есть дело трудное и опасное: революционер рискует свободой, здоровьем, жизнью, имуществом и семьей. Он борется напряженно, рискуя всем, ненавидя и презирая врага. Он ввязывается в дело всем своим *инстинктом самосохранения*, всеми своими страстями, т. е. и честолюбием, и жаждой *личного* успеха и преуспевания. Мало того: удача революции сулит ему *власть, почести и богатство*. Он это знает, знает с самого начала и до конца. Его личная карьера связана с успехом его деятельности. И потому *все* преступления, которые он совершает, стараясь преуспеть *в них и ими* — совершаются им по крайней мере (у самых этически порядочных революционеров) — и для самого себя.

В результате революционер отличается от уголовного нередко только *«интеллигентностью»* и *желанием завладеть государственной властью*. Интеллигентность среди революционеров вообще условна, относительна, случайна и несущественна; истинно интеллигентному человеку вряд ли вообще свойственно быть революционером. И вот, достаточно уголовному активно захотеть государственной власти — и грань между ним и революционером стирается окончательно.

Можно было бы выдвинуть в противовес этому безжалостному разоблачению то обстоятельство, что революционер «жертвует собою», стремясь к «свободе и счастьем народа». Да, дело революционера сопряжено с опасностями, требует риска и даже жертвы; и революционеры, особенно их сентиментальная разновидность, любят выдвигать «жертвенность» на первый план. Могут быть и такие, для которых к самопожертвованию-то все и сводится... Но способность к самопожертвованию и храбрость — суть несомненно формальные добродетели; однако именно поэтому их ценность измеряется в конечном счете тем, *во имя чего* или *чему* посвящены жертвенность и храбрость. Жертвенность и храбрость возможны и среди разбойников и среди контрабандистов. Итак, лучшее, что можно сказать о лучших и наивных революционерах: они бывают храбры и жертвенны в своей борьбе за власть и притом воображают, что борются за свободу и счастье.

Но что эта борьба *в действительности* ведется за *свободу*, а не за диктатуру, насилие и рабство; в действительности — за счастье, а не за бесконечные лишения и страдания, не за кровь и нищету — доказывать это после французской и, главное, русской революции не стоит, да и невозможно.

Замечательно, что, застряв в грязи, революционеры не терпят рядом с собою чистых и незапачкавшихся. Они начинают прямую борьбу за вовлечение чистых в грязь, за всеобщее и повальное измарание, толкая людей к отчаянию и к преступлению — голодом, террором, уговором, соблазном, действуя на жадность, на честолюбие, на трусость, на утомление; используя все дурные страсти. «Если ты не против нас, если ты не прямой враг наш — то приложи руку, измарайся! Прими участие во власти, в дележе награбленного; возьми долю; донеси, спровоцируй, погуби, разврати, убей...» Или еще: «Проворуйся, чтобы мы поймали тебя, изобличили, опозорили и казнили — тогда все увидят, что грабители и жулики — *не мы*, а другие, которых мы ловим и казним...»

В «Князе Серебряном» графа А. К. Толстого (глава X) — Малюта Скуратов говорит своему сыну Максиму: «Авось, когда сам окровавишься, бросишь быть белоручкой, перестанешь отцом гнушаться». Так у совместно убивающих (в шайке или толпе) есть обычай — заставить каждого нанести убиваемому удар, — все вместе били, все вместе убили — неизвестно кто, все мы таковские!.. Забелин рассказывает из истории Смуты, что после того, как москвичи незаконно низложили законно избранного Царя Василия Шуйского — «бранное, позорное слово изменник, которым обыкновенно укоряли москвичи тушинцев, — совсем потеряло свой истинный смысл; все поголовно сделались изменниками и ворами, того только и надо было настоящим вора».

Эта жажда революционера совратить и измарать рядом стоящего не запачканного человека имеет психологически глубокие, вечные корни: нестерпима злодею добродетель; она есть для него вечно предстоящий живой суд и осуждение, укор, унижение; она берedit в нем совесть и тем раздваивает его, ослабляет его в борьбе; может прийти момент, когда прямой инстинкт самосо-

хранения потребует от злодея — или сдаться и идти на казнь, или же устранить честного со своей дороги (совратить или убить).

В большевизме революция открыто показала свое лицо: она есть система откровенной уголовщины, политическое злодейство, рискующее всем ради власти, чести и богатства. Коммунизм есть не просто химерический план осчастливления; это есть система порабощения и высасывания масс в руках новой социальной элиты.

1919. Москва.

1925. Берлин.

1930. Моршах.

[23. *Революция как новая социальная дифференциация; новый орден коммунистических рабовладельцев*]

Весь процесс русской революции должен быть осмыслен, помимо всего прочего, — еще и как процесс социальной дифференциации, т. е. нового деления общества на социальные классы.

Всякое общество всегда находится в подвижно-расчлененном состоянии: и в смысле личного состава людей, опускающихся и поднимающихся, богатеющих и беднеющих, приобретающих долю власти и теряющих ее; и в смысле *отжигивания* целых классов, то медленного, то быстрого, и появления *новых* классов, то быстрого, то медленного. Таково появление промышленной буржуазии, промышленного пролетариата, денежно-банковско-биржевого слоя, аграрного пролетариата, развитие и скудение среднего класса (см. мою статью о *Mittelstand*²⁷) и т. д.

В дореволюционной России — медленно сходил со сцены помещичий класс; медленно нарастал класс промышленных предпринимателей и денежно-банковский слой; медленно выделялся из крестьянской массы класс чистого безземельного промышленного пролетариата (до революции около 30% его было еще связано с землей; на 1929 год большевики насчитали до 25% рабочих, еще не оторвавшихся от земли); медленно, слишком медленно слагался слой зажиточного крестьянства, вставший в слой всесословного (и купеческого) землевладения. Столыпин хотел ускорить, оздоровить и углубить этот последний процесс как основу всех остальных.

Правящий и интеллигентный слои были у нас перед революцией всеобщими; в них участвовали люди всех классов, — разночинец учился и входил в бюрократию свободно, свободно же (в меру таланта) восходя и на самые верхи (Витте и проч.).

Всякое общество есть единство многого, различного; взаимно нуждающихся и взаимно «питающих» друг друга социальных групп, отличных друг от друга (*differentia*) по труду и укладу и политически неравных вследствие разности выполняемых функций. «Отменить» или разрушить эти различия и соответственный процесс социальной дифференциации нельзя, не провалив общество, его труд и культуру в состояние нерасчлененной первобытности.

Проблема России состояла в том, что она, задержанная своей историей и отсталая, нуждалась в быстром темпе хозяйственного и культурного подъема, еще большем, чем тот, который она уже переживала в царствование Императора Николая II. При этом надо было, чтобы этот подъем не просто «происходил» или «совершался» сам собой, но был государственно руководим и поощряем; правительство должно было идти ему волевым образом навстречу (Столыпин). В революции Россия не только не нуждалась, но революция оставалась ее главной опасностью (война — была второю опасностью). Но в новой социальной дифференциации Россия нуждалась: в новом, творчески более благоприятном распределении собственности (развязание крестьянского хозяйства, интенсификация земледелия, отмирание экстенсивного хозяйства, отход экстенсивных земледельцев и землевладельцев от земли; наряду с этим — вливание капитала в крупную и мелкую промышленность, торговлю и транспорт); и в новом творчески предметном распределении прав (новое *гражданское уравнение* и нахождение нового, государственного зиждательного *политического неравенства* — новый избирательный закон, с отбором и вовлечением в политику волевых людей из государственно мыслящих классов и слоев).

Словом: нужна была не революция, а новая творческая социальная дифференциация.

История принесла нам — именно войну и именно революцию.

Революция оказалась попыткой насильственно создать новую социальную дифференциацию, но не ту, которая была нужна и которая была бы спасительна для России, а другую — химерически-противоестественную, коммунистическую и притом и по характеру своему — исключительную. Это есть попытка ликвидировать культуру во имя хозяйства; ликвидировать частное хозяйство во имя государственного; искоренить традиционное имущественное неравенство во имя всеобщей нищеты и создания нового приобретшего, но не-благо-приобретшего и тайно-имущего класса. Это есть попытка свести все прежние классы — к двум основным: *пролетариату*, нанимающемуся у государства-монополиста на работу, и *коммунистам*, ведущим диктатуру, наем и надзор, монопольно организующим хозяйственное производство, распределение и потребление.

Эта новая социальная дифференциация есть в хозяйственном отношении — провал в новый, исторически неслыханный и экономически-противоестественный примитив. Ни духовные, ни хозяйственные силы общества, а в особенности *современного* общества, в такие два класса уложиться не могут; не могут и творчески расти в этой схеме. Наемный рабочий, собственнически оскопленный пролетарий — эта беда и язва промышленных государств — не исчезает в коммунистическом строе, но становится как бы основным типом в новом обществе. Для инстинкта собственности остается единственный исход — кража и взятка: наказуемая для низших слоев и ненаказуемая для высших. Накопление переносится в подполье, становится делом тайным и уголовным, доступным только ловкачам наверху и сверх-ловкачам внизу. Остальная масса живет и работает с жизненно кастрированным инстинктом самосохранения под бичом рабовладельческих коммунистов.

В культурном отношении эта новая социальная дифференциация — творчески безнадежна. Не только потому, что нет свободы, что творить разрешается только в схемах экономического материализма и по его догме, но потому, что культура есть всегда результат *предметной интенции* и *легально обеспеченного досуга*. Революция растратила и продолжает распылять — и

возможность творческого сосредоточения (интенция), и тем более возможность *долгого*, выдержанного, вынашивающего духовного дыхания, без которого интенция не станет предметной (гений — исключение). Легально обеспеченный досуг — возможен только там, где в стране есть известный минимум благосостояния и порядка. Наконец, — революция растратила и поработила *личный состав* культурных творцов и созидателей: ученый, художник, праведник подобны драгоценной скрипке, — ею нельзя драться или чистить отхожие места; сломать ее легко; тогда ее драгоценные таинственные возможности угасают, а создать новые никто не умеет. Новая социальная дифференциация в России грозит огромным понижением культурного уровня в России, сущим культурным оскудением и запустением.

В политическом отношении новая социальная дифференциация уже 13 лет выделяет к власти *худшие элементы* — как из *своего* массива, так и из прибеглых элементов других народов. Выделяются люди волевые, — но со злою, хищною и беспринципною волею. Авантюристы и честолюбцы; или умственно стоящие на уровне марксистских схем и пошлостей, или нравственно способные подолгу симулировать умонастроение бухаринской азбуки. Это новый тип — психологически напористый, цепкий, жадный, жесткий, часто до свирепости, и в то же время — или умственно, или нравственно, или *и* умственно, *и* нравственно дефективный. Это не аристократия, а какисто-кратия. Это новый тип *рабовладельца*, и *притом рабовладельца, выходящего и, вот, вышедшего — из рабов*. Он несет с собою все то политически порочное и ядовитое, что известно в истории из эпохи «правления вольноотпущенников». Русская бюрократия революционной эпохи — новая выдифференцирующаяся в России элита — состоит из *вольноотпущенников, ставших рабовладельцами*. Вот откуда те свойства и способы действия коммунистической бюрократии, которые я собрал и изложил в статье «Коммунизм как правление чиновников» (немецкий сборник²⁸).

Особое значение приобретает коммунистическая партия как квинтэссенция нового рабовладельческого класса. Это *орденский* состав новой элиты.

В духовно-религиозном отношении это есть *орден нигилистов*. Процесс его выделения идет по ступеням: просвещенный скептик или апостат-нигилист. Принцип этого выделения по существу своему *отрицательный*: «сам не имею Бога — и готов *все* сделать, чтобы и другие его не имели; другие — везде, во всем мире». Коммунисты объединяют жадных к имуществу и к власти воинствующих нигилистов всего мира; идеология этого воинствующего ордена — марксизм; социальная программа его — коммунизм и новая, двухклассовая социальная дифференциация со всеми ее последствиями; политическая программа его — диктатура ордена.

В программе коммунистов наблюдается интереснейшее сочетание — с одной стороны, догматики, доведенной до катехизиса, и регламентации, доведенной до сущего педантизма; с другой стороны, вследствие отрицательно-разрушительного характера этой догматики — чрезвычайная бессодержательность, пустота, проблематическая неопределенность положительного идеала. Коммунисты твердо знают, что именно они хотят разрушать: их догма состоит из сплошного «долой» — долой религию, долой классы, долой капитализм, долой все непролетарское... Но по вопросу о том, что надо создать — полная неясность: пустословие Маркса о «прыжке в царство свободы» и о новом «бесклассовом» обществе осталось таким же пустословием и после всех пояснений и добавлений Бебеля, Либкнехта, Лафарга и т. д. Дальше этого пустословия не шел, конечно, и Ленин. Разрушение семьи — не решает вопроса о форме сожительства; разрушение буржуазного очага и жилища — оставляет открытым вопрос о домах и городах пролетариата (достаточно почитать ту химерическую галиматью, которая пишется и печатается по этому вопросу в советской России); пролетарское искусство, пролетарская наука — означают лишь запрещение и вымаривание так называемой «буржуазной науки» и «буржуазного искусства», — и, конечно, навязывание мертвящей классовой схемы ученым и писателям. Характерно, что продукты дореволюционного гниения в искусстве (Маяковский, Мейерхольд), гнойное ультра-декадентство Шершеневичей — все это оказалось при большевизме поддерживаемым и

цветущим: пролетариат стал питаться гнилыми отбросами разлагавшейся дореволюционной культуры. Это естественно — ибо вся проблема коммунизма и его культуры возникла в качестве болезни, рака у заболевшего индустриализацией и пролетаризацией человечества...

Это сочетание отрицательной догматики и положительной пустоты — идеологически легло в основу нового отбора элиты, отбора, крайнего по резкости и олигархической замкнутости. Эта замкнутость имеет две ступени — от обывателя к компартии и в пределах компартии от повинующегося к повелевающему. Вся эта дифференциация, негативная по принципу (ненависть к буржуазной культуре), совершается как одержимо-бредовая по напору и формально-внешняя по удостоверению сочувствия (*когда* вступил в партию; какими поступками скомпрометировал себя перед буржуазией; сколь последовательно несешь марксистскую фразеологию; ловко ли успеваешь попасть диктатору в тон). И так как принцип объединения создает самый социальный отбор, спаивает группу (одинаковое ложится в основу общего) — то этот орден воинствующих нигилистов оказывается спаянным через отрицание и разрушение, *ненавистью*, искоренением, идеею *врага* (внутри страны и в остальном мире). Эти люди одержимы *маниею преследования* — и потому преследуют — неустанно, ненасытно; и в то же время (как всегда в психопатии) — *маниею величия* и потому разрушают, как геростраты, *грюндерствуют*, как уязвленные в своем самолюбии тщеславные моты, и *хвастают*, как величайшие рекламисты. Вот почему разрушение есть их специальность; в нем они реальны. А созидание им недоступно; в нем они иллюзорны.

Зачатый в подполье, накопивший в нем гнезда небываемых обид, изголодавшийся по власти, выносивший в виде панацеи — противоестественную химеру и привыкший презирать всех инако-мыслящих — этот орден занят прежде всего и больше всего своеобразным миссионерством: *насильственным обращением в безбожие*, напыщенную угрозами проповедью нигилизма. Это не религия, ибо религия не есть одержимость отрицанием, или пафос противорелигиозности. Их одержимость скорее напоминает одержимость сумасшедшего, решившего

обрить всех людей и вот гонящегося за всеми с бритвою в руках и зарезывающего всех, кто ему попадается: в бреду своем он решил, что лучше всех зарезать в процессе обривания, чем хоть одного оставить необритым... К тому же коммунистам всегда снится страшный сон — их скорого конца, их свержения, их обреченности, провала и гибели; они всегда в глубине души предчувствуют эфемерность своего существования и своей власти — и потому торопятся «наделать дел» поскорее, порадикальнее, как можно более непоправимых...

Поэтому их проповедь не убеждает, а, совращая, растлевающая, загоняет угрозою; она страстно-деспотична и притом презрительна: коммунисты обычно и подолгу не верят своим обращениям, подозревают их, держат в черном теле, требуют *дел*, вытекающих из обращения («измарайся!» etc.). А так как их бред («создание нового человека», социализация инстинкта самосохранения, расцвет жизни в подневольности, пролетаризация, эгалитаризм etc.) активен, то они предпочитают *дела* — *убежденности* и не столько проповедуют веру, сколько требуют *поступков*. Вот откуда у Ленина эти слова: «убежденность, преданность и прочие превосходные душевные качества — это вещь в политике совсем не серьезная» (том XVIII, часть 2, стр. 38).

Таковы в общем черты той новой социалистической дифференциации, которую пытается создать и создает коммунистическая революция в России. Жизнь не укладывается и не уложится в их бредовые схемы. Но политические, хозяйственные и культурные разрушения и трудности в России будут после этого эксперимента необычайны. Бедная наша Россия!

1921. Москва.

1930. Morschach.

[24. Примерная схема для будущего анализа революции]

Будущему историку революции надо будет рассмотреть отдельно:

1) первоначальную идеологию и программу марксизма-социализма,

2) как ее восприняли и что из нее сделали коммунисты,

3) какие массовые тяготения и какие русские (социальные, политические и чисто психологические) недуги и нелады они использовали и оседлали,

4) на какой непреложно крепкий состав психологических, хозяйственных и других законов они натолкнулись,

5) какая историко-политическая кривая выросла из этого в действительности.

Надо будет отдельно вскрыть — имущественные, производственные, правосознательные, духовно-религиозные, социальные, культурные и международные *тяготения революционеров и итоги революции.*

1921. Москва.

1930. Моршак.

[25. *Революция вышла из войны: она загнала войну вовнутрь той страны, которая стала первая распадаться*]

Нет никакого сомнения в том, что русская революция и коммунизм выросли непосредственно из великой войны 1914—1918 годов; они были заражены ее психологическим темпом и «оплодотворены» ее способами управлять и распоряжаться. Если бы революция была прекращена в 1920 году, то могло бы остаться впечатление, что она была запоздалой и ненужной милитаристической судорогой в подражание германскому «военному социализму», т. е., строго говоря, — государственному милитаризированию промышленности и рационарированию потребления. Проблема такого регулирования всегда возникает в осажденной крепости и является, в сущности говоря, лишь проявлением обостренной необходимости временно экономить наличные силы и запасы для того, чтобы продержаться и победить. Это *не способ хозяйствования*, а способ борьбы и победы над чуждой, вторгающейся в мирную жизнь организма силой; так больного кладут в постель; на сломанную ногу накладывают гипсовую повязку и т. д. Словом, это не способ жить, а способ болеть и бороться с болезнью.

Проблема такого регулирования, хотя и в несравненно меньшем размере, возникла и в России в 1915—1917 годах; она разрешалась в формах скорее «общественных», чем государственных: Земгор, военно-промышленные

комитеты и т. д. Однако летом 1917 года действовали уже карточки на сахар; Риттих²⁹ уже ввел твердые цены на рожь; там и сям возникали дальнейшие продовольственные затруднения; применительно к железным дорогам уже с 1915 года обсуждали проблему «толкача». Словом, вставал тот же вопрос осажденной крепости — надо было найти формы социальной организации для временной спецификации труда, для временного напряжения и сбережения сил.

Несомненно, что коммунисты увидели в этом начало «социализма»: ветер, по-видимому, дул в их паруса; вода с виду лилась на их мельницу.

Понятно, что, захватив власть, коммунисты несколько не были заинтересованы в том, чтобы положение «осажденной крепости» быстро и легко исчезло, чтобы здоровое изобилие частно-правового хозяйства быстро восстановилось. Напротив — им надо было уверить себя и других в том, что вся беда проистекает от недостатка центрального регулирования, от нерешительного вмешательства государственной власти в «анархию производства и распределения». Настоящее положение «осажденной крепости» впервые и создано благодаря их агитации и образу действия: углубление революции, самочинная демобилизация, конфискация средств производства, разрушение промышленности и транспорта, гражданская война, беспредельная инфляция — все это одновременно вызывало оскудение производства и рынка, растрачивало запасы, вызывало необходимость рационирования — и являлось этим самым рационированием. Слагалось замечательное зрелище: мот «экономил»; растратчик вопил о скудности и голоде, продолжая свою всеобщую растрату; расхищавшиеся запасы «рационировались» — преимущественно или исключительно в пользу самих расхитителей. Углубление революции совпадало с растратой богатств и запасов и облекалось в форму «экономии» и коммунистического распределения — «справедливого», т. е. *неравного* в пользу самих распределителей, ибо годами (и доселе) коммунист получал и получает все, рабочий кое-что, а остальные — очень мало или ничего.

Во всем этом военный темп и строй были явны: международная война переходила в гражданскую и ком-

мунисты все более и более «милитаризовались»; сокращения, идея «фронта» во всем и повсюду, идея «трудовой мобилизации», концентрационного лагеря, ударной задачи, повинности, ордера, реквизиции — все это вращалось в коммунистический быт и в его государственно-хозяйственный уклад — и вросло. Революция производила впечатление бешено крутящегося махового колеса, с которого ремень соскочил; лишь во время нэпа удалось надеть на него новый ремень, который передал то же самое «военное» напряжение и движение на колесо внутренней политики.

Коммунисты выскочили из войны. Их революция есть сама война — гражданская война или искоренение одним классом всех остальных. Коммунистам удалось загнать войну вовнутрь — в той стране, которая *социально* не выдержала бремени международной войны. Ибо Россия понесла не стратегическое поражение, а социально-политическое.

Так «военный социализм» — вдохновил коммунистов к социалистической резне, которая, затягивая и разжигая психоз осажденной крепости и облекаясь во внешние формы военного быта, опустошает Россию вот уже 13 лет.

1923. Берлин.

1930. Моршак.

[26. *Революция подрывает будущее русской демократии*]

Непонятно, как могут идейные демократы, — я имею в виду не авантюристов, демагогов, — как они могут колебаться в своем отношении к советской власти и чему-то там еще «сочувствовать»...

С первых лет революции всякому имеющему уши и глаза было ясно, что коммунисты стремятся пролетаризировать все население захваченной ими страны; если они не сделали этого сразу, то не потому, что не хотели, а потому, что *не могли*. В 150-миллионной России не менее 120 миллионов крестьян. Экспроприировать и пролетаризировать эти 120 миллионов — прибавить их к остальным уже пролетаризированным миллионам — значит не обеспечить в России эру демократического строя, а значит, напротив, отодвинуть ее на неопределенно долгие сроки. Это будет не народ, а океан беспочвенной черни,

озлобленной за свою экспроприацию и потому предрасположенной к *грабежам, резне и вечной гражданской войне*. На смену резне — могут выдвигаться диктаторы и деспоты; чернь будет иметь своих демагогов, демагоги свою чернь. Но для демократии тут нет и не может быть места.

Масса, слишком малоимущая, слишком беспочвенная, слишком необеспеченная, не способна к власти; она не способна строить государство; она способна только требовать «хлеба и зрелищ»; она вечно помышляет о неосновательной наживе, безнадежно мечтая и пытаясь совершить *rei vindicatio*³⁰. Русское крестьянство, пролетаризированное революцией, рассеянное по всей стране (а не собранное в промышленных и правительственных центрах, подобно фабричному пролетариату), — будет пребывать в политическом бессилии, ненавидеть, саботировать и выжигать красным петухом всякую власть, которая не вернет ему землю. Оно будет творить хаос, а не демократию, пожары, а не хозяйство, разбои, а не голосование. Оно будет распадаться на шайки и банды, а не на политические партии. И оно пойдет — *молясь и обожая* — за тем диктатором, который вернет ему *землю*; оно отдаст за клочок своей, собственной, законно-крепкой земли — *волю*, приведшую его к обезземелению и резне.

Если демократия в России имеет перспективы — то лишь в процессе *новой «демократизации»*, которая начнет разъедать благодетельную диктатуру, вернувшую мужику землю.

До этого времени ни один из современных зарубежных демократов не доживет. Доживут ли его дети? Неизвестно.

1921. Москва.

1924. Берлин.

1930. Моршак.

[27. *Коммунист — демагог, восходящий к рабовладению*]

Вот путь коммуниста: сначала стать порт-паролем³¹ малоимущей массы, с тем чтобы постепенно сделать ее совсем неимущей и совершенно безвластной, а самому войти в состав новой полновластной и имущей элиты. Это и есть путь демагога. Но как наивны древние демагоги Рима и Греции, стремившиеся вознестись над тол-

пой и править ею: они не заботились о том, чтобы провалить массу в окончательную хозяйственную немощь, и не дразнили ее возможностью приобщиться к надсмотрщикам ценою бессовестности и жестокости. Современный коммунист, выслуживающийся на верности коммунизму, проходит целую школу новейшей социалистической демагогии и будет за это однажды растерзан или заживо сожжен в огне колхозов опомнившимся и научившимся русским мужиком.

1924. Берлин.

1930. Моршах.

[28. *Коммунистическая партия не есть ни рабочая, ни русская*]

Коммунистическую партию в России совершенно невозможно признать ни *русскою* партией, ни *русскою рабочею* партией.

Интерес России не существует для нее. Россия для нее не цель, а средство — бумажный факел для мирового поджога, брандер мировой революции, плацдарм для вселенского коммунизма. Если брандер сгорит, то коммунистам важно только пересечь в последний момент на другой брандер. Это детища катастрофы, бактерии мировой чумы, отравители мировых колодцев, сыны гибели, несущие народам позор и рабство. Что им Россия?

Но эта рабочая партия имеет цели, совершенно не совпадающие с целями русского рабочего класса: ибо русский рабочий класс нисколько не заинтересован в том, чтобы ценой гибели России погубить все народы. Вряд ли он даже заинтересован в том, чтобы за видимость политической власти, за право сесть выше, чем ему это по плечу — платить длительной деградацией всенародной и своей жизни; тешить себя призраком власти, ценой всероссийского гетто и погрома. Даже самый провал коммунизма, самое скомпрометирование его навеки — русский рабочий и тут предпочел бы, пожалуй, чтобы этот сатанинский эксперимент был проделан на спине какого-нибудь другого народа...

Каким же издевательством звучит титул рабоче-«*крестьянской*» власти!?

1925. Берлин.

1930. Моршах.

[29. *Разрушительность всякого безвозмездного отчуждения*]

Безвозмездное отчуждение есть акт не строящий государство, а разрушающий его. Оно колеблет и разрушает в душах уважение к *ценности блага*, безвозмездно отчуждаемого: ибо отнимать безвозмездно можно лишь то, что не имеет хозяйственной ценности, — или же то, что приобретено против закона; не против *нового* закона, который невозможно применять задним числом, а против *старого* закона, при действии которого благо было приобретено. Безвозмездное отчуждение всегда порождает чье-то *неосновательное* обогащение, шалое приобретение. Оно колеблет и разлагает уважение к труду и собственности. Оно разлагает политическое правосознание, приучая его требовать подачек и помогать демагогам: «У меня отняли безвозмездно? Хорошо! Теперь и я вправе отнимать у других безвозмездно; или же я найду единомышленников и создам партию или переворот, чтобы вернуть отнятое, да еще и с прибавкою»... И вот государственная власть становится торжищем, орудием неосновательного обогащения, источником подачек, центром деморализованных посяганий, очагом гражданской войны. Безвозмездное отчуждение есть всегда начало гражданской войны. Однако и само по себе, еще до обострения борьбы, оно подрывает спокойствие и безопасность владения, без которого невозможно ни хозяйствование, ни культурное творчество в стране; оно делает владение — прекарным и притом ставит его в зависимость от партийных посягательств и успехов. Таким образом безвозмездное отчуждение расшатывает хозяйственный и правовой организм государства и сеет ветер, чтобы пожать бурю.

1921. Москва.

1928. Гамбург.

1930. Моршак.

[30. *Современный духовный и политический кризис; его элементы; слепота народов*]

Вселенная полна грозными предчувствиями и предзнаменованиями. Зайдя в духовные тупики, человечество собирается проламывать головой стену. Эдак можно себе и голову размозжить. Духовный кризис осложняется

хозяйственным и политическим — назревающим распадом государств, крушением европейского демократического режима, классовой дифференциацией. Все обостряется тем, что классы и нации, доселе подчинявшиеся политически «старшим» классам и культурно «старшим» нациям — не хотят более подчиняться: они стремятся не только к самостоятельности, но и к руководству. Разложение, которое может возникнуть из этого, совершенно не поддается никакому предвидению и учету.

Этой грозы и беды люди не видят. А если видят и поскольку видят — пытаются разыграть ее угрозу в свою пользу.

1923. Берлин.

1930. Моршах.

[31. *Духовные источники мировой революции: очевидность, христианство, правосознание и патриотизм*]

Вот основные источники мировой революции:

1. Расшатанность и бессилие духовной очевидности, — люди разучиваются и уже разучились верить в духовные и религиозные реальности; они теряют способность иметь убеждения. То, во что они «верят», — оставляет их без руля и ветрил; а то, что может дать им и компас, и руль, и ветрила — в это они не верят. Верят они в самодовлеющую реальность земного, и вследствие этого всё большему числу людей земная жизнь представляется чем-то вроде «последних оставшихся дней» во время чумы или землетрясения — «все равно, гибель пришла, надо успеть взять свое, а там что будет». Этот оттенок разлит в жизни современного человечества. Отсюда его торопливая жадность, пошлость его целей и содержания, и вседозволенность в его образе действий.

2. С этим связан процесс выветривания христианства в душах людей — христианства как религиозной веры и как нравственной стихии. Отсюда ослабление солидарности и гуманности.

3. С этим связана и расшатанность *патриотизма* и *правосознания*. Ослабление патриотизма ведет к пренебрежению вертикальными делениями (моя родина — твоя родина) и к сосредоточению на горизонтальных делениях (мой класс — твой класс, я беден — ты богат).

Расшатанность правосознания означает неверие в закон и запрет, пренебрежение к обязанностям и нежелание блюсти грани своих полномочий; словом, ослабление всех правовых размежеваний, всех социальных и культурных сдержек.

Это все болезнь общечеловеческая, а не чисто русская. Революция в России имеет свои внутренние причины и источники (напр., государственная слабость интеллигенции, религиозная невоспитанность национального характера, культурная и хозяйственная отсталость, историческая неустроенность крестьянства); но рухнула Россия под совокупным давлением мировых и внутренне-русских причин.

Есть непопираемые аксиомы правосознания. Большевицкая революция нарушила и попирает их. Возмездие за это таинственно заложено в самом преступлении. Деморализованный человек — не человек; духовно разложившийся гражданин — не гражданин. Люди в таком состоянии становятся мусором, а народ становится прахом; и ветер истории начинает носить его по улицам мира. Последняя мзда, последняя санкция за попрание этих аксиом, всегда одна и едина: обнищание и вымирание.

Кризис, переживаемый Россией, есть, по существу, мировой кризис. В России кружится этот мировой водоворот. В России — дно и нарыв мирового кризиса, — там он нашел себе *locus minoris resistentiae*³². Но угроза существует для всех стран без исключения. Каждая из них находится в опасности; и притом каждая по-своему. Весь вопрос с одной стороны — в соотношении между духовной сопротивляемостью каждого отдельного народа и бременем его затруднений, страданий и соблазнов; с другой стороны — дело в возможном спорадическом обострении (война, инфляция, безработица, эпидемия, etc.).

Горе той стране, которая забудет, что революционно-коммунистические бактерии одержимы волей к распространению и что ткани исторической России постепенно разрушаются и прожираются этими бактериями насквозь!..

1920. Москва.

1923. Берлин.

1930. Моршак.

[32. *Революция: ставка на худшего и спайка преступлением*]

Одно из внутренних противоречий революции: она с самого начала делала ставку на деморализованного, на жадного, на беспринципного, на грабителя, предателя, дезертира, авантюриста, на рабочего, призванного к тому, чтобы ограбить крестьянина, — словом, на низость и подлость (однако и на свирепость!). Никогда никакой государственный режим, тем более «творчески-обновляемый» режим (каковым претендует быть новый строй), — не может быть построен на низости и подлости. Вторая ставка революции — на человека достаточно тупого и невежественного, чтобы верить в социализм, да еще в безоглядно-революционный социализм. На тупицах и невеждах нельзя строить государство. Но революция делала еще ставку на *преступление* и *свирепость*. Преступление *может связывать* преступников друг с другом: это «пролитая кровь» и «пятерка» Верховенского (Бесы). В совместном грабеже и кровопролитии есть некая связующая, спаивающая сила — как каторжные цепи, сковывающие двух и многих. А свирепость (террор) может временно и условно заменить правосознание в деле государственного строительства.

Обновление России придет только тогда, когда спаивающая сила преступления и принуждающая сила страха начнут изживаться и слабеть. Настанет время, когда преступник почувствует, что «все равно хуже не будет, чем теперь — что бы ни было»; а напуганный почувствует, что «все равно терять больше нечего, все утрачено, и оставшаяся жизнь не мила больше». Тогда горе коммунистам.

Обновление России возможно только через радикальное изменение ставки сверху (будет ставка не на бесчестие, а на честь) и через перелом в душах. Террор, заменявший правосознание в течение 13 (или более) лет — прекратится далеко не сразу; не потому, что он «хорош», а потому, что правосознание, столь глубоко потрясенное и разложенное коммунистами, возродится далеко не сразу.

Пока ставка сверху не изменится радикально, в России все равно не будет ни правопорядка, ни хозяйствен-

ного производства, ни успокоения и оседания развороченных масс, ни вообще государственной консолидации революционного периода.

1918. Москва.

1924. Берлин.

1930. Моршак.

[33. *Революция должна быть изжита до конца, до готовности убивать и умирать во имя ее прекращения*]

Революция окончится только тогда, когда она будет изжита, т. е. когда в душах истощатся породившие ее и питавшие ее слои, душевные установки и страсти.

Массы должны разочароваться в своем массовом творчестве, в своей способности создать бунтом государственную власть и создать посредством «отчуждения» и «обобществления» творческое хозяйство. Бунт выдвигает только разбойников; отчуждение только разрушает; обобществление только кастрирует хозяйственный инстинкт и волю.

Массы должны отреагировать до конца тот запас злобы, ненависти, жадности и посягания, который они внесли в революцию из эпохи крепостного права и который (им и себе на погибель) так долго и усердно разжигали русские революционеры и социалисты.

Массы могут быть доведены до глубокого, беспросветного отчаяния — до переутомления и истощения, до полного разочарования, апатии и протрации; до готовности на все, до согласия потерять все «завоевания революции»; до проклятий этим «завоеваниям»; до готовности *умирать и убивать ради прекращения революции* и ради ликвидации этих завоеваний.

Тогда начнется оздоровление. Тогда начнутся аккумулярующие попытки — выдвинуть освободителя, создать вождя и героя, доверить свою судьбу и спасение единой воле контрреволюционного диктатора.

1925. Берлин.

1930. Моршак.

[34. *НЭП: борьба стихий — закрепить социальную революцию и завершить социалистическую*]

В период «нэпа» в России боролись две стихии:

1. Награбивший во время революции крестьянин и наспекулировавший во время революции купец; приоб-

ретатель и наживатель, который хотел *социальной* революции (имущественное перераспределение) или по крайней мере использовал ее в свою пользу; отнюдь не социалист, антикоммунист; дальнейшие мировые взрывы были не нужны ему; он хотел консолидировать совершившееся и воспользоваться нажитым; он занял исходную, отправную позицию для участия в новой, буржуазной России. Созданное революцией перераспределение имущества и влияния — было им принято; устранение дореволюционных верхних слоев, казалось ему, открывает ему социальные пути вверх. *Haute toi de la, gue je m'y mette*³³ — этот лозунг зависти и жадности, казалось, осуществлялся и сулил ему перспективы. Контрреволюция была ему опасна и нежелательна: она могла ему угрожать утратой захваченного и, может быть, даже наказанием. Социальная революция (под флагом коммунистической) сделала для него свое дело и была ему больше не нужна: коммунистический мавр мог уходить...

2. Вторая стихия — стихия коммунизма, несла в себе совсем иное. Коммунист хотел доканывать частную собственность и продолжать мировое поджигательство. Социальная революция была для него только первым отрицательным и подготовительным этапом для социалистической. Да и этот первый этап имущественного передела (1918—1921) — коммунист пытался превратить в передел не буржуазный, а последовательно социалистический (что и не удалось). В 1921 году я записал: «Коммунисты сохраняют все свои идеи, кризиса их не видят, падение коммунизма считают передышкой, накапливают средства и занимают плацдарм в ожидании новых военных и хозяйственных катастроф в мировом масштабе; эти катастрофы они хотели бы ускорить, расширить и углубить; и только политическая бесформенность и хозяйственная прострация России мешают им повести эту тактику стремительно. С этой точки зрения они смотрят и на сохранение власти в России. Их «обуржуазение» есть лицемерие и пустая видимость. Их план — подправить Россию попущением буржуазной стихии в ней, с тем чтобы вновь рвануть при ее помощи весь мир к коммунистической интернациональной революции. Воленавправление их изворотливо приспособ-

ляется, но *не* эволюционирует». Иными словами — коммунисты оставались коммунистами и готовили коммунизм. Правые (Каменев, напр.) отпали потому, что хотели, оставаясь у власти, консолидировать социальную революцию и отодвинуть социалистическую, разговаривая о последней, но не делая ее, довольствуясь для России крайнюю ступенью демократии и демагогии.

Победа Сталина означает ликвидацию *социальной* революции и проведение социалистической. «Приобретшие» в имущественном распределении группы и классы — экспроприируются и ликвидируются. Безвозмездно отчуждавшие — безвозмездно отчуждаются; в этом их рок и возмездие. Страшно читать в коммунистических газетах сцены экспроприации и выселения кулаков в 1929—1930 годах. Коммунистические фурии в роли эринний. Грабивший будет ограблен. И буйные махновцы, грабившие три года по Украине, — стонут ныне в поездах смерти, уносящих их в сибирские тундры. Коммунизм доктринеров использовал большевизм масс, сломил и оседлал его.

Бедная Россия!

1921. Москва.

1930. Моршак.

[35. *Путь революции: через лозунг равенства
к новому неравенству*]

По вопросу о равенстве схема русской коммунистической революции такова: выдвигается обманный лозунг «всеобщего равенства»; этим срываюся и губяся общественные и культурные верхи дореволюционной России; на место ее выдвигается новая элита и создается новое неравенство. Новая элита уравнивает (уже не обманно!) всех в пролетаризации и нищете; и закрепляет революционное неравенство в таком виде и такими средствами, которые в дореволюционной России никому и ни в каких кошмарах не снились.

1924. Берлин.

1930. Моршак.

[36. *Революция как провал русских монархических партий:
не умели иметь царя*]

Одна из черт русской революции, доселе еще не объясненных, состоит в том, что в России не оказалось

крепкой и сплоченной монархической партии, которая смогла бы проявить свою волю хотя бы в сопротивлении и борьбе. Не оказалось даже группы, достаточно сильной для освобождения или похищения царской семьи. Революция грянула, и справа оказалась просто пустота: ни вождей, ни кадров, ни инициативы, ни решимости, ни плана — ничего. Объяснить это отречением Императора Николая Второго и Великого Князя Михаила Александровича, якобы парализовавшим волю монархистов, — совершенно невозможно; ибо ясно, что если бы все необходимое, составляющее живую силу партий или большого союза, имелось налицо, то эта сила выступила и обнаружилась бы если не в прямо монархических начинаниях, то в *патриотических* деяниях, или хотя бы в протестующих выступлениях, ну, скажем, в каких-либо актах *террористического* характера, в коих крайние правые практиковались при монархическом строе (Иоллос³⁴, Герценштейн³⁵), или же в актах погромного, карающего характера и т. д. Ничего этого не было. Справа оказалось просто пустое место и Керенский, пребывавший под впечатлением многолетних криков и телеграмм Маркова II о «многомиллионном союзе русского народа», напрасно уверял всех, что опасность грозит не слева, а справа. Точку зрения Керенского разделяли многие. Еще в 1921 и 1922 годах можно было встретить в России умных людей, развивавших теорию о том, что вся революция инсценируется справа; что большевики — фантом или личина; что монархический переворот состоится внезапно и неожиданно, подготовленный в недрах чеки; что все это школа, испытание и наказание справа и т. д. Люди годами, веря и не веря, опасаясь и надеясь, косились направо. А справа не хватило даже людей, чтобы поставить верного человека на то место, которое занял в Тобольске возле царской семьи проходимец и предатель Соловьев. О том, что справа не сила и не люди, а человеческая пыль, испуганная и обывательствующая; и не вожди, а крикуны, поспешившие спрятаться в подполье, чтобы вынырнуть вновь в эмиграции — знали только одни большевики и знали наверное от нанятого ими чуть ли не с самого начала революции жандармского генерала Комиссарова.

Все те, кто ныне думает и мечтает о монархии, должны остановиться прежде всего перед этим обстоятельством и понять, что монархия в России пала потому, что несмотря на монархический уклад русского правосознания в стране не было настоящих, пламенных и политически искусных монархистов, т. е. людей, продумавших, прочувствовавших сущность монархии; умевших лояльным монархическим изволением строить волю Царя; носивших в себе не жажду монархической карьеры, а способность служить стране через Царя и умирать за него; способных не допустить монарха до отречения и возвести на монархический трон нового законного монарха, не способного к отречению вообще.

Надо *уметь иметь царя*. В эмиграции монархисты не только не умеют этого, но даже и не поняли еще, что они этого не умеют; а потому они и не научились иметь его. Научатся ли? На тех путях, по коим они идут сейчас, — не научатся, а погубят предательством нового монарха.

1919. Москва.

1926. Берлин.

1930. Моршак.

[37. *Чтобы преодолеть революцию, надо не только искоренить большевиков, но и возродить религиозность и правосознание и создать новые, справедливые установления и учреждения*]

Напрасно думать, что большевизм укрывается в большевиках; что он исчезнет вместе с их истреблением. Нет, большевизм укрывается прежде всего в тех *корнях*, из коих он вырос; и из них он вырастет опять, если просто исчезнут его современные носители. Кризис христианской веры и религиозности вообще; кризис патриотизма, правосознания, государственности и демократии; кризис хозяйственного уклада души и частной собственности — все это вместе *не* исчезнет с истреблением большевиков, что, впрочем, отнюдь не значит, что их не следует истреблять и истребить. Но основное — останется и не исчезнет: вырезать раковую опухоль не значит вылечить организм. Та же проблематика может породить рецидив заболевания (см. мою лекцию о причинах мировой революции³⁶).

Большевизм и сейчас уже *многолик*; отравы его разли-та и разливается все дальше; и главное — она разливает-ся по нездоровым или уже больным тканям современ-ной души и культуры (см. мой Яд большевизма³⁷).

Можно было бы свести все его явление к формуле: кто хочет *своего*, А НЕ *предметного* (я выше Бога), кто хочет *личного*», а не *всеобщего* (я выше Родины), — тот не страшен дьяволу большевизма; он или научится хотеть иного и по-иному, или будет поработен и поглощен. И так обстоит во всем: и в поступке дня, и в науке, и в политическом голосовании, и в вопросах частной собственности.

Должна с одной стороны измениться внутренняя установка человеческих душ — умение находить *свое* в предметном и всеобщем и гасить в *своем* противопред-метное и противосоциальное. Это задача вечная, искон-ная, разрешимая только в веках; этим *сейчас* не спасешь человечество от прозяавшей бездны и не выведешь его из кризиса. Однако сила большевистского сатанизма в том, что человечество или вовсе пренебрегает этой про-блемой, или же, не находя путей для ее разрешения, уж очень уклоняется в противопредметность и противосо-циальность. Так складывается эта картина XIX века: правые верхи хотят Бога без справедливости, а левые низы хо-тят справедливости без Бога. Но это еще лучшая ситуа-ция. Кризис обостряется и ведет к катастрофе, когда правые верхи не хотят *ни* Бога, *ни* справедливости, — а хотят только *неравенства в СВОЮ пользу*; тогда их пора-жает *идейный* и вслед за тем *волевой* паралич; и дни их оказываются сочтенными. А левые низы (массы), со своей стороны, отводя Бога, начинают искать не спра-ведливости, а *неравенства в СВОЮ пользу*; тогда их по-ражает слепота к *духу* и к *реальности*, — ими овладевает одержимость, ненависть к духовной культуре и вера в противоестественную утопию. И их путь оказывается тоже предначертанным.

Здесь спасение, конечно, в духовном самоочищении, бесстрастии и прозорливости. Но эти доблестные силы и умения приходят не до крушения, а *после* катастрофы. Взывать к ним должно всегда; надеяться на их предот-вращающую силу было бы наивно. Когда опасность мас-

сового психоза налицо, то надо делать ставку не на упущенную добродетель или отсутствующую мудрость, а на пробуждение здорового *инстинкта*: он вернее и скорее — чисто рефлекторно, прыжком — отодвинет от бездны.

С другой стороны, это возрождение здоровых духовных глубин религиозности и правосознания у меньшинства — и притом у *ведущего* меньшинства — должно породить новые *формы* солидаризации в человеческом обществе, *новые установления и учреждения*, построенные не на *механической консолидации* распыленных волей (арифметическая средняя, колеблющаяся туда и сюда от более ловкой демагогической суггестии), а на стимулировании здоровых глубин у политически выявляющегося правосознания. Надо, чтобы самая суть учреждения стимулировала не своекорыстного подлеца (большевика) в душе гражданина, а порядочного и ответственного патриота; так, чтобы подходя к политике, человек повертывался к ней именно *своею волею к предметности и всеобщности*. Политическое установление (голосование, налог, пресса, парламентаризм) может взывать к *подлецу* в человеке или к *ответственному патриоту*. И вот задача государственно прозревшего меньшинства состоит в том, чтобы понять это и, не ожидая глубинно-духовного возрождения и обновления человечества, — искоренить большевиков и воззвать новыми учреждениями к анти-большевику в душах.

Все это непоколебимо верно постольку, поскольку большевизм есть соединение, сплав из *социальной деморализации и утопизма*. Но с утопизмом надо вести *особую борьбу*: ибо он возникает не из личной или общественной деморализации, а из других источников. Именно: из обострения *социальной несправедливости*, из возрастающей *требовательности масс* и из *полуобразованности*. К этому необходимо добавить: из мечтательно-претенциозной, а не реалистически-трезво-волевой установки политического акта и из распространения демократического «миросозерцания». Утопизм есть голос мечтающего невежды, голос претенциозного ахеронта³⁸, в лучшем случае голос сентиментального глупца (анархист Кропоткин). Русская коммунистическая революция возникла тогда, когда *сплав из утопизма и деморализации насытился криминальною волею и политизировался*.

Сущность русской революции состоит в том, что *бандит*, уверовав в противоестественную утопию, стал садистически экспериментировать. Интернациональный авантюрист пытается повести реальное национальное хозяйство на основах противоестественных и антисоциальных. Тысячелетняя утопия ожила в его руках и стала экспериментаторски изживаться за все человечество.

Берлин. 1927.

Burgnstok. 1931. Август.

О РЕЛИГИОЗНОМ КРИЗИСЕ НАШИХ ДНЕЙ

1) Если внимательно и беспристрастно присмотреться к тому, что происходит в человеческом мире за последнее десятилетие, то обнаружится, несмотря на большую пестроту явлений, некая единая в основном существе своем *духовная картина*. Все человечество глубоко заинтересовано в том, чтобы не закрывать себе глаза на ее содержание и дать себе в нем правдивый отчет.

а) Общее впечатление такое, как если бы кто-нибудь начал ПОДВОДИТЬ ИТОГИ целому периоду жизни христианского человечества, и притом так, что эти итоги как-то *уже содержались* в исторически предшествовавшем процессе и только обнаруживаются, выявляются, выступают с невиданной, необычайной, сокрушительной силой. Все это уже было, имелось, действовало; но только глухо, скрыто, подземно. Это не новые пертурбационные факторы вторглись и повели к новым последствиям; нет: *имманентные причины вскрылись в виде ряда неизбежных последствий*. Так, внимательный, чуткий дух мог и должен был *предсказать близость некоего глубокого кризиса*, надвигающегося на все культурное человечество. Вот уже восемь лет, как кризис начался формально и открыто; а между тем доселе *главное* о нем не сказано и, может быть, главная волна еще впереди.

б) Самое существенное и общее, что необходимо увидеть и понять в этих критических итогах, — это их *духовная природа*».

Как бы глубокий, и всесторонний, и исчерпывающий был анализ историка, подходящего к этому процессу с

точки зрения *материального фактора*, — то, что он исчерпает, определит и формулирует, будет *не самый кризис*, а только та *задача*, на *НЕразрешении* которой кризис разразился. Если бы, например, исторический материалист установил, что за последние четверть века до войны усовершенствованная техника вызвала международную конкуренцию в погоне за сырьем и рынками сбыта; или что распределение умножившегося готового продукта обострило классовую и государственную дифференциацию в мировом масштабе, — то это наметило бы только ту данность, тот отправной пункт и, может быть, то *задание*, *не справившись с которым* человеческий дух впал <бы> в глубокое разложение.

Дело в том, что человеческий дух по самой сущности своей есть начало не пассивное, а активное; не влекомое, а руководящее; не покоряющееся, а повелевающее, поборающее, организующее. Дух человека не есть пассивный медиум для влияний среды, слепо пропускающий через себя эти влияния. Такова, может быть, душа животного: орудие потребностей и влечений; безвольный, слепой коррелат телесных видоизменений. Нет, дух, когда действует, то *властвует*; он властен воспринять и *не* воспринять; допустить — и преломить; отдалиться — и покорить; одобрить — и отвергнуть. Он есть начало претворяющее, перерождающее; и всякое *содержание*, взятое духом, может выйти из него по существу иным. Он есть начало определяющее и оформляющее; и всякая *форма*, взятая духом, может выйти из него обновленною. Одним словом: когда человеческий дух на высоте, то он сам есть **ФАКТОР общественного и исторического бытия**: так что исторический материалист пишет не историю человека, как существа духовного, но историю человекообразного животного, которое пассивно влечется за состояниями своего тела и слепо поддается давлению материальной среды. Это можно было бы так выразить: исторический материалист не только не может объяснить развертывающегося мирового кризиса; но он даже лишен органа, чтобы увидеть и воспринять его (ибо все, о чем он может говорить, это или тот *материальный порог*, о который запнулось человечество; или тот *материальный ущерб*, который оно понесло

от падения). Мало того: самая историко-материалистическая слепота к духовному началу является одним из проявлений духовного кризиса и одним из его факторов. Эти люди не объясняют того, что надо, потому что они не видят самого предмета и не культивируют того опыта, через который этот предмет может быть воспринят.

с) Итак, самое телесное бытие человека, — множественное, субъективное, разъединенное, при едином, общем материальном субстрате жизни, и едином, общем Предмете духа, Божестве, — ставит человеческому духу ряд заданий, с которыми он *справляется*, когда стоит на высоте, когда он верен своей природе и своему Предмету, — и с которыми он *не справляется*, когда он *не* верен своему Предмету и своей природе и когда он, обессилев, никнет долу. Таков один из первых общих законов философии духа; его надо *предметно увидеть*; сообщить же вам здесь сейчас его видение *не входит* в мою сегодняшнюю задачу.

Но одно надо усвоить: всякая *телесная потребность*, всякая *опасность для жизни*, вся *внешняя природа*, всякая *душевная страсть* и всякое взаимное *столкновение людей* (личное, классовое и международное) — осмысливаются при практически-зрячем подходе к ним как *духовное задание*, и притом этому заданию, требующему от человека движения *по линии наибольшего сопротивления*, соответствует *опасность*, что дух не сможет или не захочет принять на себя бремя необходимых усилий, и *искушение* — вступить на путь *наименьшего сопротивления*. Это нетрудно увидеть: голодному труднее заработать и легче украсть; и только *духовность* делает его таким, что он не может украсть, а может только заработать (ибо *дух есть источник правосознания и творческого трудолюбия*). Когда грозит *опасность* — *то легче развязать инстинкт самосохранения, чем сковать его и идти на смерть*: и только *духовная преданность* чему-то высшему делает его таким, что он борется до конца и не знает малодушия, паники и бегства (ибо *дух есть жилище героической любви и героического мужества*). И далее: человеку легче предаваться своим страстям, чем делать их орудием истинного знания и художественной красоты; и только *духовный опыт* и *духовное видение* делает человека таким, что

его личная страсть напрягается и горит только от прикосновения к божественному (ибо именно дух есть творец науки и прекрасного искусства). И наконец — соревнующему человеку так легко распалиться жадностью, завистью, злобою и убийством и так трудно судить объективно; и только духовная *воля* может заставить его сдержаться и поставить *справедливость* выше хитрости и *право* выше насилия (ибо только дух может привести людей к сверхклассовой солидарности и к международной справедливости).

Вот почему я говорю: всякая неудача человека свидетельствует о *дефективности его духа*. Так, причина болезни — инфекция и бактерия; но на духовном пути научного изучения и общественной организованности человечество побеждает болезни. Причина войны — пространственная и хозяйственная дифференциация человечества; но на духовном пути правовых договоров и их соблюдения войны могут быть сведены к минимуму. Одним словом: *недуховные причины направляют судьбу человека и управляют судьбами человечества только тогда, когда дух слаб или бездействен*.

Идти вперед человечество может, только *взращивая в себе силу духа*. Прогресс есть прогресс духа, побеждающего 1. Внешнюю природу — естествознание, техника, цивилизация; 2. Внутреннюю, душевную природу — гуманитарные науки, педагогика, государственность, культура. Повторяю: *недуховный фактор фатален только для слабого духа*. Вот почему, когда в истории на человечество обрушиваются беды — голод, эпидемии, войны, революции и всяческое взаимоистребление и одичание, — то искать естественных *условий и поводов* следует не в духе, а в природе; *причину* же творческий дух будет всегда искать в себе самом, в своей слабости, в своем неумении, безволии, в своей смутности, шатости и неверности. Именно такой подход — есть залог возрождения, восстановления, победы. Конечно, порох материален: но открытие его было делом сильного духа. Конечно, порох и его действие есть дело природы; но это дело больного и слабого духа, что мир покрылся пороховыми заводами и складами для взаимного истребления. Тело искусства материально и подчинено законам природы;

но это есть проявление духовного разложения, когда эстетическая материя является продуктом и орудием больных и порочных страстей.

Довольно.

Первая четверть двадцатого века осуществила в истории человечества невиданную по размерам и интенсивности войну и неслыханное революционное брожение. Это является величайшей духовною неудачею человечества, духовным падением его. Это падение обнаруживает с очевидностью некий глубокий духовный кризис, переживаемый человечеством. Ответственной задачей наших дней состоит в том, чтобы найти самые основы, самый корень этого кризиса в НАПРАВЛЕНИИ духа и в СТРОЕНИИ духа современного человечества и отсюда повести лечение. Духовное разложение наших дней должно быть изучено, опознано, вскрыто и формулировано. И тогда найдутся силы для его преодоления.

2) И вот, я выскажу вам одно из самых глубоких убеждений моих, когда скажу, что этот переживаемый нами кризис имеет, по существу, и в корне *религиозную природу*.

Человеческий дух обнаружил в наши дни религиозную пустынность, мертвенность и религиозное бессилие. И притом не так, что эта пустынность возникла в результате войны, от утомления, особенно в странах побежденных. Нет, наоборот: война эта сложилась в атмосфере религиозной пустынности, в обнаружение религиозной мертвенности и вследствие религиозного бессилия. И те события, которые развернулись по окончании войны и в связи с нею, являют это недвусмысленно: это духовное ослепление и ожесточение в странах победивших: это духовное разложение и запустение в странах побежденных — сами по себе свидетельствуют о том, что кризис этот гораздо более глубок, чем это могло бы казаться, что он только еще развертывается и конца его еще не видно.

Когда я говорю о *религиозной природе* современного духовного кризиса, то я разумею *религию* в тех обоих значениях, которые могут быть присущи этому термину. А именно:

а) Говоря о религии, можно иметь в виду некую особую, специальную сферу человеческой духовной культу-

ры, которая стоит как бы наряду с другими ее сферами: искусством, наукою, нравственностью, государственностью, хозяйством, бытом. В этом понимании религия является как бы *выдифференцированной и обособленной* системой человеческих переживаний, поступков и установлений. Такова в большинстве случаев современная церковная религиозность в том виде как она сложилась в Европе за последние века.

Тогда религиозность является *одной* стороной жизни. Человек оказывается как бы религиозно-индифферентным во всем, кроме этой стороны, слагающейся из определенных моментов жизни: он религиозен *кратковременно* в рождении, говении, бракосочетании и смерти; он религиозен, *пока* он в церкви, иногда (неаккуратно) утром и вечером на молитве. Но в изучении природы, в театре, в музыке, при отправлении служебных обязанностей, в развлечениях, в торговле, в светском разговоре, в любви и в политике он пребывает в совершенно другой стихии — стихии *светской, секуляризированной, грешной*, которая сама по себе *чужда религии, не согласуется с ней, не подчиняется ей*: которая *самобытна* от религии, отдельна от нее и *часто противоположна* ей. Нельзя же религиозно изучать гистологию или вскрывать парадоксы высшей математики; нельзя же религиозно писать картину светского жанра, рассчитывать барыши, религиозно быть влюбленным, религиозно вести бухгалтерские книги, маршировать, гладить белье, разгонять огнестрельным оружием уличный сброд. Тем более невозможно религиозно служить в контрразведке или в охранном отделении, играть в карты, служить в оперетке, играть на бирже, профессионально кривить душою в адвокатуре и предаваться разврату.

Итак, при таком понимании и осуществлении религии — она является *выделенной из жизни*: жизнь идет сама по себе и в ней нет места религиозному началу; а религия живет сама по себе, касаясь жизни в нескольких пунктах и образуя как бы некую отдушину чистого воздуха, к которой человек идет от времени до времени, подышав, чтобы не задохнуться в жизни.

б) Но, говоря о религии, можно иметь в виду и другое, не специальное, а *общее*; не видовое, а *родовое*; и

притом НЕ родовое отвлеченное и обособленное, а *рас-творенное*. Именно, религиозность явится тогда некоторым *основным, постоянным* состоянием души, которое присуще ей *во всех* ее переживаниях, поступках и установлениях. Тогда религия оказывается *не* наряду с другими сферами духовной культуры, а глубже их: она есть общее — а они специальные: они суть как бы ее видоизменения; она насыщает их собой — а они несут ее в себе. Человек, религиозный в *этом* смысле, религиозен *во всем*, чем живет и что делает; *безрелигиозных* сфер в его жизни *нет*, но *нет* и противорелигиозных; он *прежде всего религиозен*, а *потом* он «еще что-то» в жизни; и это «еще что-то» относится к его религиозности, как акциденция — к субстанции; или как узор к канве; или (еще лучше) как *молитва к тому голосу, который ее произносит*.

Такая религиозность может быть связана с известным догматическим учением, но может быть и не связана; она может не сопрягаться ни с какою системою обрядов; она *может быть церковною*, но может и не быть церковною. Она может превратить всю жизнь во всех ее поступках и переживаниях в *молитву* — в общественно не оформленную, догматически не формулированную, не конфессиональную, но подлинную молитву. Василий Великий и Иоанн Златоуст вели такую жизнь в церкви; Гераклит, Сократ, Платон, Марк Аврелий вели такую жизнь совершенно *вне-конфессионально*; Пушкин, Гегель, Гете, *не выходя из церкви*, осуществляли именно такую *сверх-вероисповедную религиозность*.

И вот, говоря о религиозной природе современного духовного кризиса, я разумею религию и религиозность в этих *обоих* значениях; т. е. современное христианское культурное человечество в своей массе *обнаруживает религиозную мертвенность* и в смысле *церковно-вероисповедном*, и в смысле *глубокого сверх-конфессионального на-строения души*. По внешнему обличию оно поддерживает религиозность в *первом* значении, и в этой религиозности своей оно *охладевает и мертвеет*; но хладея и мертвея в церковно-конфессиональной религиозности, оно *уходит не* в родовую священную глубину религиозного опыта, а в *религиозное безразличие*, — в *слепоту и пустынность* души, не видящей Бога и не жаждущей Его.

3) Итак, прежде всего, *церковное христианство наших дней НЕ ВЕДЕТ за собою человечество.*

Это ясно уже из того, что в системе современной человеческой культуры оно утратило значение общего, родового, всепронизывающего духовного потока и заняло позицию обособленной, специальной, выдифференцированной сферы «церковности». В настоящее время христианская церковь стала *одной из* частей духовной культуры, *одной из* общественных организаций, пытающихся руководить жизнью своих членов, и *вероучение* ее стало *одним из* возможных миро-осмысливающих. За этой культурой, организацией, за этим вероучением современный «просвещенный» безрелигиозный ум признает *древность, славное прошлое* и, пожалуй, *моральную почтенность*: но и только. Свое высшее, царственное, руководящее значение в деле миро-осмысления и в деле строительства духовной культуры — *христианская церковь утратила.*

Было время, когда *наука* почерпала свое главное содержание и свое основное задание в христианском вероучении; когда *искусство* припадало к христианскому религиозному опыту как источнику своих лучших художественных вдохновений; когда *государственная власть* склонялась перед голосом христианской церкви и *армии* шли на подвиг и на смерть во имя христианского дела; весь хозяйственный и общественный быт людей — ведался так или иначе церковью. Христианская церковь была *выше* всего, ей было дело *до всего*, и сама она утверждала себя именно как *целостность человеческих дел, отношений и судеб*. И это был не только внешний строй жизни: внешне это было так именно потому, что *так переживалось это внутренне.*

Самая религиозность как душевное переживание лежала *глубоко*; она коренилась в *бессознательных* безднах души, *искренно трепетавших* всею своею немощью и греховностью перед силою и совершенством Божиим. Души жили, по выражению отцов церкви, — «в страхе Божиим»; и этот «страх», — собственно не страх, а *благоговение* и *чувство ответственности*, вместе с непосредственною уверенностью в *первенстве* Божьего дела перед всяким человеческим, — руководили всеми проявлениями духовной культуры. Вот почему *наука* имела

тогда характер *теологический* (называть ли великих схоластов во главе с Фомаю Аквинским?); *искусство* приобретало значение живой *теофании* (бого-обнаружения; называть ли Джотто, Беато, Боттичелли, Данте, Палестрину, Баха?); *государство* тогда, то подчиняясь, то противоборствуя, то сливаясь с церковью, придавало общественной власти характер *теократический*; и самая *нравственная добродетель* получала значение *теургического* (богосозидающего) делания (достаточно вспомнить Макария Египетского или Мейстера Экхарта). Духовное делание *было религиозным* деланием; религиозный дух был не только церковно-сосредоточен, но и *растворен в культуре и в быте*: души людей ЖИЛИ религиозным аффектом.

Потому ли, что жизнь на земле была скудна, темна, неустроенна и опасна; или потому, что человек чувствовал себя не господином природы, а ее зависимым и беспомощным рабом; или потому, что души были цельнее, менее дифференцированы, более иррациональны и доверчивы; или потому, что божественность Евангельского откровения воспринималась непосредственнее, острее и глубже, — но только в первые полтора тысячелетия нашей эры человечество воспринимало *религию как центр духовной жизни, как ее главный или даже единственный источник*; хранительницей же этой религии была для него *христианская церковь*.

За последние четыре и особенно *два* века это положение дел в душах *изменилось*. Проследить этот процесс исторически я здесь, конечно, не могу; это дело сложного идейно- и культурно-исторического исследования. Начала его придется искать очень глубоко и рано; конец же Средневековья, Возрождение и Реформация *богаты* его предвестниками и начатками. Мы можем здесь только констатировать результат этого процесса и указать на его значение.

Духовная культура XIX века и XX века есть культура секуляризованная. Но она отделилась, обособилась не только от христианских исповеданий; нет — *она утратила религиозный дух вообще*. Она обособилась не от христианской религии во имя другой какой-либо; она не перешла от старой религиозности к новой; она *не перешла даже и к поискам новой*. Она *обособилась от христи-*

анской религии и ушла в безрелигиозную, безбожную пустоту. В течение последних веков, особенно двух последних веков — человечество перестает в своей массе культивировать церковно-христианский религиозный опыт, но НЕ вынашивает и никакого другого религиозного опыта. Оно отходит от христианства, но не идет ни к чему иному. Начиная особенно с эпохи французского просвещения и французской революции, история XIX века представляет собою попытку построить духовную культуру вне «религиозных предрассудков». И замечательно, что с этим мирится не только душевный строй «цивилизованных» народов, но и сама церковь.

Церковь далеко не сразу и не без борьбы отказывается от своего водительства, своего всеобъемлющего и всеопределяющего значения. Она долгое время запрещает, карает и воюет; она изолирует людей в тюрьмах, истребляет книги, зажигает костры, ведет крестовые походы против еретиков; навстречу Реформации она украшает богослужение, приступает к нравственному самоочищению, учреждает инквизицию, вытачивает орден иезуитов. Это задерживает, оттягивает процесс секуляризации, но не прекращает его.

Проходят два-три столетия, и процесс этот, завершаясь, начинает приносить плоды. Церковь сама уже не настаивает на своем универсальном водительстве; да и как заставить естествоведа сковать свои исследования «гипотезой» божественного творения или принудить психолога к поддержанию теории божественного посредничества между душой и телом? Что может дать дифференциальному вычислению или спектральному анализу — символ веры? Естествоведы давно уже говорили это, — что христианские догматы не нужны естествознанию в качестве вспомогательных гипотез или принципов объяснения... На этой почве утвердилось затем все позитивное изучение мира внешнего и внутреннего, и человечество стало перед фактом — БЕЗБОЖНОЙ НАУКИ.

Однако и на этом дело не остановилось: научная методология сумела быстро достигнуть таких успехов, такой теоретической «доказательности», такой практической эффективности своих утверждений, что церковь

перестает оспаривать очевидные утверждения положительной науки, а положительная наука не только не приемлет очевидности христианских догматов, но даже перестает обсуждать их. Миросозерцание, обходящееся без богосозерцания, распространяется и проникает в самые церковные круги, тогда как свет Христа почти уже не имеет доступа в душу положительного ученого.

Знание мира есть именно знание мира, как такового; это знание имеет свои предпосылки, пути, правила и результаты. И если бы кто-нибудь в наши дни выставил опять тезис, согласно которому *всякое истинное знание есть знание божественного*, — то люди нашего времени выслушали бы это как курьезный парадокс и утверждающего записали бы в противонаучные обскуранты. *Предмет науки не имеет никакого отношения к Богу и религии*; и тем не менее, нет, именно *благодаря этому* наука познает, победоносно доказывает и завоевывает мир, — вот в чем убежден современный «просвещенный» обыватель — ученый авгур и его образованный слушатель. «Образованному» человеку наших дней бывает иногда даже трудно найти в себе снисхождение к «верующему»: «во что там можно еще верить, когда наука все доказала и опровергла?»; «вопрос о религии есть пустой вопрос, потому что религия ничего не может доказать»; а «разве первый признак образованности не состоит в том, чтобы не принимать ничего без доказательства?» И действительно, разве наука не доказывает? И разве религия доказывает? Но за кем же тогда идти человеку, уважающему в себе разумное начало? Не за тем ли, у кого в руках единственный критерий истины — *доказательство*? Разве *опыт* и *очевидность* не на стороне науки?

И вот, за последние четыре века духовная культура человечества выработала и выносила новую, позитивно-научную очевидность, основанную на внешнем, чувственном опыте и неизбежно приводящую к материалистическому миропониманию. Для современного ученого и неученого позитивиста *опыт* есть именно *чувственный опыт*; иного он не знает, не культивирует, не признает; он его отрицает потому, что привык не обращать на него внимания и приучил себя к слепой уверенности, что его нет. Но *чувственный опыт* ведет человека через телесное зрение,

слух, осязание, обоняние и соответствующее им измерение к материальным вещам и *только* к материальным вещам. Отсюда эта уверенность, что с очевидностью доказывается только то, что может быть предметом чувственного опыта, чувственного опыта и вещественно закреплённого эксперимента; все же прочее — добросовестная иллюзия и недобросовестный вымысел.

Понятно, что весь обширный кадр драгоценных нечувственных предметов, общение с которыми составляет самую сущность духовной жизни человека, — берется под сомнение или отрицается начисто. *Психическое* как особый предмет психологии, социологии, истории отвергается — и психология сводится к физиологии, социология к теории полового размножения, история — к описанию материального субстрата исторического процесса. Логическое, эстетическое, нравственное, правовое, духовное вообще и религиозное в особенности, как самостоятельные предметы, требующие *опыта, организованного опыта*, но *нечувственного опыта*, отпадают и объявляются плодом заинтересованного воображения.

Материалистическое понимание природы и человека, выросшее из дурной, вредной и *духовно разрушительной спецификации опыта*, вносит в духовную культуру настоящее опустошение и *запустение*. Материалисту, культивирующему только чувственные содержания чувственного опыта, естественно и неизбежно быть *атеистом*: ибо ни Бога, ни божественного в чувственных содержаниях чувственного опыта, как таковых, *найти нельзя*. С отпадением божественного, с превращением *очевидности* в ощупывание вещи внешними чувствами, в мировосприятии и миропонимании воцаряется величайший враг религиозности — *пошлость*, которая неизбежно становится воинствующей. Эта новая «очевидность» чувственного ощупывания постепенно получает значение *единственного, общеобязательного пути, ведущего к истине*, так что все, недоказуемое на этом пути, вообще не подлежит приятию, и все, опровергнутое на этом пути, — подлежит полному отвержению. За последние века наука такого типа не только эмансипировалась от христианской веры, но *сама* перешла в наступление и, то открыто, то прикровенно, уже самым победоносным

бытием своим, самым пренебрежением своим — *посягнула* на нее.

Начало науки есть конец теологии. Вопрос уже не в том, допустимо ли научное исследование с точки зрения церкви, но в том, — допустимо ли веровать по-христиански с точки зрения науки. Но ведь надо же сказать себе открыто и честно: *положительной науке предстоит расти и впредь*; и тогда спросим себя, не значит ли это, что *христианской вере предстоит и впредь умаляться и угасать*? И я убежден, что большинство «просвещенных» современников именно так и думает.

4) Процесс секуляризации захватил, однако, не одну науку, но и *государственность*, и *искусство*.

а) Средние века выносили уверенность в том, что *государство* имеет на земле некую религиозную миссию, некое задание служить своею властью Божьему делу. Это задание церковь то указывала государству, то пыталась взять в свои руки; а государство, даже эмансипируясь от церкви, политически — *цель* свою, единую и высшую, понимало религиозно. Я не хочу сказать, что средневековое государство всегда успешно служило этой цели; нет — но *средневековое правосознание* строилось именно на этой интенции. Верная целевая интенция, придававшая государству некоторый теократический оттенок, могла исказиться; но она не могла оставаться без влияния. Делая государственное дело, человек созерцал, как умел, *высшее*, и делал, как мог, религиозно осмысленное дело.

В процессе секуляризации отпала эта единая и высшая указанная христианством цель — *воспитание людей и народов к братству на земле и к верному богосозерцанию*. С отпадением ее — единой и высшей цели не появилось. *Идея* этой цели была воспринята *философией* и породила целый ряд естественно-правовых учений, не всегда остававшихся без всякого влияния на ход государственной жизни. Но философия не вела за собою ни правителей, ни массы; да и не могла вести. Она не могла помешать тому, что правосознание отрывалось и отрывалось от своего религиозного корня. Безрелигиозное правосознание неизбежно секуляризировало самую

ткань, самую скрепу, все строение и весь ритм государственной жизни. Дух органического единения, дух единой безусловной правоты, таящейся в праве, дух выделения лучшего к власти, дух повиновения высшей цели и необходимости за совесть, — весь этот дух, с таким трудом вложенный христианскою церковью в государственность и воспитывавший веками правосознание в душах людей, — стал отмирать и вырождаться. Правосознание постепенно стало жертвою телеологического релятивизма, государственной беспринципности, личного и классового своекорыстия, бунтующего своеволия, взаимного недоверия и открытого и прикровенного нигилизма. XIX век формулировал наконец открыто основы нового секуляризованного правосознания: государство есть механическое равновесие атомизированных равных индивидуумов, весящих не качеством, а количеством, разделяющихся по имущественному принципу на классы и ведущих друг с другом класс против класса, борьбу на жизнь и на смерть из-за обладания земными благами и удобствами.

Правосознание наших дней есть уже просвещенное правосознание: оно не верит в старые сказки про власть Божиею Милостью, про Помазание и про мистическое единение царя и народа; оно верит в массу, в ее изволение, в урну, в подсчет голосов, в количественное начало, в налог, в накопление, в армию; оно не чтит обязанность, закон и договор, а предпочитает опираться на требование, сопряженное с угрозой, на софистическое истолкование, на грубую силу. Но и не в этом еще корень беды, а в том, что современное правосознание лучшего и не видит, и не хочет, и не ищет. Оно не стыдится открыто выговаривать, что в этом и есть сущность права и государства: право есть *сила*; основа власти есть *расчет, подкуп и страх*: договор есть или клочок бумаги, или же он обязателен только *rebus sic stantibus*¹ (убежище лицемерия и коварства). И, соответственно этому, государственный строй насыщается духом гражданской войны, политика становится синонимом подкупа и разврата, патриотизму противопоставляется — как высшее — классовый и личный интерес.

И надо всем царит убеждение, что государство и право есть дело светское; что государству неизбежно

взять христианскую церковь под контроль и надзор, с тем чтобы отделить ее от себя, и не позволить ей стать самостоятельной и верховной общественной организацией. Безрелигиозное государство, орудие массовых страстей и личных интриг, берет христианскую церковь под подозрение, объявляет ее политически неблагонадежной и — в виде последнего достижения — пытается разложить ее провокацией изнутри и гонениями и казнями извне. Я убежден, что большинство «просвещенных» современников так и думает, что *секуляризованному государству предстоит расти и впредь, а христианской церкви — молиться и угасать*. Современная государственность насыщена духом *политического атеизма*, и воинствующее наступление его на церковь является только последовательным и, так сказать, «честным» выводом.

Начало государства есть конец *теократии*; однако конец теократии не есть ли неизбежно начало *демонократии*?

б) Естественно, далее, что этот общий процесс секуляризации захватил и *искусство*.

Это выразилось в том, что искусство приобрело и закрепило за собою *право изображать все, петь обо всем, рассказывать всем все обо всем*. Библия перестала быть хранилищем сюжетов для поэзии, для театра, для скульптуры, для живописи. Это естественно и правильно. В выборе *эстетического образа* художник по самой сущности своего дела должен быть столь же свободен, сколько в выборе *эстетической материи*. Нельзя ограничивать художника в вопросах *эстетической материи*, нельзя предписать скульптору мрамор и запретить дерево; нелепо понуждать живописца к акварели и полотну, навязывать поэту рифму и сонет, воспрещать композитору трио и цедур. Ибо *эстетический предмет* властвует верховно и над эстетической материей, и над душою художника. И вот, столь же нелепо и пагубно для искусства навязывать художнику его *образ*, регламентировать сюжет, характер, место, время, наружность и настроение в его произведении. Потому что *эстетический предмет* — это *главное*, существенное, то, что одержит душу художника, что произвольно облекается в эстетический образ и выбивается из души в эстетическую

материю; то *главное*, что *требует* и *царит*, — оно указывает и властвует, но не подвластно ничему и указаний со стороны не терпит.

Но эта власть принадлежит эстетическому предмету именно потому, что произведение искусства обязано стремиться к *художественности*, а художественным оно может быть только тогда, когда эстетический предмет *духовно значителен* — в конечном измерении всегда *религиозно значителен*. Эту-то великую аксиому искусства секуляризовавшееся искусство забыло и утратило.

*Всякое художественное произведение искусства объективно значительно в судьбах человечества и пред лицом Божиим. Ибо оно всегда открывает о мире или о человеке нечто главное, нечто абсолютно существенное и подлинно существенное, вскрывает его объективную благодатность, или наоборот — объективную противоблагодатность. Это можно было бы выразить так, что каждое художественное произведение искусства внутренне одержимо неким откровением о божественности или противобожественности мира и человека; и это откровение оно являет в виде объективно завершенного образа, предлагая *зажить* им, интенсивно и цельно пребыть в нем, *медитируя* им о мире и Боге.*

Вместо того чтобы следовать этому великому религиозному призванию, современное искусство, в своей массе, стало *игралищем религиозно индифферентных, пошлых и часто порочных человеческих страстей*. Основная интенция (направление) ищет приятного, льстивого, эффектного, яркого, небывалого, разжигающего, опьяняющего, поразительного. Освободившись от опеки церковной религиозности, искусство постепенно утратило свою основную идею, свою цель, *свое религиозное задание*.

Искусство перестало быть служением: оно стало безвдохновенною профессией или выгодною карьерой. Технически разработанное, с утонченными приемами, с изобретательностью и изощренностью в щеголянии и смаковании эстетической материи как таковой, — оно не вещает, а болтает и стрекочет, не горит и не жжет, а болотно испаряется; не очищает душу, а засоряет ее; не строит дух, а разлагает его на самозаконные и самодовольные, больные порывы. Современное искусство,

особенно здесь в Западной Европе, превратилось в суетливый, вульгарный базар моды, с демагогическим уклоном, с беспринципной и продажной критикой, с толпой, ищущей не откровения, а *зрелищ*. На этом базаре гений остался бы одинок и не понят: большие поколения, с большим извращенным вкусом, с духовно ничтожным пошлым тяготением не отзовутся на его глагол о главном и не воспроизведут его видения.

Конечно, большинство не видит этого и не подозревает даже, что искусство наших дней трагически выродилось в крикливую и пошлую жестикуляцию. Самое требование от искусства — *религиозности и священнослужения* покажется ему реакционной претензией, фантазией маньяка. Оно полагает, что безрелигиозному искусству предстоит самоутверждение, распространение и успех, а не возвращение под ферулу² религии.

Искусство не есть *теофания* (богоявление); но не значит ли это, что ему неизбежно стать и что оно, может быть, уже сделалось *демоно-фанией*?

с) Наконец, *нравственное творчество*, искони связанное с Евангельским откровением особым, исключительным образом, до конца оставалось и остается любимым детищем христианской церкви.

И в наши дни каждое достижение в нравственной силе, чистоте и самоотречении уводит наш умственный взор к церкви и Христу. И тем не менее вместе с секуляризацией морали и нравственности, т. е. вместе с отрывом добродетели от ее христиански-религиозного корня — в каком измелечании, в каком открытом пренебрежении находится нравственная культура как таковая! Взрослый, просвещенный европеец где-то там про себя непоколебимо убежден, что вопрос этический есть специальность чудаков, глупцов и неудачников; что нравственное негодование есть проявление или лицемерия, или деспотизма, или наивности; что добродетель есть нечто для детей, которым нужна пропись.

Позитивная наука всемерно поддерживает эту точку зрения, доказывая, что в вопросах добра и зла, как и везде, все *субъективно и относительно*: единого мерила нет и не может быть; совесть есть психологический предрассудок и показывает она всегда всем людям раз-

личное; единственный двигатель человека есть эгоизм, а все остальное — лишь его видоизменение, и т. д. и т. д. Добро и зло уже не переживаются как онтологические силы, но рассматриваются в лучшем случае как отвлеченные критерии с проблематическим содержанием.

Касаясь обнаженного зла, не стыдящейся, кощунствующей порочности, — современный человек не ужасается и не трепещет, но любопытствует, присматривается и охотно поддается соблазну. Встают целые поколения не стыдящихся людей, нравственно тупых, страдающих этическим малоумием; слагаются в мировом масштабе целые организации нравственно извращенных людей, выдающих ложь, предательство, лицемерие, насилие, ограбление и убийство за благо и открыто осуществляющих свое учение. Человечество не мыслью, а *чувствованием*, *волею* и *делом* приняло и воплощает тезис Достоевского «если Бога нет, то все дозволено». Зверь, таящийся в человеке, — только и ждал учения о вседозволенности, ибо о *сладости запретного* он знал сам по себе.

Это разлагающее дух учение и развинчивающее душу делание не теперь впервые появились в истории человечества; но теперь только, в XIX веке, это гибельное течение нашло в религиозно-омертвевшем человечестве — *отсутствие духовной сопротивляемости* и плодотворную почву. И когда наконец появилось это страшное племя все дозволивших себе людей, со злобною решимостью пробиться вперед, с ожесточенною душою и кощунственною улыбкою — человечество *ничего* не смогло и не сумело противопоставить ему ни крепкой воли, ни нравственной правоты и начало оправдывать его, помогать ему и вступать с ним в соглашения на свою собственную гибель. Успех обеспечен: утвердившийся в злодействе всегда будет сильнее того, кто, беспочвенный, лишенный нравственной очевидности, колеблется, двойится, не верит ни себе, ни Предмету и отступает.

Но и для злодея христианская церковь знала путь к исцелению: в *таинстве покаяния* цельно потрясенная и обратившаяся душа обновлялась и возрождалась к новым путям. Что сделает безрелигиозное человечество с целым поколением ожесточенных нравственных слабоумцев? Отвернувшись от христианства, люди вообще

утратили веру в добро и зло, желание различать и способность нравственно обновляться и обновлять других. Макарий Великий учил, что сущность Евангелия в призыве к *θεωσις*, созиданию каждым из нас в самом себе подлинного сына *Божия*. Это глубочайшее православное истолкование Евангелия вскрывало подлинную *теургическую* природу нравственного делания.

Жизненно-исторический опыт наших дней заставляет меня поставить перед собой вопрос: не осуществляет ли религиозно омертвевшее человечество наших дней *демоно-ургию*?

5) Суммируя все сказанное, я считаю, что мы должны честно и открыто выговорить следующее: *христианская церковь не ведет за собою современного человечества и, по-видимому, не надеется вернуть себе прежнее значение.*

Человечество увлекается другими силами, притом такими силами, которые дехристианизированы и безрелигиозны; эти силы не имеют в виду Божьего дела, божественного не ищут, от божественного не исходят и его не осуществляют. Человечество наших дней идет —

I. За *материалистическую науку*, которая, по-видимому, преуспевает именно благодаря своей секуляризованности, именно через свою безрелигиозность и безбожность; особенно за *естествоведение*, с его открытиями, немедленно вwabатывающимися в практическую жизнь, перевертывающими все человеческие отношения и перестраивающими весь общественный уклад; и особенно за *технику*, которая культивирует *средства*, не культивируя *целей*, которая «открывает» и «совершенствует» — работая в полнейшей *беспринципности*, не заботясь ни о *совершенстве*, ни об *откровении*.

II. Во-вторых, современное человечество идет за *секуляризованной и безрелигиозной государственностью*. *Безрелигиозная государственность* есть такая, которая *оторвалась от своей высшей цели*, не видит ее, не руководится ею, не служит ей. Она ведет народы, закрыв глаза, доверяя позитивно-научной очевидности и не культивируя *религиозных корней правосознания*. Поэтому современное государство пребывает в состоянии духовной слепоты.

Оно не постигает того, что техническое, хозяйственное и духовное развитие *уже* спаяло и продолжает спаивать человечество разных стран и частей света в *единый* организм: отдельные государства *объективно уже* связаны общими солидарными интересами, но *субъективно* этого еще не понимают и не приемлют. Нельзя, невозможно сознательно погубить, деморализовать, разложить, разорить, выморить *одно* государство с тем, чтобы это прошло для других безнаказанно; в частной жизни люди уже поняли это: кто заражает или разоряет своего соседа, тот заражает и разоряет сам себя. На государствах обнаруживается и будет обнаруживаться единый мировой закон, обнаруживающийся на индивидуумах и классах: *наказание разворачивается само из преступления, ибо оно имманентно заложено в самом преступлении.*

Современное государство ведет политику классовой борьбы внутри и политику национального своекорыстия и предательства вовне. *Война внутри и вовне* есть лозунг безрелигиозного правосознания; выгоды достанутся Нибелунгам, цинично ищущим золота и власти.

III. В-третьих, современное человечество увлекается *хозяйственными закономерностями*, которые властвуют над ним и над которыми оно *не* властно.

Еще не найдены верные способы для регулирования ни перепроизводства, ни недопроизводства, ни перевоплощения капитала, ни его уравнивающей циркуляции. Открытие этих путей требует высшей солидарности и мудрости, огромной волевой дисциплины в вождях и в массах. А между тем души пребывают во власти стихийного распыления интересов и стихийного, беспринципного порыва к наживе. Человечество выработало удивительный международно-хозяйственный регулятор — международную биржу — и не может овладеть им, уподобляясь тому часовому мастеру, о котором рассказывает Гофман: он изобрел танцующую куклу и потерял над нею власть — она до безумия и до смерти затанцевала свою даму. Религиозно неустроенная, релятивистически-беспринципная, деморализованная душа современного человека — только и может стать *жертвою хозяйственных закономерностей* в том виде их, как они *сами* слагаются, разворачиваются и увлекают.

И все, что эта религиозно-слепая душа могла изобрести для своего спасения, это: *развитие и обострение классовой ненависти; принудительное уравнивание людей, которые всегда были и будут неравны; отсечение личной хозяйственной инициативы и творческого почина; кровавое перераспределение имущества с передачей его в руки противокультурной и деморализованной массы, с погублением 70% этого имущества и 40% самого населения при переделе.*

IV. Понятно, наконец, что все это естественно сопровождается отпадением *искусства и этоса*, как сил руководящих.

Искусство стало игрушкой, забавой и развлечением; *этос* — предрассудком, пережитком, пустым словом. Кто станет «*праздно морализировать*» перед лицом биржи, проституции, войны, дипломатии, продажной прессы, людоедства, потогонной системы? Кто захочет смешить современников, призывая к художественному священнодействию при виде кинематографа и танцклуба?

Вот силы, увлекающие современное безрелигиозное человечество; вот пути — по которым оно не идет, нет, обсыпается, течет и уносится. Есть ли исход? И как найти его? Возможно ли возрождение? И как приблизить его начало?

б) Для того чтобы найти исход, необходимо прежде всего открыть себе глаза на *наличность* самого духовного кризиса: на его подлинные, не преуменьшенные *размеры*: на его *глубину* и на его *религиозную* природу: и, наконец, на его *исторические причины* и развитие. Само собою разумеется, что никто не в состоянии выполнить этого один или тем более в одной лекции. Однако кое-что необходимо и можно сказать сейчас же.

I. Не следует думать, что мы *уже пережили* этот кризис, что он за плечами. Нет, он только начался.

Религиозность, *подлинная* религиозность, религиозность не от растерянности и страха, но от *искренней тоски, любви и мудрости* — не может возродиться скоро и легко, раз что она развеейна веками и поколениями. Человечеству предстоит *принять и пережить* имманентные последствия своего застарелого недуга. За этот чудовищный парадокс, именуемый «просвещенное безбо-

жие» (как будто духовный свет не есть свет Божий, к Богу ведущий, его показующий), за этот парадокс придется расплачиваться.

Никто не может предсказать, сколь долго продлится этот кризис и как он будет развиваться. Но мы, прожившие последние пять лет у себя на родине, мы видели всю огромную энергию воинствующего безбожия и видели Европу в духовной прострации перед ним: Смердяков открыто указывал своему брату Ивану на идейное оплодотворение и сродство, и Иван отвечал на это не выделением из себя черта, не покаянием и не обновлением, а бесплодной растерянностью, смутным вожделением и духовным разложением. Мы, видевшие это все, должны засвидетельствовать, что религиозный кризис наших дней — есть всеобщий, застарелый и глубокий кризис: что, может быть, дно Мальстрёма³ сейчас в России, но что это дно может передвинуться. Ибо — международный революционер есть порождение международного безбожия.

Расстроенный дух означает расстроенный разум, расстроенное чувство, ослабленную волю. Духовная сопротивляемость современного человечества подорвана его религиозной беспочвенностью. А испытания уже наступили.

Я глубоко, непоколебимо убежден в грядущем религиозном возрождении человечества, и притом христианском возрождении. Но я не вижу тех духовных сил, которые помогли бы ему устоять в надвинувшихся испытаниях и справиться с ними. Человечеству нужны великие потрясения и страдания для того, чтобы изменилось направление его духовного взора, чтобы обновилась его сила, чтобы возродилась в нем непосредственная восприимчивость к божественному.

Повторяю: не от страха должно человечество возродить свой религиозный опыт, а от самостоятельного страдающего изживания безбожных путей, от искренней тоски по своей религиозной родине.

II. Настаивая на том, что современное духовное разложение человечества связано исторически с процессом секуляризации, я совсем не хочу сказать, что христианская церковь как таковая могла бы властно урегулировать хозяйственную, политическую, международную и духовную разруху наших дней.

Мы знаем теократические мечты Григория VII и Кампанеллы; мы не забыли мечту Данте о всемирной монархии. Духовное обновление и религиозное возрождение *не может ни начаться, ни завершиться в порядке властных запретов, или повелений, или законов, исходящих из полномочного центра.*

Конечно революция всегда приводит за собою *реакцию*, и народы *сами*, слепо изжив свое озлобление, зависть и жадность и поставив себя на край гибели, САМИ спешат успокоиться в узах сурового и гетерономного правопорядка. Но я имею в виду *не это; совсем не это.* Реакция может ограничиться тем, что приведет взбунтовавшегося раба к покорности и *оставит его рабом* впредь до нового, еще более страшного бунта: беспринципный, циничный, классово-настроенный реакционер может временно оказаться дурным орудием национального инстинкта самосохранения, но *никогда не станет орудием религиозного возрождения.*

Ибо, если я до сих пор пытался показать вам гибельность безрелигиозного состояния, то о религиозном возрождении я считаю правильным говорить *не как о средстве для общественного благоустройства, но как о самостоятельной, самоценной цели.* Дело *не* обстоит так, что религия нужна человечеству для упорядоченной жизни на земле; но так: человечеству *вообще только и стоит жить на земле для того, чтобы вынашивать подлинный, верный религиозный опыт, чтобы созерцать Бога, познавать его, изображать увиденное и осуществлять его в своих делах.* Религия при верном подходе к ней есть *не* лекарство (хотя *и* лекарство), но *духовное здоровье и духовный расцвет*; она не средство для благополучия, но *само благополучие, цель жизни, сущность жизни, смысл жизни* — и все остальное есть средство для нее и ее расцвета. Без подлинной религиозности человечество гибнет; но НЕ ПОГИБНУТЬ — *ему стоит только для подлинной религиозности.*

И вот эта подлинная религиозность, которая не сама по себе, как таковая, окажется политически и хозяйственно спасительной, но *откроет в человеке глубину, ширину и силу духа*, необходимую для земного братства и мирного служения Богу, — так вот, эта подлинная рели-

гиозность *не* просыпается и *не* воспитывается и *не* возрастает в душах от властных предписаний и запретов, идущих извне; она может вспыхнуть только самостоятельно в каждом, только из глубины каждой личной души; конечно — во многих одновременно; конечно — легче от призыва, примера, освящения и закрепления поступком. Но она не приходит и не придет в порядке гетерономии, а лишь в порядке *автономного обращения* массы, которая именно вследствие этого *автономного обращения* перестанет быть массой, а станет *истинною церковью*: ибо истинная церковь подобна не стаду овец, слепо и испуганно жмущихся друг к другу от личной беспомощности, а *сонму голосов, САМОСТОЯТЕЛЬНО поющих, но единый и подлинно божественный хорал*.

Тот, кто стоит за слепую и гетерономную религиозность, тот рассматривает религию не как цель, а как средство. Мало того, всегда следует спросить еще — верит ли он сам вообще в религию как подлинное и живое единение души с Богом; ибо ведь такое единение только и может быть автономным, т. е. самостоятельным, а потому и непосредственным, искренним и цельным.

Религиозное возрождение есть цель человечества; но это возрождение должно быть не пассивным слепым впадением в прошлое, а активным, самостоятельным, зрячим и радостным восстановлением в себе того, что *не* измеряется временем и не может быть прошлым. Не к религиозной *реакции* следует призывать человечество; не к возвращению, а к новому, по-новому слагающемуся возрождению Евангельского откровения.

III. Я понимаю всю ответственность такой постановки вопроса. Тот, кто говорит, что человечество может вернуться к древним святыням христианства, *только подойдя к ним по-новому и по-новому увидев и приняв их*, — тот должен поставить перед собой вопрос о том, в чем именно должен состоять этот *новый подход*.

Я отнюдь не хочу сказать, что этот подход должен быть в основных чертах своих *абсолютно новым*, т. е. никогда и никем в мире доселе не осуществлявшимся. Наоборот: все что было на земле религиозно и духовно великого, подлинно живого, подлинно гениального и водительного — все подходило к религиозному опыту и

к созерцанию Господа именно так; именно так, как остальные люди *не* подходили и как огромное большинство из нас не умеет еще и не хочет еще подходить. Этот, сам по себе классически-древний, но для нас новый, желанный и необходимый подход — мы можем условно назвать: *нормальным религиозным опытом*, а в его полноте и совершенстве: *идеальным религиозным опытом*. И вот, все те, кто ожидает религиозного возрождения, призывает его, мечтает о нем, — должны поставить перед собою эту великую и претрудную задачу: *вскрыть природу нормального и, соответственно, идеального религиозного опыта*. Это первая и самая основная задача философии религии наших дней.

По существу, это должно быть *описательным учением о том состоянии души, в котором жили, творили и учили великие религиозные вожди человечества*. Для начертания этого учения — *их* опыт, *их* апперцептивное, чувствующее, волевое, мыслящее, чувственно-ощущающее и поступающее состояние души — должно быть не просто изучено исследователем, но пережито, перечувствовано, воспринято, восстановлено и тогда только описано. Многие из них писали и рассказывали о себе; о других писали с их слов ученики. О некоторых известно недостаточно; о других известно довольно. О состоянии первых возможно и должно судить из созерцания описанного ими предмета. Ибо виденный *им* предмет может самостоятельно увидеть только тот, кто воспроизведет в себе состояние *его* увидевшего духа.

Я не могу дать здесь подробную характеристику этого метода: этот метод *един и универсален для всей философии и для всей духовной культуры*. Но именно на этом пути возможна и необходима *ревиндикация* классического по глубине и плодотворности религиозного опыта. Только таким путем можно будет измерить размеры нашего религиозного кризиса; определить тот уровень, на который нам предстоит восходить. И только восстановив в себе это автономное, целостное, до дна искреннее и героическое отношение к Божеству — в мысли, в воображении, в чувствовании, в воле и в делах, — нам можно будет поставить перед собою еще более высокое задание: *вновь подойти к постижению и*

усвоению утраченного нами религиозного опыта самого Христа. И к этому нельзя приступить ни рассудочно, ни умственно — но целостно и абсолютно доверчиво, из очищающейся души, восстановившей в себе классический размах истинной религиозности.

Я говорю: «утраченного нами» — и отдаю себе отчет в трагическом значении этих слов. Для того, чтобы вы почувствовали их верность, мне достаточно двух кратких указаний.

а) Кто из нас не знает молитву Господню? Но сколько из нас верно понимают ее? Как звучит четвертое прошение о хлебе: «хлеб наш насущный даждь нам днесь», «*panem nostrum cotidianum*» <— по-лат.>, «*notre pain quotidien*» <— по-франц.>, «*unser täglich Brot gib uns heute*» <— по-немецки>, «*del giorno al giorno*» — по-итальянски. А как звучит оно в греческом оригинале? τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον, т. е. хлеб сверхсущий, свыше исходящий, небесный, духовный.

б) Я упоминал выше о православном учении св. Макария Египетского. Многие ли из современных христиан знают и понимают это глубочайшее истолкование опыта Христа и Его учения, истолкование, требующее от каждого из нас не противопоставления себе Сына Божия, а становления сыном Божиим, обоженным, богоподобным братом Христа? Я знаю, что это истолкование, единственно верное истолкование Евангелия, не отвергнутое церковью, но забытое, замолчанное и утерянное — может поразить и смутить всякого христианина, впервые узнавшего о нем. Но это и есть доказательство того, как далеки современные христиане Евангелию.

Итак, нам необходимо сделать великие усилия для того, чтобы восстановить в себе способность к нормальному религиозному опыту; и далее, — для того, чтобы религиозно и художественно приблизиться к опыту Христа. Ибо только через это приближение и усвоение мы откроем себе доступ к религиозному творчеству, продолжающемуся в подлинном духе этого опыта. В самом деле — в духе этого опыта, в его живом потоке, человечеству предстоит найти исход из современного религиозного кризиса.

IV. Современный религиозный кризис состоит, по существу, в том, что *человеческий дух утратил цельность, а потому и подлинность и жизненную силу в очевидности.*

Что считать истиной, самой настоящей, объективной истиной: такой, чтобы она убеждала, побеждала и вела; такой, чтобы ее принимало ВСЕ существо человека; такой, чтобы глубина духа отзывалась на нее цельным, жизнеопределяющим, ведущим хотя бы на смерть приемом? Такое состояние духа, касающегося истины и приемлющего ее цельно, следует называть очевидностью.

И вот, за последние полтысячи лет христианское человечество, имевшее в *очевидности своей благу* весть Христа, — приобрело *другую очевидность*, очевидность безразличных к Евангелию законов материальной природы. Эта новая очевидность отличается от прежней не только по предмету (жизнь духа и жизнь материи), а следовательно, и по содержанию, — но прежде всего по тем душевным-духовным силам, которыми она добывается. Для того чтобы увидеть истину Христа, надо уйти от внешней обстановки во внутреннюю жизнь эмоций-и-аффектов, надо найти в себе голос совести и утопить его в полноте любви к Богу, и, прозрев на этом пути, вернуться к жизни, к людям, к радости общественно-церковного подвига. Для того чтобы увидеть истину естественного закона, надо остановить в себе страстную и пристрастную жизнь эмоций-и-аффектов и уйти в поступающие извне чувственные ощущения с тем, чтобы заставить себя воображать и мыслить не более, но и не менее того, что эти чувственные ощущения принесут. Это два разных направления внимания; два различных уклона духа, души и жизни; две установки, одновременно в одной душе не уживающиеся, и в то же время посягающие на *всего* человека, на спецификацию его души в видении и делании. Иная очевидность — по строению души, по содержанию и, может быть, по результатам.

Вспомните, как заволновался католический мир при известии о том, что земля кругла и что она движется; вспомните судьбу Галилея, Джордано Бруно и Ванини⁴. Еще Бэкон и Шаррон⁵ считали возможным примириться с *двумя* разноречивыми истинами; но уже гуманисты требовали *свободы для научной очевидности*. Так началось

это трагическое раздвоение и разложение в духе: из двух очевидностей, разноречащих, надо или избрать одну или отвергнуть обе; но открылся еще третий, худший путь — разочарование во всякой очевидности вообще, теоретический подрыв ее в релятивизме и практическая утрата способности к ней вообще от непользования ею.

Религиозно и цельно принятая очевидность есть живая основа всякого подлинного мирозерцания и всякого сильного характера. Утратить способность к ней значит заместить религиозность — индифферентизмом и беспринципностью; заменить цельность — раздроблением души; выродить мирозерцание — в поверхностное бытовосприятие или беспредметное и тупое доктринерство; подорвать основу характера, т. е. личной духовной силы, обрекая себя или на слабость в добре или на силу озлобленного упрямства. И вот, я решаюсь утверждать, что *борьба за религиозное возрождение должна вестись по существу как борьба за единую и цельную очевидность.* Это не значит, что религиозная очевидность должна отпасть; но это не значит и что наука должна прекратиться. Это значит, что наука должна понять, что в ее специфическом опыте нет и не может быть данных, свидетельствующих против религиозной очевидности; мало того: что только дух, руководимый из глубины религиозно-очевидностным лучом, способен предметно видеть самую основную сущность вещественного и душевного мира. И точно так же историческая религия должна понять, что в ее опыте нет и не может быть данных, свидетельствующих против научной очевидности; мало того, что все открываемое положительной наукой, при правильном духовном взятии, только утверждает благодатную таинственность мирового бытия и питает религиозное благоговение и благодарность.

В этом взаимном приятии особенно ответственной является задача философии. Философии в особенности придется пересмотреть заново все учение об опыте и доказательстве и убедиться в том, что *религия имеет свой опыт* и что *каждое доказательство есть всегда в конечном счете предмето-показательство и предмето-увидение*; что религия может иметь и уже имеет свои особые доказательства», т. е. очевидностные обнаружения своего предмета.

V. Таким образом, я глубоко уверен в том, что религиозное возрождение приблизится только в борьбе за цельность духовного опыта и очевидности. Но открыть человечеству доступ к духовной цельности в *христианском религиозном опыте* — может только сама христианская церковь.

Не мне здесь решать вопрос о том, что церкви необходимо для этого сделать. Однако в той картине религиозного кризиса, который я пытался показать вам, ей необходимо обратить внимание на то, что христианское человечество дехристианизировалось именно под властью тех сил, которые в своем бытии и действии остались неприятными и не освященными самою субстанцией Евангельского откровения. Эти силы — наука, государство, искусство, хозяйство — сами по себе не только не противорелигиозны, но при верном делании ведут к Богосозерцанию; отменить их невозможно; и разрушительно; заменить их нельзя и нечем; обособление их уже состоялось и оказалось гибельным. И это означает, что опыт христианской церкви найдет в себе такую глубину и такую свободу дыхания, которая скроет возможность этим силам начать новый путь и новую жизнь в терминах христианского мирозозерцания. А остальное довершит имманентный процесс человеческих страданий от безбожия.

Этот процесс, ныне переживаемый нами, я не раз уже характеризовал как Божие посещение и сравнивал с исцелением слепорожденного. Божие посещение всегда ставит человеческий дух перед последними основами его бытия, указуя ему бездну гибели и путь ко спасению; оно повергает человека в трепет и дает ему прозреть: и это посещение *всегда*, — именно потому, что оно *Божие*, — верно ведет к духовному восстановлению. И чтобы прозреть слепому, на глаза его было возложено брение: он умылся и прозрел. Ибо тот, кто заблудился в своем духовном пути и ищет очевидности, должен увидеть прежде с силою и ясностью сатанинскую силу зла. И тогда, содрогнувшись, увидит свет.

Мы, русские, пристально, как никто, и давно уже, как никто, созерцаем эту силу зла. Божие посещение есть *зов и милость*. И нам, первым, надлежит с верою ждать настоящего религиозного прозрения.

МИРОВЫЕ ПРИЧИНЫ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

КРИЗИС РЕЛИГИОЗНЫЙ

1) Не надо быть специалистом историком для того, чтобы понимать, что не пришло еще время для обстоятельного, всестороннего и исчерпывающего определения причин русской революции.

Мы стоим еще слишком близко к этому событию; мало того: мы далеко еще не изжили его до конца — ни внешне, ни внутренне; не только документы революции, но и документы предшествовавшей ей великой войны и предвоенного периода нам еще далеко не все доступны; и души наши еще не уравнились для необходимой объективности, и факты далеко еще не установлены и совсем почти не описаны. Словом, по-видимому, — несвоевременные размышления на недоступную тему. И тем не менее мое глубочайшее убеждение состоит в том, что именно мы, современники, призваны теперь же неустанно думать и исследовательски работать над этой темой.

Русская революция, которая уже на наших глазах все время делает попытки перекинуться в другие страны, несомненно составляет эпоху *в мировой истории*. И уже в силу одного этого необычайно важно, чтобы современники и участники этого события или этих событий — были *не слепыми жертвами их*, а зрячими, понимающими и *способными к самостоятельным решениям людьми*. Мы теперь же должны понимать, *что* происходит; а для этого нам необходимо разуместь, *откуда берется происходящее*.

Вы, наверное, заметили и замечали, что современную революцию делают совсем особенные люди. Люди с особым способом мыслить; с особенною установкою воли; с особым укладом чувства; с каким-то специфическим напором, самоуверенностью, претенциозностью, ограниченностью, порочностью и одержимостью. Они настолько тверды и неизменны в этой своей установке, что к ним отбираются люди, похожие на них, а непохожие незаметно ассимилируются и принимают даже их внешние манеры (эта нервная суетливость, это обилие ненавистно-ругательных слов, этот повелительный категоризм,

эта быстрота на ложь и на жестокость, эта кривая улыбка...). Как если бы из всех народов, племен и рас, известных доселе, отбиралось новое, особое племя, с особенной жестоковыйностью, хищностью и цепкостью. Оно проходит через ассимилирующий фильтр в Советской России и рассыпается для своего мирового дела по всему миру...

И всего замечательнее, что это особое революционное племя, составленное из всех рас и наций, — встречает отклики во всем мире. Иногда получается прямо такое впечатление, что люди этого уклада *зародились повсюду одновременно* и ныне скликаются друг с другом, как ждавшие друг друга и предназначенные друг для друга. Люди эти исчисляются по всему свету сотнями тысяч, если не миллионами; они всюду похожи друг на друга, быстро организуются и начинают действовать; разбитые прячутся, но не передумывают и не исчезают; маскируются, просачиваются и начинают работу (если это можно назвать работой) снова.

Замечательно также, что всюду, во всех странах они имеют как бы заранее приготовленную для них взрыхленную и плодоносную почву, точнее — социальную среду. Эта социальная среда не ими создана; скорее они в ней выросли и созрели. Она создана не ими, но как бы *для них*; она им благоприятствует и содействует даже тогда, когда оказывается в состоянии конкуренции с ними, когда критикует их или даже бранит и злорадствует. Если они — вода, то эта среда болото; если они — огонь, то это среда накаленности; пополняются они из нее; агитируют в ней; и самая ругань, которые они на нее обрушивают, есть, в сущности, разновидность темпераментного уговаривания, которому *волевой* единомышленник подвергает *маловольного* единомышленника. И можно быть уверенным, что, как бы ни была временно обострена эта своеобразная ругательная агитация *волевых* и ругательная реакция на эту ругательную агитацию со стороны *маловольных*, — в критическую минуту маловольные единомышленники или *уступят* своим волевым единомышленникам *добровольно*, или будут ими *увлечены и смяты*.

И наконец, наряду с этим замечательно, что этим людям, окруженным их благоприятствующей средой, —

на другом противореволюционном фланге (во *всех* странах) противостоит разброд сил или прямое безволие, а главное, прямая безыдейность. В мире сейчас дело обстоит так, что революционной, коммунистической воле и полуреволюционному социалистическому и радикальному маловолию — почти всюду противостоит противореволюционное безволие, безыдейность и разнობой.

Почему это? Откуда это? Как это сложилось? Куда это ведет?

Я бы мог это так выразить, выражая тем и постановку моего основного вопроса: *в человечестве постепенно возникло особое умонастроение и волевое направление, особое умонастроение, благоприятствующее современной революции и ведущее к ней*; в нем, в этом настроении души и ума, и заключается основная творческая причина революции.

Откуда этот душевный уклад взялся? Как он сам возник? Чем вызван к жизни? И прежде всего: в чем его собственная сущность?

2) Эта постановка вопроса нуждается еще в нескольких разъяснениях.

В трактовании русской революции мы с виду компетентнее других: мы ее видели. Но это имеет и свою обратную сторону: мы видели то, в чем жили; оно катилось через нас, обжигая и потрясая; события грозили нам — каждому из нас, имуществу, жизнеустройству, семье, самой жизни, всем работам и планам; приходилось бороться за себя — жить в собственной шкуре, нередко опасаясь за нее. Это бывает полезно в смысле урока и отрезвления, но это и опасно в смысле верного видения, познания и изучения. Это было как бы рассматривание картины в лупу: ограниченное поле зрения, застревание в деталях; страстное суждение об этих деталях; сведение всего к единичным поступкам единичных людей, склонность винить их во всем. Из-за деревьев не видеть леса, ни целого, ни общих причин; люди становятся близоруки, ожесточенны, и от этого еще более близоруки — самодовольны и агрессивны в своей слепоте; а когда к этому присоединяется еще праздное честолюбие, да еще осложненное серьезным недостатком образования, то получают совсем жалкие объяснения.

От этого обывательства и дилетантства нам совершенно необходимо сторониться: ибо оно не открывает

глаза для спасительного разумения и, следовательно, для лечения, а напротив, надевает на глаза повязку; оно успокаивает ум и дразнит страсть, успокаивает не на понимании, а на дурном суррогате. Именно таковы все обычные эмигрантские разговоры о том, что революция есть просто результат *заговора* — все равно чьего (одни говорят английского, другие немецкого, третьи еврейского; масоны говорят католического, католики говорят масонского). Отсюда: мир управляется заговорщиками, всемогущими, всех водящими за нос и всемогущими. А нам остается бежать за последствиями их поступков и разоблачающе их регистрировать — всюду подозревая иезуита, масона, еврея, англичанина или немца.

Вот от этого вульгарного и демагогического подхода я совершенно отказываюсь. Совсем не потому, чтобы я думал, что иезуиты и масоны не влияют на события; нет, несомненно влияют — одни в одну сторону, другие в другую, обычно прямо противоположную. Но потому, что это есть *не* объяснение, а *мнимое* объяснение; это ссылка не на *причину*, а на *одно из проявлений причины*. Оно оглушает человека ударом по его мании преследования (а таковая имеется в зародыше у каждого из нас); оно *обманывает* человека, внушая ему, будто он что-то *понял*, тогда как на самом деле он заведен в темный угол и оглушен ударом по темени. И если он когда-нибудь стал не способен понимать что-нибудь в причинах, то именно после этой одурманившей его операции. Это все равно, что объяснять болезнь злокозненно сговорившимися бактериями и их всемогущностью (после этого остается только все дезинфицировать и трепетать, подозревая, что на неопрыснутой сулемою скатерти, печке, шубе — бактерии кишат мириадами). Но бактерии не причина болезни, они только ее возбудители; причина в организме, его слабости, его функциональном расстройстве; бактериологический анализ не есть диагноз, диагноз есть диагноз больного организма. Это *ложная* задача — бегать всюду с лупою и микроскопом и превращать физиологию и терапевтику в сыск о бактериях (для этого необходима санитария — и притом опытная и ученая санитария, т. е. изошренная работа полиции, а не дилетантская и невежественная шумиха о всемогущности бактерий).

Словом: ссылка на всесильные, тайные и злокозненные организации — *ничего* не объясняет; она переоценивает силу человеческих заговоров и внушает страх, не давая познания. Ибо — и это главное — *стихия жизни иррациональна и невероятно сложна*, действие заговорщиков же — есть действие человеческого *произволения и произвола*. Жизнь движется *таинственными и сложными законами природы* — вещественной, психологической, социальной, хозяйственной. Если иезуит, масон, еврей и англичанин чем-нибудь сильны, то прежде всего тем, что они *изучили эти законы* и потому могут ими удачно пользоваться себе на пользу — знают законы человеческих страстей и слабостей, законы власти, биржи и рынка. Эти законы *заложены в природе*; они доступны *всем и нам*; почему же мы не пользуемся ими столь же искусно? А вот именно потому, что мы или совсем ни о чем не думаем, или думаем о том, что все дело в чужом заговоре. Мы как скверные и ленивые пастухи, которые не умеют ни разводить овец, ни стеречь их; и все беды собственной несостоятельности, собственного невежества, собственной неумелости, бесхарактерности и нечестности — сваливаем на *заговор лесных волков*. И каждый раз, как случится беда от нашей несостоятельности, — начинаем выдвигать объяснение злою интригой коварных заговорщиков. Каждый раз, как придет опасность, что люди разглядят нашу собственную кривую рожу — начинаем пенять на зеркало, которое есть злое, магическое и таинственное. Старая мужицкая метода — на черта валить: «Я-то сам вот какой — знающий, опытный, честный, трезвый — но черт меня вяжет по рукам — и по ногам». «Вражья сила». «Путает», «водит». Вот эту демагогическую ссылку на вражью силу я категорически отвожу: это не объяснение, а затемнение; это не путь к силе и победе, не движение по линии наибольшего сопротивления, а дорога к слабости и поражению, движение по линии наименьшего сопротивления.

И наконец, еще одно слово: значит ли это, что я отрицаю влияние иезуитов, масонов, англичан и евреев — в ходе войны и революции? *Не значит*. Значит ли это, что я отрицаю целесообразность и необходимость науч-

ного изучения их деятельности? *Нет, не значит.* Что же я отрицаю?

1. Компилятивную болтовню об этом из вторых и третьих рук, ненаучную и демагогическую;

2. возможность *объяснить этим причины* мировой и русской революций;

3. пользу для русского национального дела, если кто-нибудь начинает заменять *самообличение* — мнимыми разоблачениями чужого злодейства, начинает подменять серьезный *диагноз* — *бактериологической манией преследования* (ты бактерия, он микроб, всюду бациллы; ты иезуит, он масон, они иллюминаты — и за всем этим: праведник один я, все это обличающий).

Словом: анализируя здесь мировые причины русской революции, я поставлю проблему иначе. Я попытаюсь дать *духовный, хозяйственный и политический диагноз той болезни*, в которой сейчас застряло человечество; которая сложилась веками, органически, стихийно и иррационально; с которой можно и должно бороться, начав прежде всего и более всего с беспристрастного, дального и ответственного изучения; и в которой все и всякие заговорщики *застряли* не менее, чем мы; и если они почему-нибудь и чем-нибудь владеют — то потому, что

а) внимательно и зорко изучают причины и последствия,

б) умеют крепко организовываться. А мы лениво и демагогически задурманиваем себе головы, чтобы *не* изучать; и в лучшем случае ругаем их за то, что это *они* так организовались, а не мы.

3) После этих предварительных разъяснений я перехожу к изложению моего анализа по существу.

Русская революция не есть чисто-русское событие, в России зародившееся и разразившееся; она возникла в мировом контексте — она имеет не только внутри-русские причины, но и причины чисто внешние, общемировые. Она исторически обусловлена и вызвана всем предшествующим развитием человечества; строго и полно говоря: ее история — есть *всеобщая* история человеческого рода. Не только потому, что идея коммунизма и уравнительного грабежа стара, как сам человек — известна и в Греции, и на Востоке, и в первые века христианства, и тысячу лет тому назад в магометанствующей Персии, и

в средневековом Риме, и в Англии нового времени. Но еще гораздо больше потому, что она, русская революция, есть порождение трех великих мировых явлений:

- 1) мирового кризиса, переживаемого *религией и христианством*;
- 2) мирового кризиса, переживаемого *правосознанием и государством*;
- 3) мирового кризиса, переживаемого *идеєю собственности*.

Все это — явления общемировые; они задевали, вовлекали в свой ход, ранили и расшатывали и Россию; они отражались в ней по-своему, по-особенному, но они *вырастали не только из ее особенностей, а скорее, нарастали на нее извне*.

Русская революция есть крушение и кризис. Чего? Отвечаю: прежде всего той общей мировой атмосферы, которая создана *дехристианизирующимся, политически колебавшимся и хозяйственно неуправляющимся миром*. Это значит, что русская революция явление отнюдь не случайное, а состоявшееся (*для нас*: неожиданно разразившееся) под давлением глубоких и органических причин — духовных, хозяйственных и политических.

Как бы ни шептало нам непосредственное чувство близорукого наблюдателя, что тут такие-то хитрые или глупые люди *всему навредили, все сорвали и все погубили* — это несостоятельно, неверно, неумно. Позвольте пояснить образно:

Поперек бревна лежит доска — на оба конца ее положены большие тяжести; тяжести доведены до предела; каждая пылинка может иметь значение чрезмерности; но мы, участвуя в составе этих тяжестей, — не видим и не понимаем этого; вдруг на одну сторону этих тяжестей садятся две стрекозы — треск, и доска сломалась. Не правда ли — причина в стрекозах?

Однако и этот пример еще не подходящ — потому что стрекозы являются здесь как бы случайно привходящим элементом; а здесь последние капли пришли от образа действий тех элементов, которые сами уже входили в состав нагрузки и притом были порождены самою природою того материала, который перегруживал доску.

Революционеры были в русской революции проявлением больной мировой стихии — они были *симптомом* болезни,

следствием болезни, *самую болезнь* — и притом *болезнью мирового происхождения*. Но симптомом той же болезни были и те правые, которые не умели им ничего противопоставить — ни отрицательно, ни положительно; и та нейтральная, пассивная, безвольная, неумеющая организовываться масса — у которой не нашлось волевых сил для отпора и творческой *идеи* для оздоровления.

Словом, я ставлю вопрос так, что роль индивидуального вредителя (или нескольких индивидуальных вредителей) как бы тонет в общих условиях, а эти условия я мыслю отнюдь не как материальные, но *как духовные*.

При таком подходе главная жизнь и главная деятельность человека — *душевные и духовные*. Человек есть и делает то, что он любит, что он желает, что он мыслит. Человек есть совокупность своего внутреннего мира, точное зеркало своих изобретений и предпочтений, таинственный колодезь своих воззрений и поступков. Человек есть его собственный инстинкт, ставший его собственным характером — то сильным, то слабым. Человек — в отличие от камня и растения — живет не снаружи вовнутрь, но *изнутри наружу*. С такой точки зрения все телесное и материальное не является решающим и непреодолимым фактором, но лишь обуславливающей его (внутренний разряд) вещественно-телесной *обстановкой*. Эта обстановка (например, окопный бой) может быть очень тяжела и затруднительна. Но это значит только, что внутреннее напряжение (воспринимающее, преломляющее, отражающее, выбирающее и поступающее) должно быть более сильным, самостоятельным и напряженным, чтобы справиться с нею. Словом, внешнее для души и духа есть лишь задача, постановка проблемы, не более.

И вот, русская революция порождена не просто внутренними процессами и событиями (как бы огромны и сложны они ни были), а *внутреннею несостоятельностью современного человека* — религиозной, духовной, моральной, хозяйственной и политической. Я бы мог так сказать: основная причина того мирового брожения, из которого выбилась, как пламя, трагедия русской революции, состоит в том, что духовная выносливость, духовная *прозорливость и власть*, *духовное умение и уклад* современного человечества оказались не на высоте для разрешения тех сложных претрудных задач, которые поставлены перед ним.

Чем поставлены? Естествознанием, его открытиями и новой техникой; новым способом производства, механическим и капиталистическим; соответствующим ему классовым расчленением общества; ростом населения и мировой конкуренции. Рассудок и инстинкт преуспели в овладении миром вещественным; но дух и воля НЕ преуспели в том овладении рассудком и инстинктом, которое стало необходимым для разрешения (индивидуального и социально-организационного) выросших из этого проблем. В своих духовных содержаниях и в своих духовных умениях человек отстал от своих материально-технических возможностей и от вырастающих из них потребностей и опасностей. Вот центр и главный источник всего современного кризиса — из которого уже выросла русская революция и из которого может еще вырасти и новая мировая война и новая, уже мировая революция.

4) В чем же эта духовная несостоятельность современного человечества и как она сложилась?

Приблизительно за последние 5 веков в человеческом бессознательном происходил некоторый сложный и чреватый последствиями процесс: *сдвиг и искажение*. Этот процесс вступил ныне в ускоренную и обостренную стадию; он как будто захвачен циклоном или катастрофическим вихрем. Вообще говоря, сфера сознания у человека невелика и скудно освещена, а сфера бессознательного велика, сложна и таинственна (10—90%). *Сдвиг состоит в том, что сфера дневного сознания и его работы — значительно расширилась за счет бессознательного и его функций.*

Обычно дело обстоит так, что бессознательное объемлет:

а) всю жизнь инстинкта и большую часть связанных с ним страстей;

б) все психические корреляты телесных восприятий, раздражений и состояний, недостаточно сильные для проникновения в сознание;

с) все прожитое и хранящееся в памяти;

д) 2/3 работы воображения (от сновидения до искусства) и т. д.

Человек вследствие этого всегда знает гораздо более того, чем сколько он думает, что знает. Человек не знает сам себя — отсюда его походка, его характер, его душевные и нервные болезни. Человек чаще всего не дела-

ет свою жизнь, а бежит в ней и за ней, кое-как ее создавая, не поспевая — качаясь на гребне волны и только воображая, что это он заведует качанием волн.

Дело в том, что главные и глубочайшие корни человеческой *духовности* заложены в бессознательном и имеют *иррациональную природу*. Таковы все драгоценнейшие истоки и проявления человеческой духовности: боговидение, молитва, совесть, художественное творчество и художественный вкус, чувство справедливости, чувство чести, чувство долга, правовая интуиция, патриотизм, героизм, национальное чувство, характер. Воспитывать детей значит прежде всего будить в них эти истоки, эти чувства, укреплять в них эти корни. Все эти указанные мною иррациональные чувства можно было бы обозначить единым выражением — *непосредственное восприятие и испытание божественного в жизни и делах людей*. Именно оно лежит в основе всей духовной культуры, и никакое размышление и рассуждение не может его заменить. *Духовность бессознательного* — вот живой исток всей культуры; вот ключ к современному кризису.

Я мог бы это еще так выразить: человечество призвано *одухотворять свой инстинкт*. А это одухотворение инстинкта всегда покупается ценою *живого страдания* и наследственного накопления его благих последствий и выводов. Бессознательное человека есть его судьба; чтение его — есть чтение судьбы его. Перед этой судьбой рассудок и произвол бессильны. Эту судьбу человек несет в себе самом и изживает или буйно извергает ее в любви, в искусстве и в поступках. *Магия и религия* издавна стремились овладеть этой судьбой человека и умели делать это. *Магия* давала власть над своим и над чужим бессознательным, не одухотворяя душу, не очищая, не облагораживая, не обожествляя ее (и потому неизменно соскальзывая в черную магию); а *религия* давала ту же и гораздо большую власть (встреча Симона-волхва с апостолами), но именно через очищение души, облагораживание и одухотворение (вспомните Клингзора и Парсифаля). Отсюда уже ясно, что **ЕСТЬ** верное строение и неверное строение бессознательного в духовном отношении. Первое дает — *духовно-здоровое бессознательное*, а второе — *духовно-больное (извращен-*

ное), бессознательное. И этим определяется всегда судьба индивидуума, поколения и человечества: человек становится тем, во что его превращает строение его духовного акта, интенсивность его бессознательного (темперамент) и предметное направление его (интенция).

5) Теперь будет понятно то, что я говорю о сдвиге и перемещении в человеческой душе за 5 последних веков. Это есть процесс *атеизации*, обезбожения человеческого бессознательного — вследствие его человечество постепенно утрачивало восприятие Бога и *путь* к этому восприятию; и бессознательное его усваивало *безбожную, богопустынную установку*.

Этот процесс далеко еще не закончен; быть может, он продлится еще век, а может быть, и дольше. Он уже принес человечеству огромные опасности и страдания — может быть, принесет еще более ужасные. Он имеет значение *судьбы, рока* для всех поколений Европы XIX века, особенно же для нашего поколения и для ближайших. Он вызывает к жизни *духовное разложение* и в первую голову разложение совести, искусства и правосознания. Он создает больную идеологию и извращенное целеполагание. Он создает почву для мировой революционной эпидемии — коей первым и зрелым плодом является русская революция наших дней.

В самом деле, христианство дало миру не только новое учение о Боге, новую догму, но прежде всего новую установку бессознательного: это установка *любви к Богу и боголюбивой любви к человеку* — и новое равновесие между инстинктом, чувством, волею и мыслью. Пусть полнота этой установки оставалась идеалом, но благоговением Сына Божия и Его апостолов — эта установка, этот духовный ритм, это равновесие, этот критерий жизни и правило жизни — *широко влились людям в душу*. Человек знал, где искать спасения; что должно и что запрещено; что добро и что зло; его осенила *Благодать божественной эвритмии и эвбулии* (прекрасноволения и прекрасноделания), а в себе самом он нашел непоколебимую скалу веры, бестрепетный оплот, твердыню.

Есть закон бессознательной духовности, который гласит: *человек постепенно становится тем, во что он с любовью верит и чем он интенсивно живет*. Это осу-

шествуется в процессе верующего и любящего вживания, внедрения, отождествления. Это именно то, чему учил и что имел в виду Макарий Великий, говоря об *обожении* человека как высшей и, в сущности, единственной заповеди Христа. Уже несколько сот лет прошло с тех пор, как эта установка, и это равновесие, и этот ритм заколебались. Начало этого процесса надо искать в исходе средних веков и в эпоху Возрождения; этапы этого процесса обозначаются терминами: *гуманизм, инквизиция, реформация, эпоха просвещения, позитивизм, экономический материализм, коммунизм и революция.*

Пройдем мысленно этот ряд.

б) Человеческая жизнь пытается построиться и устроиться на новом основании: на основе *сознания* — сознательного мышления, сознательного целеполагания. Наивное и доверчивое христианское мирозерцание средних веков было этим в корне потрясено, выведено из своего равновесия и — отвергнуто.

Во-первых, через возобновившийся в эпоху Возрождения *античный* способ мыслить, чувствовать, созерцать и достигать истины. Конечно, возродившаяся античная установка была, как известно, *подчинена* христианской; но в действительности это подчинение стало ассимиляцией, видоизменением, приспособлением и отклонением...

Во-вторых, состоялось новое потрясение в эпоху великих открытий и изобретений. Оказалось, что помимо церковного миропонимания и способа познаний есть еще другое своеобразное, независимое, ведущее к великим и неожиданным последствиям; христианская вера не может ни запретить его, ни отменить его — это *свободный человеческий опыт*, который не нуждается в разрешении веры и утверждает свою самостоятельность. Напрасны были попытки подавить этот источник: вышло, что христианство *не* есть *единственный* источник истины и *не* есть источник *всей* истины; есть на свете внехристианские истины и внехристианские пути добираться до этих истин.

В-третьих, выступил гуманизм и в нем выступил человек как самобытная и самостоятельная ценность. Античный, языческий, нехристианский слой бессознательного, оживленный эпохой Возрождения и укрепленный

эпохою открытий, хотел изжить себя — он требовал, чтобы к нему отнеслись серьезно и дали ему простор. Неверующий человек *тоже* человек; знание без веры может быть *тоже* доброкачественным знанием; разум сам по себе есть источник истины; человеческая истина вовсе не заслуживает проклятия, она идет совсем не от сатаны и отнюдь не ведет к гибели.

В-четвертых, явилась реформация с ее освобождающим духом. Разум набирается силы и храбрости и не только выступает самостоятельно от веры, но решается подойти к самой вере и к веруемому содержанию с вопросом и ответом, усмотрением и исследованием. Это имеет глубокое духовное значение: неразумная, безразумная вера ставится под вопрос; возникает вопрос, верно ли это, правильно ли это вообще — верить во что-то без своеобразного усмотрения ума... Но ведь это усмотрение переживается каждым из нас субъективно и лично...

В-пятых, наступает эпоха просвещения. Осмелившийся разум, отделившись от веры, вырождается, становится плоским, трезвым, так называемым *здравым* человеческим рассудком. Человеческий же рассудок отвергает все, что его плоскому самодовольству не кажется тотчас же подходящим или вероятным. Рассудочный человек хочет видеть, слышать, обонять, осязать; его объем есть объем самодовольного дневного сознания; он прилеплен к внешнему; о внутреннем, духовном опыте он не знает ничего; он экстравертирован, а не интровертирован; он ищет чувственно-осязательного факта; он отщепляется от бессознательного, его глубины и его духовности; он издевается над бессознательной духовностью и ее опытом; вместе с Вольтером он иронизирует.

В-шестых, все это закрепляется, узаконивается, систематизируется и методизируется научным позитивизмом XVIII и XIX веков.

Что же произошло?

Человек *переложил* свою *жизненную* базу из *бессознательного* в *сознание*; из веры — в разум, из разума — в рассудок; из внутреннего мира во внешний. Он открыл в сверхчувственном — противоречие, бессмыслицу, невероятность, нелепость; осмысленно для него отныне только чувственное. Но чувственное тоже бывает обман-

чиво и призрачно; нужны объективные мерилы для чувственного. Люди начинают считать, мерять, вешать и усматривают в этом единственную гарантию истинности. Ищут господства над вещью, над материальным, которое и становится единственным предметом. Господство и проверка добываются экспериментом. Это удается; успех — блестящий: открытия и изобретения следуют одно за другим и кружат головы. Мир материальный раздается во все стороны, открывается всюду бесконечность — в объеме и в качестве, и эта бесконечность дает точнейшее познание (метод бесконечно малых). Естествознание квантифицируется, математизируется. Человек овладевает природой, он уже может предсказывать; познает законы, выдвигает гипотезы — гипотезы оказываются верными. Знание становится наукой, где все верно, точно, доказано, исчислено и предусмотрено. Наука становится методичною, математичною, механистическою, она обездуховливается и становится самоуверенной.

7) Поле сознания, завоеванное человеком, становится колоссальным. Сознание становится базой жизни; эта база расширяется; жизненный центр перелagается в нем, а бессознательное оказывается заброшенным. Чем шире материальный мир, чем бесконечнее он во всех измерениях — тем более плоским, скудным, узким становится участие бессознательного в жизни — бессознательного и его духовности. *Бессознательное не исчезает; но оно более не таит в себе и не бережет сокровище духовности.*

Люди пользуются бессознательным в жизни и *забрасывают его священные колодцы*. Человек становится властелином внешнего мира; и не замечает, как духовно выродившееся и опустошенное бессознательное, поработанное и эксплуатируемое, начинает *мстить* за себя; и эта месть выражается в том, что поработавшее сознание само делается рабом бездуховного инстинкта и бездуховных страстей и, не замечая и не понимая, рабствует само с виду поработанному бессознательному. Человек становится господином внешней природы и рабом внутренней природы — т. е. неодухотворенных и душевно-беспомощных, несчастных и злосчастно мятущихся страстей. Человек познает законы *внешнего* мира и становится жертвой непознанных и ни магически, ни

религиозно не зачатых закономерностей душевно-подземного мира.

Наука растет за счет религии. Познание и доказывание преуспевают благодаря оплошению жизни. Человек становится мастером внешних средств и орудий и остается беспомощным в вопросе о цели жизни. Знание богатеет, а *зачем* оно — неизвестно. Земное *как* подавляет небесное *что и зачем*. Просвещенный рассудок знает все лучше всех; он уже давно стал нападающим; для него все обусловлено и относительно, нет ничего абсолютного; рассудочный человек — релятивист. Релятивизм есть лишь обратная сторона нигилизма. Релятивист говорит: *все* относительно; нигилист: нет *ничего* абсолютного и объективно значащего. Эти *все* и *ничего* — одинаково выражают бездуховность, захватившую бессознательное. В ней — сущность современного мирового кризиса, подготовившего русскую революцию и подготавливающего ныне ее мировое продолжение.

КРИЗИС ПРАВОСОЗНАНИЯ

1) Я остановился в моей первой лекции на том общечеловеческом духовном кризисе, который лежит в основании длящегося на наших глазах общего разложения и, в частности, русской революции.

В человечестве постепенно возникло особое умонастроение и волевое направление, особая ментальность, благоприятствующая современной революции и ведущая к ней; русская революция может быть понята и объяснена только в мировом контексте этой атмосферы. Этот кризис объясняется, во-первых, как кризис, переживаемый *христианством*, и во-вторых, как кризис *правосознания* и *собственнического* сознания (кризис церкви, права и собственности). Эти три силы поколебались в душах современного, рассудочного, безрелигиозного, индустриализованного и увлеченного цивилизацией и техникой человечества. И противоположные силы овладели им.

Значит, два источника у современного общечеловечески-духовного кризиса: *рассудочная дехристианизация* и, во-вторых, *индустриализация* со всеми ее психическими, моральными и политическими последствиями. Я

выражал это так: духовная выносливость, духовная прозорливость, духовная власть, духовное умение, духовный уклад современного человечества — оказываются не на высоте для разрешения тех новых и сложных задач, которые поставлены перед ним: естествознанием с его открытиями и новой техникой; новым способом производства, механическим и капиталистическим; соответствующим ему новым классовым расчленением общества; ростом населения и мировой конкуренции.

Человек овладевает внешним миром и утрачивает власть над внутренним. Сфера дневного сознания культивируется и расширяется; бессознательная духовность забрасывается, не культивируется. Центр тяжести перелagается в бездуховное сознание, которое становится все самоувереннее и притязательнее. Инстинкт не воспитывается и не одухотворяется, развязывает себя, сбрасывает удержки и формы; магия и религия не владеют им более, им владеют его страсти. Процесс *обезбожения* завершается слагающейся на наших глазах прочной *безбожной* и *противорелигиозной* установкой; из нее — больная и пошлая, материалистическая идеология и страстно одержимая, хищная и властолюбивая революционная практика.

Я указал вам прошлый раз вкратце на этапы этого кризиса: возрождение, гуманизм, реформация, эпоха просвещения, позитивизм, марксизм, революция. Двигаясь по этим этапам, западное человечество постепенно заменило веру — разумом, разум — рассудком и чувственным опытом; вырастило с успехом позитивную науку и *утратило способность к духовной, жизнеопределяющей очевидности*.

Очевидность есть источник духовной жизни и характера: человек без предметной очевидности не может иметь ни убеждений, ни принципов, ни свободных самостоятельных мотивов и решений в жизни и в поведении, а без этого нет ни *личности*, ни *характера*. Человек оказывается *медиумом, пропускным аппаратом для своих страстей и чужих влияний*; он телесно и душевно остается приспособляющимся к среде «организмом», подобно собаке, кошке, курице; но духовно — он становится комбинацией своих органически приспособительных механизмов. Он может быть умнее и глупее, даровитее и

неспособнее, красивее и уродливее: но духовного бытия он не приобретает; он не личность, а человекообразная особь; социальная зараза для него полдела; и полдела для него его инстинктивные потребности. Именно для такого нравственно, эстетически, религиозно и патриотически, т. е. вообще *духовно-бессодержательного* биологического индивидуума — вся современная «культура» и социальная механика для него — уравнительство демократии и коммунизма. Для него *революция* — не крушение, а неудобство, от которого он ждет, как и от всего остального в жизни, — некоторой личной прибылью. Он вообще ни к чему безусловно не привязан и ни с чем безусловно не связан. Все есть для него «комбинация»; а сам он, глухой для религии, слепой для Бога, — есть лишь *материал* для волевых элементов, творящих мировое разложение. Так обстоит с современным западным европейцем.

2) Обратимся теперь на момент к русскому интеллигенту, и мы увидим замечательную картину: русский человек — с присущим ему от славянской крови и от русской природы (география) живым и неискоренимым чувством беспредельного — отличается тем, что он может стать *безбожным* и даже *безрелигиозным* по *содержанию*, но остается религиозным по форме, по подходу, по установке. Это значит, что он непременно и всегда ищет чего-то *безусловного*, с его точки зрения *идеального*, *максимального*, *окончательного*, к чему он мог бы цельно, страстно, последовательно и действительно прилепиться. Русский человек или ленив и сонно вял; или *религиозно фанатичен* — все равно по отношению к чему — к вегетарианству, непротивлению, своей политической партии, шахматам, гигиене, земству, позитивизму, обуви и какао доктора Ламана¹, гомеопатии, интернационализму, социализму, ланкастерскому взаимному обучению², фаланстерии³, Пикассо, фуфайкам Егера⁴, неокантианству. Для него всё тогда — рецепт спасения, метод жизненного обновления, предмет любви и ненависти; мало того: возможная схема для насилия, деспотизма и навязчивого инквизиторства. Темпераментность, своеобразная духовная юность и полуобразованность облегчают все это — и картина готова; та самая полуобразованность, о которой Достоевский сказал: «полунаука —

самый страшный бич человечества, хуже мора, голода и войны, неизвестный до нынешнего столетия. Полунаука — это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, деспот, перед которым все преклонилось с любовью и с суеверием, до сих пор немыслимым, перед которым трепещет даже сама наука и постыдно потакает ему».

Вот как это случилось, что кризис западный, его дух, рассудочное безбожие (чреватое коммунизмом и революцией) — стало среди русской интеллигенции чем-то вроде религии.

3) Я хотел бы теперь перейти ко второй мировой причине русской революции — к кризису *правосознания и государственности*.

Кризис современного культурного *правосознания* стоит в теснейшей связи с *религиозным кризисом*. Всегда и во все времена правосознание является реальной и священной основой общественной и государственной жизни. Человеку невозможно не иметь правосознания — ибо всюду человеческие права и обязанности сталкиваются, размежевываются и рано или поздно уравниваются; но беда в том, что человек обычно борется за свои права и старается уклониться от своих обязанностей, — не обращая внимания на глубокие источники своего правосознания, на живые *мотивы* и цели своей правовой жизни. Вследствие этого пренебрежения и недостаточности правового воспитания — правосознание человека часто оказывается беспочвенным и бессильным; оно легко теряет из виду свою верную цель и становится жертвою дурных страстей. Тогда правосознание вырождается, а вслед за ним вырождается и право, и правопорядок, и государственная жизнь народа. Это бывает особенно тогда, когда правосознание, постепенно отрываясь от глубоких, религиозно-священных *родников* духа и от высших, религиозно-священных *целей* духа, — начинает смотреть на право и на государство, как на что-то *внешнее, формальное, насильственное*, измерять их полезностью и принудительностью, а не достоинством и не духовной воспитательностью их. Именно на этом пути возник и современный правовой кризис, ныне изживаемый нами совместно с другими народами.

Этот кризис исторически связан с процессом секуляризации всей духовной культуры, с процессом отмирания в ней религиозного духа.

Христианская религия учила человека новому отношению к Богу и к людям. Она призывала его к *живому единению с Божеством в целостной, молитвенной любви к Богу* и к живому единению с ближним *в боголюбивом человеколюбии*. Здесь не было еще никакого прямого учения о праве и государстве, о законах и суде, о правах и сословиях; мало того — здесь было некоторое отодвигание всех этих предметов на второй план, а в понимании первых веков христианства — даже осуждение и отвержение всего этого. И тем не менее в христианстве жил некий глубочайший и чистейший религиозно-нравственный дух, искреннее пребывание в котором сообщало человеку особый подход ко всему миру, а потому и к праву, и к государственной жизни. В человеческой душе раскрывалось глубокое и чистое средоточие *любви*, обновлявшее все ее мотивы и побуждения, сообщавшее душе новые цели и новые силы.

Христианство учило — что божественное выше человеческого и что духовное выше материального. Но божественное не противостоит человеческому в недостижимом удалении; напротив, оно таинственно вселяется в человеческую душу, одухотворяет ее и заставляет ее *искать подлинного совершенства на всех земных путях*. Что бы ни делал христианин, он ищет прежде всего *живого единения с Богом, Его* совершенной воли, чтобы осуществить ее *как свою собственную*. Жизнь христианина не может быть поэтому ни бесцельною, ни страстно слепю: его внутренняя направленность — религиозна, его религиозная направленность — всепроникающа.

Эта религиозная обращенность естественно и неизбежно вносила и в *общение* людей и в *организацию их жизни дух благо-воления*. Боголюбие и богу-внимание приковывали волю человека к единой, высшей цели, научали его ставить духовное выше материального и подчинять *личное* как начало посягания, своекорыстия и гордости — *сверхличному*, как началу достоинства и совершенства. Этим правосознание прикреплялось к своим аксиоматическим основам: *достоинству, самообладанию*

и *благожелательности*. Христианская любовь рождала совесть и совестливость, примиряющую справедливость, жертвенную щедрость. И когда христианин утверждал в себе гражданина, то он вносил в это гражданское самоутверждение своего лица, своего субъекта права — начала самообуздания, скромности и отречения. Христианин веками впитывал в себя бессознательную уверенность — что надо подавлять в себе несытое честолюбие, жадность, враждование, склонность к озлобленному напору и отпору; все это он считал *грехом*, и тогда, когда эти грехи обуревали его. И именно на этом пути человеку раскрылось, что *право* несет земле *мир* и само питается человеческим *благоволением*.

Христианство вносило в душу гражданина дух *миролюбия* и братства; дух *живой справедливости* — не формальной и не всеуравнивающей. Христианство приучало человека видеть в подчинении не *ненавистное бремя* — а доблестное служение; оно учило его воспринимать *власть* как бремя великой ответственности. Оно давало человеку в Христе *образ* совершенства и *мерило* совершенства и тем научало его отличать *лучших* людей от *худших*; оно указывало ему высшую цель властвования и подчинения — и тем предопределяло, *кто* именно должен стоять во главе. Христианство воспитывало человека к легкому, радостному и доблестному приятию *духовной аристократии*. Оно учило гражданина *любви* — любви и доверию к соподчиненным гражданам; любви, доверию и уважению к подлежащим властям. Этим оно пропитывало общественный строй духом *лояльности* и *солидарности*, тем духом *органического единения*, который *углубляет, накапливает и сосредоточивает, воспитывает и облагораживает* — *национальную силу и политическую гениальность народа*. Вот откуда эта уверенность христианского человечества, что государство имеет религиозное задание — служить своею властью делу Божьему на земле. Это задание церковь то подсказывала государству — как в России или в протестантстве, то пыталась взять в свои руки — как в католичестве; а государство религиозно понимало и помнило свою цель даже тогда, когда эмансипировалось от церкви (например, Петр Великий, Фридрих Великий).

Я отнюдь не идеализирую и не хочу идеализировать средневековья или последующего времени. Теократия не осуществлялась или осуществлялась дурно. И тем не менее государство, — властно борясь с человеческой порочностью, не растворяясь в религиозном деле и не осуществляя христианской святости, — имело глубокую и могучую религиозную основу. Христианство подпочвенно питало и облагораживало правосознание; оно осмысливало и освящало дело права и государства; оно давало человеку как существу общественному — некую неразложимую, абсолютную опору. И так была создана вся европейская *правовая и духовная* культура.

В общем процессе обособления духовной культуры от влияния христианской церкви и от ее учения (секуляризация) — обособилось и правосознание; оно провозгласило свою самостоятельность и утвердилось при помощи римского права, его категорий и его духа — на светских началах. Но подобно всей духовной культуре, не просто освободившейся от подчинения церкви, но порвавшей с духом христианства и с религиозностью вообще, ушедшей в безрелигиозную мертвенность и пустоту, — и правосознание оторвалось от всякой абсолютной основы, забыло о своей единой и высшей цели, заглушило в себе голос своих аксиом и развеяло творческий дух христианства. Став безрелигиозным, оно стало в высшем смысле беспочвенным, оно обмелело, утратило постепенно свою благородную направленность, растеряло свои основы и подчинилось противоположному духу. Безрелигиозное правосознание неизбежно выветрило религиозный дух и смысл из правовой жизни. От этого постепенно переродилась и самая обращенность человека к человеку, а вместе с тем — и самая скрепа государственного бытия. Все то, что христианство возвращало в душах с таким трудом и вдохновением, что оно будило в чувстве и влагало в волю человека — все стало отмирать и вырождаться. Самый способ воспринимать право и государство стал иным. Правосознание мало-помалу стало жертвою *политического релятивизма*, государственной беспринципности и авантюризма — и далее: оно было внутренне разъедено духовным нигилизмом и стало склоняться к откровенной жадности,

продажности и порочности. Этот дух жил и креп и сознательно, и бессознательно, и в интеллигенции, и в массах. От Макиавелли до Маркса этот дух не раз находил себе и идеологов, и апологетов.

Деятнадцатый век, выдвинувший целый ряд глубокомысленных обоснований права и государства, не возродил, однако, здоровой глубины правового чувства; он создал невиданный расцвет отвлеченной юридической науки и подготовил небывалый *кризис правосознания*. Развертывая свой недуг, XIX век формулировал устами Маркса и социалистов основы нового секуляризированного правосознания:

Государство есть условное, механическое равновесие равных человеческих атомов, подлежащих чисто материалистическому рассмотрению и чисто количественной расценке; эти человеческие атомы разделяются по имущественному и трудовому принципу на классы; эти классы борются друг с другом на жизнь и на смерть за обладание земными благами; в этой борьбе победа и водительство принадлежит классу наемных рабочих (пролетариату), который призван искоренить или же пролетаризировать все остальные классы, угасить хозяйственно-самостоятельную и духовно-самобытную личность и установить при помощи государственной диктатуры и террора новый уклад души и новый общественный строй — в котором общность имущества, жилищ, жен, детей и воспитания обеспечит всем государственным наемникам равное потребительское благополучие (или неблагополучие).

И вот, это новое правосознание, сложившееся в Западной Европе задолго до последней войны и русской революции и получившее даже характер массового распространения, — это новое правосознание таило в себе *слепоту по существу, немощь по силе, удобосовратимость по форме*. Строго говоря, оно имеет только видимость правосознания; но само оно считает себя просвещенным и предназначенным к водительству. Будучи просвещенным, оно не верит в старые сказки и сентиментальности. Оно верит в силу, в организованный напор, в массу, в количество; оно ценит захват, власть и ловкость; оно борется всеми средствами — посулой, клеветой, подкупом, рекламой, интригой, террором. Оно

ищет победы на демагогической трибуне, в техническом прогрессе, в гражданской войне; оно рассматривает общественную жизнь как беспринципную конкуренцию своекорыстных волей; оно предпочитает опираться не на право, а на требование, подкрепленное угрозой. Но главное не в этом: общественный разброд, мятежи и войны вспыхивали во все времена. Главное в том, что современное правосознание лучшего и не видит, и не ищет, и не хочет; и иронически осмеивает тех, кто хочет другого, ищет и видит лучшее. Оно не стыдится открыто выговаривать, что в этом и состоит сущность права и государства; оно (якобы научно) доказывает, что право есть сила; оно учит строить власть на демагогии, на подкупе и страхе.

И вот, государственный строй за XIX век все более насыщался духом классовой борьбы и гражданской войны, а политика все более становилась чуть ли не синонимом обмана и подкупа. Осуществляемое и руководимое таким правосознанием, современное государство неизбежно становится орудием массовых страстей и личных интриг, орудием классовой злобы, подготовительной школой к гражданской войне и, следовательно, к социальной и коммунистической революции. Лейбниц когда-то предвидел это и записал: «С прекращением страха Божия начинается разнуздание всех страстей и господство такого образа мыслей, который затопит мир потоками крови».

В этом расползании современного правосознания, уводящем его на пути *предательства, уголовщины и резни* (причем все это — резня, уголовщина и предательство — имеет государственно оформленную видимость), так вот в этом расползании я отметил *три* этапа: а) длительный этап подготовки — до Великой войны, б) Великая война со всеми ее последствиями, в) революционный период после войны.

а) Первый период отмечен в конце XVIII века кровавою и пророческою вспышкой Великой французской революции, которая как бы намечает такой «новый способ» правотворчества, который всем существом своим не творит право, а разрушает его.

В самом деле, ведь к самой сущности права принадлежит свойство или способность *совершенствоваться на*

путях блюдения и повиновения. Право как будто говорит душе: пусть моя формула в этом данном законе несовершенна или несправедлива, но ты можешь усовершенствовать ее, не нарушая права и закона, ибо вот, закон не догмат, его можно изменить и переменить, и он сам открывает доступ для этого усовершенствования; повиновение закону всегда временно — вплоть до его отмены, перемены и обновления; повинуюсь закону, ты можешь работать над его исправлением и улучшением; и изменять и улучшать его ты будешь *по закону же* — в том порядке, который он сам тебе указывает; поэтому — соблюдая даже несправедливый закон, ты укрепляешь в себе и в своей стране веру в право, силу права, правосознание и правопорядок.

Напротив, революция, если бы даже она вводила *справедливые* законы, добывает их всегда потрясением законности в стране, разрушением веры в право, чувства права, правосознания и правопорядка; чтобы создать более здоровый организм, она вливает в организм отраву, разрушающую самую сущность, самое естество органической жизни. Вот почему революция всегда разрушительна для права и государства — не для *этого* устаревшего права и не для *этой* устаревшей (быть может) государственной формы, — а для самого естества права, правопорядка, государственности и правосознания. Ибо если одному позволительно вызвать государственное землетрясение для того, чтобы провести те законы, которые в *его* интересах и которые он поэтому (искренно или неискренно) считает «справедливыми», то это позволительно и другому, и третьему: землетрясение не есть способ строительства, отравление не есть способ оздоровления, резня не есть способ социальной организации, правопопранье не есть способ правотворчества.

И вот (<со>знаем мы или не сознаем) — весь XIX век *отравлен* французской революцией: люди нашли, что это есть процесс темпераментно-увлекательный, допустимый, созидательный и целесообразный; что, в сущности говоря, революционизирование есть нормальный способ государственного деловедения; что есть особое, всякому присущее, *право* на революцию; что революция обновляет, освежает и т. д. Почему они нашли все это? Пото-

му, что процесс *отрыва права от правосознания* уже созрел, и люди воспринимали *право* как условный, условно обязательный закон, установленный сильным, и не имеющий никакого высшего смысла и значения.

Этот процесс *формализации и омертвления права* довершился в течение XIX века; он расшатал и ослабил правосознание и сделал его немощным перед лицом новых социальных проблем. *Беспочвенное правосознание* не может справиться с этими проблемами. В девятнадцатом веке, с одной стороны, *падает сила и сопротивляемость* секуляризирующегося духа; с другой стороны, *безмерно возрастает бремя* тех задач, которые встают перед слабеющим и расшатывающимся правосознанием. Открытия естествознания, рост промышленной техники и развитие путей сообщения; выступление и расцвет промышленного капитала; развитие мирового торгового оборота; потребность в рынках и колониях — все это вызывало к жизни *новую, обостренную классовую и государственную дифференциацию* и предъявляло к правосознанию, строящему общественную жизнь, неизмеримо более сложные требования.

С одной стороны, хозяйственный интерес *принимает форму государственного размежевания* и, вследствие этого, взаимная конкуренция государств приобретает остро выраженный экономический характер. Межгосударственная борьба обостряется, и это требует от граждан особой патриотической дисциплины и спайки, т. е. особенно сильного и духовно обоснованного правосознания. А между тем государства оказываются, как никогда, атомистически распыленными и расщепленными на противоборствующие классы; во всех государствах имеется сложившийся рабочий класс, достаточно открепленный от собственности, чтобы стать духовно беспочвенным, достаточно зависимый и неудовлетворенный, чтобы стать озлобленным, достаточно многочисленный, чтобы осознать свое вожделение и стать разрушительной силой. Можно ли ожидать от беспочвенного и озлобленного правосознания сверхклассовой мудрости и патриотического героизма?

С другой стороны, хозяйственный интерес, вырождаясь в жажду богатства и потребительного благополу-

чия и сплетаясь с классовою и расовою борьбою за власть и влияние, принимает форму *межгосударственной*, «интернациональной» *организованности*, то явной, то прикровенной. Пересекая вертикальное деление человечества на государства, слагаются горизонтальные объединения лиц и классов, принадлежащих к различным государственным образованиям. Социальная дифференциация творит новые деления и новые союзы; и эти новые союзы то пытаются не считаться с вертикальным делением, то силятся прямо разрушить его. В наши дни мир кишит людьми, которые или фактически не имеют родины, или пытаются уверить себя, что они ее не имеют. И деятельность этих людей и классов подрывает последнюю основу секуляризованного правосознания — *патриотизм*.

Беспочвенное правосознание XIX века перед лицом новой, обостренной социальной дифференциации, *отвергающей и попирающей самые принципы прежнего единения*, оказалось беспомощным, не способным не только к творческому обновлению, но и к борьбе с надвинувшимися искушениями. Оно не сумело вернуться к созерцанию своей высшей цели и, утратив свою опытно-интуитивную глубину, предалось *юридическому формализму*. Оно привыкло рассматривать право как *отвлеченную форму*, как *внешний порядок* жизни, как *механизм поступков*, как *организованную силу*. Оно привыкло рассматривать право в отрыве от внутренних мотивов, от духовных побуждений, от его аксиом и от его цели. Оно привыкло к беспредметному и беспринципному обхождению с правом.

Это означает, что в правосознании XIX века все более исчезало верное строение и искажалась верная направленность; все более водворялось пренебрежение к предметно-верному содержанию. Самая лояльность становилась все более формальною, культивируя *букву закона*, а не *дух* и не *цель права*; и внешняя видимость правопорядка не покоилась на подлинном и предметном правовом опыте.

Понятно, что это несоответствие между заданиями правосознания и его духовными силами само по себе уже предreshало и ускоряло надвигающуюся катастрофу.

б) Разразившаяся мировая война, донныне продолжающаяся в новых и скрытых формах, явилась воплощением этого расшатанного, формализовавшегося и, во всеобщей конкуренции, ожесточившегося правосознания; она довершила его разложение и образовала *второй этап кризиса*.

Эта война, как и всякая война, открыто превратила вопрос *права* в вопрос *силы*; она превратила борьбу в *насилие* и указала для конкуренции исход в *истреблении*.

Заменить вопрос права вопросом силы — значит погасить в правосознании идею *верного, справедливого размежевания интересов*, снять проблему *правового обоснования и доказательства*, заглушить волю к *мирному, братскому сожителству*, это значит объявить несущественным различие *правового добра и зла*.

Превратить борьбу и соревнование в насилие и истребление значит погасить в правосознании идею *взаимного признания*, подавить склонность ко *взаимному уважению и доверию*, объявить праздными начала *договорной верности и гуманности*; это значит развязать в глубине души *зверя и утопить правосознание в его неистовых порывах*.

Понятно, к каким последствиям это должно было повести. Правосознание открытыми повелениями отрывалось от своих аксиоматических основ; его главный верный источник, — *воля к цели права*, — отметался как ненужный и неприменимый в жизни; его верная санкция, — испытание своей *предметной правоты*, — устранялась как излишняя. Самая *воля к праву и вера в право* начинали казаться пустыми предрассудками. Грани допустимого и недопустимого стирались и утрачивались. Война искушала беспочвенное правосознание такими соблазнами и «противоречиями», которые могут быть по плечу только духовно зрячему и зрелому человеку: обязательность и доблестность убийства, этого тягчайшего и непоправимейшего из всех правонарушений, — и недопустимость беспорядка в одежде; разрешенность военной добычи, — и запрещенность мародерства, кражи и взятки; правомерность военной конфискации, — и преступность самочинного имущественного захвата; все это развивчало и притупляло правосознание в захваченных войною массах; и все это довершалось длительностью войны, ее

исторически небывалой интенсивностью, ее психически потрясающими внешними формами.

В судорогах промышленно-торговой конкуренции, взаимно добиваясь изнеможения и упадка, народы боролись насмерть, истощая свой уже расшатанный патриотизм и свою уже непрочную государственную спаянность; разоряясь духовно и морально в безнадежном расчете обогатиться от этого материально; подрывая ради своего упрочения главную основу государственной прочности — духовно могучее правосознание; пропагандируя в международном мировом масштабе идею *вседозволенности*, — то в форме голодной блокады, то в форме взаимного заражения революционной чумою.

БОЛЬШЕВИСТСКОЕ ПРАВОСОЗНАНИЕ⁵

1) В моих предыдущих лекциях я попытался указать на две основные причины русской революции, имеющие внешний, мировой характер, и лишь вследствие этого и в связи с этим — и внутренний, чисто русский: это, во-первых, *кризис, переживаемый христианством*, и, во-вторых, *кризис правосознания*, стоящий в тесной связи с первым, но обуславливаемый и вызываемый хозяйственной и общекультурной эволюцией человечества.

Рассудочная дехристианизация, во-первых, и, во-вторых, *индустриализация* со всеми ее психическими, моральными и политическими последствиями — вот схема (краткая и условная) этих факторов. Я выразил это так: духовная выносливость, духовная прозорливость, духовная власть, духовное умение и весь духовный уклад современного человечества — оказываются не на высоте для разрешения тех новых и сложных задач, которые ставятся перед ним:

a) естествознанием, с его открытиями и новой техникой,

b) новым способом производства, механическим и капиталистическим,

c) соответствующим ему новым классовым расчленением общества, обостренно напрягающим центробежные силы в нем,

d) ростом населения и мировой конкуренцией,

е) громоздкой, сложной, распыляющей и обезволивающей государственную власть организацией политической жизни и власти.

Человек (говорил я вам) овладевает внешним миром и утрачивает власть над внутренним (и в личном отношении и в общественном). Дух скудеет, инстинкт развывается. Материальные возможности, требующие руководства и организации, растут и соблазнительно развертываются; а духовные необходимости (силы, цели, законы, умения) шатаются, слабеют и утрачиваются. От материи и от инстинкта идет анархия, соблазн и посягательство; а в духе и в воле — воцаряется бесцельность, смущение, растерянность, слабость и безыдейность. Ни идеи, ни воли; сомнение в старых путях, неверие, неуверенность и отсюда прострация. Отсюда общественное распадение, распыление. Жизненная, инстинктивная, биологическая индивидуализация делает быстрые успехи; а духовная отстает, но отстает так, что ее прежнее прибежище и опора — *духовный коллектив* (церковь, сословие, цех, родина, армия, семья), подточенный и расшатанный, не дает уже прежней авторитетной скрепы. Человек становится как бы пропускным аппаратом для своего инстинкта, интереса, страсти и чужого влияющего внушения. Или еще иначе: волевое начало покидает крыло духа и прилепляется к крылу инстинкта; люди становятся сильны, необузданны и сплочены в служении злым страстям — и слабы, беспомощны и дезорганизованы в служении высшим началам Бога, совести, культуры и родины.

Эта атмосфера назревала в мире медленно и децентрализованно за последние два-три века; ее предвидел Лейбниц, когда писал: «с прекращением страха Божия начинается разнуздание всех страстей и господство такого образа мышления, который затопит мир потоками крови». К середине XIX века наметился тот социальный слой (сначала в Западной Европе), который мог бы стать носителем, идеологом и совершителем этого образа мыслей; класс, который чувствовал себя обойденным и лишенным и потому был как бы рожден для порицания, ибо от всей культуры видел одну лишь пядь (рожденный стать презрительным Терсифом для Ахил-

леса) — пролетариат. Этот класс на протяжении 50 с лишним лет слагался, организовывался, закреплял свою чисто негативную и противоречащую человеческому естеству (социалистически-коммунистическую) идеологию, придал ей наукообразную форму марксизма, материализма и рассудочничества — и затем приступил, воспользовавшись *военным толчком*, к волевому центрированию (третий Интернационал) и к разрушению (революция и имущественный передел на крови), начав его именно с России. Почему — именно с России — об этом я надеюсь сказать вам кое-что в четвертой лекции.

Вот схема той мировой атмосферы, в которой возникла, сложилась и закрепилась русская революция наших дней.

2) В частности, в моей второй лекции я попытался обрисовать вам тот кризис, который ныне переживает во всем мире *правосознание*, — и ныне я хотел бы прежде всего закончить этот очерк.

Если вы помните, я указал вам на то, что человек (хочет или не хочет, знает или не знает) всегда живет в обращении к другим людям и к обществу *правосознанием*; что правосознание может иметь здоровое строение и нормальную силу, и наоборот — оно может быть извращенным и слабым; и что извращенное и слабое правосознание всегда вело и будет вести к преступлению и предательству, к смуте и революции, к гражданским и международным войнам. Далее я указал вам на то, какой глубокий, благодатный и могучий вклад сделан был христианством в общечеловеческое правосознание нашей эры и как затем начался на Западе процесс секуляризации, столетиями разъедавший, расшатывавший и выветривавший этот благодатный вклад и фундамент. Гораций в своей знаменитой оде указывает на то, как камень разрушается от *одного* дождя. Здесь не дождь, а едкий рассудок источил драгоценное достояние и, когда капиталистический способ производства со всеми его политическими и культурными последствиями поставил перед человечеством проблему новой общественной структуры, — то все и полезло по швам. Движение этого правосознания на первых двух этапах — XIX век и

великую войну 1914—1918 года — я охарактеризовал вам в первых двух лекциях. Позвольте остановиться на третьем этапе.

3) Революция явилась воплощением этого правосознания, оторвавшегося от правовых аксиом, от верной волевой мотивации, от вопроса об обосновании права и от его духовной санкции; правосознание, которое было не способно отличать добро от зла, которое уверовало в силу и в захват и которое научилось опьяняться идеею вседозволенности. Это был *третий* этап кризиса; и он разворачивается под знаком большевизма, который, следовательно, совершенно недопустимо мыслить как упавший с облаков.

«Большевизм» — это верное слово для обозначения общего духа современной революции. Это есть необузданный радикализм; и потому всякий необузданный радикализм, тянущий налево, содержит в себе его зачатки; это есть максимализм политических и социальных притязаний; это есть желание сейчас же все получить, все, что может дать политическая и социальная власть, и притом совершенно не считаясь с духовно-инородными и высшими ценностями. Строго говоря, «большевизм» совсем не однозначен с коммунизмом. Большевизм не система, не был ею и никогда ею не станет; это не теория, не доктрина, не рассуждение. Это есть душевное состояние, стремление, страсть — если угодно, болезненное состояние правосознания. Заболеть этой политической болезнью могут самые различные группы, сословия и классы; строго говоря — возможен был бы и большевизм справа идущий и направо тянущий. По существу своему большевизм есть зависть, ненависть, жадность, нетерпеливость, прямолинейность, бесцеремонность, беспринципность и бессовестность; конечно, все это вырастает в атмосфере духовной грубости и расцветает как явление политического вырождения. Большевизм совсем не есть тем самым коммунизм; напротив, человек настроенный по-большевистски может относиться враждебно ко всякому социализму и коммунизму (например, большевистские настроения среди мелкого крестьянства). Напротив, коммунизм есть выдуманная

теория, доктрина. Коммунизм не смутен, а ясен; он не только настроение, он — *воля*; у него есть план, и он отлично знает, чего он хочет; да он и не замалчивает своих целей. Коммунизм есть утопическое учение о счастье, стремящееся элиминировать, исключить из человеческого существования два основных принципа человеческого существования — *принцип личности* (индивидуации) и *принцип разнообразия*, неравенства.

При этом вся жизнь низводится на низший и элементарный уровень материального, мускульной работы, на уровень того, что доступно всем и присуще всем. И вот, дух и способ действия современной революции состоит в том, чтобы наложить на большевизированное правосознание духовно запутавшихся и уставших от войны (или имеющих еще быть утомленными в будущих войнах) масс — штемпель имущественного передела и коммунизма.

В общем и целом, на десятки лет и на века — эти старания конечно безнадежны, потому что два основных принципа человеческой жизни (*принцип личности* и *принцип неравенства*) никогда не позволят исключить себя и выбросить за борт; а они оба содержат уже сами по себе реальный противовес для всех материалистических и коммунистических попыток. Однако над преодолением этих трудностей работает третья стихия современной революции (1. большевистская, 2. коммунистическая) — 3. интернационалистическая.

Интернационалист совсем не ищет осчастливить человечество коммунизмом. Конечно, среди коммунистов есть такие наивные, честные и безнадежно глупые люди, которые вдохновляются *противоестественностью* и *уродством* этой утопии и свято верят в то, что *свальный грех*, всеобщее упрощение, количественное уравнивание и всеобщее снижение создадут людям счастье и справедливость; но вожди-то современной революции в это все не верят нисколько. Намерения, цели и судьбы коммунистов отнюдь не совпадают с намерениями, с целями и судьбами интернационалистов. Интернациональный революционер наших дней совсем не ищет счастья для других, для народов, для человечества. Он ищет для себя —

завоевать мир, захватить мировую власть и мировое богатство; *для себя самого* он отнюдь не желает коммунизма, и отлично умеет уклоняться от жизненных идиотств этой перверзной утопии. Судьба коммунизма совсем не совпадает — и в конечном счете не совпадет — с судьбой интернациональных революционеров: коммунизм падет и будет признан невозможностью; но интернациональный революционер рассчитывает процвести и остаться при богатстве и при власти совершенно независимо от коммунизма и коммунистов. Интернациональные революционеры стремятся создать новую социальную элиту, которую нельзя было бы свергнуть; которая рассчитывает подняться наверх, используя всеобщее брожение, разложение, вымирание и казни — свергая наличный верхний слой, соблазняя массы обманом всеобщего равенства (заведомо для них самих невозможного) и создавая на почве всеобщего нищенства и унижения *новое неравенство*, — но, конечно, уже в их собственную пользу; это была бы новая *безбожная какистократия*.

И все, что современная революция делает и творит, есть зрелое проявление, сочетание и следствие этих трех факторов, работающих сообща и в сплетении: *большевизм масс, идея и теория коммунизма и разветвленная и сплоченная организация интернациональных бандитов, пробирающихся в интернациональную элиту*. Первый фактор образует движущую силу, которую расшевеливает и использует третий фактор, при подготовительном содействии людей второго фактора. Второй же фактор сам по себе дает идейный щит и создает тот уровень «пристойности», политического приличия, на котором объединяются и организовываются различные оттенки социализма, эгалитаризма, радикализма и демократизма. Третий же фактор дает управляющую — волю: он заставляет массы возносить себя наверх под флагом социализма и на щите радикального коммунизма — и люди этого фактора одни только уверенно знают, чего они уверенно хотят.

Способ этих всех групп переживать право и обходиться с ним и составляет то, что можно назвать большевистским правосознанием.

4) По-видимому, большевистское правосознание образует последнюю и низшую ступень кризиса, и тут мы можем считать себя стоящими *на дне культуры* в полном смысле слова.

Революция никогда не была признаком политического здоровья. Напротив: назревание и приближение революции означает всегда, что здоровые пути правотворчества не находятся и не пролагаются в жизни государственного организма; а это означает, что правосознание ведущих слоев не умеет обходиться с мутящимся и разлагающимся правосознанием масс — не умеет его оформлять, воспитывать и целить; и если революционный взрыв происходит, то это всегда бывает эксцесс больного правосознания. И это относится к России: большевистская революция проявила *очень* сильным и ядовитым проявителем тот негатив русского правосознания, который уже имелся в России исторически. Это не значит, что у нас нет и не было сильных и здоровых сторон правосознания — но они оказались явно слабее и бесплоднее больных его уклонов.

Большевистское правосознание таково, что оно вообще отрицает право. Не только русское дореволюционное положительное право, некоторые отделы которого (например, судебные уставы) стояли в мировом отношении на чрезвычайной высоте. Большевистское правосознание отменило русские законы, не зная их, не рассматривая их, *ab ovo*⁶ и *in toto*⁷. Оно вообще считает все право по-марксистски — условной, относительной надстройкой над исторически данными производственными отношениями; для него это лишь рефлекс наличного классового господства. И так как упраздненное регулирование жизненных отношений должно быть как-нибудь и чем-нибудь замещено, то оно и замещается сначала *произвольным действием*, затем *произвольною нормою*.

Дозволенность *произвольного действия* нашла свое отражение в главном революционном лозунге: «Грабь награбленное». При этом каждое имущество рассматривается как результат прежнего грабежа и как подлежащая изъятию добыча. Устанавливаются своеобразные

привилегии для каждого завистливого неимущего («бедняков», «самых бедных»), причем в форме «*vindicatio rei alienae*⁸» немедленно приводимые в исполнение по собственному желанию и решению. Таким образом, подстрекается и развязывается *bellum omnium*⁹, в котором каждый может участвовать по мере своего желания и своей бесцеремонности. Следует отметить, что в сознании бунтующей массы создается своеобразное представление о «дозволенности» или «полномочности»: «теперь наше право», «теперь существует право *народа*» и т. п. Каждый, чувствуя себя обиженным, считает себя вправе нападать и совершать насилия. «Справедливость» и «грабеж» ощущаются как синонимы: «*animus sibi habendi*»¹⁰ взрывается и охватывает «*corpus*»¹¹, не заботясь о «*res havilis*»¹², «*titulus*»¹³ и «*fides*»¹⁴.

За первым периодом произвольного действия следует второй период — *произвольной нормы*. Произвольная норма отличается от правовой нормы как по форме, так и по содержанию. Она определяется правомочным властителем, который сумел произвольно и насильственно захватить общественную власть; таким образом, источник власти противозаконен и законность вообще теряет свой смысл. Произвольная норма ни к чему не обязывает «законодателя», а следовательно, снимает с него обязанность наблюдать за ней и ей подчиняться; он может применить норму там, где это кажется ему целесообразным, однако по желанию он может не придерживаться ее; он может придерживаться и любой другой нормы, даже такой, которая не была введена; он может, без отмены первой нормы, устанавливать наряду с нею любую другую, ей противоречащую, с тем чтобы и эту по своему собственному усмотрению не применять. Произвольный властитель может нарушать свои собственные приказы и запрещения, директивы и нормы; при этом он основывается на своем «революционном самосознании» (*sic*) и торжественно заявляет, что «суть революции как раз в том и заключается — постоянно отбрасывать и нарушать любое право, включая даже и то, которое только что им самим было введено» (*sic*).

Само собой разумеется, что такие «нормы» не могут устанавливать вообще никаких определенных полномочий, обязательств и запрещений: разрешенное в любой момент может стать запрещенным; запрещенное может толковаться как приказанное, и внутренняя сходность ситуаций не гарантирует однородной их квалификации. Принцип правового равенства одинаковых сущностей бесцеремонно отбрасывается и растаптывается; происходит произвольное приуравливание неравнозначных сущностей и произвольная дифференциация сущностей однозначных. Все становится возможным и не существует никаких гарантий. Все «регулируется», но по «правилам», которые суть не что иное, как отдельные, вызванные требованием момента, распоряжения. Жизнь становится бесформенной и хаотичной.

Большевицкая душа имеет одержимую, неистовую, буйную волю. Эта воля действует неумолимо и свирепо; но исходит из мутной пустоты. Большевизм чувствует себя призванным к властвованию и пытается имитировать государственную политику. Однако его цели и его средства в основе своей противогосударственны, и вся деятельность сводится к неудачам, опустошению и безумию. И только разрушение может ему удасться.

Революция всегда правонарушительна и праворазрушительна. Она нарушает не только «данное» позитивное, исторически сложившееся право в этой стране, но суть самого права; ибо к *сущности* права принадлежит — *способность обновляться и совершенствоваться собственными, заранее сложившимися правовыми путями* и, в частности, *с помощью* постоянно наблюдаемой полноценной лояльности.

Чем вернее и правильнее правосознание, тем «последовательней» и более «творчески», а не «ломающе» и «уничтожающе» происходит правовое развитие, и наоборот.

По сути своей право есть организованное согласие, могущее укрепляться из самого себя. Революция, наоборот, всегда разрушает согласие; она источник, причем сам себя сознающий источник, произвола. Поэтому революционное правосознание есть такое правосознание, кото-

рое само себя подкашивает и неистово ускоряет свое собственное уничтожение; это разваливающееся правосознание, восхваляющее собственную гибель, канонизированное и догматизированное, но стремящееся в этом своем бессилии сохранить все претензии на господство и запутывающееся в своих внутренних противоречиях.

Право есть порядок; правосознание — воля к порядку. Большевизм процветает только в условиях беспорядка; он есть воля к беспорядку; поэтому он постоянно стремится к разложению правосознания и подрывает свое собственное существование. Право есть договор; правосознание — верность. Большевизм использует только нарушение договора; он проповедует «эволюционный нигилизм» («Сегодня — хорошо, завтра — плохо»); он учит предательству и процветает только в предательстве; его основной элемент ложь. И так постоянно работает он над уничтожением всеобщего доверия и колет сам себе могилу.

Право есть организация; правосознание — воля к объединению. Чтобы сохранить господство, большевизм натравливает и разъединяет; в нем содержится воля к расчленению и к гражданской войне; ненависть и междоусобица — его основной элемент. Он превращается, таким образом, в непрекращающуюся гражданскую войну, в остановившееся и долго не прекращающееся кипение хаоса.

Право есть властвование; правосознание — свободная лояльность. Большевизм хочет властвовать, он подрывает и беспрерывно закапывает лояльность. Правосознание как подлинная и творческая сила отбрасывается; в распоряжении большевизма остаются только запутывание, насилие и террор как санкция и опора его власти. Страх унижает человека; он учит его хитрости и лицемерию; страх длится так долго, пока его не переборет страх перед смертью; и до тех пор он превращает бытие в систему окольных, обманов и мошенничества.

Большевизм стремится все регламентировать и не может никому верить; он вносит в жизнь недоверие и страх, и из этого для него произрастает принудительная педантичность, бешеная работа маховика, с которого

соскользнул приводной ремень. Однако норма произвола лишена формы универсальности, и каждое отдельное распоряжение появляется слишком поздно и имеет эфемерное значение. Как одержимый вращается маховик центрального государственного аппарата, и все шире распространяется в стране угрюмое отмирание органической жизни.

Большевизм с самого начала делает ставку на алчность и бесцеремонность; его призывы направлены к дезертирам, бездомным, алчным, к людям, склонным к грабежу. И посмотрите, уголовный элемент, освобожденный во множестве из тюрем временным правительством, с радостью откликнулся на призыв и был принят в бюрократический аппарат. Большевицкая революция получила законченный облик, она политизировала уголовные бесчинства и криминализировала свою политику; теоретический нигилизм признал свой дух в практическом грабителе, и преступный практик амальгамировал свое бесчинство с делом ведущих идеологов. Кризис правосознания раскрыл свои наихудшие парадоксальности.

Было бы, конечно, очень интересно описать точно все то, что должно было бы содержать такое правосознание для превращения его в серьезную, этически тонкую и политически грандиозную сущность государства. Государственная сущность большевизма кажется *политической* лишь при очень поверхностном и формальном рассмотрении; ибо в действительности и по содержанию все смещено и деградировано.

Государство есть правовое явление. Но если право как спокойствие, порядок, договор, организация и законная власть превращается в свою противоположность, то от государства остается только формальная имитация, мертвая схема, содержание его должно черпаться из духовно-деградированной пустоты и из катастрофической необходимости момента. Государство есть живой организм, целенаправленное существо; вести, отстраивать и сохранять государство может лишь воля, которая видит внутренний государственный смысл и сознательно ему служит. Тогда в руководящем, конструктивном и

сохраняющем правосознании возникают живые и одновременно общедуховные и индивидуально-эмпирические полнота, глубина и сила, с помощью которых оно создает и доводит до конца свое дело. Большевицкое «правосознание» было и остается абсолютно чуждым имманентной государственной сущности руководимой им страны. С самого начала Россия была нужна большевикам как бочка со смолой, как стог сена или бумажный факел, чтобы поджечь мир и завоевать его; поверженное государство представляет для них лишь средство и не становится самоцелью. Как необходимое следствие — не возникает живой общности между «государственной властью» и «государством»; руководящая воля остается антигосударственной, в истинном смысле антиполитической и спускается от высшей инстанции до низшей в эфемерную неопределенность, в нигилистическую пустоту. И как следствие из этого возникает необоснованный произвол, алчное самоуправство, беспрецедентное всеобщее революционное взяточничество.

Государство есть сложное единство, конкретная общность сословий и классов. Государство существует лишь постольку, поскольку оно отвечает всеобщим интересам сословий и классов («все-общим» — одинаково «общим для всех»; для *каждого* — «моим»), может охранять и уважать их. Большевицкое государство определяет себя как классовое государство, как государство физически работающих бедняков, привилегированных неимущих, желающих владеть всем; оно стремится привести в такое же первобытное состояние все другие классы или же уничтожить их. Но поскольку не существует и не может существовать экономика одного единственного класса, то останавливается все хозяйственное кровообращение государственного организма, и избранный класс пролетариата, который в течение многих лет открыто требовал «права на безделье» или же «вечный досуг», подвергается в состоянии распыления и обнищания. Диктатура пролетариата разоблачает себя и превращается в партийную диктатуру над уничтоженным пролетариатом.

Государство есть дело единого народа, живая общность интересов и возможностей, связанная на «национальном» уровне солидарности; и в этом смысле жизнь государства может поддерживаться только «национальной» властью.

Большевистское государство не имеет никаких национальных намерений и целей, оно не способно к национальному делу и ничего не смыслит в национальной верности. Оно сознательно учит национальному предательству и практикует его, — причем во всем: в войне и мире, в философии и экономике, в народном просвещении и финансовом деле. Оно осуществляет неслыханный политический парадокс: политический самоподкоп, расточительное наслаждение собственным обнищанием. Следствием этого для несчастной, задавленной страны является всеобщая деградация, обнищание и голодное вымирание...

Большевизм следует понимать как зрелый плод всеобщего кризиса правосознания. Пока кризис этот захватил Россию, однако он наблюдается во всем мире и повсюду находит достаточно горючего материала. Бездуховное, деморализованное и разложенное правосознание действует повсюду заражающе, поджигающе; конечно, есть «больше» и «меньше», «теперь» и «позднее»: но для познания явлений мировой истории необходимо установить диагноз типа и представить себе зрелый максимум в его возможных последствиях. Перед нашими глазами, однако, уже открылась бездна созревшего кризиса.

Для здорового правосознания описанное типичное душевное состояние может представляться вовсе не как правосознание: скорее это нагромождение антиправовых идиотизмов, попрание всех основных аксиом совести, логики и социальности; бессвязная болтовня, лепетание. Однако это безумие поднялось до власти, вызвало к жизни бесконечные, неопишуемые страдания и пролило потоки крови, и именно в качестве *функционирующего правосознания*. Для ученого-исследователя, обладающего чувством ответственности, имеющего пятилетний, приобретенный непосредственно в борьбе, страданиях и опасностях опыт, становится обязанностью спокойно и объек-

тивно назвать предмет своим именем. Кризис налицо. Он выражается в бесновании, безумии и уничтожении. Опасность грозит всей человеческой духовной культуре. И, вероятно, уже давно пора приложить теоретические и практические усилия для восстановления здоровых и священных глубин духовного правосознания.

КРИЗИС ИДЕИ СОБСТВЕННОСТИ

1) Поставив перед собой и перед вами проблему тех *мировых* причин, которые вызвали к жизни современную русскую революцию, — я указал вам с самого начала и потом попытался развить *два ряда* причин и следствий, уходящих глубоко в предшествующие века, но как бы сгущающих и сосредоточивающих свое действие к концу XIX и к началу XX века, — а именно: *религиозный кризис*, переживаемый христианским человечеством, и *кризис правосознания*, приведший, с одной стороны, к демократизации и вследствие этого к волевому распадению и обессиливанию современного государства; с другой стороны — к расшатанию патриотических чувств и патриотической спайки; с третьей стороны — к формализации права и юридической науки; с четвертой — к революционизированию массового правосознания и к его разложению в атмосфере идеи вседозволенности.

Чтобы покончить с этим вторым рядом причин и следствий — мне остается сказать совсем немногое.

Революция и право — противоположны; они исключают друг друга. И потому революционизировать правосознание — значит разложить его; «революционное правосознание» есть *contradictio in adjecto*¹⁵. Чем вернее и правильнее правосознание, тем развитие права и государства становится более текучим и зиждущим, а не ломающим и разрушающим; и наоборот.

а) По самому существу своему право есть организованный мир, упрочивающий себя сам из себя, одним своим существованием.

Напротив, революция есть всегда нарушение внутреннего, гражданского мира в стране: она открыто по-рывает с путями права, закона и правового умиротворения и вызывающе вступает на путь произвола. Поэтому

революционное правосознание есть такое правосознание, которое само себя срыгает и разрушает и, буйствуя, самым буйством своим ускоряет свое собственное разложение. Это есть разлагающееся правосознание, открыто восхваляющее свою собственную гибель, возводящее свое падение и извращение в канон и догмат, и в то же время пытающееся поддерживать и даже ставить выше всего свои собственные притязания на власть в государстве; и потому запутывающееся в безысходных противоречиях.

б) Право есть всегда порядок; правосознание есть воля к порядку.

Революция же преуспевает и держится только беспорядком. Революционер одержим волею к беспорядку, беспорядок есть его излюбленная стихия; поэтому он и работает неутомимо над разложением правосознания и сам гложет и подкапывает ту силу, ту спайку, тот цемент (правосознание), на котором только и может держаться всякий порядок — и старый, и новый; который *ему, революционеру*, нужен нисколько не меньше, чем защитнику старого порядка; поэтому революционер подобен человеку, который, желая перестроить старый дом, закладывает под весь участок такую дозу динамита, от которой не только взлетает на воздух дом, но которая делает и весь участок непригодным для постройки.

с) Право есть договор; правосознание есть верность договору и вытекающим из него обязательствам.

Революция и большевизм работают именно при помощи нарушения договора. Их доктрина определяется словами «эволюционный нигилизм» (сегодня добро, завтра зло); они проповедуют измену и живут непрерывным предательством; ложь есть их основная стихия; а это означает, что они непрерывно работают над подрывом всеобщего взаимного доверия — без которого и они никогда не построят государства.

д) Право есть организация; правосознание есть воля к единению.

Большевизм стремится вносить рознь, он натравливает всех на всех и разделяет людей; он есть воля к расколу, раздору и повсеместной гражданской войне;

ненависть и вражда — вот его стихия. И потому большевизм есть стабилизированная гражданская война, затягиваемое и подогреваемое кипение хаоса.

е) Право означает господство; правосознание — свободную лояльность.

Большевизм же хочет господствовать при помощи подрыва лояльности; он презирает правосознание как нематериалистический мотив и стимул жизни; не культивирует его, осмеивает и подтачивает его. Тогда ему остается строить свой уклад на угрозе, на силе, на терроре и на казни. Но страх унижает человека; он ведет его на пути хитрости, лжи и лицемерия. И длится страх лишь до тех пор, пока не будет преодолен *страх смерти*; а до тех пор жизнь становится системой кривизны, обмана и мошенничества.

Какой же государственный, общественный или хозяйственный строй возможен на этих основах?

Поэтому надо признать следующее.

Большевизм как последнее слово разлагающегося в кризисе правосознания — стремится все регулировать и не может никому доверять; он становится системой навязчивого, полупомешанного педантизма и бюрократизма. Начинается бешеная работа государственного махового колеса, с которого соскочил приводной ремень. Но произвольная норма не годится для массового регулирования; она работает по системе произвольных исключений и распоряжений; а каждое отдельное распоряжение запаздывает и имеет совершенно эфемерное значение и ничтожный объем применения. Маховое колесо формальной государственности вертится как бешеное, а органическая жизнь в стране отмирает все более.

Революционность, последним словом которой является большевизм, связала себя с самого начала с жадностью и беззастенчивостью; революция с самого начала обратилась к людям с подорванным правосознанием — к дезертирам, к интернационалистам, к хищным, к людям, предрасположенным насиловать и грабить. И вот уголовный элемент, в таких случаях предупредительно выпускаемый из тюрем и всплывающий наверх, — радостно прислушивается к революции и к ее развитию во

всех странах. Он всюду отзывается на зов, заполняет собою красные ряды и (как было в России, в Венгрии, в Баварии) массами с самого начала вливается в ряды революционной бюрократии. Посему: революция узаконяет, политизирует и бюрократизирует уголовную стихию и, соответственно этому, она криминализирует свою внутреннюю и внешнюю политику. Теоретический нигилизм революционера и практический нигилизм дефективного рецидивиста подают друг другу руку, и преступность становится последним словом нового правосознания. Преступление и управление образуют новый цемент революционной государственности; революция предписывает преступления и живет ими; государственность становится чистым и откровенным злодеянием и злодей становится политическим вождем.

Таковы поучительные парадоксы разложившегося правосознания.

2) Теперь я перейду к третьему ряду причин и следствий — к *кризису идеи собственности*.

Однако для того, чтобы указать вам этот ряд причин, воздействовавших именно на Россию, я считал бы правильным поставить вопрос иначе, чем до сих пор. А именно: спросим себя, почему именно Россия стала жертвой этого грандиозного имущественного передела (ибо социальная революция состоит именно в перераспределении имущества)? Что, Россия была богатейшей страной мира? Или она была страной с самыми резкими имущественными различиями, с наибольшим имущественным неравенством? Расцвел ли в России слишком буйно капитализм? Была ли Россия безмерно, больше других стран пролетаризирована и безработна? Или, может быть, в России (подобно Англии и Соединенным Штатам) большая часть земли принадлежала крупным помещикам? Почему именно в России кризис повел к такому имущественному переделу?

а) Начнем с народного богатства.

Благодаря своим огромным размерам и своим естественным богатствам дореволюционная Россия занимала *пятое* место в мире среди других государств, оцененных

по их народному богатству. Мёлхолл¹⁶ отводит России пятое место и при оценке всего народного достояния в целом, и при оценке национального дохода за год. Однако, как только мы обратимся к исчислению богатства и дохода в поголовном масштабе, т. е. разделим русское всенародное богатство и русский всенародный годовой доход на число жителей, — так мы тотчас же увидим, что Россия занимает самое последнее место среди государств — ниже Греции, Сербии и Болгарии. Это означает, что *потенциально* Россия была одной из богатейших стран — но в действительности одною из беднейших.

Средний уровень имущества и дохода был в дореволюционной России нищенским. Конкретно и статистически это можно было бы выразить вслед за исчислениями Войтинского приблизительно так: возьмем скромный уровень годового дохода в 3000 марок (1500 рублей, 160 английских фунтов, 800 долларов) — и от всей социальной пирамиды отсечем плоскостью ту социальную верхушку, которая обладала этим доходом (а нижний остаток пирамиды будет обозначать те социальные слои, которые имели годовой доход ниже этого), — тогда мы получим следующий итог для 1910 года:

Соединенные Штаты — 47% населения останутся выше этого уровня,

Англия — 12,5% населения выше его,

Пруссия — 6% населения богаче доходом,

Россия — 1,2% выше этого уровня.

Верхний отрезок пирамиды оказывается очень большим в Соединенных Штатах — чуть ли не половина населения получала там свыше 1500 рублей в год; гораздо меньше (почти вчетверо) в Англии; в 8 раз меньше в Пруссии; и почти в 32 раза меньше в России.

Становится сразу понятным, почему Россия не могла экспортировать денежный капитал, а должна была занимать его за границей и ввозить его.

Ясно также, что вся наша так называемая буржуазия образовывала очень тоненький слой, миниатюрный и едва заметный по сравнению с Америкой и Англией.

Этот верхний слой имел следующую долю в совокупном национальном доходе:

Соединенные Штаты — 47% населения получали 74% общего народно-государственного дохода,

в Англии — 12,5% населения получали 49% общего дохода,

в Пруссии — 6% населения получали 30% общего дохода,

в России — 1,2% населения получали 24% общего дохода.

Для России это обозначает, с одной стороны, очень низкий и отсталый уровень накопления и концентрации капитала; с другой стороны, русская буржуазия (считая, что доход в 1500 р. в год делает человека хотя и не буржуа, а «буржум»), — крайне малочисленная в сравнительно процентном отношении и отнюдь не концентрировавшая в своих руках тех капиталов, которые имелись у буржуазии других стран, — была *изолированна, слабо-сильна, малочисленна и беззащитна* в своей собственной стране. У нас не было многочисленно, развито и сплоченно то *среднее* сословие, которое посредничает между капиталистом и пролетарием в странах, промышленно нас опередивших. Имущественная середина не подрастала и не поспевала с низов за верхами. Россия имела достаточную концентрацию капитала для того, чтобы кое-как, отставая и еле справляясь, поспевать за мировой промышленностью и мировым рынком; но в низших слоях народа процесс богатения был слишком долго задержан крепостным правом и его неизбежными последствиями, — малому и тесному кругу богатых противостояла скудная и плохо богатееющая масса. Слой более состоятельных был совсем не так богат; напротив — он был недостаточно богат, но, главное, *недостаточно велик численно*; но еще важнее было то, что масса народа не проложила себе еще дорогу к реальному и успешному богатению на интенсивном хозяйстве и в интенсивном обмене.

б) Это не значит, что у нас в массах простого народа царила та нищета, которая делает народ чернью, как в императорское время в Риме, как в Англии в эпоху

огораживания полей или во Франции перед большой революцией. Россия совсем не была пролетаризированной страной.

Интересно вообще отметить, что из всех частей света Европа является наиболее индустриализированной и пролетаризированной частью: Европа имеет около четверти всего человечества, но эта четверть человечества дает революционному пролетарскому движению около 65% его человеческого запаса. Европа есть сущий очаг социализма и мировой революции. Это объясняется, во-первых, концентрацией населения (плотность европейского населения в 9 раз превосходит плотность Америки и Африки); во-вторых, — огромным развитием крупной промышленности и капитализма; в-третьих, — широким распространением полуобразованности в массах (со свойственными полуобразованности чертами самознания, наивной претенциозности, социально-политического догматизма, рассудочного безбожия и дедуктивного образа мысли — на что я уже указывал).

Размеры европейской пролетаризированности приблизительно таковы: 25 виднейших европейских государств содержат 476 миллионов людей; из них 208 миллионов людей (около 44%) зарабатывают себе сами хлеб (хозяйственно самостоятельны); из них 92 миллиона (опять около 44%) пролетаризированы, т. е. кормятся, нанимаясь на работу, отдавая свой труд внаймы за заработную плату.

По отдельным государствам пролетаризированность распределяется так: на каждые 100 человек хозяйственно-самостоятельных пролетаризировано в Англии 77 человек, в Бельгии 73 человека, в Дании 71 человек, в Швейцарии 66 человек, в Швеции 64 человека, в Австрии 63 человека, в Голландии 62 человека, в Германии 61 человек, в Чехословакии 59 человек, в Финляндии 58 человек, в Венгрии 55 человек, в Норвегии 50 человек, во Франции 48 человек, в Португалии 46 человек, в Италии 45 человек, в Югославии 40 человек, в Болгарии, Литве, Латвии, Эстонии 23 человека, в Греции 22 человека, в России до революции не более 10 человек, в 1921 году — 13 человек, причем этот процент за последние 7 лет стре-

нительно растет *благодаря революции*, которая вызвала огромное расслоение и обеднение среди крестьянства.

Следовательно, до революции Россия была среди европейских стран наименее пролетаризированной страной — в 7,5 раз меньше Англии и Бельгии, в 6 раз меньше Германии, в 5 раз меньше Франции. Посему искать причин для коммунистической революции в этом — нелепо. Если социализм как мечта и программа понятен в странах, где пролетаризирована половина населения или даже 3/4, то в стране, где 90% ведут свое хозяйство собственнически (хотя бы и в несовершенных формах собственности), — социализм и коммунизм нелепы и бессмысленны.

Но если возьмем не численность пролетариата, а заработную плату, и притом у группы рабочих, наиболее подверженной эксплуатации — у неквалифицированной (и чаще всего потому неорганизованной и беззащитной) рабочей силы, — то в России заработная плата конечно была ниже, чем, например, в Германии; однако отсталость эта не превосходила в среднем 30% месячного заработка. К тому же Россия переживала уже четверть века период бурного хозяйственного и торгового расцвета, и заработная плата стремительно росла. Поэтому, сравнивая Россию с Германией, мы должны были бы сказать, что в Германии расстояния между имущественными верхами и неимущественными низами было гораздо больше, чем в России: ибо верхний немецкий уровень был гораздо выше, чем в России, а низший уровень не гораздо выше, чем у нас. Но это более резкое различие в Германии было гораздо лучше, сплошнее и гуще прослоено и опосредствовано, чем у нас: *средний слой буржуазии еще не образовался в нашем крестьянстве, он рос и множился слишком медленно, и только реформа Столыпина могла ускорить и закрепить этот драгоценный процесс*. Поэтому верхний слой экспроприированных в революции классов как бы висел социально в воздухе; он мог просуществовать и создать необходимое заполнение только благодаря политической скрепе, которую он сам, однако, сто лет расширял и ослаблял.

3) Если же мы, прослеживая имущественное положение в России перед революцией, обратимся к аграрному вопросу, то мы увидим приблизительно следующее:

Когда в 1861 году было отменено в России крепостное право, освобожденные крестьяне получили ровно одну треть всей помещичьей земли, т. е. около 35 миллионов десятин — в среднем 3,2 десятины на душу. В следующие десятилетия начался грандиозный мобилизационный процесс, особенно быстрый за последние 22 года перед революцией: земля на всех возможных путях переходила в руки крестьянина. В 1916 году, по данным сельскохозяйственной переписи этого года, разработанным профессором Косинским, положение было таково: круглым счетом 154 миллиона десятин сельскохозяйственного назначения принадлежало мелким хозяйствам, т. е. таким, владение коих не превосходило 50 десятин; и около 41 миллиона десятин принадлежало крупным хозяйствам, т. е. таким, которые, имея свыше 50 десятин на хозяйство, могли вести его только при помощи наемного труда (т. е. по капиталистическому типу). Из 154 миллионов десятин крестьянам принадлежало на полном праве *частной* единоличной собственности около 70 миллионов; 84 миллиона десятин оставались еще в общинном владении. Профессор Косинский комментирует это так: дореволюционная Россия раздробила свое землевладение больше, чем огромное большинство других стран мира.

В самом деле, если мы возьмем числа других стран и сравним процентно мелкое землевладение с крупным, то мы получим следующую картину: под мелким землевладением в других странах находилось вот столько: в Германии в среднем 70% сельскохозяйственной площади, в Сербии 67%, в Австрии 58%, во Франции и Венгрии 54%, в Румынии 50%, в Англии около 30%, в Соединенных Штатах 9,3%. В России в то же время мелкое землевладение занимало от 79 до 80% всей сельскохозяйственной площади, причем крестьяне соответственно составляли около 80% всего населения. Большой процент площади мелкое хозяйство занимало разве только в Дании, в Болгарии и в Нидерландах.

Однако и при таком сопоставлении следует еще иметь в виду, что помещичье хозяйство вследствие своей более высокой интенсивности было несравненно продуктивнее; так, в 1916 году 8 миллионов десятин, обработанных в помещичьем хозяйстве, дали 32% общего зернового урожая, а 64 миллиона десятин, обработанных крестьянами, дали остальные 68% общего зернового урожая. На рынке же спрос был покрыт так, что помещики с их *одной девятой* части общей посевной площади покрыли 48% рыночного спроса, а крестьяне с их 8/9 общей посевной площади покрыли всего 52% рыночного спроса. Это означает, что экстенсивное крестьянское хозяйство не давало крестьянам возможности использовать свое преимущественное положение во владении землей, которая уже принадлежала им на 80% или, что то же, на четыре пятых. Экстенсивное хозяйничанье создавало относительное аграрное перенаселение в деревне, неудержимую тягу крестьян к остальным земельным 20%; переоценку у них количественно-объемной стороны дела; наивнейшую переоценку того количества земли, которое имелось еще у помещиков; и *locus minoris resistentiae*¹⁷ для пропаганды чернопеределных партий. (Желающие уяснить себе все это могут найти весь вопрос освещенным в статье нашего лучшего знатока аграрного вопроса проф. Косинского в четвертой книжке «Русского колокола»).

Таким образом, представление о том, что русская революция вызвана абсолютной нищетой русских масс на подобие той, какая наблюдалась во Франции перед французской революцией, — совершенно ничему не соответствует. Желающих удостовериться в этом статистически позвольте мне отослать к заметке С. С. Ольденбурга в первой книжке «Русского колокола». Вы увидите, что Россия переживала за последние 25 лет перед революцией огромный промышленный, торговый и финансовый подъем и что ни о каком обнищании или культурном одичании русских народных масс говорить совершенно не приходится. Россия работала на полном ходу, искала и находила выходы к благополучию и росту. Аграрная реформа Столыпина была величайшим творче-

ским и оплодотворяющим толчком вперед с самого освобождения крестьян: пришел конец хозяйственно-реакционной общине, был найден выход к крестьянской собственности, к интенсивному хозяйству, к укреплению правосознания в массах — к созданию среднего сословия и к расцвету и культуре низшего. Война и последовавшая за нею революция внесли во все хаос, экспроприацию, имущественный передел и нищету.

Я не буду здесь останавливаться на том, что имущественный передел дает народу и во что он обходится ему — имущественно, культурно, политически, хозяйственно и стратегически; скажу просто: пока Россия будет стоять, русские люди, не потерявшие разума и совести, будут с отвращением и горем вспоминать эту эпоху. Но не в этом сейчас дело. А в том, что Россия в этом имущественном переделе не нуждалась и никаких оснований для него — ни в справедливости, ни в особенностях ее социальной структуры сравнительно с другими странами — не было.

И тем не менее этот имущественный передел разразился именно в России. Почему?

В социальном и имущественном строе России были трещины и зияния, образовавшиеся вследствие того, что

а) во-первых, крестьянство, — не вышедшее еще окончательно из натурального хозяйства, из тисков общины, из бедности и некультурности, не переболевшее еще остатков крепостного права ни морально-психически, ни хозяйственно, — находилось еще в состоянии экстенсивного хозяйства, количественных иллюзий о земле и беспомощной наивности в вопросе о путях, ведущих к богатению (об этом подробно однажды впоследствии);

б) средний имущественный слой был скуден или отсутствовал совсем;

с) помещичий слой медленно сходил на нет (в целом и большом), *интеллигентно* цвел, но хозяйственно страну уже не вел, хотя и был еще склонен бороться за политическое преобладание;

д) промышленно-торговый класс, еще не окрепший как следует, уже имел против себя свой пролетариат, —

который, от деревни окончательно еще не оторвавшись, уже потягивал к социалистической идеологии, получавшей у него особенно радикальное истолкование от крепостнических реминисценций и объемно-количественных аграрных иллюзий, царивших в деревне.

Здесь, конечно, была атмосфера, чреватая конфликтами и трениями. Были трещины, создававшие известную революционную опасность; но эта опасность не была обоснована экономически, а была вскормлена только психологически — сочетанием трех радикализмов: политического радикализма интеллигенции, аграрно-объемного радикализма крестьянина и социалистически-полудеревенского радикализма нашего пролетариата и полупролетариата. В эти-то трещины и влилась та мировая зараза пропаганды, которая была вызвана и обусловлена назревшим в капиталистических и индустриализированных странах (на протяжении XIX века) кризисом *идеи собственности*. Война, непосильная для России, расшатала и обострила *психологию утомления, претензий и радикализма*. Пропганда, давно уже вившая себе гнездо в стране и раз уже приведшая к революционной вспышке в первые годы XX века, — хлынула в эти щели и доделала остальное.

Таким образом, я утверждаю, что социальная революция в России обусловлена далеко не только внутренними причинами и основаниями, которые сами по себе не делали ее ни неизбежною в порядке причин, ни необходимою в порядке целесообразности. *Духовная зараза, разлитая в мире от кризиса начала частной собственности*, — вот одна из наиболее веских мировых причин этой катастрофы.

Все остальное, что я ныне имею сказать вам, и будет связано с анализом этой атмосферы и ее возникновения.

4) Современный нам кризис идеи собственности состоит в том, что люди, оставаясь по здравому инстинкту, присущему человеку от природы — собственниками, усваивают идеологию и практическую установку, враждебную собственности и пытающуюся устранить ее из жизни. Причем все люди с этой установкой делятся на ведущее меньшинство, которое сознательно культивиру-

ет эту внутренне-противоречивую установку; и на ведомое большинство, которое не понимает ее нелепости, противоречивости и жизненной обреченности. Тут перед нами возрождение, развитие и заражаемость людей старой идеею, вернее, *старым заблуждением* — сливающимся с новым *социальным движением*, хотелось бы просто сказать — *психозом*. Новое движение, я имею в виду — движение городских рабочих масс, ухватило за эту старую идею, усвоило ее, модернизировало, приспособило ее к социальному строению современного государства, возвело ее в теорию и превратило ее при помощи настойчивой суггестивной и демагогической пропаганды в массах — в своего рода *массовый психоз*.

Замечательно, что в выработке этой установки и этого психоза участвовали и историческая концепция христианства и антихристианское движение. А именно, христианство участвовало в нем постольку, поскольку оно, отвращаясь от земной судьбы и земных дел человека и обращаясь к потустороннему миру, — прикреплялось или не освобождалось от мироотрицания и проповедовало такое нравственное совершенство и такую святость, которые требовали от человека отречения от собственности; а антихристианское движение — поскольку оно, отправляясь от материалистических мотивов и соображений и основываясь на теории классовой борьбы — пытается приступить к изъятию, перераспределению или воспрещению частной собственности. Значит, *с одной стороны*: откажись от своего имущества из любви к ближнему; *с другой стороны* — насильственно завладей чужим имуществом из побуждений классовой ненависти. Иными словами: движимый любовью, погаси свою собственность; движимый ненавистью, захвати чужую собственность. Кажется — нечто прямо, противоположное и по мотивам, и по практическим выражениям их; но в глубоком существе дела — одинаково: *духовное и волевое отвержение начала частной собственности*; и притом встреча обоих течений у единой черты: *раздающий свою собственность встречается у пределов своего жилища с тем, кто явился отбирать ее*. Антихристианский социалист нападает на чужой частно-правовой

статус с тем, чтобы погасить в нем собственнические полномочия; а христианин сам уже занят тем, чтобы, не касаясь чужого частно-правового статуса, — погасить эти собственнические полномочия в *своем*. Один экспроприирует других; другой экспроприирует себя. Но *proprietas* (собственность) отвергается и упраздняется обоими. В одном случае — отрекаюсь от моей собственности, в другом случае — отнимаю и отменяю твою собственность; у христианина выходит так, что *никто не имеет никакой собственности вследствие святости*, у антихристианина — никто ничего не имеет или все пользуются кое-чем по очереди и поровну — из жадности и ненависти; но в обоих исходах проблема не разрешается, напротив, происходит бегство от проблемы, от одной из величайших проблем человеческого духа, проблемы *частной собственности*. И замечательно еще, что у антихристианина обнаруживается при этом своеобразное кокетство христианско-сентиментальным мотивом: ибо он объявляет свою зависть и свою ненависть справедливыми, а свое разрешение — освобождением униженных и оскорбленных, угнетенных братьев, несущих бремя и страдание (но, конечно, посему превращающихся в агрессивных товарищей).

В противоположность обоим этим исходам, практически в земном своем результате совпадающим, — я думаю, что будущее должно считаться не с отречением от мира и собственности, а с утверждением того и другого, но только в форме христианства. Надо признать и утвердить частную собственность; надо понять ее смысл и назначение; и в то же время работать над созданием такой нравственно-психической и социально-политической установки, которая, *поощряя* частный, хозяйственно-творческий инстинкт и соответствующее его здоровой глубине наслаждение, — в то же время направляла бы и то и другое на маховое колесо всеобщего благополучия и расцвета. Я не говорю, что разрешить эту проблему легко и просто; но я утверждаю, что это есть единственное, здоровое разрешение проблемы. Человечество не может бежать от проблемы частной собственности, спасаясь в отрицание ее — как бы ни

называлось это отрицание: «христианский социализм», «безрелигиозная социал-демократия» или «противорелигиозный коммунизм». Мужественно и трезво нам надо *принять* эту проблему и ввести ее на путь социальной и культурно-созидательной целесообразности.

Русская революция доказывает, что попытка отвергнуть и отменить частную собственность не компрометирует ее, но реабилитирует ее и что на место лишенного собственности частного лица становится не коллектив, но новое, другое частное лицо, присваивающее себе отнятое имущество: революционный нувориш, выделяющийся именно тою коммунистическою средою, которая профессионально отрицает частную собственность как таковую. При этом остается безразличным — свирепо ли совершается изъятие собственности и сразу, или же вежливо и постепенно; а также — переходит ли имущество в руки интернационалиста или домашнего экспроприатора, в руки человека другого государства и другой расы или той же самой.

Отрицать частную собственность невозможно и нелепо; столь же невозможно и нелепо, как отрицать личное тело и личный инстинкт самосохранения, — потому что частная собственность точно соответствует способу бытия личного инстинкта и личной души и точно его выражает. Человеку свойственно быть на земле личным существом, с личным телом и личной душою — и отсюда необходимая индивидуальная форма творчества и хозяйственного труда, хозяйственного интереса и созидания; отсюда же аксиома права и правосознания, согласно которой личный человек есть реальный и неотменимый субъект права — с верным притязанием на правовую свободу, на творческую инициативу и на творческое, уверенное и обеспеченное внешними вещами и их вызванными к жизни продуктами свободное существование. Но частная собственность и есть такая обеспеченная свобода.

Только эта длительная, правом гарантированная, наследственная обеспеченность способна развязать, поощрить, побудить и оплодотворить инстинкт, и силу, и мотивы, и творческую охоту в индивидуальной душе,

так, чтобы личный хозяйственно-творческий инстинкт превратился в *живую жажду работы* и самопочинно решился на доверчивое хозяйственное объективирование своей энергии, на безоглядное самовложение в вещи внешнего мира. Хозяйственную инициативу индивидуума нельзя заменить ничем: ни наивным и слепым коммунистическим пафосом, ни механизацией хозяйства, ни бюрократической централизацией, ни уговорами, ни террором. Напротив, все это удушает и убивает свободное творческое приспособление инстинкта к данностям природы и общества, предприимчивость и добровольность творческого напряжения: человек под угрозой сжимается, чувствует себя в опасности и перестает творить; человек, лишенный личного интереса, засыпает инстинктом, воля его становится безразличной и дряблой; человек, стоящий под ударом экспроприации, — не доверяет ни людям, ни вещам и перестает объективировать свой труд. Словом, социализм и коммунизм *кастрируют хозяйственный инстинкт человека*; отрицая частную собственность, социализм отрицает природу человека; он *психически увечит* хозяйственную силу его и напрасно ожидает плодотворных проявлений от экономического скопца.

Революция в России доказала извращенность социалистической химеры и коммунистического неистовства: все это ныне разоблачено. Именно отсюда злоба социалистов против коммунистов: они хотят еще не увидеть, не признать всего идиотизма своей химеры; они все еще пытаются приписать коммунистический провал — дурному нетерпеливому методу; и именно поэтому мечтают несколько погодя приступить к этому же делу по другому методу — холодным способом; как если бы медленное оскотление человека могло дать иные результаты, чем мгновенная и безоглядная операция. Но именно в этом-то и обнаруживается то обстоятельство, что *кризис собственности* не в России возник и не из России пришел; а возник на Западе, в капиталистической, индустриализированной и пролетаризированной Европе, и оттуда проник к нам через щели нашего исторически не отстоявшегося социального уклада.

5) Обращаясь непосредственно к этому кризису, я хотел бы отметить следующее.

Во все эпохи были люди богатые и бедные и даже очень бедные. Имущественного равенства никогда не существовало на свете; его никогда и не будет. Но никогда еще имущественное неравенство не потрясало и не подрывало так принципа частной собственности, как в наше время. Этот подрыв надо понимать не внешне, а внутренне, психически: в широких кругах рабочих и даже интеллигентного общества распространилось сомнение в том, обоснована ли частная собственность, целесообразна ли она, имеет ли она свою жизненную необходимость, и даже вообще — допустима ли она? Люди сомневаются не в данном, наличном распределении имущества; они считают себя вправе сомневаться в самом институте частной собственности. Они обращаются, конечно, прежде всего к *земле* и к орудиям производства. Но начав с этих объектов — они, конечно, не могут удержаться и от всех иных: землю никак не отделишь от ее продукта; и тот, кто решает приступить к изъятию фабрик, орудий производства и капиталов, — тот не будет иметь ни возможности, ни мотивов для того, чтобы воздержаться от социализации самих продуктов и их распределения.

Словом, после эксперимента в России надо прямо признать, что дело идет не о тех или иных видах собственности, а собственности вообще, как таковой. И вот, человечество XIX и XX веков имело несчастье усомниться в собственности, в ее правомерности, целесообразности и необходимости. И надо признать, что *социалистическая химера* во всех своих оборотах и толкованиях — *едина*, что именно она образует почву для мирового большевизма и остается подготовительной школой для него. Ибо различие между социализмом и коммунизмом не в том, *что делать и делать ли*, а лишь в том, *когда приступить и в каком порядке*, — словом, различие не в программе, а в тактике.

Массовый индивидуум вырабатывает себе в этой подготовительной школе такую внутреннюю установку, как если бы собственность была объективно не нужна, а субъективно нежелательна. Откуда же эта установка?

I) XIX век создал *обостренное неравенство в распределении собственности*. Он противопоставил богатому промышленнику и банкиру пролетария и люмпен-пролетария, лишенных продуктивной собственности. Концентрация капитала и пролетаризация масс — неоспоримый факт; и этот факт в высшей степени способен будить и разжигать *зависть* в массах, которые уже и так сами по себе всегда к ней предрасположены.

II) Это усугубляется и подчеркивается тем отношением *хозяйственной зависимости*, в котором оказывается современный рабочий. Работодатель богат; бедный ищет работы и чувствует себя поставленным в положение *хозяйственной немощи и заработочной беспомощности*. Это чувство заработочной беспомощности и хозяйственной немощи вызывает в нем самочувствие несамостоятельности, зависимости, в некоторых отношениях поработенное; и в то же время сохраняет ему свободу — право и возможность просить, чтобы ему не дали умереть от голода. Пролетарий уже не крестьянин и не ремесленник; он хозяйственно как бы подорван, он лишен орудий производства, и та хозяйственная кастрация, которую несет с собою социализм, — ему не страшна. То, что для имущего — угроза, то для неимущего — не угроза. Неимущему нечего терять; всякая перемена, всякое потрясение не грозит, а обнадеживает его — так по крайней мере он сам думает. Это и создает почву для социалистических утопий и коммунистической травли.

III) Зависть, обостряемая этим, тем легче доходит до сознания и тем легче принимает формы организованности, что самый способ промышленного производства сосредоточивает пролетариат в промышленных и городских центрах. Сброшенные, сдвинутые в одну фабричную кучу — рабочие чувствуют в себе многоголовое множество и, постепенно прессуясь, становятся особым социальным качеством, осознавшим себя способом бытия: одинаковость положения и пространственная сжатость конденсируют настроение и облегчают организацию протеста и зависти. И это совсем не случайно, что именно большие промышленные центры и города становятся очагами большевизма.

IV) При всем том современный пролетарий является человеком, лично не заинтересованным в качестве и количестве продуктов своего труда, в расцвете своей фабрики — совсем не заинтересованным или почти не заинтересованным. Работа для него есть нечто вынужденное, помимо воли, необходимость без любви и творчества. Его дух, его любовь, его творческая воля не вовлекаются в его работу — и не только потому, что эта работа является внешне и внутренне механизированной, но и потому, что старание, усердие и напряжение не сулит ему никакого улучшения, никакого удовлетворения потребностей. Великая и таинственная сила частной собственности выдыхается здесь в технических и социальных условиях работы: *творческий дух* и *труд* расходятся, распадаются, и пролетарий, хозяйственно обессиленный, отучается от счастья творящего и совершенствующего частного собственника. Вот источник социалистической химеры; и коммунист, обращаясь к пролетарию, находит в нем психологически изуродованного человека, социально готового идиота в отношении к частной собственности.

V) К этому присоединяется то обстоятельство, что почти во всех странах имеется слой люмпен-пролетариата, стоящего не на сравнительно низком, а на абсолютно низком уровне жизни. Тут имеется социально-психологическая аксиома, согласно которой человек тем менее склонен к консервативной установке, чем менее ему есть что терять; и согласно этому — тем более он тяготеет ко всяким и всевозможным социальным потрясениям. Тот, кому нормальный ход вещей ничего не несет и не сулит, тот считает для себя полезным всякий ненормальный эксцесс, всякие беспорядки, всякий переворот. И история видела, как гибли целые государства, целые социальные уклады от того, что они не умели помешать возникновению и размножению нищего слоя. Достаточно вспомнить о римской черни. Поэтому богатые сами заинтересованы в том, чтобы низший имущественный уровень не лежал слишком низко; чтобы он не включал в себя слишком большого числа людей; и чтобы между ним и высшим уровнем

имелась сплошная социальная прослойка. Понятно, почему коммунизм — эта идеология и авангард люмпен-пролетариата — обращается именно к бедным, к наиболее неимущим, наиболее завистливым и наиболее сроднившимся с криминальными дорогами и закоулками. И потому: чем выше в стране низший имущественный уровень, тем менее ей грозит опасность коммунизма.

VI) Большое значение имеет также сравнительная легкость и трудность социально-имущественного восхождения в стране. Зависть растет и распространяется особенно там и тем более, где возможность *наживания* и *карьеры* в низах отсутствует совсем или сильно загромождена: т. е. там, где хозяйственно и юридическо-политически массовый индивидуум не имеет надежды выйти из низшего слоя, оставить низший имущественный уровень, на котором человек ничего не может и ничего не смеет, и уйти вверх (например, сословно-кастовый строй); значит, например, где нет частного-правового равенства, где массе народа недоступно образование, где человек государственно прикреплен к своему сословию раз навсегда и где, следовательно, *талант* не создает социального ранга. Тогда человек чувствует себя перед глухой стеной, а над головой осязает давящие своды; ему начинает казаться, что «все равно, все усилия тщетны», и *зависть* накапливает в его душе *бунтарство*. Тут как раз настоящая лаборатория для социализма и коммунизма.

VII) Надо отметить, что современный пролетаризированный человек толпы стоит еще перед одним великим соблазном, утверждающим, что «стать богатым вообще легко». Эту идею внушает ему современная удобоподвижность денежного капитала. Там и сям (особенно во время войн и потрясений) он видит, как люди, общественно и морально совершенно малоценные, быстро возвышаются и добывают себе благосостояние и богатство. От этого у человека толпы возникает преувеличенное представление о «конъюнктурных возможностях», о «биржевых комбинациях», о банке и торговле. Паразитические явления хозяйства — *спекуляция* и *биржевая игра* — соблазняют и смущают его. Утонченные и обле-

ченные пути современного денежного оборота и циркуляции капитала вызывают в его душе идею неосновательного, внезапного, нетрудового обогащения: он начинает мечтать о лотереях, верить в биржевую игру, предаваться азартным играм. Отсюда — падающее уважение к богатству и богатым. В душе у массы возникает предрассудок, по которому — богатые суть всегда худшие люди, и именно худшие люди всегда богатеют. И современный человек толпы спит и видит, как бы ему на кривых путях приобщиться к этим худшим счастливым. Понятно, что социалистическая и коммунистическая пропаганда всячески закрепляет и распространяет этот предрассудок.

VIII) Наконец, надо отметить, что на это маховое колесо массовой зависти изливает всю свою энергию запас *пролетаризированной интеллигенции и полуинтеллигентного слоя пролетариата*. Любопытно отметить, например, что один из вожakov немецкого несоциалистического рабочего движения указывает в своих брошюрах на то, что современная Германия страдает *перепроизводством интеллигенции*; от этого накапливается безработная интеллигенция, она пролетаризируется и опадает в беспочвенный, мечтательный социальный радикализм; этот радикализм она вносит в массы и пополняет собою ряды демагогов.

б) Ясно, что все это, вместе взятое, осложненное европейским перенаселением, религиозным и правовым кризисом и целым рядом других факторов, на которых я не могу здесь остановиться, — привело к тому, что *имушественная зависть* подверглась осознанию, теоретизации и оказалась догматизированной и канонизированной. Из социального осложнения, затруднения, беды (разве это не беда — наличность 70—40% населения, состоящего из завистливых полунищих?) — состряпали социалистический идеал и добродетель.

Человек, утративший хозяйственно-продуктивную собственность, начинает терять *верный подход, верную установку* по отношению к собственности: верный подход к собственности — *созидающий, творческий, производящий, любящий, строящий, художественно-живой*. Этот подход выветривается, забывается, извращается.

Вследствие этого частная собственность утрачивает всякое духовное, священное значение; инстинкт собственника становится плоским, пошлым, легкомыслемым, безответственным; собственность начинает переживаться и трактоваться не в свете *производства и совершенствования*, а по масштабу *потребительных* возможностей. Но собственность, взятая как источник личного потребления, отнюдь уже не священна — она становится вопросом силы, ловкости и некоторых технических знаний. *Духовный* орган для частной собственности атрофируется в душах — она становится не символом *ответственного творчества*, а символом *безответственного наслаждения*. Это уже не *созидание*, а *захват*; не *культура*, а *добыча*; не производство, а грабеж. Дело уже не в том, как вернуть людям утраченное счастье хозяйственного творчества, как вернуть хозяйство от механического рабства к органическому плодоношению, а в том, как лишить собственности всех.

Над человеком пролетаризированной толпы совершается особая психическая операция: ему внушают, что его собственническая изуродованность есть великое достижение, доблесть, имеющая провиденциальное и даже пророческое значение; из него делают принципиального врага творческой, хозяйственной собственности, сулят ему впереди обилие чисто потребительной, эфемерной и непродуктивной собственности, готовя ему в действительности резню, нищету и голод. Кризис собственности превращается как будто из кризиса — в исход и в разрешение проблемы. Беда выдается за счастье; и все — сначала психологически, потом социально — подготавливается к обвалу в бездну. Мир должен быть пролетаризирован; болезнь выдается за лекарство. И все понимание человеческой природы — теоретически извращается: творческий инстинкт уродуется и отсекается, бесконечное своеобразие личности отвергается и попирается, провозглашается количественное равенство людей. И за всем этим скрывается, реально говоря, не воля к равенству — а воля к обратному имущественному неравенству в свою пользу.

Вот именно эта больная установка, извращенная хозяйственная психология, закрепленная и распространен-

ная социализмом — и вторглась к нам в Россию за последние 50 лет для того, чтобы расшатать и разболтать наши социальные щели и прорехи, отравить русские души воздухом мирового хозяйственного кризиса и осуществить у нас ту химеру и тот имущественный передел и провал, который именуется коммунистической революцией.

Такова третья цепь причин и влияний, внешних России, легших своим бременем на весы нашей трагедии и гибели.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ¹⁸

Мне совершенно ясно, что в полуторачасовой лекции *невозможно* исчерпать мировые причины русской революции. Можно только вкратце указать на основные. Поэтому я сознательно ограничил свою задачу.

Я выделил только *духовные* причины — рассматривая русскую революцию прежде всего как духовный процесс. Я указал три основные особенности, характеризующие духовную атмосферу культурного человечества за последний век: поколебалось *религиозное чувство*, поколебалось *правосознание*, чувство права и государства, поколебалось чувство и *идея собственности*. *Три великих кризиса* — в скрещении и сплетении которых живет современное человечество. И эти *три кризиса* я наметил лишь коротко; в каждый из них надо исследовательски углубиться, каждый из них требует целого курса лекций.

Современный человек захвачен изнутри катящейся через его душу волною безрелигиозности, неуважения к праву, разнуздания в политике, охлаждения к своей родине и странного, своеобразного отношения к собственности, которое выглядит сверху как разочарование в собственности, а внутренне остается разновидностью завистливой жадности. Исследовательская полнота требовала бы, чтобы к этому были добавлены указания на кризис семьи, морали и так называемого научного мышления.

Вся эта ментальность в ее совокупности — есть порождение *западноевропейской культуры*, которая вступила в пределы России в готовом и зрелом виде. Дух безрели-

гиозного социализма и противорелигиозного революционного коммунизма отнюдь не есть произведение русской духовной культуры, или русского народа, или России в целом. Этот дух, заразивший и отравивший русскую душу, — ввезен, заимствован, рецептирован с Запада. Эта болезнь была нам *привита* на протяжении нескольких десятилетий — и беда в том, что необходимых противоядий или как бы духовных антитоксинов у нас оказалось *недостаточно*. Прививка этой болезни состоялась тем легче, что русский человек (в силу ряда свойств, о которых я буду говорить подробно в завтрашней лекции) — весь XIX век ждал от Запада нового откровения, с тем чтобы принять его всерьез как нечто идеальное, окончательное и немедленно фанатически осуществить его в максимальном масштабе.

Русский человек всегда ищет рецепт спасения, методы жизненного обновления, чтобы страстно уверовать в него и деспотически навязать его своим собратьям; он ищет целостную, духовно-телесную *панацею*, чтобы темпераментно служить ей и насаждать. И предметом такой панацеи для него может быть все что угодно — вегетарианство, непротивленчество, позитивизм, гомеопатия, какао Ламана, фуфайка Егера, ланкастерское взаимное обучение, интернационализм, неокантианство, социализм, нигилизм, Пикассо, опрощение, анархия, многоженство — и особенно *всяческое отрицание*. Русскому человеку присуща страстная заражаемость идеологией, которую он превращает во что-то вроде нетерпимой религии. Так заразился он и этой современной идеологией духовного кризиса — отрицанием собственности, права, родины и веры. Согласно этому русская революция есть попытка навязать первобытной и наивной душе русского полуинтеллигента, рабочего и крестьянина — душевно-политический уклад западного пролетария, стилизованный в духе злобы, коммунизма и нигилизма.

Волна этой душевной заразы просачивалась к нам уже несколько десятков лет — и вливалась во все личные щели и социальные каверны нашего уклада и организма. У нас в России религиозность еще не превратилась в национально воспитанный характер — и западное безбожие могло захватить нашу интеллигенцию и отрав-

вить нашу душу. Наше правосознание не было еще укоренено и развернуто в систему верных учреждений — и западная революционность заражала нас. Чувство собственности не было еще упрочено в крестьянской массе — и идеи захвата, погрома, передела говорили душе наших масс. А тут пришла война — которая была выношена и подготовлена на Западе, в формах, соответствующих западной *организованности, западной подготовке, технике* и интенсивности — и не соответствующих нашему укладу и нашей подготовке. Трещины превратились в овраги, а в овраги хлынула мутная и ядовитая волна застоявшегося на Западе болота — *безбожия, революционности и коммунизма*.

Нерусский мир подготовил ту отраву, ту заразу, ту болезнь — в которой ныне изнемогает Россия. И с каким-то слепым и тупым упорством, с какой-то погибельной жадностью — тот же нерусский мир заботится и радуется о том, чтобы помочь этой болезни надеть личину здоровья — вооружить безумца дляготавливаемого им мирового буйства — развязать сумасшедшего на погибель всем остальным народам.

Нам не дано пророчески предвидеть события; но нам дано исследовать и ставить социально-исторический диагноз. И из этого диагноза нам надлежит делать выводы для настоящего и будущего. Миру нужна *новая религиозность, новое правосознание, новое понимание и признание частной собственности*. И чем скорее мы выносим в себе самих эти три новых источника духовного здоровья — тем скорее прекратится мировое буйство и мировой бред.



ПРИЛОЖЕНИЕ



Часть I

Н. Полторацкий

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН

Жизнь, труды, мировоззрение

Сборник статей

ПРЕДИСЛОВИЕ

Иван Александрович Ильин (1883—1954) был выдающимся русским мыслителем, ученым и публицистом, оставившим после себя большое идейное и печатное наследие — свыше тридцати книг и брошюр и несколько сот статей на русском, немецком и других европейских языках.

В настоящем сборнике сделана попытка подойти к этому важнейшему идейному наследию с разных сторон. В сборнике объединены мои статьи, в которых говорится о жизни, отдельных произведениях и темах и об общем религиозном, философском, общекультурном и политическом мировоззрении И. А. Ильина. Статьи отнесены к трем основным разделам. В первом разделе обрисован жизненный и идейно-творческий путь Ильина. Во втором выясняется отношение Ильина к ряду больших русских писателей и мыслителей. В третьем излагаются взгляды Ильина на русскую революцию и большевизм-коммунизм — и на пути преодоления революции и коммунизма и построения новой, свободной и духовно возрожденной России. В заключительной статье («Идейное наследие И. А. Ильина и современность») подводятся дополнительные итоги, намечаются контуры общего мировоззрения И. А. Ильина и выясняется значение Ильина для нашего — и будущего — времени. В виде приложения печатаются избранные письма И. А. Ильина к П. Б. Струве¹, дающие непосредственное представление об Ильине как человеке, авторе, редакторе, мыслителе и политическом деятеле.

В сборник вошли не все мои статьи об И. А. Ильине. Из более крупных работ не включены тексты двух моих брошюр:

«И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой»² и «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина»³. Не включен также большой очерк «Иван Александрович Ильин. К столетию со дня рождения, 1883—1983» — он вошел в другой сборник моих статей: «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века». Все три издания имеются в продаже. Кроме того, некоторые основные положения этих работ приводятся и в настоящем сборнике.

Н. П.

І. ЖИЗНЕННО-ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ

И. А. ИЛЬИН

В силу внешних обстоятельств жизненный путь Ивана Александровича Ильина делится на три периода: московский (1883—1922), берлинский (1922—1938) и цюрихский (1938—1954).

Ильин был коренным москвичом. Он родился в Москве 28 марта 1883 г. Учился в московских классических гимназиях¹; окончил с золотой медалью. После этого получил исключительно солидную высшую академическую подготовку. Учился на юридическом факультете Московского университета (1901—1906), который окончил по первой степени. Кандидатские сочинения писал об идеальном государстве Платона и об учении Канта о вещи в себе в теории познания. Был оставлен при университете для приготовления к профессорскому званию по кафедре энциклопедии права и истории философии права (1906—1909). За эти годы подал шесть сочинений: «О Наукоучении» Фихте Старшего издания 1794 г., «Учение Шеллинга об Абсолютном», «Идеи конкретного и абстрактного в теории познания Гегеля», «Идея общей воли у Жан Жака Руссо», «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*²» и «Проблема метода в современной юриспруденции». В области чистой юриспруденции занимался тремя основными вопросами: «Идея государственного суверенитета», «Монархия и республика» и «Природа международного права».

В 1909 г. Ильин сдал магистрантские экзамены и после двух пробных лекций был утвержден в звании приват-доцента

при юридическом факультете своей альма-матер. С осени 1909 г. читал на Высших женских юридических курсах основной курс «Истории философии права» и вел семинарий по «Общей методологии юридических наук». Этот же семинарий вел в течение весеннего семестра 1910 г. на юридическом факультете Московского университета.

1910—1912 годы Ильин провел в научной командировке за границей — в университетах Гейдельберга (доклад в семинарии проф. Иеллинека), Фрейбурга (доклад у проф. Риккерта), Берлина (подготовка магистерской диссертации о философии Гегеля) и Геттингена (доклады у проф. Гуссерля и проф. Нельсона), а также в Париже (Сорбонна, Национальная библиотека) и снова в Берлине (проф. Зиммель).

Весной 1912 г. Ильин вернулся в Москву и в течение следующих десяти лет преподавал на юридическом факультете Московского университета и в ряде других высших учебных заведений Москвы: на юридическом и историко-филологическом факультетах Высших женских курсов, учрежденных В. А. Полторацкой (1912—1913), в Московском Коммерческом институте (1913—1920), на историко-филологическом факультете Московского университета (1920), в Народном университете имени Шанявского (1916—1918), в Высшем музыкально-педагогическом ин-те (1919—1922), в Ритмическом ин-те (1920—1922), в Философском исследовательском ин-те (1921—1922) и др.

В 1918 г. публично защищал свою магистерскую диссертацию. Власть была уже в руках большевиков, но юридический факультет Московского университета они еще не трогали. Официальными оппонентами на защите диссертации выступали проф. П. И. Новгородцев и проф. кн. Е. Н. Трубецкой; председательствовал декан проф. И. Т. Тарасов. Труд И. А. Ильина («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том I. Учение о Боге», Москва, 1918, X+300 стр.) был столь исключительного качества, что факультет единогласно присудил ему сразу обе степени: магистра и доктора государственных наук.

Ильин был удостоен и других отличий. В 1917 г. он был выбран председателем Общества младших преподавателей Московского университета, в 1921 г. был выбран в члены правления Московского Юридического общества, избран председателем Московского Психологического общества (на место скончавшегося проф. Л. М. Лопатина), а также доцентом историко-филологического факультета Московского университета.

И. А. Ильин был убежденным и деятельным противником большевизма, и советская власть неоднократно подвергала его арестам (в марте, августе и ноябре 1918 г., в августе 1919 г., в феврале 1920 г. и в сентябре 1922 г.). В декабре 1918 г. его судили в московском Революционном трибунале, но оправдали за недоказанностью обвинения. В сентябре 1922 г. его — вместе с рядом других профессоров — присудили к «пожизненному изгнанию» из советской страны за «непризнание советской власти».

В начале октября 1922 г. И. А. Ильин прибыл в Берлин. Начался новый период его жизни, продолжавшийся 16 лет.

С февраля 1923 г. по июль 1934 г. Ильин состоял профессором при Русском Научном институте, где читал и систематические и эпизодические курсы на двух языках, русском и немецком. В 1923—1924 году он, кроме того, был деканом юридического факультета этого института. В 1924 г. он был избран членом-корреспондентом Славянского института (School of Slavonic Studies) при Лондонском университете. В 1926 г. был приглашен Кенигсбергским университетом выступить с публичным докладом («О правосознании и правопорядке в современной России»).

В автобиографической справке, написанной во время второй мировой войны, Ильин перечисляет 12 систематических и шесть эпизодических курсов, которые ему привелось читать. Систематические: Энциклопедия права, История этических учений, Методология юридических наук, Система этики, Введение в философию, Введение в эстетику, История греческой философии, Философия немецкого идеализма, Логика, Философия религии, Учение о правосознании, Философия Гегеля, Эпизодические курсы: Религиозная идея восточного православия, О духовных причинах революции в России, Современная русская изящная литература, Сущность и судьба коммунизма, О формах государственного устройства, Основы советского государства.

Кроме систематических и эпизодических курсов проф. Ильин вел также семинарии и практические занятия и читал эпизодические лекции. По вопросам советоведения и россики он за годы 1926—1938 выступал около 200 раз в Германии, Латвии, Швейцарии, Бельгии, Чехии и Австрии на русском, немецком и французском языках.

Просвещенный противник марксизма-коммунизма-большевизма, Ильин очень рано распознал подлинное лицо и национал-социализма. Он отказался признать партийную программу

национал-социалистического режима и через полтора года после прихода Гитлера к власти был удален из Русского Научного института. Со временем ему были запрещены также все другие публичные выступления, устные и печатные, и он обрекался в перспективе на голодную смерть. Более того, ему грозил арест и заключение в тюрьму или концлагерь.

Летом 1938 г. И. А. Ильину удалось вырваться в Швейцарию и там, благодаря поддержке друзей и знакомых (в частности, финансовой «кауции»³ С. В. Рахманинова), задержаться. Так, в 55-летнем возрасте Ильин должен был начать третий этап своей жизни, цюрихский. Последние 16 лет он прожил в пригороде Цюриха Цолликоне. Постепенно Ильин возобновил свои публичные лекции, систематические и эпизодические, открытые и закрытые, в русско-швейцарской и немецко-швейцарской среде. Он много писал в повременной швейцарской и русской (главным образом уже после войны) печати, создавал новые и дорабатывал старые свои научные труды, часть которых была начата еще в конце 1900-х годов. И. А. Ильин умер 21 декабря 1954 года. Его вдова, Наталия Николаевна (урожд. Вокач), пережила его на восемь лет (умерла 30 марта 1963 г.); она сделала все возможное, чтобы с помощью друзей опубликовать все труды Ильина, подготовленные им самим к печати.

Исключительно одаренный и разносторонний человек, И. А. Ильин был и очень плодотворным автором. Его перу принадлежит несколько сот статей и свыше тридцати книг и брошюр. Его русские труды могут быть условно отнесены к четырем главным категориям: 1) *философия и религия* — «Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего» (1911), «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», том I: «Учение о Боге», том II: «Учение о человеке» (1918), «Религиозный смысл философии. Три речи» (1924), «О сопротивлении злу силою» (1925), «Путь духовного обновления» (неполное издание 1935, полное — 1962), «Основы христианской культуры» (1937), «Аксиомы религиозного опыта», исследование в двух томах (1953), «Путь к очевидности» (1957), «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний» (1958); 2) *правоведение* — «Понятия права и силы. Опыт методологического анализа» (1910), «Проблема современного правосознания» (1923), «О сущности правосознания» (1956); 3) *искусство и литература* — «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937), «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев» (1959), «Русские писате-

ли, литература и искусство. Сборник статей, речей и лекций» (1973); 4) *россика и советоведение* — «Родина и мы» (1926), «Яд большевизма» (1931), «О России. Три речи» (1934), «Пророческое призвание Пушкина» (1937), «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера» (1937), «Основы борьбы за национальную Россию» (1938), «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», в двух томах (1956).

Кроме того, следует отметить, что в 1927—1930 гг. И. А. Ильин был редактором-издателем журнала «Русский колокол», в девяти номерах которого его перу принадлежит в общей сложности около 250 страниц.

Из трудов Ильина на немецком языке, вышедших в конце 1930-х и в 1940-х годах, отметим следующие: «Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung» (1. Auflage 1938, 2. Auflage 1939), «Die ewigen Grundlagen des Lebens» (1939), «Wesen und Eigenart der Russischen Kultur. Drei Betrachtungen» (1. Auflage 1942, 2. Auflage 1944). «Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen» (1943), «Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen» (1945), «Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre» (1946).

Мы можем коснуться тут только некоторых основ философской позиции И. А. Ильина, по необходимости оставляя систематическое изложение его философских, правовых, литературных, исторических и социально-политических взглядов для других статей.

В посмертной книге Ильина «Путь к очевидности» есть глава⁴, в которой он замечательным образом подытоживает свое отношение к призванию, предмету и методу или пути философии. Воспитанный во многом на философских системах великих германских мыслителей и написавший об одном из них капитальное двухтомное исследование, Ильин, однако, отрицал необходимость создания философской системы в качестве основной задачи для философа. В его представлении это был «чисто немецкий предрассудок» — задача создания системы «принадлежит к мнимым задачам культуры»⁵.

Философия должна быть ясным, честным и жизненным «исследованием духа и духовности» — предметно связанным и «с предметно-обоснованными выводами». Никто не может заранее знать, что исследуемый предмет в действительности «сам по себе систематичен и живет по законам нашей человеческой логики», нашего рассудочного рационализма. Нельзя духовному предмету предугадывать формы человеческого ума: наша

обычная рассудочная разумность может оказаться сплошным неразумием по отношению к истинному бытию предмета.

Главное призвание философа поэтому — не выдумывание системы, а *предметное созерцание и мышление*. Систематический же строй философ должен «спокойно предоставить самому предмету: если его предмет в самом деле есть «система», то его философия верно передаст и изобразит ее; но если предмет есть бессвязная совокупность, то это обнаружится и в его предметной философии. Исследующий философ не смеет повелевать предмету; он не смеет и искажать его в своем изображении»⁶. И это независимо от того, на какой именно предмет направлено внимание философа, — на «мир», «природу», «историю», «дух» или «искусство». В любом случае вместо дедукции — созерцающая индукция, вместо философской системы, выводимой из общего логического понятия или закона, — опытное описание исследуемого предмета в его единичных обнаружениях, в его объективной реальности.

Вопрос о том, можно ли считать философию наукой, не требует однозначного ответа. Она *может* быть наукой — требующей от человека «особого духовно-религиозного опыта и особого описательного художества»⁷. Самое главное это то, что философия есть *исследование*, возлагающее на философа «ответственность исследователя, волю к предметности и бремя доказательства». Дело именно в *предметной верности* исследований, а не в достигаемой системе, не в ярлыке: «монизм», «дуализм» или «плюрализм», «реализм» или «идеализм», «рационализм» или «интуитивизм».

Есть, таким образом, особый *философский опыт*, существует и строение *философского акта*, которое «не однородно в разных областях философии».

Начало духа, являющееся истинным предметом философии, проявляется и в природе, и в человеке, и в том, что сам человек создает, когда его касается Божий луч. Что бы философ ни созерцал, воспринимал и познавал, — горную цепь, истину, любовь, совесть, произведения искусства, свободу, правосознание, патриотизм, религиозное откровение, — каждый раз это начало духа требует от философа «*опытного акта с другим строением*»⁸.

Но и в отдельных своих ответвлениях, и в целом философия — поскольку и когда она есть наука — всегда вырастает из духовного опыта, из опытного акта. И тут путеводителем может стать Сократ. Когда он поставил древнему миру вопрос о

том, изучима ли и определима ли добродетель, то предполагавшийся им ответ можно теперь распространить и на *всю философию*. Подобно тому, как человек, желающий исследовать добродетель, должен прежде всего сам жить ею, так и «философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен реально-опытно переживать его и тем самым осуществлять его»; «он должен превратить свою душу и свою жизнь в *орган своего предметного опыта*. Только ставши сам орудием духа, он сможет испытать и познать сущность духа»⁹. Это требует от профессионального философа постоянного катарсиса, очищения своей души, всежизненной борьбы за то, чтобы предмет стал ему доступен.

Это и есть подлинный путь или «метод» философа. «Основное правило этого пути гласит так: сначала — *быть*, потом — *действовать* и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания — *философствовать*»¹⁰.

Гносеология, т. е. теория познания, устанавливающая, что есть верное знание предмета, посвящена *проблеме очевидности*, а потому и философ, приступающий к разработке этой философской дисциплины, «должен осуществить и накопить обширный и разносторонний *опыт очевидности*»¹¹. Только с помощью этого опыта он сможет избежать игры мертвыми понятиями, приводящей к созданию пустых конструкций. И это тем более, что очевидность относится не только к области теоретического мышления. «Она переживается в религии иначе, чем в науке; она слагается в искусстве на других путях, чем в нравственной жизни; да и в различных науках акт очевидности имеет различное строение (например, в логике, в математике, в химии, в астрономии, в истории, в юриспруденции, в филологии)». Мертвой и пустой будет теория познания не только у философа, не выносившего духовной культуры и не работавшего в качестве исследователя ни в одной области науки, но и у всякого философа — скептика, агностика или нигилиста, — отрицающего акт очевидности. «Ибо акт очевидности требует от исследователя — *дара созерцания*, и притом *многообразного созерцания, способности к вчувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения и вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету*». Таким образом, теория познания требует от философа, чтобы он воспитал себя к *духовной очевидности*.

Этика исследует нравственность, добродетель и добро, а потому требует от философа наличия *нравственного опыта*. Нельзя просто теоретически рассуждать о любви, радости, добродетели, долге, добре и зле, силе воли и свободе воли, о характере и иных проблемах этики. Все это должно быть лично пережито исследователем. Он должен отдать нравственному опыту всю свою личность — свою любовь, свои страсти, свои решения и деяния, свою жизненную силу, успех и судьбу. «Он должен предстать перед своей совестью; он должен предаться ей и деятельно зажить из нее; осуществляя эти деяния, он должен увидеть перед собою угрозу для жизни, взглянуть в глаза смерти и преодолеть свой страх смерти. (...) Он должен пережить в собственном опыте дивную, — сковывающую и освобождающую, укореняющую и очистительную силу *совестного акта*; (...) Только тому, кто переживает это все, и другое, связанное с этим, — только ему откроется нравственное измерение вещей и людей, только он поймет «предмет этики»¹². Таким образом, этика требует, чтобы философ воспитал себя к *акту совести*.

Эстетика, т. е. философия искусства, не может исходить из одного лишь субъективного вкуса исследователя. Она не под силу ни холодному наблюдателю и снобу, подходящему к произведениям искусства формально, ни тому, кто гонится «за возбуждающим, дразнящим, угодливым, популярным, невиданным»¹³. Природа искусства требует совсем иного. «Искусство есть возвышенное служение человеческому духу и чистая радость Божественному. Поэтому исследование искусства, осуществляемое философом, предполагает долгую аскетическую работу над своим собственным вкусом, который должен быть облагорожен; оно предполагает далее чуткое религиозное сердце и целую культуру вчувствования и созерцающей мысли». Очень важно при этом, чтобы философ и сам участвовал в каком-либо художественном творчестве. «Если он попытается самостоятельно пережить процесс «замысла», вынашивания, борьбы за идею предмета, облечения ее в ткань образов и обретения художественной формы»¹⁴, философ подойдет к искусству не только извне, но и изнутри. Но более всего он «должен воспитать себя к *художественному созерцанию и опыту*»¹⁵.

По мнению Ильина, русская религиозная философия должна пересмотреть свое призвание, предмет и метод в свете «всех пережитых блужданий и крушений», возжелав при этом «ясности, честности и жизненности»¹⁶.

Прежде всего, русская религиозная философия должна отказаться от подражания иностранным, более всего германским, образцам. Она должна не подражать и выдумывать, а, обратившись к глубинам русского национального духовного опыта, стать «убедительным и драгоценным исследованием духа и духовности»¹⁷. Она должна перестать «праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям»¹⁸. Только тогда она «обновится и расцветет»¹⁹ и сможет «сказать что-нибудь значительное, верное и глубокое»²⁰ и русскому народу, и человечеству вообще. В противном случае она «скоро окажется мертвым и ненужным грузом в истории русской культуры»²¹ и культуры мировой.

Уже из этих замечаний Ильина ясно, что его собственная философия — религиозная, но иного типа, чем та, с которой более всего связано представление о русской религиозной философии. Действительно, Ильин духовно и интеллектуально питался из иных источников и приходил к иным выводам, чем некоторые главные представители русского религиозно-философского ренессанса начала XX века. Ильин отталкивался от того, что он именовал «школой» Розанова—Мережковского—Булгакова—Бердяева, и эта «школа» платила ему тем же. В особенности резко обнаружилась эта неприязнь, когда вышла книга Ильина «О сопротивлении злу силою» и Бердяев, Гиппиус-Мережковская и их единомышленники обрушились в печати на ее автора²².

Эта духовная, философская и политическая рознь не могли не привести к тому, что об Ильине как мыслителе сложилось во многом неверное представление. Конечно, все — в том числе и его идейные противники — не могли не отдавать должного Ильину как автору монументального исследования о Гегеле, высоко оцененного специалистами. (Такой историк философии, как д-р Б. Яковенко, ставил Ильина в качестве специалиста по Гегелю рядом со Стирлингом и Куно Фишером: «Книга проф. Ильина заслуживает того, чтобы в общей литературе о Гегеле считать ее третьей основной работой после работ Стирлинга и Куно Фишера»²³.) Но последующее философское творчество Ильина оказывалось в русской печати нередко или замолчанным, или искаженным.

Впрочем, и тут были высококачественные исключения. Если обратиться к книге проф. Н. О. Лосского «History of Russian Philosophy», то мы увидим, что он в высшей степени положительно оценивал Ильина — в особенности, кстати, за его философское исследование «О сопротивлении злу силою».

Очень ценил Ильина и другой выдающийся русский религиозный мыслитель XX века, академик П. Б. Струве. Для него Ильин был не только «лучший знаток и истолкователь великого германского философа Гегеля»²⁴ и автор «блестящей» книги «на сложную и жестоко-трудную нравственно-политическую тему» («О сопротивлении злу силою»), но и вообще «подлинный ученый и мыслитель», «интересное и крупное явление в истории русской образованности»²⁵. Приведем еще хотя бы следующие слова из характеристики Ильина у Струве: «Формально — юрист, он по существу философ, т. е. мыслитель, а по форме — изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова (...) //» Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет со своим лицом, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким во всех смыслах²⁶.

К этим чертам «своеобразного и единственного в истории русской образованности «ораторского» дарования Ильина»²⁷ Струве вернулся еще раз позже. Вспомнив блистательных судебных, а также политических ораторов последних пятидесяти лет, Струве добавляет: «Но русское академическое ораторство, со времен Т. Н. Грановского, П. Н. Кудрявцева, Н. И. Костомарова, Б. Н. Чичерина и Вл. Соловьева словно потускнело для того, чтобы возродиться к новой жизни и силе в несравненном даровании И. А. Ильина»²⁸.

Исключительно одаренный от природы, И. А. Ильин был, по своей жизненной деятельности и своим умственным интересам, человеком разно- и многосторонним: оратором, лектором, педагогом, публицистом и редактором; ученым-исследователем — философом, правоведом и государствоведом, а также искусствоведом, литературоведом и историком; задолго до появления этих терминов он был россияеведом и советоведом.

Младший современник прославившихся русских религиозных философов, Ильин стал соучастником философского — и вместе с тем религиозного — возрождения, протекавшего в

* Двумя косыми черточками (//) обозначается начало нового абзаца в цитированном тексте. — Н. П.

среде русской интеллигенции периода двух русских революций и эмиграции. Но он шел при этом своим особым путем, который привел его к позициям, значительно отличавшимся от позиций большинства русских религиозных философов. Он был и остался государственным и почвенником, ко торому были чужды анархизм, максимализм, утопизм и беспочвенность или отсутствие цельности и последовательности, как у некоторых его предшественников и современников. Подобно П. Б. Струве, он был либеральным консерватором.

В Ильине очень сильна была волевая установка. Недаром и журнал «Русский колокол», который Ильин издавал и редактировал во второй половине двадцатых годов, носил подзаголовок «журнал *волевой идеи*». И особое место в философской терминологии Ильина, наряду с понятием «предмет» (и с маленькой и с большой буквы), занимает понятие «акт». Как он об этом писал в еще не опубликованном письме к И. С. Шмелеву от 26 февраля 1948 г., Ильин и свою философию, оформлявшуюся «в духе Сократа», сводил — в порядке ее реализации — к ряду «актов», о ряде «актов». Это: акт правосознания («О сущности правосознания», закончено в 1919 г., опубликовано в 1956 г.), акт сопротивления злу силою («О сопротивлении злу силою», 1925), акт эстетического творчества («Основы художества», 1937), акт литературной критики («О тьме и просветлении», закончено в 1938 г., опубликовано в 1959 г.), акт духовно-сердечной повседневности («Ich schaue ins Leben», 1938), акт мирозерцания («Das Verschollene Herz», 1942 — «Поющее сердце», 1958), русский национальный акт («Wesen und Eigenart der russischen Kultur», 1942), акт нового культурного творчества («Blick in die Ferne», 1945), религиозный акт человека («Аксиомы религиозного опыта», закончено в 1948 г., опубликовано в 1953 г.). Ильин хотел закончить до смерти еще три книги — о монархическом акте, об акте воспитания характера и об акте очевидности — но успел закончить только последнюю книгу («Путь к очевидности», 1957).

Так, и в философии, и в жизни Ильин был до конца носителем волевой идеи, мыслителем-борцом, философом-крестоносцем и меченосцем, активно и жертвенно боровшимся за дух и свободу, за право и правду, за торжество одухотворенной государственности и христианской культуры.

К 30-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ И. А. ИЛЬИНА

Тридцать лет тому назад, 21 декабря 1954 года, в Цюрихе скончался выдающийся русский мыслитель и ученый Иван Александрович Ильин.

Родившийся в Москве (28 марта ст. ст. 1883 г.) и учившийся в ее классических гимназиях и на юридическом факультете ее славного университета, Ильин впоследствии в течение десяти лет (1912—1922) преподавал в Московском университете и во многих других высших учебных заведениях Москвы. Однако пять из этих десяти лет он провел под большевиками. Убежденный и деятельный враг большевизма-коммунизма, Ильин несколько раз подвергался арестам и в августе 1922 г. был приговорен по 58-й статье к смертной казни, замененной пожизненным изгнанием. Прибыв в начале октября того же года в Германию, Ильин одиннадцать лет (1923—1934) преподавал в Русском Научном институте в Берлине, но был затем лишен кафедры, т. к. отказался преподавать в соответствии с новой национал-социалистической программой. В июле 1938 г. Ильин смог вырваться в Швейцарию и, поселившись в Цолликоне (Цюрих), постепенно возобновил свою лекторскую деятельность и свои ученые и литературные работы, продолжавшиеся до самой смерти.

И. А. Ильин принадлежал к категории богато, разносторонне одаренных людей. Он был религиозным философом, философом права и политическим мыслителем, много работал также над вопросами истории, экономики, психологии, литературы, изобразительного искусства и музыки. Он был настоящим ученым-исследователем, изумительным оратором и лектором, ярким публицистом и редактором, блестящим стилистом.

Ильин оставил после себя внушительное литературное — научное и публицистическое — наследие. Оно насчитывает около тридцати книг и брошюр и несколько сот статей, относящихся к разным областям: философии и религии, праву и политологии, литературе, искусству и музыке, руссификации и советоведению, — в основном написанных по-русски и по-немецки. Серьезное научное освоение этого наследия, по существу, еще только началось.

Как личность Ильин был исключительно цельной и впечатляющей натурой, гармонически сочетавшей в себе мощный интеллект, горячее сердце и сильную волю. Это был дух, укорененный в инстинкте, приемлющий мир, государство, нацию и культуру, ищущий во всем предметности и очевидности и

жаждущий божественного. Он был глубоко верующим человеком, принадлежащим в эмиграции к Русской Православной Церкви за границей.

Ильин был ярким русским патриотом, верным до смерти России, русскому народу и русской культуре. Он любовно обозревал, знал и ценил их прошлое и твердо верил в их светлое будущее.

Можно не сомневаться, что чем шире и глубже нынешние и следующие за ними русские поколения будут узнавать Ильина и его идейное и научное наследие, тем очевиднее будет становиться значение Ильина. Ибо он был одним из самых крупных явлений русской образованности и религиозно, национально и политически осознавшей себя русской общечеловечности XX века.

Признавая значение И. А. Ильина для всего дела религиозно-духовного и национально-культурного возрождения России, журнал «Русское возрождение» за семь лет своего существования неоднократно предоставлял свои страницы для трудов Ильина, а равно и статей о нем. В № 1, 2, 3 и 4 были впервые опубликованы готовые к печати главы неоконченного исследования Ильина «О монархии» с краткой пояснительной статьей Н. Полторацкого. В № 7—8 были напечатаны статья Ильина «О демонизме и сатанизме» (глава из подготовлявшейся к печати и оставшейся неизданной книги «О возрождении и обновлении России»), статья Н. Полторацкого «Монархизм и непредрешение И. А. Ильина» и комментарии кн. С. Оболенского «Изгоним страх», частично посвященные Ильину. В связи со столетием со дня рождения И. А. Ильина в № 23 были впервые опубликованы записи Ильина «О революции», с сопроводительной статьей Н. Полторацкого и воспоминаниями об Ильине Е. Климова и А. Квартирова, а в № 24 — обширный очерк Н. Полторацкого о жизни, деятельности и главных трудах И. А. Ильина.

В связи с тридцатилетием со дня смерти И. А. Ильина в № 27—28 журнала, помимо настоящей заметки, публикуется еще нигде в печати не появлявшаяся лекция проф. Ильина «О религиозном кризисе наших дней» и воспроизводятся его «Девизы белого движения», сформулированные им в эмиграции.

Лекция дает ясное представление об Ильине как религиозном мыслителе. Она была существенным этапом в продолжавшейся всю жизнь работе Ильина над проблемами фило-

софии религии вообще — и применительно к переживаемому нами историческому моменту в частности. Свое завершение философия религии Ильина получила в его — появившемся в предпоследний год его жизни — двухтомном капитальном исследовании «Аксиомы религиозного опыта».

«Девизы белого движения» дают некоторое представление о другой стороне идейного наследия Ильина — об Ильине как идеологе белого движения. Сам Ильин не был участником вооруженной борьбы белых в годы гражданской войны. Он в это время находился в захваченной большевиками Москве — и вел против большевизма духовную, идейную и культурную борьбу как бы изнутри. Но Ильин сразу же приветствовал героически-жертвенное движение генералов Алексеева и Корнилова на Юге России и связался с ген. Алексеевым, а попав впоследствии в Берлин — с представителем ген. Врангеля генерал-лейтенантом А. А. фон Лампе. Покоренный глубоким проникновением в национально-патриотический дух и государственный смысл белого движения, да еще со стороны человека, в нем физически не участвовавшего, — ген. Лампе в конце 1926 г. поместил большую статью Ильина «Белая идея» в качестве предисловия к первому тому целой серии сборников «Белое дело» («Летопись белой борьбы»), выходявших тогда в Берлине под редакцией ген. Лампе. Перепечатываемые в «Русском возрождении» «Девизы белого движения», взятые из редактировавшегося и издававшегося самим Ильиным журнала «Русский колокол», являются как бы своеобразным «концентратом» этой статьи Ильина в «Белом деле». Вообще в 20-х и 30-х годах Ильин много раз выступал в печати и в публичных собраниях по вопросам, относящимся к тому, что может быть объединено понятием «белой идеологии». Во второй половине 40-х и первой половине 50-х годов эти — и многие другие — аспекты политической философии Ильина получили окончательную формулировку и обоснование в его «листочках» «Наши задачи», первоначально издававшихся и рассылавшихся руководством Русского Обще-воинского союза «только для единомышленников», а после смерти Ильина изданных для всеобщего ознакомления в виде двух томов большого формата («Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», Париж, 1956). Во втором томе была целиком перепечатана также давняя статья Ильина «Белая идея». К этому двухтомнику и к этой статье мы и отсылаем читателя, желающего глубже вникнуть в идеологию белого движения и в общее политическое мировоззрение И. А. Ильина.

И. А. ИЛЬИН И ПРАВОСЛАВИЕ

Иван Александрович Ильин прожил очень активную и продуктивную жизнь. И в своей деятельности, и в своем печатном наследии он проявил себя как мыслитель религиозный, христианский, православный, церковный.

Задача настоящей статьи — по возможности конкретно и документированно, пользуясь словами самого Ильина, показать его отношение к религии и, более специально, к Православному Христианству и Православной Церкви. Для этого я подхожу к вопросу хронологически, — отмечая кратко основные этапы жизненного творческого и религиозно-церковного пути Ильина, но сосредоточиваясь более всего на идейном содержании его печатных трудов, главным образом со стороны религиозной¹.

В значительной степени по независящим от Ильина внешним историческим причинам его жизнь сложилась из трех основных этапов: московского (1883—1922), берлинского (1922—1938) и цюрихского (1938—1954).

1. МОСКВА (1883—1922)

В университетские годы, предшествовавшие магистерскому экзамену (1906—1909), Ильин занимался древнегреческой философией и (особенно) немецкой идеалистической философией. Его сочинения были посвящены Аристотелю, Канту, Фихте Старшему, Шеллингу и Гегелю. Уже тогда ясно проявился особый интерес Ильина к вопросам метафизическим и религиозным. Так, его сочинение об Аристотеле было озаглавлено: «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*», а о Шеллинге — «Учение Шеллинга об Абсолютном». Завершением всех этих трудов стало двухтомное исследование Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», том I — «Учение о Боге», том II — «Учение о человеке»². Своеобразие этого капитального исследования заключалось, в частности, в том, что, кроме обычно отмечаемых у Гегеля рационализма, панлогизма и диалектики, Ильин увидел и показал также органическую конкретность, интуитивизм, иррационализм, метафизичность, религиозность и глубокий внутренний драматизм гегелевской философии. Главным для Ильина было то, что философия Гегеля есть философия духа, в пределе — религиозная философия.

После захвата власти большевиками Ильин, оставаясь в Москве, но будучи морально всецело на стороне белых в их

борьбе против красных, вел против большевизма активную духовно-идейную борьбу. Он продолжал ее и после того, как белые потерпели неудачу в их вооруженном сопротивлении красным и армия ген. Врангеля должна была покинуть Крым.

К числу замечательных публичных выступлений Ильина после окончания гражданской войны на Юге России принадлежит его речь, произнесенная весной 1922 г. в общем собрании Московского Юридического общества при Московском университете³. Речь Ильина была посвящена выяснению основных задач правоведения в России — в свете происшедшей в 1917 г. революции и последовавшей за ней гражданской войны и победы большевиков. К счастью, текст этой речи сохранился и был вскоре опубликован в зарубежной «Русской мысли», выходявшей под редакцией П. Б. Струве⁴.

Ильин считал, что формулировать общие задачи, воздвигнутые историческими событиями перед русским правоведением, должны те, кто от начала до конца наблюдал весь этот исторический процесс на месте, — те, кто видел «и старое со всеми его недугами и во всей его государственной силе, и безмерное испытание войны, и упадок инстинкта национального самосохранения, и неистовство аграрного и имущественного предела, и деспотию интернационалистов, и трехлетнюю гражданскую войну, и психоз жадности, и безволие лени, и хозяйственную опустошительность коммунизма, и разрушение национальной школы, и террор, и голод, и лодоедство, и смерть...». // Конечно, — продолжал Ильин, — опыт, полученный нами, не есть только опыт *правовой* и *политический*: он глубже — до уровня нравственного и религиозного; он шире — до объема хозяйственного, исторического и духовного вообще⁵.

Первый шаг, который диктуется нынешним духовным кризисом, есть личное самоосознание в событиях. За этим открываются три великие дальнейшие задачи: историко-объяснительная, философско-научная и жизненно-государственная. Раскрытию этих задач (и их разрешению) и посвящена речь-статья Ильина. Говоря о жизненно-государственной задаче, Ильин указывает, в частности, что стать нормальным, нефиктивным субъектом права значит стать духовно зрелой личностью. Это значит, что такой субъект права «ощутил и опознал *свою собственную природу* как нечто *неразложимое* на простые животное-телесные потребности и на простые животное-душевные состояния, он нашел себя как существо духовное, т. е. измеряющее себя и всю человеческую жизнь не голыми «*нуждами*», «*пользами*» и «*интересами*», но *достоин-*

ством, объективным и безусловным достоинством, честью, совестью, правотою *перед лицом Божиим*»⁶.

Задачи, стоящие и перед нынешним поколением русской интеллигенции, и перед последующими поколениями, поистине огромны. Но то, что произошло с Россией, есть *Божие посещение*, а «Божие посещение не возлагает ни на кого непосильных заданий, но кому дает *опыт* и *призвание*, тому дает и *силы* для его выполнения. И к этим заданиям нам надлежит приступить с чувством великой ответственности и с готовностью к *великой ревизии* нашего достояния»⁷. Надлежит преодолеть в себе ряд неверных уклонов и подвохов: «и склонность к юридическому формализму и схематизму; и профессионально-утилитарную близорукость; и искушение беспринципно-релятивистической, компромиссной беспочвенности; и опасности субъективистического психологизма с его злосчастным учением об эмоциональной фантазме, и соблазн слепого и заносчивого сверх правового идеализма; и мертвенность национально-патриотического безразличия; и разрушительную классовую концепцию государства. (...) И, главное всего, — надо будет преодолеть в себе эту *безвольную, пассивную, сентиментальную мечтательность* в государственном деле, которая имеет своим естественным коррелятом *ожесточившуюся и ослепшую в абстрактных дедукциях противогосударственную волю ко всеобщему ниспровержению*»⁸.

Перечислив и проанализировав задачи, стоящие перед русскими правоведами и вождями России, и указав пути к решению этих задач, Ильин закончил свою смелую речь словами: «И пусть призывом к тому будет нам переживаемое ныне всею Россией безмерное, но очистительное посещение Божие»⁹.

Через пять месяцев после этой публичной речи Ильин был арестован — в шестой раз — большевиками, судим и приговорен к смертной казни, которая была заменена пожизненным изгнанием из советской России.

Ильину было тогда почти 40 лет. Вся последующая его жизнь прошла в эмиграции, в Германии и в Швейцарии. На каждую из этих двух стран приходится по 16 лет его жизни.

2. БЕРЛИН (1922—1938)

Более одиннадцати лет (1923—1934) Ильин был профессором Русского Научного института, в котором читал систематические и эпизодические курсы по-русски и по-немецки и вел семинарии и практические занятия. Кроме того, Ильин вы-

ступал с публичными лекциями перед немецкими слушателями в Берлине и во многих других городах Германии, а также — преимущественно перед русскими аудиториями — в других европейских странах. Он активно участвовал, в особенности в первые годы, в национально-политической жизни русской эмиграции, много писал в русской (меньше — в иностранной, главным образом немецкой) печати и несколько лет редактировал и издавал свой собственный журнал «Русский колокол». И сверх того готовил новые значительные труды в разных областях религиозной философии, правовередения и политологии.

Из русских органов печати Ильин более всего писал в журнале П. Б. Струве «Русская мысль», издание которого было возобновлено в Софии в 1921 г. (но позже перенесено в Берлин и в Прагу¹⁰), в белградской газете «Новое время», а затем и в парижской газете «Возрождение», начавшей выходить под редакцией П. Б. Струве с 3 июня 1925 г.

«Россия и латинство»

Одной из проблем, которые постоянно занимали Ильина в эмиграции, была проблема взаимоотношения Православия и Католичества. Этому вопросу была посвящена и одна из его первых статей, написанных сразу же после изгнания из советской России.

В 1923 г. в Берлине вышел сборник статей «Россия и латинство». Это был третий сборник статей, выпущенный группой «евразийцев». В сборнике приняли участие П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, П. М. Бицилли, Г. В. Вернадский, кн. Н. С. Трубецкой, А. В. Карташев, Г. В. Флоровский и В. Н. Ильин. Иван Александрович Ильин не сочувствовал евразийству и не раз впоследствии выступал в печати против евразийства¹¹. Он обнаружил серьезные недостатки и в этом сборнике евразийцев, но нашел и немало достойного внимания, в особенности — категорическое отвержение идеи унии между православными и католиками. Ильин писал:

«Авторы настоящего сборника *правы* в самом существе своего отвержения: в настоящее время нет никаких оснований для соединения церквей — православной и католической. Самое обсуждение этого вопроса является ныне *лицемерием* со стороны католика и *малодушием* со стороны православного. Обе стороны, если они обсуждают «религиозную унию», обсуждают унию *не религиозно*, ищут нерелигиозного единения и потому обманывают друг друга и сами себя. Католик не может и не хочет дать православному то, что обещает (волевою силу

религиозного бытия); а православный не может взять у католика то, чего ищет, ибо искомое он может найти *только в самом себе, только извлечь из самого себя*. Зато католик непременно постарается сообщить православному все вековые недуги своей религиозности (для того замышляет и унию), а православный актом унии предаст всю глубину и чистоту своих древних достижений. Это значит, что самая идея «унии» порождена в наши дни тем катастрофически легко объяснимым измельчанием и ослеплением душ, в силу которого все говорят о *средствах и путях*, забывая о *цели* и об *идее*, подменяя священную роль — отрицательной тактической задачей («чтобы того-то не было»), отдавая главное за подчиненное и предавая вечное за временное»¹².

Исходя из этих положений, Ильин приветствовал сборник «Россия и латинство» как акт действительно необходимой религиозной и *национально-религиозной самообороны*. «Пришла пора, — пишет Ильин, — восстановить многовековые окопы, ограждавшие Русскую Православную Церковь от в высшем смысле беспредметных и, следовательно, противорелигиозных посяганий католичества. <...> Папский престол, как и четыре века тому назад, не ценит и не бережет ту духовную природу религиозности и христианства, в силу которой человеку свойственно *быть*, а не считаться; *любить*, а не бояться; *видеть*, а не ослеплять себя; *гореть*, а не ожесточаться; быть *сыном*, а не *рабом*. И, не усматривая этой природы, папский престол строил и строит католичество принудительной регистрацией и страхом, ожесточением и слепотою, косностью и покорностью. И потому он, зная, что в эпоху духовного расцвета православные не начнут униатствовать, выбирает для своей «святой» пропаганды именно эпохи упадка, смуты и шатаний. И именно в такие эпохи спокойное, мужественное разоблачение его «религиозной» политики является совершенно необходимым. Ныне, как в старину, папский престол сумеет найти себе ловкого агента в любой организации: и в крайних течениях, и в центре; и такого, который будет призывать к монархии, и такого, который учредит Общество возрождения самостийной Украины на основах униатства (как в настоящее время в Вене)...»¹³

Ильин считал, что борьба с униатской пропагандой должна вестись и отрицательно, и положительно. Авторы сборника «Россия и латинство» ставили себе только отрицательную задачу. «От этого, — говорит Ильин, — их работа и выиграла и проиграла. Она выиграла в определенности, воинственности и

остроте; она проиграла в философической глубине, национальной и конфессиональной апологетической зоркости. Неприемлемость «унии» вскрыта и установлена; но обреченность традиционного католицизма, но преимущественная правота православия, но историческая — религиозная, государственная и жизненно-бытовая — мудрость русского Православия остались не затронутыми и не обнаруженными. Но именно поэтому сборник, дав в известных пределах удовлетворение и грань, не вызывает в душе чувства силы, зоркости, постижения и уверенности»¹⁴.

Останавливаясь далее на наличии некоторых существенных разноречий между авторами статей и оценивая каждую статью в отдельности, Ильин приходит к выводу, что из всех статей «Статья А. В. Карташева, краткая и сдержанная, есть во всем сборнике центральная по глубине и значительности»¹⁵.

К вопросу о католичестве и православии Ильин продолжал возвращаться много раз в двадцатых годах¹⁶ и в последующие десятилетия¹⁷.

«Религиозный смысл философии»

В 1924 г. была подготовлена и в следующем году в Париже вышла небольшая, но очень существенная для понимания религиозно-философской позиции Ильина книга «Религиозный смысл философии»¹⁸. Книга составила из трех речей Ильина: «Философия как духовное делание», «Философия и жизнь» и «О возрождении философского опыта»¹⁹.

Для Ильина философия есть опытное знание, наука о важнейшем, о духе, о безусловном. У человека, который знает — верно, подлинно и объективно, — «знание и вера не расходятся и не стоят в противоречии: то, что он знает, достоверно той единой достоверностью и очевидно той единой очевидностью, которая силою объективности своей создает *верующее знание и знающую веру*»²⁰. Философию и философов подстерегают нередко реальные интеллектуальные опасности, но настоящая философия всегда «духовна, опытна, честна и проста; и именно в этих свойствах своих она приближается к настоящей религии»²¹.

Говоря об отношении философии к жизни, Ильин писал, что «философия больше, чем жизнь: она есть *завершение жизни*. Но жизнь первее философии: она есть ее *источник и предмет*»²². Ильин выдвигает две аксиомы философской методологии. Первая аксиома гласит: «*Не испытанное содержание — не познано; неиспытанное содержание — непознаваемо*»²³. В то время как всякий чувственный опыт есть опыт, далеко не всякий опыт есть опыт чувственный. С этим связана вторая аксиома

философской методологии: философия как раз и творится *нечувственным опытом*, имеет дело с нечувственными содержаниями и через них — со сверхчувственными предметами²⁴.

Духовная значительность этого опыта определяется тем, что «философия исследует сущность самой *истины*, самого *добра* и самой *красоты*: она исследует самую *сущность бытия* и *жизни*, вопрошая об их сверхчувственной первооснове; она исследует самый *дух человека* и природу его основных *актов*, воспринимающих эти предметы; она исследует *право* как необходимый способ духовной жизни, как естественный атрибут человеческого духа. Иными словами, она исследует божественную природу во всех предметах и, наконец, восходит к познанию самого *Божества* как единого лона и источника всего, что божественно»²⁵. Связывая историю философии с историей религий и мистерий, кн. С. Н. Трубецкой идет по правильному пути, ибо «*философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в эффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия*. Философия, по слову Гегеля, есть культивирование *религиозного содержания*, но в иной форме — в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного, мыслящего *познания*»²⁶. Исследуя все в меру его божественности, философия тем самым населяет души людей божественными содержаниями²⁷.

Переходя к теперешнему положению вещей, Ильин отмечает, что современное человечество «*перестало испытывать, видеть, любить и творить главные, священные, зиждущие предметы: оно не верит в их объективную реальность, в их исследимость, в их сущую прекрасность, в их самоценность, в их жизненную силу, в их спасительность*. И отсюда всеобщая смута, всеобщая шаткость, духовное разложение; подлинное горе от мнимого ума»²⁸. Более того, возникла и духовная болезнь, в которой *самоуверенная претенциозность* в вопросах духа сочетается с *наивной слепотой*. Имя этой самодовольной слепоте в восприятии земных риз Божиих — *пошлость*²⁹.

Этому положению вещей необходимо противопоставить подлинный и предметный духовный опыт. «*Для того, чтобы познать духовный предмет, необходимо самому духовно быть и организовывать в себе подлинный духовный опыт*»³⁰. Поскольку философ познает предмет лишь в той степени, в какой он сам приобщает к нему истоки своего духовного бытия, философская *гносеология* есть также и *онтология*. «Только духовный опыт открывает человеку природу Божества, дает ему доступ к эстетическому предмету, вводит его в предметный ритм мира,

указует ему высшие цели жизни и раскрывает перед ним самое естество человеческого духа в его основных свойствах и законах. Но именно таково и дело философа, сосредоточивающего в себе и религиозный, и художественный, и научный, и нравственный, и политический, и педагогический опыт, — весь духовный опыт, во всем его объеме, для его *научного раскрытия*³¹. У всех великих учителей религии и философии была эта необходимая *«целостная духовная предметность души»*³². Смысл знаменитого философского правила: *«primum esse, deinde agere, postremo philosophari»*³³ — в том и заключается, что настоящий философ «выговаривает только то, что составляет содержание его духовного опыта, он утверждает, прежде всего, свое предметное бытие; удостоверяет его своим предметным деланием; и затем формулирует увиденное в своем предметном философствовании»³⁴. Но чтобы быть философски одержимым очевидностью духовного Предмета, надо быть истинно религиозным человеком³⁵.

Для выхода из современного кризиса необходимо создать новую философическую *методологию научной очевидности*, новую философию *правосознания и государственности, совести и доброты, эстетического восприятия и художественности*. Необходима, наконец, «новая философия *религиозности и откровения*, чтобы вновь открылось замкнутое око человеческое, по-старому приемля Бога и по-новому приемля мир; чтобы осветились современные религиозные падения и блуждания и чтобы в религиозном обновлении душ возобновилось одинокое боговидение и соборное богоутверждение»³⁶. Тогда философия станет *подлинным богослужением*.

«О сопротивлении злу силою»

Нравственная философия Ильина в ее социально-политической проекции была выражена им в ряде лекций, газетных и журнальных статей и — более всего — в книге «О сопротивлении злу силою»³⁷. Книга эта является ответом на труднейший для христианского сознания двусторонний вопрос: «Смеет ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Смеет ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире — *не* сопротивляться злу силою и когда необходимо, то и мечом?»

В своей книге Ильин подробно излагает и подвергает уничтожающей критике учение Толстого о добре и зле, завершившееся формулой непротивления злу насилием — фактиче-

ским отказом от борьбы со злом. Но Ильин не принимает также и тех решений вопроса, которые даны у Лютера и у иезуитов. Правильное решение он находит лишь в древнем духе Православия, исходившего прежде всего из Апостольских посланий (1 Апостола Петра, 2, 13—16, и Апостола Павла римлянам, 13, 3—5), из последующей святоотеческой литературы и из толкований великих русских святителей прошлого. Применения силы, меча, смертной кары тут не оправданы, не освящены, не святы или священны, но они, тем не менее, обосновываются и допускаются как необходимость, т. е. они не воспрещаются, и не отвергаются, и не проклинаются. Они должны быть приняты христианским сознанием во всех тех случаях, когда иные меры борьбы со злом оказываются недействительными и физическое воздействие становится единственным эффективным средством. В таких случаях применение меча или смертной казни не есть грех; прибегая к ним, применяющий силу будет *неправеден, но прав*. На принципиальном различии между силой и насилием и особенно между неправедностью и грехом и строится у Ильина положительное решение проблемы борьбы со злом.

Сопротивляться злу надо всегда любовью: во-первых, религиозным и нравственным самосовершенствованием; во-вторых, духовным воспитанием других; в-третьих, когда ясно, что все другие способы противостояния злу недействительны или неприменимы, — то силой и мечом. В то же время, поскольку человекоубиение при всех обстоятельствах остается делом неправедным, применение крайних средств есть трагедия. Трагедия эта требует определенного духовного компромисса — и возлагает на представителя государственной власти и на воина обязанность прибегать к покаянному самоочищению.

Говоря о государстве, Ильин должен был дать свою оценку не только антицерковного толстовского отрицания государства и его функций и учреждений, но и двух противоположных точек зрения, встречаемых в некоторых церковных кругах. С одной стороны, это отрицание государства во имя Церкви или своеобразно понятой этики, в том числе религиозной; с другой — стремление к смешению и отождествлению государства с Церковью. Оба эти отношения к государству неправильны. Правильное соотношение Церкви и государства было установлено в духе древнего русского Православия: разделение сфер государства и Церкви — при взаимном приятии и органическом согласовании их целей и усилий; обоюдная независи-

мость их организаций — «при духовном руководстве и содействии Церкви и лояльном невторжении ее в дела земные»³⁸.

Идеи Ильина о сопротивлении злу силою породили очень острую полемику³⁹. В результате полемики на одной стороне — враждебной Ильину и его идеям — оказались представители лагерей: большевистского (в те времена советская печать прямо откликалась на то, что происходило в эмиграции), эсеровского (Керенский), республиканско-демократического (Милюков), религиозно-философского (Бердяев), сектантского и левоцерковного. На другой стороне — поддержавшей Ильина и его идеи — были представители Русской Православной Церкви за границей и антибольшевистского белого лагеря вообще. Два крупнейших русских религиозных философа, С. Л. Франк и Н. О. Лосский, открыто тогда в полемику не включились, но так или иначе все-таки приняли в ней участие: Франк — на стороне противников, Лосский — сторонников Ильина.

Тот факт, что иерархи Русской Православной Церкви за границей духовно и идейно поддерживали Ильина, имел для него огромное значение. Ильин был мыслителем свободным и независимым, но, как человек верующий и церковный, не мог допустить, чтобы его идеи расходились с учением Церкви. Поддержка церковной иерархии была для него, впрочем, важна вдвойне: и принципиально, и перед лицом той «тяжелой артиллерии», которую против него выдвинула враждебная ему сторона.

Все обстоятельства дела сейчас трудно установить: много документов погибло, а некоторые из уцелевших документов еще не стали достоянием гласности. Но доподлинно известно, что Ильина поддерживали Епископ (впоследствии Архиепископ) Тихон Берлинский, Архиепископ Иерусалимский Анастасий (впоследствии Митрополит, глава Русской Зарубежной Церкви) и крупнейший русский богослов Митрополит Антоний, прежде Киевский и Галицкий, а в те годы глава Русской Православной Церкви за границей. Об этой поддержке писал тогда же и сам Ильин — в письмах к разным лицам, но особенно часто к П. Б. Струве, бывшему в то время редактором газеты «Возрождение». Эти письма теперь опубликованы⁴⁰.

Так, в письме к Струве от 9 июля 1925 г. Ильин писал: «Епископ Берлинский Тихон и Митрополит Антоний считают мою книгу подлинным и точным выражением православного воззрения». В письме от 19 июля 1925 г. о поддержке Епископа Тихона Ильин сообщил конкретнее: «Еп. Тихон (Берлинский)

после моего доклада в церкви перед «приходом», заслушав последние 4 главы книги, говорил с большим подъемом, что «это и есть истина», которую Православие носило веками *в чувстве и в воле* и которая впервые выговорена разумом и доказана». Этим последним четверем главам книги⁴¹ Ильин сам придавал особое значение, т. к. именно в них дается завершительное положительное решение вопроса о сопротивлении злу силой. Главы построены на центральном для книги различении между *грехом* (всегда недопустимым) и *неправедностью* (допускаемой в крайних ситуациях, в качестве духовного компромисса — в силу трагического несовершенства человека и мира). Как писал далее в том же письме Ильин, это различение и противопоставление введено им сознательно: «в нем *корень* всего разрешения; по этому пункту я сговаривался и списывался с нашими иерархами — решение вопроса остается *моим*, и терминология *моя* — но они считают (Антоний и Тихон), что это *верное* решение».

Оригиналы писем к Ильину Митрополита Антония и Архиепископа Анастасия надо считать, к сожалению, погибшими. Но сохранились копии с писем к нему Архиепископа Анастасия Иерусалимского, которые Ильин тогда же собственноручно снял для П. Б. Струве⁴². В полной духовной и идейной поддержке со стороны Владыки Анастасия в этом вопросе не может быть никаких сомнений. Так, в письме к Ильину от 16/29 декабря 1925 г. Владыка писал: «Я много слышал о Вашей книге (я разумею столь популярный теперь Ваш труд о «сопротивлении злу силою»), но надо было прочесть ее самому, чтобы оценить дух и силу, какие Вы сумели вложить в нее. Она не просто убеждает, а покоряет читателя, зажигая его сердце горящим дерзновением правды (...) // Вы взяли на себя благородный почин расчистить поле философской мысли и освежить духовную атмосферу, какую мы дышим. Для этого нужно много мужества и столько же таланта, но, слава Богу, Вы обладаете тем и другим, и это облегчило Вам Вашу трудную задачу. Пусть Ваше смелое слово ослепляет тех, кто боится смотреть на солнце, зато оно послужит светочем для всех, кто привык честно и нравственно мыслить, не уклоняясь в словеса лукавствия (см. Иоан. 9.39). Оно явится укрепляющею солью для нашего слабодушия, приведшего нас к нынешнему плачевному положению».

В постскриптуме к этому письму Владыка Анастасий отметил, что проблема зла и борьбы с ним является острой не только для мирян, но и для епископата: «Вопрос, разрешению

которого посвящена Ваша глубоко интересная и поучительная книга, имеет важное и притом не только теоретическое значение и для нас, епископов, обязанных по своему положению активно бороться со злом и иногда карать его носителей. Никто так болезненно не переживает этой трагедии от вынужденного и неизбежного соприкосновения с «областью темною» и выхождения из «божественной плеромы», как мы, служители Духа. Многие достойнейшие представители христианства были не в силах поднять это тяжкое бремя и бежали от пастырских обязанностей. // Однако они делали это не по малодушию или слабодушию, а потому, что не ощущали в себе «дара управления», который подается не всем. В то время, как Св. Василий Великий твердо и мудрою рукою вел врученный ему церковный корабль, постоянно отражая нападающих врагов, его достойный и столь же, как он, славный друг Св. Григорий Богослов, поэт и богослов, созерцатель по преимуществу, неоднократно уклонялся от практического пастырства к немалому огорчению своего отца, Св. Василия и паствы».

В другом письме, от 18 февраля/3 марта 1926 г., Владыка Анастасий писал Ильину: «Я глубоко удовлетворен созвучием наших мыслей и настроений (...) // Я не удивляюсь, что она (книга Ильина «О сопротивлении злу силою». — Н. П.) вызвала столько разнообразных и даже иногда противоположных суждений и споров среди Ваших читателей: это лучшее свидетельство ее внутренней силы. Всякая могучая идея является как бы откровением для общества и потому, входя в его сознание, рассекает общество на части, как обоюдоострый меч. Не то ли сказал Христос о судьбе его собственного слова?»

В ответ на письмо Ильина по поводу крайне резкого выступления Бердяева против Ильина и его книги Владыка Анастасий писал 31 августа/13 сентября 1926 г.: «Я уже давно и, конечно, с тяжелым чувством, как и Вы, прочитал цитируемую Вами статью Бердяева в «Пути». Считая себя мало приспособленным для участия в печатной полемике, Владыка сообщал: «Если же иметь в виду вообще выражение сочувствия Вашей книге и удивления перед тоном, взятым Вашим критиком, то я уже сделал это, написав довольно пространное письмо С. Л. Франк<у>, который вызвал меня на это своим отзывом (в письме ко мне) о Вашей книге в духе Бердяева». Владыка продолжал: «Раскол около такой жгучей и острой темы, как Ваша, неизбежен. Наши интеллигенты неохотно отказываются от своих предубеждений и тех, кто не хочет кланяться с ними старым кумирам, готовы преследовать с

таким же фанатизмом, с каким невежественная чернь гнала некогда Сократа. // Проповедники истины нередко ходят с терновым венцом на главе, но потом их венчают лаврами. Господь да укрепит Вас на пути исповеднического подвига».

В постскриптуме к этому письму Владыка указал на сходство между расколом в религиозно-философском и вообще интеллигентском лагере — и разделением, происшедшим в церковных кругах: «Наше печальное церковное разделение, б. м., исходит также из более глубоких принципиальных основ, чем это кажется».

«Русский колокол»

Внутренняя борьба в «Возрождении», обострившаяся с конца 1926 г., привела в августе 1927 г. к полному вытеснению из газеты ее редактора и идейного руководителя П. Б. Струве. Вместе с ним из газеты ушло более тридцати сотрудников, в том числе и Ильин. Однако в то самое время, когда Струве и его ближайшие сотрудники ожидали окончательного вытеснения Струве из «Возрождения», Ильину удалось найти средства⁴³ для издания своего собственного журнала «Русский колокол». Первый номер его вышел в сентябре 1927 г. Хотя журнал выходил нерегулярно, он все-таки продержался до 1930 г., когда вышел последний, девятый номер.

Уже в первом номере журнала (носившего характерный для его редактора-издателя подзаголовок «Журнал волевой идеи»), Ильин подчеркнул свою веру в то, что «Россия восстановится на путях *религиозного очищения и самобытного творчества*». Обращение к читателю с кратким изложением идейной платформы нового журнала заканчивалось словами: «Да поможет нам Господь!»⁴⁴

В передовой статье («Русский колокол») редактор писал: «...Первое, в чем нуждается Россия, есть религиозная и патриотическая, национальная и государственная *идея*»⁴⁵. «Россия должна обрести глубокие и животворящие, но развєянные и утраченные основы своей веры и освятить ими свое земное бытие. Она должна раскрыть *мироприемлющие* силы православного христианства, освящающие и природу, и труд, и искусство, и науку, и государственность, — и освятить ими себя. // Это есть идея *великодержавной* России, воздвигнутой на основах подлинно *христианской*, волевой и благородной государственности. Это есть идея: *Богу служащей* и потому *священной родины*»⁴⁶.

В первом номере «Русского колокола» Ильин четко выразил свое отношение и к белому движению, сформулировав то, что он назвал «Девизами белого движения»⁴⁷.

«Русское белое движение, — писал Ильин в виде предисловия к этим девизам, — имеет свой глубокий и *непреходящий* смысл — религиозный, патриотический и государственный. Гражданская война против интернационалистов и коммунистов была *лишь первым проявлением* его, его *героическим, военным* началом; и впереди его ждет трудное, но славное будущее. (...) Его цель — религиозное, государственное и культурное *величие России*». Таким образом, в предисловии сразу же указывался и религиозный план белого движения. В числе девизов, выражающих и закрепляющих духовные основы этого движения, Ильин выдвигал и такие девизы, в которых прямо подчеркивалась религиозная и религиозно-нравственная сторона движения: «Господь зовет! Сатаны убоюсь ли?»; «Моя молитва, как меч. Мой меч, как молитва»; «Служу России, отвечаю Богу»; «Моя святыня, мое слово, мое дело»; «Молиться, любить, творить и умереть в свободе»; «В правоте моя победа»; «Любовию ведам, жертвою очищаюсь»; «Жертвую, но не посягаю; соревную, но не завидую»; «Побеждаю, но не мщу»; «Достоинство в служении»; «Любовью и кровью спаянные».

В девяти номерах «Русского колокола» было напечатано немало статей самого Ильина, вдохновленных его религиозным православным мировоззрением⁴⁸.

Немецкие книги, лекции и брошюры

Настоящая статья адресуется в первую очередь к русскоязычному читателю и является попыткой ознакомить его с важнейшими для данной темы русскими произведениями Ильина. Однако представление об Ильине было бы в высшей степени неполным без хотя бы краткого и «сборного», с нарушением общей хронологии статьи, упоминания о его немецких книгах, статьях и брошюрах. Ибо Ильин был автором и лектором двуязычным, совершенно свободно владевшим немецким литературным языком.

Что касается его книг на немецком языке, то Ильин выступал в качестве автора, соавтора и редактора. Он был автором книг «Большевистская великодержавная политика. Планы III Интернационала по революционизированию мира»⁴⁹ и «Я всматриваюсь в жизнь»⁵⁰.

Ильин был соавтором книги «Развязывание преисподней. Поперечный разрез большевизации Германии»⁵¹ и сборника «Das Notbuch русского христианства», в котором напечатал статью о подтачивании семейной жизни в советском государстве⁵².

Ильин был редактором (и соавтором — ему принадлежит, кроме введения и послесловия, еще шесть статей) сборника «Мир перед пропастью. Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве»⁵³, в котором приняли участие проф. Н. Арсеньев, д-р Л. Аксенов, А. Бунге, А. Демидов, д-р В. Гефдинг, проф. д-р И. Ильин, М. Критский, проф. Н. Кульман, д-р А. Мелких, Борис Никольский, С. Ольденбург и проф. Н. Тимашев.

Ильин прочел в своей жизни, вероятно, не менее двухсот публичных лекций — главным образом на русском и немецком языках (несколько лекций и по-французски). Выступал при этом перед аудиториями, весьма различными не только по языку, но и по интеллектуальному уровню и национальному, профессиональному и конфессиональному составу. Многие тексты его выступлений печатались затем в виде статей в соответствующих немецких изданиях или в виде отдельных брошюр. Из последних особо отметим две: «Коммунизм или частная собственность? Постановка проблемы»⁵⁴ и «Яд. Дух и дело большевизма»⁵⁵.

Что касается конфессионального состава его немецких слушателей, то ввиду остро отрицательного отношения Ильина к католицизму и к униатству в этой среде он выступал редко. Но к некоторым протестантским течениям относился с большой терпимостью и пользовался всеми возможностями донести до этой большой аудитории правду о Православии, о России, о большевизме, советском строе и преследованиях церкви и верующих, об интернациональном атеистическом коммунизме.

Отдельные публичные лекции Ильина печатались потом в виде брошюр, иногда большими тиражами. Так, 23 февраля 1930 г. Ильин выступил с речью в открытом собрании Лютеровского кружка в Берлине, которая в следующем году была в дополненном и переработанном виде издана в виде брошюры «Против безбожия», состоящей из трех частей: «Преследование христиан в советском государстве», «Смысл безбожия» и «Союз безбожников»⁵⁶. Эта брошюра была затем переведена профессором G. G. (Albi) с немецкого на французский и издана приходским советом русской Православной Церкви в Швейцарии под названием «Борьба советской власти против религии»⁵⁷.

В середине 30-х гг. Ильин был в тесном контакте с Братством русской помощи (Russische Bruderhilfe), центр которого находился в Лемго (Липпе). Братство устраивало — в разных городах Германии — публичные выступления Ильина о гонениях безбожников на Церковь в России и публиковало неко-

торые из его лекций в виде брошюр, иногда большими тиражами. Так, например, в декабре 1935 г. Ильин читал лекцию перед пасторами Шлезвиг-Гольштейна (в Неймюнстере и Фленсбурге) и Гамбурга, которая затем была издана в виде брошюры под названием «Что говорит мученичество Церкви в Советской России Церквям остального мира?»⁵⁸.

Забегая еще более вперед, отметим судьбу другой брошюры Ильина, тоже изданной Братством русской помощи, — «Наступление на Восточную Церковь»⁵⁹. Об этой брошюре Ильин писал в (еще не опубликованном) письме к И. С. Шмелеву от 13 октября 1938 г., что это была речь, произнесенная Ильиным за те годы около 30 раз на собраниях и съездах евангелических пасторов, на которых собиралось от 20 до 400 человек. Брошюра была напечатана в декабре 1937 г. в количестве 35 000 экземпляров. За год разошлось 20 000 экз.

Но вернемся к русским изданиям.

«О России»

В 1934 г. в Софии вышла брошюра Ильина «О России. Три речи»⁶⁰. Говоря в ней о значении Православия для русского человека, Ильин писал, в частности, что именно из глубины Православия родилась у русских «уверенность, что *священное есть главное в жизни* и что без священного жизнь становится унижением и *пошлостью*; а Пушкин и Гоголь подарили нам это клеймящее и решающее слово, которого, кажется, совсем не ведают другие языки и народы... // Пусть не удастся нам всегда и безошибочно отличить главное от неглавного и священное от несвященного; пусть низы нашего народа блуждают в предчувствующих суевериях, а верхи гоняются слепу за пустыми и злыми химерами. Страдания, посланные нам историей, отрезвят, очистят и освободят нас... Но к самому существу русской народной души принадлежит это *взыскание Града*. Она вечно прислушивается к поддонным колоколам Китежа; она всегда готова начать паломничество к далекой и близкой святыне; она всегда ищет углубить и освятить свой быт; она всегда стремится религиозно приять и религиозно осмыслить мир... Православие научило нас освящать молитвою каждый миг земного труда и страдания: и в рождении, и в смерти; и в молении о дожде, и в окроплении плодов; и в миг последнего, общего молчаливого присеста перед отъездом; и в освящении ратного знамени, и в надписи на здании университета; и в короновании Царя, и в борьбе за единство и свободу отчизны. Оно научило нас желанию быть *святою Русью*...»⁶¹

В числе других достижений Ильин отметил специально еще и из далекой русской древности завещанное мудрое соединение и разделение церкви и государства. Согласно этому древнему принципу «Церковь учит, ведет, наставляет, советует и помогает: укрепляет, благословляет и очищает; но не посягает, не властвует, не повелевает и не порабощает. Она блюдет свободу — пасомого и пасущего; и потому не заискивает, не покоряется, не раболепствует и не угодничает; она — *власть*, но не от мира сего; она духовник и ангел хранитель. А государство — бережет, обороняет, покоит церковь и предоставляет ей все необходимое; проверяет себя голосом церкви, ищет совета, духовного умудрения и совестной чистоты. Но и оно не посягает на церковь, не возглавляет ее, не предписывает церкви ее духовного закона и строя. Власть чтит свободу церкви, но не возлагает на нее своего бремени, не искушает ее своими дарами и соблазнами, и сама творит дело своей земной заботы; но творит его религиозно осмысленно и ответственно»⁶².

Все три речи Ильина о России проникнуты глубокой верой в Россию и духовные силы русского народа. Даже в годы революции и большевизма, писал Ильин, годы разложения, стыда, унижения и смуты, два главных луча всегда утешали — и будут и дальше укреплять — утомленную и сомневающуюся душу: «*религиозная чистота и мудрость русского Православия и пророческая богоозаренность нашего дивного Пушкина...*»⁶³

Русские лекции в Прибалтике

Ильин выступал с публичными (и закрытыми) лекциями во многих странах русского рассеяния, но особенно благодарную аудиторию он нашел среди русских, живших в Прибалтике. Ильин побывал там в 1931, 1934, 1935 и 1937 годах. В первый раз поездка была совершена по приглашению Национального союза, после этого — по приглашению Русского Академического общества в Риге. Каждый раз Ильин выступал с несколькими речами и лекциями. Некоторые из них были затем напечатаны.

К числу значительных событий в духовной биографии Ильина относится также его знакомство и контакты в Прибалтике с Архиепископом Латвии Иоанном (Поммером). Говоря о нем впоследствии как о священномученике, человеку высокой мудрости и духовной силы, Ильин вспоминал, в частности, как в одной из своих бесед с ним Архиепископ Иоанн рассказывал о том, что один католический прелат публично спросил его, почему православная церковь не занимается благотворительностью, завещанной всем христианам в Евангелии. На

этот вопрос Архиепископ Иоанн ответил католическому прелату: «Дело Православной Церкви есть не дело стяжания и перераспределения земных благ, что ведет к ложному накоплению и ложному миссионерству, но дело пробуждения живых человеческих сердец к любви, милосердию и благотворительности... В России благотворительность цвела, как редко где, но исходила она из личной живой доброты, пробужденной духом Православия»⁶⁴. Такие встречи, беседы и суждения, высказываемые уважаемыми иерархами Православной Церкви, а равно и переписка с этими иерархами, конечно, много способствовали установлению окончательных взглядов Ильина на природу Православия.

«Путь Православия»

В 1934 г. Ильин напечатал статью, в которой выразил свой взгляд на положение Православия и Православной Церкви в условиях коммунистической диктатуры⁶⁵.

Ильин начинает свою статью с упоминания о том, что во время его лекционных поездок по Европе представители инославных исповеданий часто спрашивали его, что совершается в недрах православной церкви в России и не погибла ли эта церковь? Ответ Ильина был: *«Совершается незримое возрождение в зримом распаде»*. Но этот ответ — краткий, простой и точный для самого Ильина и для людей его умонастроения — не так легко довести до разумения людей неосведомленных, а тем более предубежденных. «Как заставить их, — говорит Ильин, — увидеть то, чем исполнена, чем сияет книга Михаила Священника «Положение Церкви в советской России»? — книга, замечательная не только беззаветною искренностью тона и героической правдивостью описания, но и мудростью своих ответов и верным видением будущего; книга, явившаяся на свет как бы для того, чтобы показать зарубежным православным, коснеющим в несущественных раздорах благополучного быта, трагизм и героизм подъяремного Православия, совершающего свое незримое возрождение в борьбе с искушениями, соблазнами и преследованиями сатаны...»

Что эти преследования не погубят Православную Церковь, бывает особенно трудно доказывать католическим священникам и прелатам, а также русским католикам-переверам («люди, ничего не постигавшие доселе в Православии и ныне успокоившиеся на своем ничего-не-постижении в католичестве...»). Именно католические священники и прелаты задавали Ильину вопрос: *«Отчего пала и погибла в разложении ваша православная церковь в России?»*, и именно от них слышал Ильин суж-

дение, что «Господь железною метлою выметает православный Восток, чтобы сделать единое стадо и единого пастыря».

Ясно, говорит Ильин, что хотя католики и православные исходят из одних и тех же эмпирических фактов, духовно православные воспринимают эти факты и самый ход событий совсем иначе, чем католики. И это потому, что *«Религиозная вера в ее священной глубине и подлинности меряется — не множеством утонченно резонирующих трактатов и не дисциплиною благополучных эпох, — а жизнью и смертью. Эта мера может всегда предстать перед человеком в виде вопроса: «Умрешь ли за то, что веруешь? До смерти ли твоя вера? И до мгновенной ли только смерти, или и до медленного, мучительного умирания в соблазнах видимого крушения и позора?» (...)* // *Мера веры есть смерть».*

И вот, со времени революции, уже много лет, «русское Православие проходит через это горнило *смерти и исповедничества*. (...) прошло время «формальной причисленности»; настала эпоха *веры подлинной, веры абсолютной* (букв. «отрешенной»), т. е. готовой отрешиться ото всего во имя своей правоты и свободы. Это — последний критерий; это допрос, исчерпывающий и поглощающий всю жизнь; это удостоверение своей веры и верности *перед лицом Божиим*. Страшный час! Смертный час!.. Но не час «осуждения» и не час «выметания железной метлой», а *час Божьего посещения. Час зова Господня; час трепетного предстояния; час трепещущего, молитвенного в самой смерти ответа*». И то, что произошло в России и с Россией, это великое мученичество России, надо воспринимать не как «осуждение» и «ярость» Божию, а как милость Божию, «как дарованное нам *право стать в первые ряды в борьбе за Бога и за Христа*; как особое *доверие Божие*, на которое мы никогда не смели притязать и к которому по совести не были подготовлены, растерянные, слабосильные, не закаленные. (...) Мы были первые позваны к ответу и испытанию. Почему — не ведаем, не разумеем; но знаем и утверждаем, что *мукой, кровью, смертью и исповедничеством Русская Православная церковь вот уже шестнадцать лет отвечает на этот зов*; знаем и утверждаем, что этот ответ есть сразу — и основа истинной церкви, и путь к возрождению, и обетование будущего. За внешней видимостью распада и расточения — Православная церковь справляет великую духовную победу: ибо, поистине, всюду, где «погиб» хотя бы один исповедник, т. е. где он прекратил свой земной путь *победителем — в духовном плане навеки зажжена неугасимая купина*, от которой огонь веры будет размножаться, не убывая....».

Вот как обстоит на самом деле вопрос с падением и гибелью Православной Церкви в советской России. «Восстановлен великий жизненно смертный масштаб, дарованный нам Христом, Сыном Божиим, и поблекший в умах «просвещенного» человечества. В христианстве вновь утверджен подлинный акт религиозной веры; и утверджен — Православием». Но это отнюдь не значит, что православным надо гордиться и величаться перед другими исповеданиями. Это значит только, что надо *«трепетно учиться вере у наших священномучеников и исповедников, архипастырей, пастырей и мирян, пошедших за веру свою на скорую смерть или медленное умирание; а подвиг их и дело их пытаться изъяснить всем инославцам и всему человечеству»*. И еще: знать и помнить, что в России *«совершается незримое возрождение в зримом распаде»*⁶⁶.

«Творческая идея нашего будущего»

В 1934 г. Ильин выступал в Риге, Берлине, Белграде и Праге с публичной речью, которая три года спустя была опубликована в виде брошюры «Творческая идея нашего будущего».

Ильин говорил что Россия нуждается не в злободневной партийно-политической шумихе, а в ответственной положительной идее, требующей для своего осуществления десятилетия и века. «Эта идея должна быть *государственно-историческая, государственно-национальная, государственно-патриотическая, государственно-религиозная*»⁶⁷. В качестве такой идеи, исходящей из самой ткани русской души и русской истории и относящейся к главному не только в русском прошлом, но и в русском будущем, Ильин выдвигал *идею воспитания в русском народе национального духовного характера*. «Это — главное. Это — творческое. Это — на века. Без этого России не быть. Отсюда придет ее возрождение. Отсюда ее величие воссияет в невиданных размерах. Этим Россия строилась и творилась в прошлом. Это было упущено и растеряно в XIX веке. Россия рухнула в революции от недостатка духовного характера — в интеллигенции и в массах. Россия встанет во весь свой рост и окрепнет только через воспитание в народе такого характера...»⁶⁸

Идея русского национального духовного характера есть именно идея, а не лозунг или политическая программа. Без такой идеи мало что стоят и самые лозунги и программы, ибо вне этой идеи невозможно глубокое и всестороннее — религиозное, нравственное, умственное, художественное, политическое и хозяйственное — обновление России и русского народа. «Углубить и укрепить в жизни русский национальный

духовный характер значит научить русского человека *духовно быть, самостоятельно творить и отстаивать свою родину*. Это значит привести в движение и довести до великого духовного расцвета — *религиозную глубину русского духа, во всех ее священных традициях мироприятия и подвига, во всех ее еще невиданных возможностях; и нравственные силы русского народа, поколебленные мировым соблазном и очищающиеся в небывалых страданиях; и художественное видение русской души, уже подарившее мир за XIX век такими чудесными драмами*. Это значит укрепить *государственный инстинкт и гражданственное правосознание* русского народа и плодотворно развязать *экономические силы* русского простолюдина и русского интеллигента посредством обновления и облагорожения их *хозяйственной воли*⁶⁹.

В русском прошлом сильные духовные характеры получали свой закал не просто от суровой природы и жизненно-исторических испытаний; они специально взращивались церковью в монастырях и выковывались в армии. В будущем к церкви и к армии должна присоединиться еще вся система народного образования, патриотически орденские организации как религиозного, так и светского характера, а также живая школа общественного самоуправления и твердой центральной власти.

Что касается церковной сферы, то Ильин не сомневался, что в будущей России восстановится, в частности, древлеосвященная культура православного монастыря. Русский монастырь «всегда был школой *аскетического самообладания и молитвенного богосозерцания*. Ныне, после революции, он станет сверх того школой *христианского мироприятия*⁷⁰ и *лабораторией нового христиански религиозного акта*⁷¹. Ибо монастырское «отвержение мира» есть лишь путь к новому, христиански просветленному видению мира, приятию его и преображению его; и монах уходит от греховности и пошлости мира именно для того, чтобы насадить (сначала в себе, а потом и в мире) дух благодатности и праведности. И вот, возвращаясь к себе из революционной пропасти, русский народ должен будет принять земную жизнь по-новому, цельным, недвоящимся актом сердца и мысли, веры и разума, созерцания и воли, слова и поступка. Этот новый религиозный акт будет вынашиваться, отстаиваться и насаждаться в стенах и келиях русских обителей и пустыней. Сильный характер есть цельный и искренний. Ему нельзя двоиться и лицемерить, полуверовать-полуневерить, обессиливать любовь «интеллигентностью», веру — рас-

судком, подрывать волю мечтанием, поступок — «словесностью». Русский народ будет искать после революции великой и спасительной *религиозной цельности*. Православный монастырь, ведомый православным старчеством, во всей его мудрости и свободе, найдет и укажет ему путь к этой цельности. Тогда он даст России науку религиозного характера и справится со всей беспримерной задачей всероссийского миссионерства»⁷².

Ильин специально останавливается на соотношении инстинкта и духа в душе русского человека и отмечает, что «Русский человек силен тогда, когда он *целен*; а цельности он достигает прежде всего и больше всего *через свободу* — через внутреннюю *свободу любви и свободу веры*. И замечательно, что этой свободой любви и веры проникнут дух русского *православия* — этой главной и величайшей воспитательной силы в истории русского народа. // Православие дало русскому народу *освобожденную, свободную очевидность*, дар и способность: самостоятельно, самодеятельно, *самозаконно* обращать себя к Богу и к Божьим путям на земле (...)»⁷³. Эту способность надо культивировать, укрепляя свой духовный характер и измеряя себя и свои поступки мерилami «*любви, веры, очевидности, совести, чувства собственного духовного достоинства, автономного самооблидания и смертной готовности*»⁷⁴. Это значит — воспитывать *русское национальное рыцарство*, носителя *христиански милосердной социальной* и в то же время *духовно-правовой и патристически-государственной и грозной, рыцарственной идеи*⁷⁵.

Ильин заканчивает свою брошюру призывом читать историю России и убеждаться, что вся она создана именно силою русского духовного характера. «От Феодосия Печерского до Сергия, Гермогена и Серафима Саровского; от Мономаха до Петра Великого, и до Суворова, Столыпина и Врангеля; от Ломоносова до Менделеева — вся история России есть победа русского духовного характера над трудностями, соблазнами, опасностями и врагами. // Так было. Так и еще лучше будет и впредь. В России зазяла бездна безбожия и жадности, бесчестия и порока. Россия ответится на это и уже отзывается зарождением рыцарства. И Господь подаст нам и умудрения, и силы, и горения, и воли»⁷⁶.

«О богоустановленности советской власти»

В 1936 году, после девятимесячного перерыва в сотрудничестве, в «Возрождении» появилась очень острая статья Ильина⁷⁷, направленная против учения, выдвинутого православным иерархом, митрополитом Литовским и Виленским Елевфери-ем, в двух его книжках: «Неделя в Патриархии. Впечатления и

наблюдения от поездки в Москву»⁷⁸ и «Мой ответ митрополиту Антонию»⁷⁹. Поскольку автор учения, содержащегося в этих двух книжках, носил сан православного епископа, Ильин писал, что не будет касаться сана или персоны и личных свойств и мотивов их автора, а будет говорить только о его учении. Это необходимо сделать, ибо печатно высказанное митрополитом Елевферием учение «стало системою соблазнительных идей в русском православии; и от этой теории, пытающейся предписать нам совершенно определенную, религиозную, нравственную и политическую практику, мы обязаны отмежеваться — духовно, религиозно и практически. Сан дает учительный авторитет; но он не дает права на безапелляционность и не возлагает на других обязанность некритически принимать соблазнительное учение. История церкви знает епископов, впадавших в ересь и осужд авшихся на соборах». Да и в самой России были живоцерковцы и обновленцы, носившие епископский сан, — чьи кривые воззрения и кривые дела необходимо было обличать. Так призывал поступать и Апостол Иоанн: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Посл. 4.1). А потому «да будет сану — подобающий почет, а соблазну — подобающее обличение», — говорит Ильин.

Хотя учение митрополита Елевферия излагалось им в связи с его критикой воззрений и действий митрополита Антония и его апологией образа действий митрополита Сергия, Ильин не хотел идти по этому полемически-апологетическому пути, полагая, что митрополит Антоний — или сам, или через близких ему епископов — ответит, если сочтет нужным. Но со своей стороны Ильин указывал, что угрожать церковным судом, пока в России господствует коммунистическая власть, еще преждевременно. «Тот истинный, свободно-канонический Суд, который сможет воистину сказать о себе «Днесь благодать Святаго Духа нас собра», будет судить не только митрополита Антония и других зарубежных иерархов, но и митрополита Елевферия с его стремлением повергнуть всех нас в безмолвную покорность сатанинской советчине, и самого митрополита Сергия. (...) В необходимости этого грядущего Церковного Суда был уверен Св. Патриарх Тихон применительно к самому себе и был, конечно, прав (...). Однако судить не значит еще *осудить*; и именно поэтому никто не должен преждевременно торжествовать свою правоту, свою несудимость или неосужденность; а посему — разумнее и достойнее не грозить друг другу грядущим судом и осуждением».

Что касается митрополита Сергия, то, допуская, что от его действий церковь может получить не только вред, но и пользу, правильнее повременить с оценкой его компромиссов. Однако — «при одной обязательной оговорке: мы должны признать как незыблемый факт, что *митрополит Сергий ни в своих словах, ни в своих делах — не свободен*; его суждения не свободны духовно и религиозно; его распоряжения не свободны церковно-канонически. Напрасно мит. Елевферий пытается доказать, будто это обстоит иначе». Сведений о подлинном положении вещей более чем достаточно. Они доказывают, в частности, что «изъявления митрополита Сергия знают два различных порядка: во-первых, так называемый «частный», т. е. *нелегальный порядок, минуящий политически-полицийские инстанции коммунистов*, подвергая митрополита Сергия репрессиям, но зато выясняющий его *действительное, свободное суждение*; и, во-вторых, официальный «легальный» порядок, проходящий через предварительный контроль коммунистов и потому *не устанавливающий его свободного суждения*. Согласно *свободному*, нелегальному суждению митрополита Сергия, зарубежным иерархам надлежит или составить церковное управление, признаваемое всеми иерархами (попытки владыки Антония), или же войти в юрисдикцию местных церквей (решение владыки Евлогия). Но согласно «легальному», официально контролирурованному суждению митрополита Сергия, на «единственной» «каноничности», «спасительности» и «благодатности» коего ныне столь сурово настаивает мит. Елевферий, зарубежным иерархам надлежит сотворить «покаяние и воссоединение с Матерью-Церковью в лице ее священноначалия». Что этого желают коммунисты, понятно, но как этого может желать православный митрополит, находящийся на свободе? Ильин отвечает: по-видимому, «в силу выдвинутого им учения о богоустановленности советской власти. И далее, — в силу того формально законнического подхода к свв. канонам, который он себе усвоил».

Опровергая это учение и этот подход, Ильин устанавливает, что «божественное полновластие Христа над вселенною не следует и невозможно толковать в смысле исхождения от Него и соответственного возведения к Нему *всякой власти на земле* или, в частности, *всякой государственно-политической власти*». Именно так, расширительно и без всяких оговорок, подходит к вопросу митрополит Елевферий. Между тем в «Послании к евреям» апостола Павла дается прямое указание,

что полновластие Христа надо относить не к настоящему времени, а к будущему («Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено, но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус»). Христос претерпел смерть, «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2.6—9,14—15). Эти слова означают, комментирует Ильин, что «крестной смертью и воскресением Христос победил и подчинил себе не политических правителей вселенной, а наследственный грех, закон человеческой природы, смерть и диавола».

Что касается прославленного места из Послания апостола Павла к римлянам (13.1—6), то при внимательном чтении, — идущем *«не от буквы к отвлеченному смыслу, не от части к целому, а от духа к букве и смыслу, от целого к части, от истока, корней, основ к практическим выводам»*, — это место надо будет толковать совсем иначе, чем это делает митрополит Елевферий. Нельзя отрывать внутренний смысл правила от его обоснования. «Ап. Павел, требуя лояльности к государственной власти, возводит эту власть к Богу; но он делает не только это, он недвусмысленно разъясняет, *для чего* власть установлена Богом, *в чем* именно проявляется эта богоустановленность и *как именно* человек может удостовериться в ней. Власть установлена Богом для того, *чтобы начальник был Божьим слугой*. Эта богоустановленность проявляется в том, что *власть поощряет добро и пресекает зло*. (...) Эта связь между начальным правилом и последующим обоснованием подчеркивается семь раз употребленным словом «ибо» (по-гречески «гар»). «Начальник есть Божий слуга»; *вот почему* (по-гречески «дио») «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести».

Но как быть с властью, которая служит не добру, а злу, не Богу, а сатане? Буквенно законническое, формальное отношение, представителем которого является митрополит Елевферий, продолжает и в этом случае настаивать на богоустановленности всякой власти — иначе, мол, получится восстание против воли Божией и утвердится пустота, произвол и хаос. В действительности, однако, есть еще и третий путь — путь христианской свободы. О ней говорится у ап. Павла (Римл. 7.6): «...но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу *в обновлении духа, а не по ветхой букве*», у ап. Иакова (Иак. 1.25 и Иак. 2.12), у ап. Петра (1 Петра 14.16). При таком христиански свободном, духовном подходе становится ясным, что слова

ап. Павла «нет власти не от Бога» связывают и ограничивают власть, а не благословляют ее на то, чтобы творить низости, мерзости, грехи и окаянства.

Власть призвана Богом делать добро и бороться со злом и *«призванность власти Богом — становится для нее мерилом и обязанностью, как бы судом перед лицом Божиим. А совестное, свободное повиновение подданных оказывается закрепленным, но и ограниченным этим законом. Поскольку же «ограниченным»?* Постольку, поскольку живущий в сердцах подданных закон христианской свободы зовет их к лояльности или же *возбращает* им эту лояльность. // (...) И если оказывается, что по нашей свободной и предметной христианской совести (не по произволу и не по страсти!) — власть сия есть сатанинская, то мы призваны осудить ее, *отказать ей в повиновении и повести против нее борьбу словом и делом*, отнюдь не употребляя нашу христианскую свободу для прикрытия зла, т. е. не искажая голоса своей христианской совести, не прикрашивая дел сатаны и не возводя их криводушно к самому Христу; с тем, чтобы теперь же принять на себя все последствия этой борьбы, а впоследствии ответить за каждый шаг наш со всем дерзновением и со всем смирением христианской свободы».

Такой путь был указан еще апостолами (Деян. 5.29: «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»). Он был пройден многими святыми. «Чтобы указать только на историю России, вспомним: преп. Сергия Радонежского, подвигающего Дмитрия Дойского на татарскую власть, как не установленную Богом; св. митрополита Филиппа, обличающего Иоанна Грозного и умучиваемого им за то через Малюту; патриарха Гермогена, поднимающего Россию на богопротивную власть поляков, засевших в Кремле; и, наконец, патриарха Тихона, дословно писавшего коммунистам 19 января 1918 года*: «Властью, данною нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас, если вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите Церкви Православной». (...) // Все эти церковные деятели, отцы Русской Православной Церкви, знали Писание не хуже м. Елевферия; знали и Евангелие, и Послания, и, в частности, Послание ап. Павла к римлянам. И вот именно поэтому они вступали на путь христианской свободы и возвыша-

* Примечание Ильина: «Поучительно, что м. Елевферий умалчивает об этом послании патриарха Тихона так, как если бы его вовсе не было».

ли свой голос, — то осуждая, то анафематствуя, то призывая прямо к борьбе на жизнь и на смерть; *самостоятельно, но не произвольно*, решая вопрос о *бого-неустановленности* данной власти и не боясь «выступить против воли Божией». И голос их звучал отнюдь не из пустоты и отнюдь не звал к произволу, анархии и хаосу». Священное Писание Нового Завета не есть исчерпывающий кодекс правил на *все* случаи жизни. Тем более это следует сказать о свв. канонах. Надо поэтому исходить не только из буквы, но и из духа Евангелия и канонов — *духа* веры, любви, свободы, молитвы, прощения, щедрости.

Ильин заканчивает свою статью словами о том, что все учение митрополита Елевферия «о мнимой богоустановленности советской власти и о необходимости подчинения ей за совесть — построено на неправде и ведет к величайшему соблазну»⁸⁰.

«Путь духовного обновления»

Анализируя с разных сторон охвативший современное человечество духовный, политический, социально-экономический и культурный кризис, Ильин всегда указывал и на пути выхода из этого кризиса. Очень важным в этом отношении трудом Ильина была его книга «Путь духовного обновления», которая писалась в 1932—1935 гг., но вышла в свет только в 1937 г., в Белграде⁸¹. Это первое издание было неполным: в него не вошли последние три главы⁸². Полное издание вышло в свет только через восемь лет после смерти Ильина, в 1962 г., в мюнхенской Типографии Обители преп. Иова Почаевского.

В своей книге Ильин выделяет семь вечных основ духовного бытия человека, без возвращения к которым невозможен и выход из современного кризиса. Эти основы суть *вера, любовь, свобода, совесть, семья, родина и нация*. Они образуют нерасторжимое единство. Первичные из них две: вера и любовь. Через них постигаются и осмысливаются и остальные формы духовной жизни. «Так, смысл *свободы* в том, чтобы *самому* полюбить, через любовь *самому* увидеть и через очевидность — *самому* уверовать; свобода есть самостоятельная, самобытная, творческая любовь и вера. И *совесть* движется силою *веры и любви*. И *семья* есть первое лоно *любви и веры*. И *родина* постигается *любовью* и строится *верою*. И национализм есть не что иное, как *любовь* к своеобразной духовности своего народа и *вера* в его творческие богоданные силы. Без любви и веры невозможно правосознание, необходимое и для государственности, оберегающей нацию, и для справедливой органи-

зации хозяйственного труда»⁸³. Кроме любви, свободы, совести, семьи, родины и нации, к постижению Бога и к осуществлению Его заповедей ведут еще и три других пути: *наука, философия и искусство*. Но об этих путях Ильин говорил специально в других своих работах.

«Пророческое призвание Пушкина»

Несмотря на трудные внешние обстоятельства, связанные с укреплением национал-социалистического режима в Германии, 1937 год был исключительно продуктивным в жизни Ильина.

В связи со столетием со дня смерти Пушкина Ильин выступил с торжественной речью о Пушкине во многих городах русского рассеяния: в Берлине, в Риге, в Юрьеве, в Ревеле, в Женеве. По поручению рижского Пушкинского комитета речь Ильина была тогда же издана Русским Академическим обществом в Риге⁸⁴. Свою задачу Ильин видел в том, чтобы, откинув все временные и условные чисто человеческие мерила, постараться узреть дух Пушкина и его сверхвременное значение. При таком подходе уясняется пророческая сила и божественная окрыленность его творчества.

Пушкин неотделим от России, он весь насыщен ею. «Пушкин был *живым средоточием русского духа, его истории, его путей, его проблем, его здоровых сил и его больных узлов*. Это надо понимать — и *исторически, и метафизически*»⁸⁵. Утверждая эту глубокую русскость Пушкина, Ильин имел в виду вовсе не то, о чем говорил в своей знаменитой речи Достоевский, — не гениальную обращенность Пушкина к другим народам, а «самостоятельное, самобытное, положительное творчество его, которое было русским и национальным» и которое позволяет утверждать, что «*Пушкин есть чудеснейшее, целостное и победное цветение русскости*»⁸⁶.

Великое национально-историческое призвание Пушкина состояло в том, чтобы «принять русскую душу во всех ее исторически и национально сложившихся трудностях, узлах и страстях; и найти, выносить, выстрадать, осуществить и показать всей России — *достойный ее творческий путь, преодолевающий эти трудности, развязывающий эти узлы, вдохновенно облагораживающий и оформляющий эти страсти*»⁸⁷. Именно так совершал свой духовно-жизненный путь сам Пушкин: «от разочарованного безверия — к вере и молитве; от революционного бунтарства — к свободной лояльности и мудрой государственности; от мечтательного поклонения свободе — к органическому консерватизму; от юношеского многолюбия — к

культу семейного очага»⁸⁸. На этом пути Пушкин был и становился тем, чем учил быть, — вовсе не стремясь учить и поучать, а всем своим творчеством и примером сам становясь и воплощая. И в результате Пушкин «стал русским национальным учителем и пророком»⁸⁹, «солнечным центром русской истории»⁹⁰.

В Пушкине «русский дух впервые осознал и постиг себя, явив себя — и своим, и чужим духовным очам; здесь он впервые утвердил свое естество, свой уклад и свое призвание; здесь он нашел свой путь к самоодолению и самопросветлению. Здесь русское древнее язычество (миф) и русская светская культура (поэзия) встретились с благодатным дыханием русского Православия (молитва) и научились у него трезвению и мудрости. Ибо Пушкин не почерпнул очевидность в вере, *но пришел к вере через очевидность вдохновенного созерцания*. И древнее освятилось; и светское умудрилось. И русский дух познал *радость исцеленности и радость цельности*. И русский пророк совершил свое великое дело»⁹¹. «С тех пор, — продолжает Ильин, — в России есть *спасительная традиция Пушкина*: что пребывает в ней, то ко благу России; что не вмещается в ней, то соблазн и опасность. Ибо *Пушкин учил Россию видеть Бога и этим видением утверждать и укреплять свои сокровенные, от Господа данные национально-духовные силы*. Из его уст раздался и был пропет Богу от лица России гимн радости сквозь все страдания, гимн очевидности сквозь все пугающие земные страхи, гимн победы над хаосом. Впервые от лица России и к России была сказана эта чистая и могучая «Осанна», осанна искреннего, русским Православием вскормленного мироприятия и Бого-благословения, осанна поэта и пророка, мудреца и ребенка, о которой мечтали Гераклит, Шиллер и Достоевский»⁹².

«Основы христианской культуры»

В 1937 г. в Женеве вышла небольшая книжка Ильина «Основы христианской культуры», в которой он в поразительно сжатой форме, но очень полно и документированно, с многочисленными ссылками на Священное Писание, выразил свое понимание отношения христианства к культуре.

Процесс секуляризации культуры, ее обособления от веры, религии и церкви начался еще с XIII—XV вв., а в XIX веке привел к тому, что европейская культура превратилась, по существу, уже в светскую, секуляризованную культуру. Теперь, в XX веке, положение стало еще хуже. И тем не менее, считал Ильин, культуру можно и должно снова христианизировать.

Трудность положения тут в том, что в Евангелии очень мало мест, более прямо относящихся к этому вопросу, а немногие имеющиеся места могут быть иногда по-разному истолкованы. Надо поэтому исходить не из буквы, а из духа христианства, — всегда помня, что и вообще «Евангелие есть книга *веры, свободы и совести*, а не книга законов и правил»⁹³. Дух христианства есть дух «овнутрения» («Царство Божие внутри вас есть»), любви («Бог есть любовь»), молитвенного созерцания, живого творческого содержания (а не формы или «ветхой буквы»), совершенствования («Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный») и предметного служения делу Божьему на земле⁹⁴. Проникшись этим духом христианского учения, человек сможет внести христианский дух в любую область жизни и культуры: в науку, искусство, семейную жизнь, в воспитание, политику, службу, труд, в общественную жизнь и хозяйствование⁹⁵. Было бы неправильно как принять Христа, отвергнув мир, так и принять мир, отвергнув Христа. Правильное решение есть решение православного христианства: «*Принять мир вследствие приятия Христа* и на этом построить христианскую культуру»⁹⁶, — а для этого воспользоваться такими духовными руками, как наука, искусство, государство и хозяйство. Христианская культура должна при этом твориться свободно, хотя и при возможном содействии (но не по предписанию) Церкви или государства. Принципиальное разграничение функций тут может быть выражено так: «Народ творит. Государство правит. Церковь учит»⁹⁷.

«Основы художества» и «О тьме и просветлении»

Не только общекультурные, но и эстетические взгляды Ильина были тесно связаны с его религиозно-философскими воззрениями. В том же 1937 г. в Риге вышла другая небольшая, но тоже крайне насыщенная идеями и фактами книга Ильина — «Основы художества. О совершенном в искусстве».

Ильин воспринимал искусство как возвышенное служение человеческому духу и чистую радость Божественному. Независимо от воли художника, всякое подлинное искусство имеет духовно-религиозные корни. Исходя при выяснении *совершенного* в искусстве из четырех основных категорий: художественного *акта*, художественной *матери*, художественного *образа* и художественного *предмета*, — Ильин считал, что при прочих равных условиях решающим является художественный предмет: те главные и глубокие жизненно-духовные постижения и откровения, к которым художник ведет своих читателей, зри-

телей или слушателей. «Создание искусства, — писал Ильин, — есть прежде всего и больше всего — *выношенное художником Главное, сказуемое им содержание, почерпнутое им из таинственного существа мира и человека*, или — несравненно больше и священнее — *из тайны Божией* (икона!). Все остальное в искусстве есть или профессиональная *техника*, необходимая для служения и подготовляющая к нему (техника — в смысле изучения и в смысле умения), или же *риза* главного предметно-таинственного содержания»⁹⁸. Современное искусство переживает кризис, существо которого состоит в том, что искусство «*утратило доступ к главным священным содержаниям жизни и погасило в себе художественную совесть*. О главном, о мудром, о священном — искусству модернизма нечего сказать, ибо те, кто его творят, не испытывают, не воспринимают, не видят этого Главного. Они одержимы *личною прихотью* и, в лучшем случае, *личною химерою*, полагая, что яркое и эффективное выявление ее создаст настоящее искусство»⁹⁹.

Ильин поясняет, что говоря о Божественном и священном применительно к искусству, он вовсе не имеет в виду только церковно-религиозное — в его догматическом или обрядово-церковном аспектах. «С одной стороны, — поясняет Ильин, — мы все знаем, что икона может быть написана по уставу, но безвдохновенно, мертвенно, нехудожественно; что есть религии, питавшиеся искусством страха и чудовищности; что есть исповедания, пытающиеся совсем исключить художественный акт из религиозной жизни (реформаты). С другой стороны, так называемое «светское» искусство — архитектура, скульптура, живопись, поэзия, музыка, — может быть исполнено священным содержанием, молитвенным духом, религиозным видением. История человечества знает это явление: духом — насыщенного и пророчески-водительного светского искусства, эти героические очаги религиозного созерцания в душах гениальных мирян и профанов. Дух Божий дышит и веет, где хочет; там, где он находит чистое сердце, правый дух и искренний пламень. Ткань ризы Божией незримо присутствует и живет во всем; и дуновение Духа Святого касается и той души, которая не связана ни догматом, ни обрядом, ни приходской общиной. Художникам же дано призвание видеть эту насыщенность мира божественным и раскрывать, и петь ее — на всех языках и во всяческом, словесном и бессловесном изображении, отдаваясь голосу духовного и художественного предмета»¹⁰⁰.

В то время, как книга «Основы художества» была посвящена общей философии искусства и основывалась на мате-

риале всех основных видов искусства, другая книга Ильина, которая писалась в те же годы и была закончена в 1938 г., но опубликована только посмертно, — «О тьме и просветлении», — была посвящена специально современной русской литературе в лице ее главных представителей. Характеризуя нынешнюю эпоху как эпоху восставшей тьмы и овладевшей человечеством скорби¹⁰¹, Ильин завершил свой детальный анализ художественного наследия Бунина, Ремизова и Шмелева при помощи символических образов. Для литературного творчества Бунина таким символом может служить «страстный и скорбный демон, жаждущий наслаждения и не знающий путей к Богу», для Ремизова — «трепетный и рыдающий праведник», а для Шмелева — «человек, восходящий через чистилище скорби к молитвенному просветлению»¹⁰². Вот почему, отдавая должное таланту и художественному своеобразию каждого из этих трех больших писателей, Ильин выше всего ставил творческое наследие Шмелева¹⁰³.

«Основы борьбы за национальную Россию»

Многочисленные публичные лекции и статьи в газетах и журналах на самые различные идейно-политические и научно-философские темы подвели Ильина к созданию ряда обобщающих трудов. К числу таких трудов относится и его брошюра «Основы борьбы за национальную Россию». Хотя в брошюре менее 70 страниц, она необыкновенно насыщена идейным содержанием. Об этом говорит даже простое перечисление названий 29 главок (30-я глава — Заключение): На кого нам надеяться; О русском самостоянии; Историческое единство России; Что дало России Православное Христианство; Творческие уроки русской истории; Внешние причины русской революции; Внутренние причины русской революции; Отжившие предрассудки русской интеллигенции; Сущность большевизма; Отрицательные уроки русской революции; Религиозный смысл русской революции; Вера в Бога; О характере и предметности; Церковь и государство; Любовь к родине; Семья; Что есть истинный национализм; О здоровом правосознании; О политической деятельности; О власти; О сопротивлении злу силою; О верном компромиссе; О свободе; О равенстве и справедливости; О частной собственности; О национальной территории; Национальная армия; О монархии и республике; Россия спасется творчеством.

Поскольку вся брошюра пронизана единым — религиозным и национальным — мировоззрением выдающегося рус-

ского мыслителя, все ее содержание исполнено значения и представляет большой интерес для исследователя. Но есть главки, которые, как показывают их названия, еще и прямо посвящены теме настоящей статьи. О главке, говорящей о дарах Православия России, будет сказано дальше. Коснемся сперва других главок.

Первая главка на вопрос «На кого нам надеяться» сразу отвечает: «Мы должны надеяться на Бога, на духовные силы национальной России и на самих себя, верных Богу и родине. И только; этого довольно, и больше надеяться нам не на кого»¹⁰⁴.

К числу «Творческих уроков русской истории» Ильин относит следующее:

«1. Для того, чтобы русская жизнь духовно цвела, вера должна быть в России свободна*, а церковь — не подчинена государственной власти. Только свободная вера искренна; только искренняя вера цельна и сильна; только цельная и сильная вера воспитывает людей и вдохновляет их творчество.

2. Для того, чтобы религиозно воспитать народ, христианская церковь должна преодолеть в себе склонность к сентиментальному непротивленчеству и преклонение перед западным богословием. Православная церковь, строившая Россию, была мироприемлюща и национальна; она не отвергала государства и блюла верные и мудрые пути *восточного православия*. (...)

7. Россия многонациональна и многоисповедна. Без взаимного братского признания и уважения, без культурной автономии и терпимости Россия не сможет объединиться и окрепнуть. (...)

11. Историческая задача верховной власти в России была и будет всегда одна и та же: властно внушаемая сверху солидаризация всего народа вопреки сословному и классовому делению; организация России *в духе братской корпорации* и в то же время *в форме отеческого учреждения*; патриотическое объединение русских людей и народностей на основах веры в Бога, верности, чести, служения и жертвенности, при постоянном привлечении творчески сильных и идейно-талантливых людей снизу»¹⁰⁵.

В главке «Внешние причины русской революции» Ильин пишет, что «русская революция есть *последствие и проявление глубокого мирового кризиса*», сущность которого заключается в

* Примечание Ильина: «Это не относится к учениям сатанинским, противоестественным и противогосударственным».

утрате духовной власти западноевропейского человека над своей душой и над миром материи, т. е. — «в *засилии материи* и в *бессилии духа*»¹⁰⁶.

Русская революция есть проявление современного не только *духовного*, но и *религиозного кризиса*. Она является попыткой «осуществить *антихристианский общественный и государственный строй*, задуманный в нравственном отношении Фридрихом Ницше, а хозяйственно и политически Карлом Марксом. Эта *зараза антихристианства* была принесена в Россию с Запада»¹⁰⁷.

Утрата веры в Бога и во Христа началась, конечно, еще раньше, в эпоху Возрождения и Реформации. В XVIII веке французские энциклопедисты подвели итоги безбожию и материализму, которые формировались до них, а французская революция и наполеоновские войны разнесли дух этого учения по всей Европе. «Во вторую половину XIX века эта атмосфера захватывает широкие круги западного общества и все более сгущается: повсюду *торжество чувственного опыта, плоского рассудка, материализма и безбожия*. Новое протестантское богословие питает дух сомнения и все более суживает сферу христианской веры. Запад теряет Христа. Фридрих Ницше начинает прямое восстание против христианства во имя «нестыдящегося» «варвара», во имя (буквально!) «дикого», «злого», «преступного» человека. В то же время этот новый враг христианства получает политическую и хозяйственно-общественную программу, а также и организацию от Карла Маркса. Яд готов. Ему нужно еще отстояться, перебродить и найти массу последователей. Он будет применен в *точке наименьшего сопротивления*. Этой точкой оказалась военно-переутомленная Россия, не выработавшая в себе этого яда, но именно поэтому не выработавшая и *необходимых отпорных противоядий для него*»¹⁰⁸. В результате ненужной и неудачной для России мировой войны Россия стала жертвою мирового капитализма и мирового социализма¹⁰⁹.

Таким образом, пишет Ильин в заключении к этой главе, «русская коммунистическая революция была гибельным даром Запада — Востоку, а затем и всему миру. Она есть плод европейского духовного разложения; продукт европейского хозяйственно-социального кризиса; результат европейского политического «просвещения»; последствие европейской войны за рынки и за мировую гегемонию. Она есть детище европейского безбожия, европейского распада и европейского империализма»¹¹⁰.

Кроме внешних причин русской революции были, конечно, и внутренние причины. Ни одни, ни другие причины сами по себе не могли бы привести к революции, но их комбинация оказалась для России роковой. В главке «Внутренние причины русской революции» Ильин конкретно выясняет, в чем именно заключаются эти причины. К числу их он относит и тот факт, что *«русский духовный характер оказался не на высоте тех национальных задач, которые ему надо было разрешать»*¹¹¹. В нем не оказалось надлежащей *религиозной укорененности, колеблющегося чувства собственного духовного достоинства, волевой самодисциплины, отчетливого и властного национального самосознания*. Все это имелось налицо; но не в достаточной силе и распространенности. Почему? Вследствие ряда исторических причин: вследствие недостаточной просвещенности простонародной души светом Евангелия и светом исторически-национального видения; вследствие зараженности русской интеллигенции безбожием и революционностью; вследствие сравнительной молодости и отсталости русского образования; вследствие двух-с-половиною-векового татарского ига; вследствие непрестанных и трудных войн за последние 400 лет; вследствие великих бунтов — Смуты, Разинщины и Пугачевщины; вследствие непреодоленности сословных обид эпохи крепостного права; вследствие многонационального состава русского народа; вследствие всех трудностей смешанной азиатской крови, равнины и климата... Русскому народу пришлось *принять на свои плечи бремя великодержавия до того, как созрел окончательно его характер, до того, как окрепло его государственное и национальное самосознание»*¹¹².

К числу внутренних причин русской революции Ильин относит и следующую: «За последние два века *православная церковь* утратила свою независимость от государства и от его великодержавного аппарата. Это отразилось и на ее самосознании (она привыкла служить правительству и не дерзала самостоятельно вести народ к Богу), и на ее строении (назначение, отрыв от верующих, ослабление приходской жизни), и на ее воспитывающей силе, и на свободе и авторитетности ее суждений»¹¹³.

Что касается *русской интеллигенции*, то ее значительный кадр «был заражен западным рассудочничеством, доктринерством, безбожием и революционностью. Он «верил» в демократию и не понимал, что демократический строй не для всех народов подходящ и что он сам переживает великий кризис»¹¹⁴. Эта часть русской интеллигенции предавалась всевозможным

утопиям, — то сентиментальным (анархизм Кропоткина, толстовство), то революционным (республиканство, социализм, коммунизм). При этом революционная интеллигенция раз навсегда отвернулась от трона, создававшего 1000 лет великую Россию; она изолировала его, расштатала его оппозицией и клеветой, а сама оказалась совершенно неспособной к власти. // В России была и другая интеллигенция: верующая и верная, патриотическая и созидательная. Но именно *вследствие этого* она не болела честолюбием, не политиканствовала и обычно оказывалась оттесненной и заглушенной радикальными партиями»¹¹⁵.

Отжившим предрассудкам русской интеллигенции Ильин посвятил специальную главку (следующую, восьмую), которая так и называется. Ильин особо выделяет одиннадцать предрассудков, указывая одновременно и на пути их преодоления. Об этих отживших предрассудках русской интеллигенции Ильин, в частности, пишет:

«3. Истинная наука не исключает *веру* и не разрушает ее. Безбожие есть не высшее проявление культуры, как думала русская интеллигенция, а проявление духовной слепоты, духовной нечуткости и ограниченности. Христианское откровение отнюдь не осуждает науку и не стремится заменить ее. Русской интеллигенции предстоит великая творческая задача — внести дары христианства в научное исследование и утвердить христианство светом истинного научного знания»¹¹⁶.

4. Христианство отнюдь не отрицает ни права, ни государственной культуры; оно совсем не проповедует сентиментального непротивленчества¹¹⁷. Об этом свидетельствует вся великая традиция христианской церкви и русского православия. Русская интеллигенция должна раз навсегда отвергнуть соблазны непротивления. (...)

6. Русская интеллигенция воображала, будто в жизни есть только «отвратительная действительность» и «святой идеал». Она не видела Божьего присутствия в ходе истории и не понимала, что «идеал» требует от человека прежде всего строгости к самому себе, скромности и долгой борьбы со своими страстями; — что *Бог близок, а идеал далек*. Поэтому она страдала маниловской мечтательностью, доктринерством, политическим максимализмом и социальным утопизмом. Надо уметь трезво беречь унаследованное национальное достояние и с молитвою в сердце впрягаться волею и делами в несовершенное (творческий реализм!)»¹¹⁸.

В десятой главе Ильин перечисляет 14 *отрицательных уроков русской революции*, в том числе:

«1. *Безбожие* разлагает в человеческой душе все священные основы жизни: веру, совесть, честь, верность, любовь к отечеству, правосознание, чувство ответственности, чувство ранга, справедливость и дисциплину. Начинается разнуздание человеческого инстинкта; бессознательная духовность человека перестает определять его образ жизни. Всюду торжествуют злые страсти. Правопорядок гибнет. Государство переживает крушение. Народ обрекается на унижение, муку и вымирание. (...)»

4. Завистью и ненавистью нельзя ничего построить: ни государства, ни культуры, ни хозяйства. *Созидает только любовь*: любовь к Богу, любовь к отечеству, доверие к правителю, взаимное доверие, уважение и братство граждан, сострадание к слабым, всеобщая сверхклассовая солидарность»¹¹⁹.

Одиннадцатая глава посвящена выяснению *религиозного смысла революции*. То, что случилось с Россией в коммунистической революции, говорит Ильин, неизмеримо хуже Смуты и бунтов Разина и Пугачева. Нынешнее бедствие «равновелико по своей глубине и по своим последствиям разве только татарскому погрому, хотя разворачивается в совершенно иных формах. Как тогда, так и теперь дело идет о *самом бытии России*, об ее *исторической судьбе*, о *субстанции ее духа*. (...) Как тогда, так и теперь русский народ чувствует себя стоящим перед лицом Божиим и отвечает на ниспосланное ему бедствие молитвенным сосредоточением души и воли. // И он прав в этом. Путь к возрождению России ведет через *одухотворение и благодатное оживление русского национального инстинкта*. Именно последняя глубина души может и должна возродить Россию: искренняя и цельная жажда Бога и божественного в жизни. Испытания и лишения, унижения и муки должны поднять со дна наш затонувший «Град Китеж», должны возродить «Святую Русь» в душе русского народа. В этом религиозный смысл революции»¹²⁰.

Подобными религиозными, православно-христианскими идеями пронизаны, в разной мере, и другие главы этой ценнейшей подытоживающей брошюры Ильина.

Поразительно, что все представленные тут труды — и многие другие статьи и брошюры — были созданы Ильиным в очень трудные для него годы. После прихода Гитлера к власти положение Ильина быстро ухудшилось. Политическое гонение на него началось еще в 1933 году, когда ему запретили зани-

маться политической деятельностью. В 1934 г. он был удален из Русского Научного института, т. к. не хотел преподавать в соответствии с новыми, национал-социалистическими инструкциями. После неоднократных вызовов в политическую полицию в феврале 1938 г. гестапо запретило ему всякие вообще публичные выступления, по-русски и по-немецки. Помимо того, что Ильин лишался источников дохода для хотя бы элементарного существования, он находился под угрозой ареста и заключения в тюрьму или концлагерь. В июле 1938 г. Ильину удалось вырваться в Швейцарию.

Как Ильин писал из Швейцарии И. С. Шмелеву в цитированном выше письме от 13 октября 1938 г., уже будучи в Цюрихе он узнал, что около 20 сентября гестапо наложило арест на еще не распроданные 15 000 экз. его брошюры «Der Angriff auf die Ostkirche» и всюду его разыскивает. В брошюре этой не было ничего специально антинацистского, она была всецело направлена против большевиков. Отвечая на естественный вопрос, почему же в таком случае его брошюру вдруг конфисковали, Ильин писал: «Потому что там (в Германии. — Н. П.) начинается «трехлетка противохристианства». План: через три года ни в одном храме не должно быть больше христианского богослужения. Какое же? Сами выдумают. // Да — это Вам не масонское «отделение церкви от государства». Это называется иначе. И в ЭТОМ их существо. Антихристианский шовинизм, которому все дозволено».

3. ЦЮРИХ (1938—1954)

Начинать новую жизнь в 55-летнем возрасте было тяжело, но Ильину помогли друзья и знакомые, в частности С. В. Рахманинов и (впоследствии) г-жа Шарлотта Барейсс. Постепенно Ильин стал читать систематические и эпизодические публичные лекции на немецком и русском языках, печататься в швейцарских изданиях (в газетах — большей частью под различными псевдонимами, т. к. юридическое и политическое положение его в стране было сложным) и много писал по-русски, в особенности в последние годы. Помимо статей (в том числе регулярно — для «Наших задач», выходивших с 1948 г.), Ильин напряженно работал также над своими давно начатыми и постепенно оформлявшимися большими трудами.

С публичными лекциями Ильин выступал в Швейцарии преимущественно в народных школах и университетах, в различных культурных объединениях и, более специально, в рус-

ско-швейцарском цюрихском кружке по изучению русской культуры и истории. В этом кружке он прочел двадцать шесть отдельных лекций и два цикла лекций, из которых один был посвящен основным проблемам философии религии.

В первые годы пребывания Ильина в Швейцарии его русские статьи появлялись в «Православной Руси», в нью-йоркской «России», в «Дне русского ребенка», в изданиях Русского Трудового христианского движения и других. Кроме того, в 1940—1941 гг. Ильин готовил свои собственные «заочные чтения» под названием «О грядущей России». Финансовая поддержка для этого (ротаторного) издания была предоставлена сан-францисским Кулаевским фондом. Вторая мировая война прервала это ценное издание: вышло всего 9 номеров. Но работа над ним как бы заложила фундамент для ценнейшего послевоенного издания — заочных чтений Ильина под названием «Наши задачи».

Русское христианское трудовое движение

Когда в начале 30-х годов возникло Русское Христианское трудовое движение (РХТД), Ильин не был в числе его непосредственных основоположников. Но, как он впоследствии писал, знал о замыслах этого движения и считал их правильными. Пусть основы этого движения: Вера, Родина, Семья — многим, ищущим более отчетливых, более политических лозунгов, представляются недостаточными. «Я, — писал Ильин, — считал и считаю, что начинать обновление и возрождение России надо *изнутри*, из обновления души и воли. Я понял это еще там, в России, до большевизма, во время Великой войны и затем, особенно в первые пять лет советчины, проведенные мною в Москве. И с тех пор не устал говорить об этом. И потому сочувствовать я могу только там, где с *этого* начинают и от *этого* исходят. (...) // Без веры, родины и семьи нет духовно почвенного, органически верного, к творчеству призванного человека. Есть только «интеллигентники» наверху и хулиганы внизу. Именно те умственные человечки, высиженные в полунучных заведениях, гомункулы из реторт, — и те безверные, безродные, развратные башибузуки из черни, — которые совместно делали и сделали большевистскую революцию»¹²¹.

Так началось сотрудничество Ильина с Русским Трудовым христианским движением и родственными ему начинаниями. В 1937 г. в Женеве была издана не только уже отмеченная тут работа Ильина «Основы христианской культуры», но и брошюра «Спутник русского христианина националиста»¹²², вы-

шедшая в 1939 г. вторым изданием. В предельно сжатой форме в «Спутнике» были сформулированы основы православного русского национального мирозерцания. В «Спутнике» подчеркивалось, что одного отвержения интернационализма, коммунизма и безбожия недостаточно. Надо готовиться еще к положительной творческой работе. «Пусть окончится революция. Пусть рассеется воинствующее безбожие. Пусть исчезнет насилие и кривда. Все это необходимо. Но этого мало! Все это только начало восстановления нашей чудесной родины, России. Настоящая работа, настоящее творчество начнется лишь после этого. После мучительного, тягостного «нет» — начнется великое «да». К этому мы должны готовиться и быть готовы»¹²³. Положительная «Задача наша и всех грядущих поколений России: *творить русскую национальную историю из христиански настроенного сердца. Сильно и честно хотеть сильной и духовно цветущей России. И для этого идти на все жертвы*»¹²⁴.

С переездом Ильина в Швейцарию его сотрудничество в изданиях РХТД стало более частым. Когда в 1941 г. в Женеве вышел коллективный сборник избранных статей «Вера. Родина. Семья», то оказалось, что 12 статей в нем принадлежат перу Ильина¹²⁵.

Новые немецкие книги

Свою просветительную деятельность в отношении германоязычной среды Ильин продолжил, в частности, и в своей новой немецкой книге «Сущность и своеобразие русской культуры. Три размышления»¹²⁶. Книга состояла из трех частей: «Душа», «Вера» и «Исторический ход развития». В тринадцати главах второй части («Вера») были освещены такие основные вопросы русского православного акта и миропонимания, как своеобразие религиозного акта, созерцающее сердце, структура веры, смирение в страдании, очищение, трезвая мистика, вера и жизнь, человеческие образы, молитва, церковнославянский язык, духовное мировоззрение, дух и материя. Царство Божие.

В Цюрихе Ильин частично закончил переработку на немецкий язык своего двухтомного исследования о Гегеле, начатую еще в Берлине. Книга вышла в Берне в солидном швейцарском издательстве под знаменательным заглавием: «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге»¹²⁷. Книга составила из глав первого и отдельных частей второго тома русского издания. Как это было отмечено на суперобложке швейцарского издания в отзыве одного из специалистов

по Гегелю, д-ра Б. Яковенко, в огромной мировой литературе о Гегеле книга Ильина должна быть отнесена к трем важнейшим — наряду с книгами Стирлинга и Куно Фишера.

«О советской церкви»

В 1947 году в Париже вышла брошюра «о Церкви в СССР», подписанная инициалами С. П. Это были начальные буквы одного из давних псевдонимов Ильина — Старый политик, которым он пользовался еще в своем журнале «Русский колокол» в конце 20-х годов.

Брошюра вышла с кратким предисловием проф. А. В. Карташева. Ему, очевидно, и принадлежит название на обложке (с необычным строчным «о»), ибо текст Ильина озаглавлен иначе: «О советской Церкви». Тексту предпослан эпиграф: «Егда глаголет лжу, от своих глаголет, яко ложь есть и отец лжи» (Иоанна 8.44). Внутреннее заглавие и эпиграф точно передают отношение Ильина к предмету его анализа.

С самого начала большевистской революции, пишет Ильин, было ясно, что безбожный коммунизм и Православная Церковь — непримиримые враги и что пока в русском человеке жив дух Православной Церкви, осуществление замысла мировой тирании («замысел антихристианский, бессовестный и бесчестный»¹²⁸) может всегда сорваться. Россия необходима большевикам «как *плацдарм*, как *главное орудие* — государственное, дипломатическое, хозяйственно-финансовое и военное»¹²⁹, но наряду с этим им необходима и «*душа русского народа, его вера, его мертвенность, его живой пафос, его талантливость*, вся его культура, все его естественные богатства, вся его территория, его имя, его язык, самое его существование...»¹³⁰.

Основной принцип тоталитарного коммунизма всегда требовал, — и теперь требует — безоговорочного подчинения и ставил каждого перед выбором между геройством и мученической смертью или же порабощением и пособничеством. Народные массы попытались найти выход в маскировке. Не могли уйти от этой трагедии и деятели Православной Церкви, что привело к возникновению нескольких лагерей. «Одни пошли на мученичество. Другие скрылись в эмиграцию или подполье — в леса и овраги. Третьи ушли в подполье — личной души: научились безмолвной, наружно невидной, потайной молитве, *молитве* сокроуенного огня...»¹³¹ Но нашлись и *четвертые*, в особенности в наше время. «Эти решились сказать большевикам: «Да, мы с вами», и не только сказать, а *говорить и подтверждать поступками*; помогать им служить их

делу, исполнять их требования, лгать вместе с ними, участвовать в их обманах, *работать рука об руку с их политической полицией*, поднимать их авторитет в глазах народа, публично молиться за них и за их успехи, вместе с ними *провоцировать и подминать* национальную русскую эмиграцию и превратить, таким образом, Православную Церковь в действительное и послушное орудие мировой революции и мирового безбожья...»¹³² Эти-то четвертые и представляют собой советскую церковь, живущую ложью — в том числе и о самом важном — о положении Церкви и о замученных исповедниках Ее.

Для чего, из каких — не личных, а «церковных» — соображений было это сделано? Ответы советской церкви и соответствующие им ответы-оценки Ильина таковы:

«1. Для того чтобы покорностью Антихристу погасить или по крайней мере смягчить гонения на верующих, на духовенство и на храмы, — *«купить» передышку ценою содействия большевизму в России и за границей.*

2. Из опасения, как бы Антихрист не договорился с Ватиканом об окончательном искоренении Православия — чтобы в борьбе с католиками иметь Антихриста за себя...»¹³³

Но это расчеты ошибочные и духовно-преступные, и *«будущее Православия определится не компромиссами с Антихристом, а именно тем героическим стоянием и исповедничеством, от которого эти «четвертые» так вызывающе, так предательски отреклись...»*¹³⁴

Лгали и провоцировали — и знали, что лгут и провоцируют — и «Патриарх всея Руси» Алексей, и его политические эмиссары за границей, «митрополиты» и «епископы». «Удивительно легко, привычно и ловко катились они по этой линии лжи. Это, впрочем, понятно: главная ложь была у них уже за плечами: у них хватило духа объявить устно и печатно, что все мученики и священномученики Православной Церкви за последние тридцать лет страдали не за веру и не за Христа, и не за Церковь, а за «политические преступления» *против советской власти*: у них хватило духа, — еще у местоблюстителя Сергия, — заявить, что никаких гонений на веру, на верующих, на Церковь, на храмы и на святыни Православия *в советской стране никогда не было.* После этой вопиющей лжи — все остальное лганье пошло легко и гладко»¹³⁵.

Образчиком такого лганья был и сборник статей, «заявлений» и «свидетельских показаний» местоблюстителя Сергия, его ближайших помощников и ряда духовных и светских лиц, вышедший в Москве во второй половине 1942 года. «Тезис у

всех был один: *советская власть — никогда не вела гонений на церковь, на веру и на верующих: гонения начались только в момент вторжения германских фашистов и ведутся только ими*¹³⁶.

Явившись после германо-советской войны за рубеж, в эмиграцию, эти иерархи предложили признать их *церковное* водительство, совершенно умалчивая о том, что сами они уже подчинились *духовному* водительству большевиков. Некоторые в эмиграции тотчас поспешили принять эту советскую церковь, не понимая или забывая, что она есть в действительности «*учреждение советского противохристианского, тоталитарного государства, исполняющее его поручения, служащее его целям, не могущее ни свободно судить, ни свободно молиться, ни свободно блюсти тайну исповеди*»¹³⁷. «Патриарх» Алексей не хранил, а попираал каноны. В ответ тем, кто забыл историю Церкви под коммунистическим гнетом или кто устал от борьбы, Ильин выдвинул свой тезис: «*Православие, подчинившееся Советам и ставшее орудием мирового антихристианского соблазна, — есть не православие, а соблазнительная ересь антихристианства, облекшаяся в растерзанные ризы исторического Православия*»¹³⁸. И еще: «Советская церковь осуществляет во всех своих выступлениях — *не волю Церкви, а волю советчины*. А слепцы и лицемеры спешат ей навстречу»¹³⁹.

Ильин закончил свою брошюру описанием замечательной фрески художника XV—XVI века Луки Синьорелли (Luca Signorelli, ок. 1445—1523) «Пришествие Антихриста», которую Ильину привелось однажды видеть в соборе итальянского городка Орвьетто. Он называет эту картину страшной, пророческой. «О ней думаешь невольно, произнося эти противоестественные, бессмысленные слова: «с-о-в-е-т-с-к-а-я ц-е-р-к-о-в-ь»¹⁴⁰.

Предисловие проф. Карташева к брошюре Ильина датировано июнем 1947 года. Таким образом, брошюра была написана в исключительно тяжелый период холодной войны, разгула ждановщины и сталинщины. Но и в последующие годы принципиальное отношение Ильина к советской церкви не изменилось.

«Поющее сердце» и «Путь к очевидности»

Как член Русской Зарубежной Церкви, Ильин в Швейцарии был в тесном контакте с о. Давидом Чубовым в Цюрихе и с о. протопресвитером С. И. Орловым в Женеве. Протопресвитера Орлова, пятидесятилетие священнослужения которого было отмечено в 1941 г., Ильин особенно почитал. В связи с последовавшей в конце войны кончиной о. Орлова Ильин в

мае 1945 г. произнес в женевском храме речь, в которой отметил исключительные духовные качества этого служителя Церкви¹⁴¹.

Прерванные войной контакты Ильина с Митрополитом Анастасием и Архиерейским Синодом постепенно восстановились. В начале августа 1947 г. Владыка обратился к Ильину с призывом о сотрудничестве и послал ему издававшийся в Мюнхене журнал «Церковная жизнь». По состоянию своего (часто хромавшего) здоровья Ильин смог ответить только 10 ноября. Он писал, что рад будет служить Владыке Анастасию и Владыке Серафиму. О журнале, который Ильину был уже известен, и о поднимаемых в журнале вопросах — в частности, в связи с положением в русской православной церкви в Америке, Ильин писал Владыке: «Я читаю его всегда с волнением и сочувствием, ибо разделяю его религиозно-церковную линию и примыкаю к его несочувствиям. Вижу издали, что *демагогически* «Феофиляне» и «Иоанниты» преуспевают; но думаю и исповедую, что правота не на их стороне и что «успех» их ведет к неуспеху Православия... Вижу у них хитро-сплетенную и неискреннюю «политику» и горюю об этом. И от «академии» их не жду блага»¹⁴².

Говоря о том, как он мог бы быть полезен Владыке и журналу, Ильин упомянул о своей книге «Поющее сердце», которую охарактеризовал следующим образом:

«Она посвящена не богословию, а тихому *философическому Бого-хвалению*. Так и называется в подзаголовке: «Книга тихих созерцаний». Это есть *вторая* часть написанного мною за эти годы по-немецки «книжного триптиха». 1. «О человеческой жизни», 2. «Поющее сердце», 3. «О грядущей культуре». Этим «триптихом» я пытаюсь заткать ткань *новой философии*, насквозь христианской по духу и стилю, но совершенно свободной от псевдофилософского отвлеченного пустословия. Здесь совсем нет и интеллигентского «богословствования» наподобие Бердяева—Булгакова—Карсавина и прочих дилетантствующих ересиархов... Это философия — простая, тихая, доступная каждому, рожденная главным органом Православного Христианства — *созерцающим сердцем*, но не подчеркивающая на каждом шагу своей «школы». Евангельская совесть — вот ее источник. Кто ее почувствует и примет, тот сам пойдет в Православие. Это, если угодно — подготовительная проповедь «на паперти». // Первый и третий томы этого триптиха еще не рождены по-русски; а писание по-русски есть совсем новое «рождение в Духе». А второй том готов»¹⁴³. Говоря о значении для него са-

мого «Поющего сердца», Ильин упомянул, что он вложил в эту книгу «много мысли, чувства и молитвенного вдохновения...»

Издателя для своей книги «Поющее сердце» Ильин при жизни не нашел. Она была издана лишь посмертно, в 1958 г., в числе книг, набранных в Типографии Обители преп. Иова Почаевского в Мюнхене.

Среди книг Ильина, набранных посмертно в той же типографии в 1957 г., была и его книга «Путь к очевидности». Проблема очевидности, т. е. того, что является обратным слепоте или ослепленности поверхностной видимостью, занимала Ильина всю его жизнь. С его точки зрения, это есть важнейшая проблема не только для гносеологии, но и для этики, эстетики, философии религии, философии права и всех иных областей знания, в которых человек имеет дело с духовным опытом. В каждой из них опыт очевидности осуществляется и накапливается по-своему, в соответствии с предметом и его внутренней природой и строением. Тот, кто стремится к успешному исследованию своего предмета, должен реально-опытно его переживать и осуществлять. Так, например, философ, разрабатывающий проблемы этики, чтобы исследовать сущность добродетели, должен ею жить. Точно так же и в области религиозной философии: от мыслителя требуется самостоятельный и подлинный религиозный опыт, но, кроме того, еще и терпимость, чуткость и живое созерцающее сердце. Тогда путь к очевидности по-настоящему открыт. Для человека же, лишенного этих качеств, для человека неверующего или фанатически верующего, путь к очевидности закрывается.

«Аксиомы религиозного опыта»

Большим утешением для Ильина было то, что ему удалось наконец в 1951 г. закончить и в 1953 г. в Париже издать свое капитальное двухтомное исследование «Аксиомы религиозного опыта». Над этой книгой Ильин работал более тридцати лет, с декабря 1919 г. по декабрь 1951 г. В «Послесловии» (датированном маем 1951 года), говоря о задачах и границах своего исследования, Ильин писал:

«В этом исследовании я *не* пытаюсь раскрыть религиозный акт Православия во всем его богатстве и своеобразии: я ограничиваюсь формулированием *аксиом* религиозной веры, наиболее совершенно осуществляемых именно в Православной вере. Я не ставил себе задачей дать догматическую апологию, изложить учение о каждом таинстве в отдельности, проследить «Лето Господне» в двенадесятих празднествах, описать молит-

венное богатство Православной Церкви, обосновать почитание Богоматери и святых, показать своеобразие обряда, богатство храмового зодчества, сокровища иконописи, зовы и ликование звонов, мудрость канонов и творческую силу старчества. Все это действительно *входит* в акт православной религиозности. Но я не мог объять все это дивное обилие. Для этого мне нужна была бы еще одна жизнь, а не только та, которая ныне клонится к закату. Я исследовал только аксиоматические основы религиозного акта; а все указанное сделают другие, чтобы показать неосведомленным иноземцам и иноверцам подлинный лик восточного Православия»¹⁴⁴.

В предисловии к книге Ильин следующим образом уточняет ту задачу, которую он себе поставил: его исследование «не касается проблем догматики и литургики, не излагает понерологии и сотериологии и не исследует канонов, но сосредоточивается на *личном духовном состоянии* верующего («пневматическая актология»). При этом личная религиозность великих основоположников исследуется мною, — продолжает Ильин, — *лишь в ее аксиоматических основах*, а не в субъективном своеобразии каждого из них в отдельности. Тот, кто умеет вчувствоваться в изучаемый им духовный акт другого человека, наверное, давно почувствовал, а может быть и постиг, что Дух веет и созерцает у апостола Иоанна Богослова иначе, чем у апостола Павла; что у Макария Египетского иной религиозный акт, чем у Блаженного Августина; что Григорий Богослов «мыслит» иначе, чем апостол Петр; что опыт апостола Иакова не тот же, что у Оригена; что религиозный акт Иоанна Златоуста иной по сравнению с актом Афанасия Александрийского. Тертуллиан созерцает и мыслит иначе, чем Иоанн Дамаскин. Трезвение Василия Великого иное, чем у Симеона Нового Богослова. Иоанн Златоуст оценивает предел единения иначе, чем Григорий Палама; а Григорий Палама отводит плоти совсем иное место, чем Ориген. И все сие непосредственно касается не догматов, не обрядов и не канонов, а религиозного опыта и его актового строения.

При вере во Христа и обычном неразногласии в учении — все эти светочи православного христианства имеют религиозные акты особого строения; и было бы чрезвычайно поучительным заданием продолжить глубокомысленное начинание И. В. Попова и изобразить своеобразную пневматику каждого из них в отдельности.

Я, — поясняет Ильин, — искал иного. Я искал тех аксиоматических «форм», или «законов», или «основ» их религиоз-

ности, которые предполагались их верою и которые сообщали ей ее величие. Иногда эти основы прямо выговаривались ими; иногда они подразумевались молча; иногда они осуществлялись как самоочевидные. Устанавливая их, я убеждался, что эти аксиомы должны светить не только нам, *православным христианам*, как своего рода неумирающие пневматические заповеди, но и христианам *всех других исповеданий*. Мало того, они являются основами *всякой подлинной религиозности вообще*, через всю историю человеческих религий; они дают некий непоколебимый критерий для всех времен и народов — правда, не догматический, не литургический и не канонический, но «пневматический» и «актологический». Чем вернее и полнее соблюдались эти аксиомы в других религиях (напр<имер>, аксиомы духовности, самодеятельности, сердечного созерцания, катарсиса, цельности, искренности, смирения и трезвения), тем совершеннее оказывалась человеческая религиозность, тем чище и сильнее слагались ее молитвы, тем более искренними и символически глубокими являлись ее обряды, тем достойнее бывала ее «церковная» практика; *тем более дух ее приближается к Евангелию и к духу православного христианства*. На этом пути мое исследование давно уже приобрело смысл *православно-апологетический*.¹⁴⁵

Исследуя эту проблему *пневматической антологии*, Ильин разбил свой двухтомный труд на две части. Первая часть состоит из 27 основных глав, в которых излагаются результаты его исследования, почти без цитат и ссылок; вторую часть составляют «Литературные добавления» к каждой главе в отдельности. В этих добавлениях «приводятся в подлинных текстах достопримечательные суждения по существу вопросов, указываются поучительные исторические явления и события и изредка вставляются пояснительные и полемические замечания» самого Ильина, «замечания, не нашедшие себе места в основном тексте»¹⁴⁶. В результате такого подхода Ильиным был создан поистине капитальный труд.

«О сущности правосознания» и «О монархии»

В области правоведения и государствоведения большим подытоживающим трудом Ильина была его посмертно набранная в Типографии Обители преп. Иова Почаевского книга «О сущности правосознания». Ильин считал, что право принадлежит к тем же «вершинам духа»¹⁴⁷, что и истина, добро, красота и откровение. Право имеет духовный смысл. «В правосознании участвует не только «знание» и «мышление», но и

воображение, и воля, и чувство, и вся человеческая душа»¹⁴⁸. Правосознание неотделимо от инстинктивного правочувствия. Поскольку «правосознание есть инстинктивная воля к духу, к справедливости и ко всяческому добру», ясно, что «живой корень его надо искать в религиозном чувстве и в совести»¹⁴⁹. Итоговая формула здорового правосознания такова: «*Нормальное правосознание есть воля к праву, проистекающая из воли к духу*»¹⁵⁰.

Государственное правосознание является разновидностью общего правосознания. Бытие государства связано не только с материально-телесными процессами, но и с духовно-душевыми. Государство есть «организованное единение *духовно-солидарных людей, понимающих мыслью свою духовную солидарность, приемлющих ее патриотическою любовью и поддерживающих ее самоотверженною волею*»¹⁵¹. Политика и патриотизм должны быть неразлучны: «Государство есть положительно-правовая форма родины; а отечество составляет истинное содержание политики»¹⁵². При таком подходе к природе и задачам государства оно перестает быть разновидностью войны и разброда и становится формой политического единения, которое «превращает государство в живую систему *братства* и примиряет его с учением Христа о любви»¹⁵³. Таким образом, при верном подходе право, государство, правосознание и политика могут прямо служить свободе и братству, — которые были глубочайше истолкованы Христом, но лишь беспомощно провозглашены французской революцией.

Говоря о *структуре власти* в государстве, Ильин пишет, что поскольку государство по своей основной идее есть «духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и властно утверждающих естественное право в братском солидарном сотрудничестве»¹⁵⁴, государство в идеале должно было бы свестись к самоуправлению народа, приняв форму корпорации. Но в силу несовершенства человеческой природы исторически государство всегда совмещает черты корпорации с чертами учреждения, а то и просто существует как учреждение, действующее по принципу опеки над подданными. Задача правильной организации государственной *власти* состоит в том, чтобы найти наилучшую для данного исторического этапа комбинацию из «солидарного самоуправления и властвующей опеки»¹⁵⁵.

Подойдя вплотную к вопросу о государственной *форме* и демократии, Ильин пишет, что такой политической формы, которая была бы наиболее *целесообразной* для всех времен и народов, в природе вообще не существует. Что же касается наиболее *совершенной* формы, то это будет форма, более всего

соответствующая трем основным аксиомам правосознания, каковыми являются «чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению, и взаимное уважение и доверие людей друг к другу»¹⁵⁶. Это и есть та «политическая форма, которая воспринимает в себя дух христианства и пропитывает ритм политического единения — началами любви, уважения и доверия, началами духовного самоутверждения, бытового земного самоотвержения и героизма»¹⁵⁷.

Проблема государственной власти и ее форм занимала Ильина-правоведа, государствоведа и политического мыслителя всю его жизнь, в особенности с января 1909 г., когда он, оставленный проф. П. И. Новгородцевым для подготовки к профессорскому званию при Московском университете, специально стал над ней работать. Помимо книги «О сущности правосознания», большое значение для понимания окончательных взглядов Ильина в этих вопросах имеет еще его труд «О монархии». Труд этот остался, к сожалению, незавершенным. То, что сам Ильин успел подготовить к печати, было опубликовано мною в первых четырех номерах журнала «Русское возрождение», в 1978 году¹⁵⁸. Этот же текст, с добавлением ряда других материалов, которые Ильин наметил для включения в свое исследование, был затем издан в виде отдельной книги под более общим названием: «О монархии и республике»¹⁵⁹.

Ильин считал, что современная формальная юридическая наука совершенно беспомощна в определении основных признаков и существа монархии и республики. Такие чисто формальные признаки, как наследственность, бессрочность и пожизненность, а также не-ответственность единоличного главы государства, сами по себе совершенно недостаточны для определения существа монархии. Главное, что отличает монархию от республики, есть наличие у главы государства и у его подданных монархического уклада души или правосознания. Без такого правосознания нет и настоящей монархии.

Монархическое правосознание противоположно республиканскому как в его целом, так и в отдельных своих составных частях. Каждый из этих двух укладов души или правосознания имеет свои опасности. Главная опасность республиканской формы власти заключается в том, что она исходит из отрицания вечных и последних религиозно-органических основ народного правосознания. В то время как республиканцы отвергают все преимущества монархического строя души, мо-

нархическое правосознание, если только оно находится на должной высоте, вполне может вобрать в себя также и достоинства республиканского уклада души — в том числе и любовь к свободе и праву¹⁶⁰.

«Наши задачи»

Книгой Ильина, в той или иной степени подводящей итоги его изысканиям и размышлениям во всех областях, на которые десятилетиями было устремлено его духовное, научное и публицистическое внимание, является его посмертно изданная двухтомная книга «Наши задачи»¹⁶¹. Книга составила из статей, которые Ильин писал в течение шести лет, с марта 1948 г. по декабрь 1954 г., в качестве «заочных чтений» для членов Русского Общевоинского союза (РОВС)¹⁶².

Ильин успел составить до своей смерти также и предметный указатель к первым двумстам статьям (из общего числа 215, которые издательством были продлены до 223-го номера). Под номером 23 предметного указателя значится категория «О Церкви и религии. Православие. Католичество». К этой категории Ильин отнес 4 статьи в форме 9 выпусков: «О Православии и Католичестве» (№ 117—120), «Церковь и жизнь» (№ 152 и 153), «Чего мы ждем от нашего духовенства» (№ 90) и «Ненавистники России» (№ 195 и 196). Формально это, конечно, справедливо, но фактически вопросам религии и Церкви посвящены отдельные части и многих других статей «Наших задач». Кроме того, весь сборник в целом проникнут религиозным, православным мировоззрением. Ценность этого итогового издания еще и в том, что оно ставит и решает интересующие нас здесь вопросы не в абстрактном академическом плане, а одновременно и в научной и в практической, жизненно-волевой перспективах. Вот почему для систематизированного изложения воззрений Ильина эта его книга имеет особое значение и может служить основным источником. Но в силу ее как бы хрестоматийного характера говорить здесь о ней так, как она того требует, просто невозможно¹⁶³. Отметим тут, однако, хотя бы следующее. То, что Ильин писал в «Наших задачах» о России и русском народе, завершается учением Ильина о *русской идее*. Русская идея, в его представлении, есть «идея православного христианства». Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности»¹⁶⁴.

Заканчивая этот обзор религиозно-идейного печатного наследия Ильина, остановимся на более ранней его статье, перекликающейся с «Нашими задачами» и прямо посвященной одному из важнейших аспектов интересующего нас тут вопроса.

«Что дало России Православное Христианство?»

Ильин замечательным образом суммировал свои размышления о России и Православии в статье, датированной февралем 1938 г. и так и озаглавленной: «Что дало России Православное Христианство?»¹⁶⁵ Свое краткое исчисление даров Православия России и русским людям Ильин свел к 12 главным пунктам, которые, ввиду их особой важности для нашей темы, приведем почти полностью:

«1. Все основное содержание христианского откровения Россия получила от православного Востока и в форме Православия на греческом и славянском языке. (...) Оно было для нас тем, чем оно было для западных народов до разделения церквей; оно давало им то, что они впоследствии утратили, а мы сохранили (...).

2. Православие положило в основу человеческого существа *жизнь сердца* (чувства, любви) и *исходящего из сердца созерцания* (видения, воображения). В этом его глубочайшее отличие от католицизма, ведущего веру *от воли к рассудку*; и от протестантизма, ведущего веру *от разума к воле*. (...) Когда русский народ творит, то он ищет *увидеть и изобразить любимое*. Это основная форма русского национального бытия и творчества. Она возвращена православием и закреплена славянством и приданой России.

3. В нравственной области это дало русскому народу живое и глубокое *чувство совести*, мечту о справедливости и святости, верное осознание греха, дар обновляющего покаяния, идею аскетического очищения, острое чувство «правды» и «кривды», добра и зла.

4. Отсюда же столь характерный для русского народа *дух милосердия* и всенародного — бессловесного и сверхнационального *братства*, сочувствие к бедному, слабому, больному, угнетенному и даже преступному. Отсюда наши нищелюбивые монастыри и Государи; отсюда наши богадельни, больницы и клиники, созидавшиеся на частные пожертвования.

5. Православие воспитывало в русском народе тот дух *жертвенности, служения, терпения и верности*, без которого Россия никогда не отстоялась бы от всех врагов и не построила бы своего земного жилища. Русские люди в течение всей

истории учились строить Россию «целованием Креста» и почерпать нравственную силу в молитве. Дар молитвы есть лучший дар Православия.

6. Православие утвердило религиозную веру на *свободе* и на *искренности*, связав их воедино; этот дух оно сообщило и русской душе, и русской культуре. Православное миссионерство стремилось приводить людей «на крещение» — «любовью», а «никак не страхом» (Из миссионерского наставления митрополита Макария первому казанскому архиепископу Гурию в 1555 году). Именно отсюда в истории России этот дух религиозной и национальной терпимости, который инославные и иноверные граждане России оценили по достоинству лишь после революционных гонений на веру.

7. Православие несло русскому народу все дары христианского правосознания — волю к миру, волю к братству, справедливости, лояльности и солидарности; чувство достоинства и ранга; способность к самообладанию и взаимному уважению; словом — все то, что может приблизить государство к заветам Христа.

8. Православие вскормило в России *чувство ответственности* гражданина, чиновника и Царя перед Богом, и прежде всего упрочило идею призванного, помазанного и Богу служащего Монарха. Благодаря этому тиранические государи были в истории России сущим исключением. Все гуманные реформы в русской истории были навяны или подсказаны Православием.

9. Русское Православие верно и мудро разрешило труднейшее задание, с которым почти никогда не справлялась Западная Европа, — найти правильное соотношение между *церковью* и *светскою властью* (допетровская Россия): взаимное поддержание при взаимной лояльности и взаимном непосятии.

10. Православная монастырская культура дала России не только сонм праведников. Она дала ей ее летописи, т. е. положила начало русской *историографии* и *русскому национальному самосознанию*. Пушкин выражает это так: «Мы обязаны монахам нашей историей, следственно, и просвещением». Нельзя забывать, что православная вера долго считалась в России истинным критерием «русскости».

11. Учение о бессмертии личной души, утраченное в современном протестантизме; учение о повиновении высшим властям за совесть, о христианском терпении и об отдаче жизни «за други своя» — дало *русской армии* все источники ее рыцарственного, лично-бесстрашного, беззаветно-послушного

и всепреодолевающего духа, развернутого в ее исторических войнах и особенно в учении и в практике А. В. Суворова, и не раз признававшегося неприятельскими полководцами (Фридрихом Великим, Наполеоном и другими).

12. Все русское *искусство* изшло из православной веры, искони впитывая в себя ее дух — дух сердечного созерцания, молитвенного парения, свободной искренности и духовной ответственности. Русская живопись пошла от иконы; русская музыка была овеея церковным песнопением; русская архитектура пошла от храмового и монастырского зодчества; русский театр зародился от драматических «действ» на религиозные темы; русская литература пошла от церкви и монашества».

Говоря о значении Православного Христианства в русской истории, к этим двенадцати пунктам надо было бы добавить, считает Ильин, еще многое — в частности, о православном паломничестве, о православной школе, о православной философии и др. Все это вместе взятое и подвинуло Пушкина заключить, что «греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер».

Это исторически накопленное духовно-культурное национальное богатство надо, говорит Ильин, всячески беречь и умножать.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из приведенных тут живых текстов Ильина — даже в их по необходимости урезанном виде — должно быть ясно, что о чем бы Ильин ни писал, он всегда имел в виду также и религиозные истоки и аспекты трактуемой им темы. Так было тогда, когда он, находясь еще в России, писал о философии Гегеля или о задачах правоведения. И тогда, когда в Германии писал о религиозном смысле философии, о сопротивлении злу силой, о католичестве и его отношении к Православию, о преследованиях религии и Церкви со стороны коммунистического режима, о русской эмиграции и ее задачах, о самой России, о русском национальном характере и его воспитании, о не-богоустановленности советской власти, о духовных основах, на которых должна строиться человеческая жизнь вообще, о христианской культуре, об основах художества и о совершенном в искусстве, о Пушкине, Бунине, Ремизове и Шмелеве, об общих основах борьбы за национальную Россию. Так было и тогда, когда Ильин в Швейцарии писал о русской

культуре, о поющем сердце, о пути к очевидности, о советской Церкви и о Русской Зарубежной Церкви, об аксиомах религиозного опыта, о сущности правосознания, о монархии и республике, о многообразных задачах, стоящих на пути к преодолению революции и большевизма-коммунизма и к построению новой религиозно и национально возрожденной России, и т. д. Поистине, ни одна из бесчисленных тем, которых касался Ильин в своих более чем тридцати книгах и брошюрах и сотнях газетных и журнальных статей, не трактовалась им без того, чтобы быть если не прямо, то хотя бы косвенно или подспудно связанной с его общим религиозным, православно-христианским мировоззрением.

Ильин был одним из главных представителей русского религиозно-философского ренессанса XX века. Но среди виднейших деятелей этого ренессанса он занимал совсем особое место. Наиболее известные и популярные среди них принадлежали к тому течению, которое сам Ильин определял как школу Розанова—Мережковского—Бердяева—Булгакова. Ильин был противником этой «школы», т. к. считал, что ее вожди поддались многим духовным соблазнам. И «школа» платила ему — в особенности после выхода в свет его книги «О сопротивлении злу силою» в 1925 г. — острой враждой и ostrакизмом.

Эти религиозно-философские расхождения имели и свою политическую и церковную «проекцию». Политически Ильин был в том же лагере, что и фактические участники Белого движения и сторонники активной борьбы эмиграции против большевизма-коммунизма. Этого нельзя сказать о некоторых видных оппонентах Ильина, начиная с главного — Бердяева. В церковном отношении также далеко не случайно то обстоятельство, что Ильин был на стороне Русской Зарубежной Церкви, в то время как его идейные противники принадлежали к иным церковным юрисдикциям, в том числе и к патриаршей («советской») церкви.

Ильин был и в самом деле мыслителем религиозным, христианским, православным, церковным. В качестве такового он был врагом атеизма, материализма, социализма, марксизма, большевизма, коммунизма, советского (и всякого иного) тоталитаризма — и проповедником русского религиозного, национально-государственного и духовно-культурного возрождения.

II. ПИСАТЕЛИ И МЫСЛИТЕЛИ

И. А. ИЛЬИН О ГОГОЛЕ

Иван Александрович Ильин был прежде всего философом, правоведом и политическим мыслителем. Однако он питал глубокий интерес к литературе, музыке и разным видам изобразительного искусства, читал университетские курсы и публичные лекции, относящиеся к этим областям, и посвятил этим вопросам много статей и несколько книг и брошюр. Кроме того, он перевел на немецкий язык ряд произведений русской художественной прозы и поэзии¹.

1

Русскими писателями Ильин занялся по-настоящему уже в эмиграции — в Германии, в которую был выслан большевиками в 1922 году, и в Швейцарии, в которую вырвался от национал-социалистов в 1938 году. Интересно при этом, что Ильин начал с писателей-современников. В берлинском Русском Научном институте, где Ильин преподавал со времени его открытия в 1923 году до своего удаления из института при Гитлере в 1934 году, Ильин читал — сперва по-немецки, а потом и по-русски — лекции о Шмелеве, Бунине, Ремизове и Мережковском². Намеревался читать также о творчестве Куприна, Алданова и очень популярного тогда в широких кругах эмиграции Краснова. Но болезнь и новые обстоятельства и соображения помешали Ильину осуществить этот свой замысел полностью. Приняв решение написать книгу о современных русских писателях, Ильин постепенно отбрасывал второстепенных авторов и сосредоточивался на главных именах. В результате во второй половине тридцатых годов была готова книга, увидевшая свет, к сожалению, лишь через несколько лет после смерти ее автора, в 1959 году: «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев»³.

Изучая основательно творческое наследие своих современников, Ильин не забывал и о русских классиках XIX века. Его давний интерес к Л. Н. Толстому еще более возрос, когда в середине двадцатых годов Ильин всерьез занялся столь трудной для христианского сознания нравственно-философской проблемой сопротивления злу силой. Главным продуктом этих занятий стало капитальное исследование Ильина «О со-

противлении злу силою» (Берлин, 1925; Лондон, Канада, 1975), значительная часть которого посвящена анализу учения Толстого о непротавлении злу насилием⁴.

Приближение пушкинской годовщины — столетия со дня смерти — послужило дополнительным стимулом к тому, что Ильин специально обратился к личности и творчеству Пушкина. Свое отношение к Пушкину Ильин ярче всего выразил в торжественной речи «Пророческое призвание Пушкина», произнесенной в Риге 9 февраля 1937 года и повторенной в Берлине, Юрьеве, Ревеле и Женеве. По поручению Пушкинского комитета она была в том же году издана в виде отдельной брошюры Русским Академическим обществом в Риге⁵.

Все более углубляясь в наследие русских классиков, Ильин подошел и к творчеству Гоголя, однако уже позже — после того, как ему удалось выехать из гитлеровской Германии и обосноваться в Швейцарии. Поселившись в Цюрихе (Цолликон), Ильин стал со временем выступать с публичными лекциями, в том числе о русских писателях-современниках и о русских классиках XIX века: Пушкине, Толстом, Достоевском и Гоголе. Значительную роль в обострении интереса к русской литературе как у лектора, так и у его слушателей сыграла, несомненно, германо-советская война 1941—1945 годов.

Основным документом, позволяющим установить главные мысли Ильина о Гоголе, является сохранившаяся в архиве Ильина его немецкая лекция «Гоголь, великий сатирик, романтик и философ жизни». Ильин читал эту лекцию впервые 13 марта 1944 г. в Русско-швейцарском кружке по изучению русской культуры и истории в Цюрихе⁶, в большом зале отеля Элита-Карлтон, где обычно происходили заседания кружка, а затем в одном из швейцарских народных университетов, в Рапперсвиле⁷.

Текст этой немецкой лекции о Гоголе представляет собой карандашную рукопись длиной в 45 страниц. Она еще нигде не была опубликована. Приведем тут самое главное из ее содержания.

2

Чтобы почувствовать и узнать Россию, говорит Ильин, необходимо обратиться к русской литературе. А обратившись к ней, неизбежно надо будет вступить в духовный контакт с Гоголем, ибо он, будучи своеобразнейшим явлением не только русской, но и всей европейской культуры, был и остался субстанционально русским.

Конечно, Гоголя совсем не так просто разгадать. Это редко удавалось как его современникам, так и представителям последующих поколений. Поняли и оценили сразу только одну сторону его духа и его творческого наследия — литературно-художественную. Но даже и это признание было несколько односторонним. Ценили главным образом великого сатирика и юмориста, но почти — или вовсе — не воспринимали лирически-мистическую и трагически-мистическую сторону его дарования, т. е. не видели мистически-религиозного духовного ума. А если и видели, то делили Гоголя надвое: один его облик был художественный, сатирический и прогрессивный, как бы либерально-радикальный, а другой — публицистически-философский и одновременно религиозно-мистический и политически-реакционный. Между тем Гоголь, несмотря на свои изломы и колебания, был личностью целостной — и так именно и должен быть воспринят и принят. Все, что он выговорил, написал и содеял, должно рассматриваться всерьез. От всех его жизненных проявлений и содержаний должны быть проведены радиусы к его внутренней глубине, и там, где эти радиусы сходятся, там и находится центр его духа, из которого только и можно понять и истолковать Гоголя.

Поставив и пояснив таким образом проблему, Ильин переходит затем к изложению краткой, синтетической биографии Гоголя, останавливаясь более всего на том, что позволяет лучше понять его личность и духовный путь.

Гоголь был слабым и болезненным ребенком, и вся его последующая жизнь протекала в постоянных страхах и заботах — физических, душевных и моральных. Гоголь прошел сквозь жизнь как хрупкий ипохондрик. То, что он принимал за желудочные недомогания, было на самом деле связано с солнечным сплетением (плексус-соларис). От матери Гоголь унаследовал тонкую, нервическую душевную конституцию, от отца — увлечение театром и литературой. В Нежинском лицее к театру и литературе прибавилась еще живопись. Уже тогда у Гоголя необыкновенная шаловливость и неисчерпаемый юмор сочетались со способностью к серьезной сосредоточенности и духовной глубине. Недаром товарищи называли его таинственным карлой. Да и сам он отмечал у себя противоречие между меланхолическим характером, с одной стороны, и страстью к шуткам и проказам и склонностью вовлекать в свои проказы товарищей — с другой. Видно было, что за его шаловливостью и веселостью скрывается болезненная судорога, своеобразная замкнутая одержимость, идущая по особым, тайным путям.

Характер Гоголя — по его собственному определению, недоверчивый и замкнутый — стал быстро формироваться, когда он в шестнадцатилетнем возрасте оказался, после смерти отца, главой семьи. Юный Гоголь жаждет добра, хочет послужить большому, хотя еще и не ясному для него делу, оценивает и переоценивает свои силы; его донимают самоутверждение и самокритика.

На первых порах Гоголя в Петербурге преследуют неудачи (чиновничество, поэзия, отъезд за границу, актерство). Но в Академии художеств он учится рисовать и много читает, в особенности увлекаясь всемирной историей и географией. В нем зреют большие синтетически-созерцательные идеи. И чем более он углубляется в историю, тем более верит в то, что судьба мира направляется Богом, и тем настойчивее ищет теодицеи, т. е. оправдания Бога из происходящего в мире. В его заметках, планах и набросках видны следы своеобразного познавательного восторга, испытанного счастья духовной очевидности, созерцательного блаженства подлинного философа.

Грандиозным планам Гоголя по созданию многотомных трудов, посвященных всемирной истории, географии мира и истории средневековья (а затем и родной Малороссии), не суждено было осуществиться. Но духовно Гоголь растет. Жизнь его, правда, все не налаживается, он чувствует себя несчастным, однако преодолевает несчастье благодаря необыкновенному чувству юмора. В конце концов, благодаря барону Дельвигу, он входит в литературу, благодаря профессору Плетневу — в педагогику и науку. Он оказывается в кругу, связанном с Пушкиным и Жуковским, и питается их творческой гениальностью.

В 1832 году, по дороге к матери и сестрам, Гоголь посещает Москву, где сближается с Аксаковым, Дмитриевым, Загоскиным, проф. Погодиным, Щепкиным, проф. Максимовичем и другими, и в 23-летнем возрасте становится частью культурной элиты России.

Правда, Гоголь все еще колеблется, что выбрать в качестве своего призвания — литературу или науку. Но его попытка получить кафедру в Киевском университете успехом не увенчалась, а блестящие поначалу лекции в Петербургском университете закончились позорно. У Гоголя были широкие и глубокие идеи, но не было правильной научно-исследовательской подготовки. Зато его литературные успехи непрерывно и быстро возрастают — до провала у публики «Ревизора», приведшего к тому, что Гоголь в 1836 году на три года покинул Россию.

Ильин специально останавливается на том исключительном значении, которое имела для Гоголя дружба с Пушкиным и водительство Пушкина, и на том сознании огромной (и личной, и национальной) утраты, которое овладело Гоголем при известии о смерти поэта. Для Ильина эта земная встреча двух гениальных натур принадлежит к божественной ткани мира и национального духа.

Останавливается Ильин также и на неизгладимом впечатлении, произведенном на Гоголя Италией, особенно Римом. Однако, хотя Рим для Гоголя был более, чем радость и счастье, жизнь Гоголя и тут не наладилась, и работа над «Мертвыми душами», продолжавшаяся до самой смерти их автора, протекала в вечных колебаниях между смущением-сомнением и патетическим подъемом. Склонность Гоголя к ипохондрически-невротическому самонаблюдению и депрессиям все укреплялась. Он страдает, хотя и бывают периоды просветления, позволяющие, например, Анненкову отметить у Гоголя спокойное, уравновешенное удовлетворение, которое обычно наступает в результате глубокого погружения в предмет созерцания.

В сороковых годах Гоголь находит выход из своего депрессивного состояния в христианской вере, бывшей у него и ранее, но теперь принявшей форму некоего мистико-мечтательного, мистико-моралистического надрыва. Он не обретает в религиозной вере здоровой, творчески-трезвой и миро-утвердительной середины. Он приходит то к больному выводу, что он великий грешник и ничтожный человек, то к заключению, что он пророк и носитель истины. Он требует от себя слишком многого и не в состоянии эти требования удовлетворить; а затем опять впадает в депрессию и считает свои пророческие притязания греховными — с тем, чтобы в порыве вдохновения снова им предаться. В нем происходит борьба двоякого рода: за личное очищение и за новый религиозный свет в мировоззрении — в искусстве, в быте, в политике, в любви к отечеству и в религиозных понятиях. И то и другое ему удается — но он-то этого не знает. Он не понимает своего собственного пути — как и все психоневротики. А друзья понимают его еще менее, и тем самым увеличивают его муку.

Еще в 1844 году Плетнев пробирал Гоголя за самомнение. А когда в конце 1846 года вышли «Выбранные места из переписки с друзьями», в обществе разразилась буря. В книге увидели лишь отсутствие либерально-радикального духа и слепое приятие тогдашних порядков (крепостного права, бюрократизма, плохого судопроизводства и т. д.), а самого Гоголя вос-

приняли как политического перебежчика, все оправдывающего реакционера. Особенно мучительно для Гоголя было нашедшее письмо Белинского. Вместо того чтобы помочь страдающему и борющемуся Гоголю обрести спокойствие и твердость, у него выбили почву из-под ног и отбросили его, нуждавшегося в духовной поддержке, в мистицизм. Этот кризис довершило общение с фанатически верующим о. Матвеем Константиновским.

Поездка в Палестину в 1848 г. не принесла ожидавшихся результатов. Живя в Москве, Гоголь общается с друзьями, но чувствует себя покинутым, непонятым и беспомощным. Его душа надломлена. Он стремится к тому, что ему не дается; а не дается потому, что он сомневается в своих силах, не знает, смеет ли делать то, что он от себя требует; однако он знает, что требуемое — истинно и прекрасно. Внутренний конфликт между непопозволенным и все же желанным, созерцаемым и невозможным терзает и обессиливает Гоголя медленно, но неотвратно.

На надгробном памятнике Гоголя выбили слова, которые признают его горький юмор, но ничего не говорят о его пророческих исканиях и борениях. Этим последним признанием Россия еще обязана Гоголю. Выяснению именно этой задачи и посвятил Ильин вторую половину своей немецкой лекции.

Знакомство с биографией и характером Гоголя, говорит Ильин, неизбежно оставляет впечатление некой *загадки*. Попытки эту загадку разрешить были малоуспешными, ибо оставались в рамках современного общественного мнения. Гоголя делили на части, не принимая целиком. Иногда договаривались даже до того, что Гоголь был душевнобольным. А некоторые шли еще дальше и утверждали, что вообще гениальные люди — душевнобольные. Между тем необходимо строго отличать душевнобольных от душевно-страдающих. Все люди страдают душевно, и чем тоньше натура — тем больше, чем гениальнее человек — тем глубже и искреннее. Душевная же болезнь начинается там, где у человека сбивается сознание и он становится духовно-безответственным; где развязывается его хаос (дремлющий в каждом из нас) и опрокидывается его космос (к которому внутренне призван тоже каждый из нас). Ничего подобного у Гоголя никогда не было. Его жизненный путь был постоянной борьбой с собственным хаосом; но хаос

так и не мог сказать ему своего необузданного, развязного и развязывающего слова. Сознание Гоголя никогда не помутилось, даже перед смертью. Тургенев посетил Гоголя за 4 месяца до смерти последнего. Само собой разумеется, что живший в двух измерениях неверующий либерально-радикальный Тургенев не мог принять всего Гоголя — мистически-верующего, трехмерного (третьим измерением было духовно-божественное измерение в жизни) и отечественно-консервативного. Но и Тургенев не заметил никаких признаков душевной болезни. Напротив, он отметил, что от гоголевского «покатого, гладкого, белого лба по-прежнему так и веяло умом. В небольших карих глазах искрилась по временам веселость. ...Гоголь говорил много, с оживлением, размеренно отталкивая и отчеканивая каждое слово, — что не только не казалось неестественным, но, напротив, придавало его речи какую-то приятную вескость и впечатлительность. ...Все выходило ладно, складно, вкусно и метко»⁸. Не было никаких следов истощенности, болезненного, нервного беспокойства. В образном и оригинальном языке, каким говорил с Тургеневым Гоголь, не было ничего надуманного и заранее подготовленного. Все это Тургенев отметил, несмотря на то, что уже тогда ходили слухи, что Гоголь не совсем психически здоров. Но ведь обыватель всегда говорит о «ненормальности» другого в тех случаях, когда он сам не на высоте. Все, что сам Гоголь говорил и делал в последние дни перед смертью, запечатлено на бумаге. Были случаи судорожной депрессии и отчаяния, но никаких признаков сумасшествия. Было колебание между двумя противоположными оценками того аутодафе, которому он подверг свои труды, но никакого помешательства. Таким образом, и в этом вопросе, как и во многих других, следует пренебречь так называемым «общественным мнением» и исследовать проблему самостоятельно.

Тот, кто хочет правильно понять и оценить какое-либо произведение искусства или какого-либо художника, должен сугубо отличать *талант* от *гениальности*. Талант в искусстве определяется лишь вопросом «как?». Обычный ответ на него: легко, много, продуктивно, стройно, приятно, успешно. Но все это еще ничего не говорит нам о *содержании*, о *глубине* и *значении*. В отношении содержания талант безразличен: он может отдаться любому содержанию, творить по чужому приказу, подчиняться и выдавать дурное за хорошее. Даже такие крупные имена, как Тьеполо и Веронезе в живописи, Мендельсон, Верди и Беллини в музыке — носители таланта, но не

гениальности. Гениальность надо искать лишь там, где налицо третье, духовное измерение в созерцании предмета — самостоятельное восприятие содержания искусства, его глубины, его значимости, там, где есть восхождение к Божественному. У человека может быть много таланта или не быть никакого таланта; у гениального человека может не быть никакого таланта или быть мало таланта, или много таланта. Гений без таланта или почти без таланта вечно пребывает в духовно оплодотворенном состоянии, творит и созерцает в самом себе и не доводит этого внутреннего процесса до определенной внешней формы и определенного творческого продукта: его удел — настоящая, но вечная беременность без родов. Гениальный человек может обладать гораздо большей способностью к творческому видению, чем к творческому выражению себя вовне; его гениальность может активно стремиться к оформляющему акту, к самовыражению, к выходу наружу — и быть в этом стремлении более или менее успешной. Гениальный человек с большим внутренним содержанием, с широким духовным горизонтом, с пророческим видением — может обладать недостаточно гибким, почти безграничным творческим актом; это будет *односторонний талант при многосторонней гениальности*. Именно таков случай Гоголя.

Замечательно и поучительно, что Гоголь сам выразил всю проблематику творчества в своей гениальной повести «Портрет», главный герой которой, Чартков, не бережет своего духовного видения, протитутуирует свой талант и становится жертвой Сатаны.

Гоголь пришел в мир с прирожденной душевно-духовной восприимчивостью. Эта восприимчивость казалась ничем иным, как повышенной чувствительностью, или сверхчувствительностью, которую нередко называли «нервностью». Но в духовном отношении эта сверхчувствительность означала, что у Гоголя были еще дополнительные органы для восприятия метафизической стороны мира — добра и зла, красоты и безобразия, значительного и ничтожного, божественного и сатанинского. Такая натура берет многое из третьего, духовного предметного измерения — сперва произвольно, непосредственно, через вторжение соответствующих предметов; но затем, оказываясь перед необходимостью выбора между *добром* и *злом*, может поддаться и отдаться либо божественному, либо сатанинскому — и сознательно и систематически накапливать соответствующий опыт. Это есть одновременно и факт и закон духовного опыта. Многие люди и вовсе не знают этого

закона, но *восприимчивые*, которых можно определить в то же время и как *страдающих*, знают его хорошо, и притом во всех областях жизни.

Гоголь получил эту восприимчивость от рождения, от своей матери. Уже с детских лет перед ним были открыты многие дополнительные окна в третье измерение. Естественно и само собой разумеется, что каждое проникновение в эти окна вызывало у ребенка страх и наносило глубокие раны. В восхитительной, лирически-ласковой и воздушной повести «Старосветские помещики» мы встречаем следующее место:

«Вам, без сомнения, когда-нибудь случалось слышать голос, называющий вас по имени, который простолюдины объясняют так: что душа стосковалась за человеком и призывает его; после которого следует неминуемо смерть. Признаюсь, мне всегда был страшен этот таинственный зов. Я помню, что в детстве я часто его слышал: иногда вдруг позади меня кто-то явственно произносил мое имя. День обыкновенно в это время был самый ясный и солнечный; ни один лист в саду на дереве не шевелился, тишина была мертвая, даже кузнечик в это время переставал, ни души в саду; но, признаюсь, если бы ночь самая бешеная и бурная, со всем адом стихий, настигла меня одного среди непроходимого леса, я бы не так испугался ее, как этой ужасной тишины, среди безоблачного дня. Я обыкновенно тогда бежал с величайшим страхом и занимавшимся дыханием из сада, и тогда только успокаивался, когда попадался мне навстречу какой-нибудь человек, вид которого изгонял эту страшную сердечную пустыню»⁹.

Это есть нечто детское, но это уже и духовный опыт; тут видно открытое окно нежной души, в которое из мира врывается нечто хаотическое, пронзая сердце чувством *одиночества*. А одиночество есть форма и судьба человеческого бытия — первый ужас, который все мы должны выдержать и преодолеть. Слишком рано выпадают на долю гениального ребенка подобные переживания, слишком скоро оказывается он перед необходимостью почувствовать изначальные основы бытия и определить к ним свое отношение. И можно себе представить, что художественно одаренная и исполненная любви мать такого ребенка не преминет передать ему христианскую эсхатологию во всей ее силе и ужасе. Такие дети рано созревают, и эта зрелость становится для них новым грузом. Они гордо и стыдливо оберегают свой интимный мир от других, особенно от товарищей. Заслуживает внимания, что товарищи Гоголя, чувствуя его внутреннюю загадочную силу, про-

звали его, как было упомянуто, «таинственным карлой» и что Гоголь, со своей стороны, делал исключение лишь для немногих из своих товарищей, всех же остальных презрительно считал «существователями»¹⁰. Это слово он сам изобрел и заклеил им людей бездуховных, этически и религиозно индифферентных, двухмерных и в своей двухмерности самодовольных. В этом слове «существователь» сказывается весь будущий Гоголь: главная проблема, главная мука и главное борение его жизни. Он уже знает свою духовную зарядку: он знает, что у него будет нечто важное сказать миру; в нем сказывается богатство опыта, и 18-летним подростком он пишет своему другу: «Холодный пот проскакивал на лице моем при мысли, что, может быть, мне доведется погибнуть в пыли, не означив своего имени ни одним прекрасным делом — быть в мире и не означить своего существования — это было для меня ужасно»¹¹. Подросток уже мечтает о славе...

Гоголь принадлежит к тем людям, чья внутренняя духовная кладь создается рано, мучительно нарастает, обременяет и терзает несущую душу и таит в себе нечто действительно большое и важное, но чей творческий акт не обладает соответствующей легкостью и гибкостью. Гоголь являет собой яркий и убедительный пример *недостаточно талантливой гениальности*. Такие натуры обречены на постоянное само-мучительство, и притом тем большее, чем больше их стремление утвердить свою значимость. Гоголь нес в себе большое, трудно насытимое стремление к самоутверждению. Испытываемые им мучения порождались, во-первых, не желавшей разрядиться вовне внутренней проблематикой; во-вторых, глубинными борениями метафизических сил добра и зла в индивидуальной душе; в-третьих, необходимостью вечной борьбы за структуру собственного творческого акта (кто я и что? Художник? Юморист? Сатирик? Философ? Историк? Моралист? Драматург? Аскет? Публицист? Пророк? — Я хочу быть всем, и почти ничто мне не удастся!); в-четвертых, мука происходит от постоянных сомнений в самом себе, сомнений, доводящих до отчаяния; в-пятых, от всегдашнего желания чем-то себя проявить и завоевать авторитет, что очень беспокоило его и нарушало внутреннее равновесие.

Но у Гоголя был еще один источник мучений: он чувствовал и знал радикально-злое в человеческой природе, и этот опыт был у него подлинным и глубоким. Как большой художник, он *персонифицировал* этот элемент и смотрел Сатане в

глаза. А это совсем особая мука — духовно, душевно и нервно-чески: духовно потому, что это есть невыносимое отвращение; душевно потому, что это есть вечный страх, который нужно постоянно преодолевать; телесно-нервно-чески потому, что все это выражается в сильных болях в области солнечного сплетения (болях, которые Гоголь всю жизнь принимал за желудочные), в общей аритмии и нервно-ческой атонии. При этом Гоголь был чистой, морально-честной, идеалистически мечтательно настроенной и мистически-религиозной натурой: отдаваясь молитве, он уже никого не замечал. Нет ничего мучительнее и тягостнее, чем это сочетание глубокой веры в Бога с повышенным желанием утвердить свою ценность, при котором человек стремится без промедления воплотить свой идеал, стать ясновидчески идеальной личностью — и терпит неудачу. А потерпев неудачу, испытывает депрессию и, будучи в депрессии, переносит сатанинские элементы своего опыта в адском страхе и отчаянии. Такова была участь Гоголя. Отсюда — его вечные колебания между восторженной эйфорией и мертвящей депрессией. Такие люди могут умирать душевно и духовно, когда они без всякой особой болезни теряют волю к жизни и незаметно, но непосредственно мешают тому таинственному внутреннему врачу, который дан каждому из нас. Это не есть самоубийство или помешательство; это душевный и духовный уход из жизни, прекращение органически здорового самоутверждения на земле.

Национально русское ритмическое колебание между эйфорией и депрессией стало для Гоголя личной закономерностью, и притом так, что возврат к эйфории становился все более редким, а периоды депрессии — все более затяжными и частыми. Это естественно обусловленное колебание весьма мучительно и нисколько не облегчает жизнь и не зовет к жизни, но зато открывает человеку доступ к нижним и верхним этажам духовного мира. Охват и объем внутреннего опыта становятся значительно большими, душа вырабатывает способность преодолевать адские низины и созерцать райские вершины, чтобы на этих вершинах дышать и ими наслаждаться. Диапазон переживаний растет, и наряду с нормальной диатонией в человеке возникают все хроматические оттенки, которые необходимо преодолеть, но благодаря которым мажорная диатония приобретает совершенно новый великолепно-утвердительный, победно-глубокий и радостный характер. Не подлежит никакому сомнению, что многие друзья Гоголя имели

возможность наблюдать у него эти спокойные, полновластные и духовно возвышенные мажорно-диатонические состояния и им дивиться. Это то, что можно было бы назвать *до-мажорными* мелодиями гоголевского духа. И тем более становится ясным, что для Гоголя значил Пушкин. Пушкин, этот замечательный мастер творческого акта, самородной формы и безошибочного вкуса, мастер классически радостного приятия мира, был советником Гоголя в построении его творческого акта. Он давал ему спокойную уверенность в правильном выборе художественных тем и форм, своими признанием и любовью полностью утолял его жажду самоутверждения, вместе с ним прозревал в ясные и светлые пространства духа и делился с ним огнем своего безотказного вдохновения. Пушкин знал, в чем дело и с чего следует начинать — и направлял по правильному пути своего невротически шатающегося гениального собрата.

В свете всего сказанного ранее понятнее будет и такое утверждение: весь жизненный путь Гоголя, все его изломы и творения — это *история великого очищения и просветления*. Это есть одновременно творческая разгрузка и выношенная духовная нагрузка.

Свою разгрузку Гоголь начинает с *обширной романтически-лирической демонологии* — «Вечеров на хуторе близ Диканьки» и «Миргорода». Это в большинстве случаев ряд замечательных, сновидениям подобных рассказов и повестей, теснейшим образом связанных с украинским фольклором и природой. Среди этих повестей, — в которых лирическая влюбленность, несколько преувеличенное наслаждение природой и солонперченый юмор в повествовательном тоне создают совершенно особую «гоголевскую» атмосферу, — есть и такие, в которых злые силы при помощи умного смеха представлены как социально-психологические образы страха таким образом, что читатель испытывает мало страха и много удовольствия от легкого шекотания нервов. Это — волшебные комедии. К ним позже прибавилась петербургская повесть «Нос» — тоже магически-фантастическая комедия.

Но есть и такие произведения, в которых дело принимает устрашающе серьезный оборот, и у читателя пробегает мороз по коже. Это — волшебные трагедии, и они — самые лучшие произведения: «Страшная месть» и «Вий». К ним потом прибавляется отдельно стоящая повесть «Портрет». В «Страшной мести», в «Вие» и в «Портрете» речь идет в основном о людях, избравших зло и ему отдавшихся, и об их судьбе. В «Страшной

мести» эта судьба выясняется в связи с наследственным грехом и барьерами кровосмешения, в «Портрете» — в связи с назначением искусства, с алчностью и завистью. В обоих произведениях чувствуешь, что имеешь дело не с фантастическими явлениями фольклора, а с действительным, подлинным, магическим и сатанинским элементом. Тут невольно опять вспоминаешь о той магической нагрузке, которую с детства нес в себе Гоголь и которую чувствовали в нем его товарищи.

Наряду с этими повестями мы находим и повести, изображающие очень трезво (то с потрескивающим и задорным юмором, то с отечественной выразительностью и героическим подъемом, то с проникновенной любовью) русскую душу в ее повседневности, в ее военном порыве и в ее слабостях. Но уже в некоторых из этих повестей проявляется юмористически сатирический элемент, определивший собой второй период гоголевского творчества и принесший автору популярность и славу сатирика.

Ильин считал, что Россия переживала тогда совершенно особую эпоху. Потрясенное и ошеломленное бесконечными оборонительными войнами прошлого за национальную свободу и безопасность — войнами, еще продолжающимися и завершающимися, — пробудилось русское национальное самосознание. Русские стремились понять своеобразие России, утвердить его движущую силу и осознать свою социально-политическую и экономическую отсталость. В бесконечных войнах экономически социальный и нравственно-духовный уровень внутренней жизни снижался: судебное дело было плохим, чиновничество — подкупным, крепостное право — угнетающим, народное образование — не на высоте. Чтобы все это осознать и изменить, необходимо было пересоздать интеллигенцию, и притом одновременно на нескольких путях. Карамзин помог этому тем, что дал русским историю, Жуковский — поэтическую проповедь любви, Сперанский — свод законов (прежде хаотических), Пушкин и Лермонтов — совершенное поэтическое и литературное оформление страстей, метафизически-художественное проникновение в сущность мирового духа и прямое пророческое пробуждение вкуса и воли к совершенству, семья Аксаковых, Хомяков и Киреевский — изображение национальной самобытности и заботу о ее сохранении, Гоголь — юмористически-сатирическую демонстрацию

собственных недостатков. Декабристские заговорщики попробовали добиться чего-то путем прямого политического действия, но потерпели неудачу. А император Николай I, одинокий, непонятый и заклеянный как реакционер, стремился к расширению прогрессивных реформ, которые смогли быть осуществлены затем его сыном, Александром II, в 1860-х годах.

Таким образом, Гоголь стоит в середине этого творчески подготовительного течения и брожения. Он смело и художественно выводит напоказ социальный, политический и духовный уровень окружающего его общества с тем, чтобы в форме *негативно* переданного разоблачительного и морально-пристыжающего пророчества продемонстрировать невозможность прежнего пути. Заслуживает внимания тот факт, что Гоголь был встречен восторженно интеллигентской элитой, признан и поддержан императором Николаем I, но широкой публикой был принят несколько холодно и уклончиво — столь сильны были его удары, столь метка его сатира, столь потрясающи и обновляющи его позитивные требования, звучавшие сквозь сатиру.

В следующей части своей лекции Ильин остановился специально на художественном наследии Гоголя — коротко на уже охарактеризованных им повестях и рассказах и на комедиях Гоголя, и подробно — на его главном произведении «Мертвые души».

Изображая русскую действительность того времени, говорит Ильин, Гоголь в узловых пунктах повествования оказывается на самой грани возможного, но тем не менее изображаемое подано и воспринимается реалистически. В общем это не карикатуры, но все негативное, скверное кажется отобраным, сгущенным и собранным в одну кучу. В результате получается концентрат того, что необходимо осудить, некий музей-паноптикум эгоизма и плутовства, где один другого надувает, загоняет в угол или утирает другому нос и, в конце концов, проваливается в яму собственной глупости. Создается то впечатление, которому поддался когда-то Пушкин, слушая чтение Гоголя: «Боже, как грустна наша Россия!»¹² Да и сам Гоголь задыхался нередко в этой атмосфере концентрированной тьмы и испытывал потребность в свежем воздухе — и тогда, выпадая из своего художественного акта, переходил к умирительным вздохам и к лирическим вставкам и отступлениям, настраивающим его собственное и читательское сердце на певучий лад. Все же, если всмотреться в тексты повнимательнее или увидеть гоголевские комедии на сцене в хорошей постановке и исполнении, можно почувствовать большую

глубину и понять ту великую сокровенную идею, которую Гоголь всегда имел перед собой в качестве исходного пункта, основы и цели.

Так, в «Ревизоре» речь идет не о земном лишь ревизоре, но и о незримом, важнейшем ревизоре. Гоголь сам указал на идею совести как на главную идею пьесы. Но можно сказать и так: тут присутствует идея национальной ответственности, идея здорового правосознания или идея справедливой государственной власти. Над недостойными чиновниками встает вечная идея права и правового государства. А за ними — грозная идея Страшного Суда, о котором говорила в детстве своему сыну мать. Кроме того, Хлестаков напоминает нам еще и о возникающих в русской истории многочисленных самозванцах, которые породили столько несчастья и которые извлекали из великого русского *пространства* возможность безнаказанного политического мошенничества. Но ведь и не о России только должна идти речь: к народам остальной Европы — в особенности после того, что в ней произошло после первой мировой войны, — тоже можно обратиться с призывом очистить свое правосознание.

В комедии «Игроки» выражена другая идея: то, что в основе своей фальшиво, то само попадает в расставленные сети и само себя лишает силы; существует закон самоподтачивания и самоослабления — и этот закон имманентен злему началу. Фальшивое обречено разбиться о самое себя.

Обе эти основополагающие идеи заключены и в «Мертвых душах», — продолжает Ильин. Главная идея романа («поэмы») лежит гораздо глубже, чем представляется на первый взгляд. Дело тут не только в очищении правосознания и в настойчивом призыве к честной жизни. Главная идея имеет еще более глубокий, религиозный план. Живущее по-обывательски так называемое христианское человечество зашло в тупик, но этого не видит и не понимает — и увязает в болоте. Тупик заключается в том, что люди, предаваясь своему естественному эгоизму, *теряют божественное измерение жизни и предметов* и превращаются в *мертвые души*. Таким образом, мертвыми душами в действительности являются не умершие крестьяне, а те, кто ими торгует — сами бессердечные и безбожные «существователи». На этом пути люди двухмерного бытия, рафинированные мудрецы эгоизма, оказываются во власти смерти всю свою жизнь. Они живут безыдейной, пустой, богооставленной жизнью и незаметно погружаются в болото безбожной *ничтожности*. Гоголь одним из первых отчеканил необходи-

мое тут слово, начертал соответствующее понятие и показал с неумолимо горьким юмором огромную толпу таких существователей, относящихся к разным конкретным типам. И каждый из этих главных героев получил в русском национальном самосознании значение имени нарицательного. Это слово — *пошлость*. Равноценного ему нет в других европейских языках. Это слово и это понятие выражают центральную проблему философии религии, проблему, которой, по мнению Ильина, не уделяет внимания ни одно из течений западноевропейской философии религии. Религия соотносит человека с Богом и связывает его с Богом. Таким образом она и оказывает на него и его жизнь свое действие — посвящая, осмысляя и освящая. Без этого человеческая жизнь была бы лишенной смысла, оскверненной, *пустой*. Именно так: жизнь, лишенная божественного, священного, — *пуста*; люди, отдающиеся такой жизни, погружаются в трясину *пустоты*. Они нуждаются в очищении (по-гречески: катарсис). Очищение дается через нужду, несчастье, страдание и аскезу. Это и есть центральная, осмысляющая идея Гоголя в «Мертвых душах».

Начать это очищение и этот переход к новой жизни Пушкин и Гоголь сговорились в последний период их земного общения. Роман Гоголя должен был положить художественное начало разоблачению пустоты и повести к очищению во все-российском масштабе. Вот почему, когда Гоголь, со свойственной ему высокой артистичностью, читал главы из «Мертвых душ» и слушатели смеялись, сам он становился грустным¹³: он хотел, чтобы люди образумились, а не смеялись. Тут был запланирован — и начат — крестовый поход. Этот крестовый поход мог бы — и должен был бы — быть осуществлен также и в мировом масштабе, хотя Пушкин и Гоголь об этом, по их скромности, не думали. При этом было бы недостаточно показать лишь пустоту жизни. Нужно было вскрыть также источники этой пустоты, заключавшиеся во всемирном развенчании ценностей и святынь, а равно найти и указать пути религиозного очищения. Именно этого хотел Гоголь. Потому он и говорил, что первая часть романа посвящена аду, вторая — чистилищу, а третья была задумана как своеобразный рай, с образами великолепных гигантов.

Мелководье бездуховной жизни пробовали изображать и некоторые западноевропейские писатели: Бальзак, Флобер, Мопассан, Золя, Ибсен и др. Но никто из них не имел необходимой для этого живой религиозности; никто не мог поставить правильного диагноза и показать пути к выздоровлению;

никто не видел до конца существа происшедшего осквернения. Корни всего искали в *буржуазном* образе жизни и производили слово «социализм» — так, как если бы насквозь скверный социализм не нес с собой окончательного осквернения и воинствующего безбожия. Социализм отнюдь не есть лекарство от осквернения жизни, как раз наоборот. То, что предносилось Гоголю, связано не с разделом или переделом имущества, не с организацией экономики и не с социальной справедливостью, а с внутренним направлением индивидуального духа, с огнем Очевидности, с Добром, с Любовью — с облагораживанием жизни из сердечной глубины. Концепция Пушкина и Гоголя построена в религиозном плане, а потому была правильной и способной привести к очищению. То, с чего следовало начинать, было задачей *негативной*, переходной. Эта задача требовала эмпирической зоркости, юмора и сатиры. Поэтому Пушкин передоверил эту задачу Гоголю. И только они двое знали, что они начали и что они хотели осуществить; они хотели *породить в России эпоху религиозного очищения и для этого использовать художественное вдохновение и видение*. Наступления такой эпохи продолжает, к сожалению, ожидать не только Россия, но и остальной мир. И эта задача — переосмысления и очищения — с тех пор несколько не устарела и не отменена, напротив — она интенсифицировалась, стала еще более неотложной. Ибо должно быть ясно, что все, пережитое миром за последние десятилетия — от тоталитарного государства до мировой войны, от революционных убийств до военной резни, — в основе своей вышло именно из того осквернения жизни, против которого восстал Гоголь.

Таким образом, становится понятно, почему и откуда принятая Гоголем на себя задача и его глубоко ясное видение породили у него пророческое чувство. Задача была и в самом деле пророческой. Гоголь знал это. Потому и видели его читающим стихи пророка Иеремии с загоревшимися и влажными глазами: «И аще изведещи честное от недостойного, яко уста Мои будещи»¹⁴. Гоголь никогда не мыслил себе свою задачу иначе, как в духе христианства; никогда не представлял себе решение иначе, как через личное очищение от своей недостойности. И если мы будем придерживаться этой точки зрения и этой перспективы, тогда на все, что Гоголь писал, говорил и творил, на его психологическую проблематику и на его смерть прольется все проясняющий свет. В те минуты, когда в его сознании стоявшая перед ним задача и ее решение становились ослепительно ясными, он мог писать своим

друзьям, что труд его «важен и велик»¹⁵, или же: «Кто-то незримый пишет передо мною могущественным жезлом»¹⁶; «Я глубоко счастлив... я слышу и знаю дивные минуты... меня теперь нужно беречь и лелеять»¹⁷; «горе кому бы то ни было, не слушающему моего слова... Властью высшею облечено отныне мое слово»¹⁸; «Вся жизнь моя отныне — один благодарный гимн»¹⁹. То, что Гоголь доверил такие мысли своим непонимающим друзьям, было, пожалуй, ошибкой. Еще большей ошибкой было эти эзотерические сердечные извержения эзотерически публиковать. Друзья, не имевшие кругозора Пушкина и Гоголя, были этим шокированы, увидели в этом зазнайство, гордость, манию величия — и стали об этом между собой сплетничать. Но объективно и по существу Гоголь был прав: он вник в центральную проблему жизни, религии и истории, смотрел глубоко и широко, и чеканил формулы беспорочной точности и вечной истинности.

Однако переход из ада в чистилище Гоголю не удался — не говоря уже о переходе в рай. Три раза сжигал он второй том «Мертвых душ», в третий раз — перед самой смертью. Почему? Потому, что человек не всегда в состоянии переделать — по желанию или по нужде — свой естественно сложившийся художественный акт. Художественный акт Гоголя был мощным — в видении и в описании, но при этом несколько специфически однообразным, негибким, трудно оформляемым. Он был острым в негативном зрении, в отвержении, в юморе и в сатире. По отношению к людям он застыл в *очищающем «нет»*. По отношению к ним его сердце не хотело петь в любви, — а ни одному художнику никогда не удавалось схватить и изобразить положительное иначе, как путем сердечно-любовного видения. Гоголь сам первый это понял. Потому его диагноз гласил: я должен очистить свое сердце! На это и была направлена вся сила его воли. И он снова был прав. Это личное очищение ему удалось, он стал просветленным мудрецом. В 43 года он был в известной мере подобен старцу — только его колебания мучили его и перестройка его художественного акта ему не удавалась. Стоит лишь прочитать, как его друзья и знакомые описывали его в этот период его жизни: Гоголь стал добрым, умеренным, доступным, снисходительным²⁰; он в обхождении всегда очарователен²¹; он щедр²²; его литературное выступление просто совершенно²³. Однако его друг граф Сологуб пишет: «Прежде гений руководил им, тогда он уже хотел руководить гением»²⁴; а это не удавалось. Может быть, и это Гоголю удалось бы, но его гени-

альный друг Пушкин, который мог бы ему помочь, который находился с ним рядом как проводник, ушел в иной мир; а все другие умели только или восхищаться им как художником, или хулить его как философа жизни и пускаться во всякие толки и пересуды. И еще одно: то, что Гоголь столько раз покидал Россию, было фатальной ошибкой, ибо прежде в России он открывал всегда только свой юмористически негативный глаз, в то время как другой его глаз, любовно-позитивный, оставался закрытым. Когда же Гоголь впоследствии достиг личного очищения, и поющее сердце уже могло открыть ему любовно созерцающий глаз, Гоголю недоставало *положительного* опыта жизни и наблюдения над жизнью. Гоголь и сам это понял и мечтал в последние десять лет жизни о великой поездке по России. Разрешение этой задачи выпало, позже, уже на других — на Толстого, Достоевского и Лескова.

Теперь все же понятно, почему Гоголь так влюбился в Рим: тут веками складывалась некая объективная значительность жизни — в политике, в искусстве, в религии, в истории; тут все представлялось ему исторически окропленным и напитанным важнейшими содержаниями жизни. Тут ему открывалось объективное значение жизни даже тогда, когда его сердце было еще погрязшим в отвергающем «нет». Гоголь вовсе не был безжалостным человеком, но его сверхчувствительная и слишком нежная душа была в судороге юмористически-страдальческого отвержения и действительно нуждалась в унимающем судорогу и распрягающем очищении.

И вот, видя, что чистилище и рай ему не даются, Гоголь пережил тяжелый, трагический кризис. Все глубже и живее становилось его сердце, все яснее, светлее и радостнее. О России он пишет: «Нет меры любви моей к ней»²⁵. Но как художник он всего этого выразить адекватно не мог. Его друзья, люди тонко чувствующие, граф Сологуб и Сергей Аксаков, описывают разрывающие душу страдания Гоголя с замечательной точностью. Но помочь ему мог лишь кто-то более великий, а его уже не было.

В состоянии отчаяния Гоголь решился выразить узренные им идеалы в публицистической оболочке и выбрал самую легкую и, в сущности, уже готовую форму — избранных писем к друзьям. Последним толчком в этом отношении была тяжелая болезнь, которая, казалось, привела его к грани смерти и которую он не надеялся пережить. В этих выбранных письмах Гоголя мы находим настоящий клад выстраданной житейской мудрости, конкретную прикладную этику, здоровое органиче-

ски-консервативное мировоззрение и изумительную, выраженную с величайшей точностью конкретную литературную эстетику, примененную к русскому языку и литературе. Это была целая философия. Это была самородная философско-религиозная публицистика и житейская мудрость, оснащенная чудесной, ясновидческой благосклонной оценкой всей тогдашней русской поэзии и беллетристики. Неудачна была форма, создававшая впечатление, что автор собирался авторитетно поучать своих друзей. Сразу же усмотрели заносчивость, высокомерие, моральное пророчествование. Комплекс неполноценности, вообще легко приводимый в людях в действие наподобие Эоловой арфы, громко заиграл; к этому прибавилось слепое непонимание — и на Гоголя посыпались удары, которые он едва мог вынести. Только один, преисполненный любви друг Пушкина, Жуковского и Гоголя, глубокомысленный и скромный профессор Плетнев в Петербурге, видел правильно, в чем дело, и сразу сообщил Гоголю, что написанное им «есть начало собственно русской литературы»: «Ты первый со дна почерпнул мысли и бесстрашно вынес их на свет... Что бы ни говорили другие, — иди своею дорогою. ...В этом маленьком обществе, в котором уже шесть лет живу я, ты стал теперь гением помыслов и деяний»²⁶. И еще одна дама, А. О. Смирнова (Россет), проявила самостоятельный вкус и смелость и приветствовала книгу²⁷. Однако эти два голоса потонули в критиканстве, в слепой придирчивости и даже поношениях других голосов. Кризис был слишком сильным, слишком глубоким. Отчаявшийся в своем художественном даровании, оскорбленный и разочарованный завистливой хулой многих тогдашних авторитетов, измученный аскетически-фанатическими советами о. Матвея Константиновского, требовавшего от Гоголя не более и не менее как отречения навсегда от «греховного» духа Пушкина, — с ослабленным здоровьем и нервами в результате слишком продолжительной и неумолимой аскезы, покинутый и одинокий, — бедный гениальный мученик свернул крылья и без сопротивления ушел из жизни. Его последние слова были: «Как сладко умирать!»²⁸

Таково содержание немецкой лекции И. А. Ильина о Гоголе, переданное здесь мною путем пересказа, перефразирования или почти дословного перевода — в зависимости от важности и новизны тех или иных замечаний автора, но как

можно более точно. (Как правило, слова, данные курсивом, подчеркнуты в оригинале самим Ильиным.)

Эта лекция Ильина представляет собой нечто завершенное и окончательное. Но большой интерес представляют также пометки и суждения Ильина, сделанные им в процессе подготовки к этой лекции. Они заслуживают специального разбора, для которого тут, к сожалению, нет места. Но кое-что в связи с ними мы здесь все-таки можем отметить.

3

Установить сейчас все источники, которыми пользовался Ильин, готовя свою лекцию о Гоголе, не представляется возможным. Но ясно, что к числу этих источников относятся сохранившиеся в личной библиотеке Ильина «Полное собрание сочинений Н. В. Гоголя» в десяти томах²⁹ и книга В. Вересаева «Гоголь в жизни». Ильин читал эти издания, как правило, с карандашом или пером в руке, и поэтому на их страницах сохранилось очень много следов читательской реакции: подчеркивания, отчеркивания, вопросительные и восклицательные знаки, нотабене, словесно выраженное согласие или несогласие, прямые комментарии и т. д.

Подлинные свидетельства современников о Гоголе, собранные Вересаевым в его книге «Гоголь в жизни», Ильин проштудировал очень внимательно, от начала до конца. Более всего он реагировал на то, что касается жизненного, творческого и духовного пути Гоголя, его личности, характера, поведения, взаимоотношений с людьми, его эстетического акта, его религиозных, исторических и художественных взглядов и пр.

Многие суждения Ильина относительно характера и поведения Гоголя, в особенности юного и молодого Гоголя, — такие, например, как склонность Гоголя к мистификации, выдумке и даже просто обману, — не менее суровы, чем суждения составителя сборника Вересаева. Последний по этому поводу пишет: «Источником очень ненадежным, которым можно пользоваться лишь с величайшей осторожностью, являются письма самого Гоголя. Просто невероятно, до чего он все время фальшивит в письмах, какие неверные сообщает о себе сведения; часто совершенно даже невозможно понять, для чего это он — никакой, по-видимому, нет причины, только непреодолимая склонность к мистификациям и тончайшей дипломатии»³⁰. Заметки Ильина на полях книги Вересаева тоже не щадят Гоголя в этом отношении.

Ильин и Вересаев сходятся, по существу, и в том, что талант Гоголя был «сатирическим, глубоко отрицательным талантом»³¹. Сходятся также и в том, что хотя Гоголь в последние годы жизни был серьезно болен, болезнь эта не была психической, и что Гоголь как писатель был по-прежнему на высоте — в особенности в тех случаях, когда оставался верен своему первоначальному художественному акту (по определению Вересаева — «в тех частях второго тома, где звучит прежний издевательский гоголевский смех»³²).

Однако общий подход к «загадке» Гоголя и окончательные выводы Ильина о Гоголе прямо противоположны вересаевскому подходу и выводам. Вересаев в этом отношении продолжает традицию Белинского и всего радикального и леволиберального лагеря русской интеллигенции. Так, например, Вересаев пишет:

«Всю свою идеологию Гоголь целиком впитал из недр старосветской помещичьей жизни. ...В вопросах общественности, морали, религии великий автор «Ревизора» и «Мертвых душ» до конца жизни стоял совершенно на том же уровне, на котором стояла его наивная и глуповатая мать-помещица...

Я не знаю, можно ли найти во всемирной литературе более наивно-откровенное исповедание барско-помещичьего бога [чем в приводимом Вересаевым отрывке из письма Гоголя к сестрам. — Н. П.]... К политике и ко всякой общественности Гоголь был глубоко равнодушен... Если он и чувствовал нарастание во всей Европе предгрозового революционного электричества, то видел в этом только язву, которая разъедает ничем не довольную Европу»³³.

Конечно, это есть подход с совершенно противоположных, чем у Ильина, религиозных, философских, этических и политических позиций. Ильин в XX веке, как и Гоголь в XIX веке, тоже «чувствовал нарастание во всей Европе предгрозового революционного электричества» и, как и Гоголь, «видел в этом только язву, которая разъедает ничем не довольную Европу». Неудивительно поэтому, что Ильин полностью расходится с Вересаевым и в общей оценке гоголевских идеалов: для Вересаева — «смехотворно убогих идеалов»³⁴, для Ильина, по существу и в чистом виде — единственно спасительных и для России, и для Европы.

4

Интересно сопоставить не только подход к Гоголю Ильина и Вересаева, но и характеристику Гоголя и его творчества в немецкой лекции Ильина с тем подходом к художеству вооб-

ше, и к литературе в частности, который Ильин вынашивал начиная с 1910-х годов и окончательно сформулировал в 1930-х годах.

Сперва Ильин сделал это в серии статей, опубликованных в парижской газете «Возрождение» (и включенных мною в посмертный сборник Ильина «Русские писатели, литература и искусство» в качестве раздела четвертого³⁵). Несколько позже Ильин систематизировал свои эстетические воззрения в книге «Основы художества. О совершенном в искусстве», которую Русское Академическое издательство выпустило в Риге в 1937 году. В те же тридцатые годы, занимаясь специально литературой, Ильин систематизировал свои принципы адекватного чтения и художественного анализа в особом очерке, составившем введение к его посмертной книге «О тьме и просветлении»³⁶. Высказывался он на эти темы и по другим поводам и в иных формах³⁷. Напомним тут сжато общий подход Ильина к этой проблеме.

Ильин считал, что всякое подлинное искусство, в том числе и такая область художества, как литература, своими корнями уходит в духовно-религиозную сферу. Создавая какое-либо произведение искусства, сам художник может и не сознавать духовно-символической стороны искусства. Но именно она выражает то, что характерно для мироощущения, человеко-разумения и Богосозерцания художника.

В соответствии с этой природой всякого полноценного искусства, оценивающая его эстетическая, в том числе и литературная, критика должна в свою очередь быть духовно и религиозно углубленной. Этому требованию не удовлетворяли установившиеся в России с конца прошлого — начала этого столетия три главных течения литературной критики: точной историко-литературной справки (Венгеров), формально-педантического, едва ли не геометрически арифметического анализа (Белый) и эстетически субъективистического и духовно-слепого импрессионизма (Айхенвальд). (Ильин очень критически относился и к символистской критике, как и вообще к господствующему течению в русской религиозной философии нашего века, к «школе» Розанова, Мережковского, Булгакова, Вячеслава Иванова, Бердяева и др. О казенном советско-марксистском литературоведении и критике Ильин не считал нужным и говорить.)

В свете этих общих эстетических идей Ильин строил свой литературно-критический подход к творчеству того или иного писателя на анализе четырех слагаемых — эстетических акта,

материи, образа и предмета. Под эстетическим актом Ильин понимал то, какими душевно-духовными очами писатель воспринимает и изображает мир; под эстетической материей — то, какими словесными средствами писатель для этого пользуется; под эстетическим образом — те внешние и внутренние образы, которые он разворачивает перед своими читателями; под эстетическим предметом — те главные и глубокие жизненно-духовные обстоятельства, постижения и откровения, к которым он ведет читателей. При прочих равных условиях именно предмет является решающим в художественном произведении.

Требую от критика эстетически обоснованного и духовно углубленного освещения творчества данного писателя, Ильин оставил нам законченные образцы такого подхода в своей книге «О тьме и просветлении». Исходя при этом из индивидуальных особенностей анализируемых им художников слова и их творческого наследия, Ильин каждый раз значительно варьировал свой подход. Нормальный путь лежит от анализа художественного акта писателя к анализу его материи, образа и предмета, с тем чтобы выявить наличие или же отсутствие органически символического единства этих элементов. Таким путем Ильин шел, например, при анализе творчества Бунина в своей, предшествовавшей книге, русской лекции 1934 года. Но творчество Шмелева требовало иного подхода: читая в 1930 году свою немецкую лекцию о Шмелеве, Ильин начал с анализа эстетической материи, после чего перешел к анализу эстетического акта, затем эстетического образа и наконец эстетического предмета. В случае же Ремизова — весьма редком случае, когда творчество художника почти неотделимо от его личности — Ильин считал необходимым начать с личностно-биографического анализа.

В соответствии с задачей, поставленной им себе в немецкой лекции о Гоголе, Ильин сравнительно мало внимания уделяет разбору словесной материи Гоголя, и это тем более понятно, что лекция была на немецком языке, главным образом для германоязычной аудитории. Он больше говорит об образах Гоголя. Но особое внимание Ильин считал необходимым уделить — как и в случае с Ремизовым, столь близким в некоторых отношениях к Гоголю — личностно-биографическому анализу, а наряду с этим — анализу предметному. Это и понятно: Ильин ведь решал загадку Гоголя и вскрывал те стороны его личности, творческого пути, духовной и идейной проблематики и окончательного мировоззре-

ния, которые господствующей русской критикой не были, на его взгляд, удовлетворительно раскрыты.

Особенно ценным у Ильина представляется его призыв воспринимать Гоголя, весь его путь и творчество, во-первых, всерьез, а не иронически, во-вторых, как нечто единое и целое; его анализ эстетического акта Гоголя и его определение дарования Гоголя как отрицательного, как одностороннего таланта при многосторонней гениальности; его различие между людьми душевно больными и душевно страдающими, с отнесением сверхчувствительного Гоголя к тем страдающим избранникам, которым открывается видение как адских низин, так и райских вершин; его подход к внутреннему пути Гоголя как к пути все большего душевно-духовного просветления; его анализ того, отчего и как умер Гоголь; его положительное в принципе отношение к основам окончательного мировоззрения Гоголя — с признанием, однако, трагедии Гоголя, так и не обретшего здоровой, трезвой личной религиозности.

Воспринимая так художническое наследие и пророческое призвание «гениального мученика», Ильин справедливо подчеркивает, что именно совестно- и религиозно-пророческая сторона гоголевского наследия, зовущая к личному и национальному очищению и обращенная, следовательно, не только к прошлому и настоящему, но и к будущему, не была в свое время, да и ныне, верно понята и достаточно раскрыта. Как по другому поводу, но в те же годы писал Ильин, Гоголь — наряду с Пушкиным, Достоевским и Тютчевым — был одним из немногих русских писателей, понимавших духовное существо России и указывавших ей путь в будущее. Гоголь завещал, чтобы «новая Россия, верная своей духовной субстанции и своей священной традиции», шла «от праздных очарований и разочарований к совестной жизни»³⁸. И, как призывал сам Ильин, — к духовности, предметности и очевидности³⁹.

РУССКИЕ ЗАРУБЕЖНЫЕ ПИСАТЕЛИ В ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ И. А. ИЛЬИНА

Профессора Ивана Александровича Ильина при его жизни ценили главным образом в кругу его идейно-политических единомышленников. Однако оценить и принять его по-настоящему, с учетом всех его дарований, не могли и тут — он был для этого слишком разносторонен, сложен и независим. Тогда за публицистом и оратором не доглядели ученого и философа.

Но и теперь, много лет спустя после его смерти, Ильин продолжает оставаться во многом неоцененным или недооцененным, замолчанным или просто незамеченным. Отчасти тут по-прежнему виновата «политика», но отчасти и то обстоятельство, что не все труды Ильина были опубликованы и не все из опубликованного становилось известно русскому читателю. В конце тридцатых и в сороковых годах книги Ильина появлялись почти исключительно на немецком языке, а когда — в пятидесятых и шестидесятых годах — ряд его больших русских трудов увидел, наконец, свет, не было уже в живых не только самого Ильина, но и многих из его выдающихся современников, как оппонентов, так и единомышленников, — которые могли бы оценить эти труды по достоинству. Между тем И. А. Ильин был не только ярким публицистом и подчиняющим себе аудиторию оратором, крупным ученым юристом и оригинальным философом, но и весьма проницательным искусствоведам, литературоведом и литературным критиком.

Обращение Ильина к русской литературе, прежде всего ко Льву Толстому, относится, правда, к сравнительно позднему времени — к середине двадцатых годов, когда Ильину было уже за сорок. С конца двадцатых годов он усиленно занимается и современниками — зарубежными русскими писателями. Читает о них лекционные курсы на русском и немецком языках (и публичные лекции во многих странах русского рассеяния), печатает статьи в газетах и журналах. С середины тридцатых годов он обращается и к русским классикам — в первую очередь к Пушкину, но в сороковых годах также и к Достоевскому, Гоголю, снова к Толстому, к русской поэзии и фольклору, и к другим смежным областям и темам.

Лекции и статьи Ильина о трех больших русских зарубежных писателях — Бунине, Ремизове и Шмелеве — были Ильиным значительно переработаны и через пять лет после смерти их автора опубликованы в виде отдельной книги. Но его лекции и отрывочные замечания о других зарубежных писателях и о русских классиках XIX века (за исключением Пушкина, о котором есть отдельная брошюра и статьи Ильина) в печати еще не появились. Между тем все им напечатанное и ненапечатанное заслуживает самого пристального внимания.

Задача настоящей статьи — положить начало систематическому изучению критического наследия Ильина, показать, как Ильин воспринимал творческое наследие четырех зарубежных писателей: Бунина, Ремизова, Шмелева и Мережковского. Но для правильного понимания литературных суждений Ильина

об этих писателях необходимо прежде всего установить его исходные эстетические и литературно-критические позиции.

I

Будучи по основному своему жизненному призванию философом, Ильин и к литературе подходил с философской перспективой. Его литературные оценки тесно связаны с его взглядами на искусство вообще, а последние — с основами его религиозно-философского мировоззрения.

Свои эстетические воззрения Ильин полнее всего развил в книге «Основы искусства. О совершенном в искусстве», изданной в 1937 году в Риге Русским Академическим издательством. Но суждения, подобные высказанным в этой книге, можно найти и во многих других опубликованных и неопубликованных трудах Ильина.

В представлении Ильина, корни всякого подлинного, полноценного искусства — в том числе и литературы как одного из видов искусства — неизбежно духовно-религиозные. «Художество родится только тогда, когда Предмет, ранивший и одаривший, берется духом и творчески переживается в его божественной значительности, так, что земной предмет становится живым символом большого, священного и главного»¹. Поэтому в согласии с общей эстетической концепцией Ильина, «самое важное в искусстве — это его духовный предмет, то есть некое обстояние в мире и человеке, а может быть, еще несравненно глубже, священнее и ответственнее — в Боге, которое художник учуял, усмотрел и выстрадал и ради которого он и творит свое искусство»². Художественно-символическая сторона искусства, выражающая мироощущение, человекопознание и Богосозерцание художника, может для него самого оставаться и неосознанной, но не перестает от этого быть главной во всяком настоящем произведении искусства.

Соответственно этой общей природе искусства, эстетическая — и, в частности, литературная — критика также должна быть духовно и религиозно углубленной. Ильин неоднократно публично подчеркивал, что русская критика в этом отношении не была на должной высоте, по крайней мере с восьмидесятых годов прошлого столетия. Так, в одной из своих берлинских лекций в тридцатых годах Ильин утверждал, что за последние пятьдесят лет «настоящей художественной критики у нас не было» и что в русской критике конца XIX и начала XX века «все оставалось в лучшем случае на уровне или точной историко-литературной справки (Венгеров), или формально-педан-

тического, чуть ли не геометрически арифметического анализа (Белый), или же дилетантского импрессионизма, может быть, в литературном отношении и талантливому, но художественно-субъективистического, эстетически бесформенного и духовно-слепого (Айхенвальд)»³. В то время как подлинная художественная критика должна быть соразмерна с последними корнями и глубинами искусства, идти от них и вести к ним, она должна быть ответственной и неподкупной, духовно зрячей и философски обоснованной.

В том литературно-критическом подходе, которого — в свете своих общих эстетических идей — придерживается сам Ильин, он выделяет четыре главных элемента: эстетический акт, материю, образ и предмет. Как и всякий читатель, критик должен при чтении литературного произведения прежде всего полностью перестроить и настроить себя так, чтобы отдаться во власть художника. Только тогда критик сможет правильно усвоить художественный *акт* автора (то, какими душевно-духовными очами он воспринимает и изображает мир), его художественную *материю* (какими словесными средствами он для этого пользуется), его художественный *образ* (какие внешние и внутренние образы он разворачивает перед своими читателями) и его художественный *предмет* (к каким главным и глубоким жизненно-духовным постижениям и откровениям он ведет читателей)⁴.

Подчеркивая, что при других равных условиях решающим в художественном произведении является его предмет, Ильин считал, что ключом к творчеству писателя служит правильное усвоение его художественного акта. Вскрыв художественный акт писателя, критик должен через этот акт подойти к материи, образу и предмету писателя и показать наличие — или же отсутствие — их органически символического единства.

Возможен, впрочем, и другой порядок в процессе систематического раскрытия этих четырех слагаемых всякого творческого явления. Вместо того, чтобы идти от художественного акта к материи, образу и предмету, — как это сделал Ильин в своей русской лекции о Бунине в 1934 году, критик может начать свой анализ с художественной материи — именно так поступил Ильин в своей немецкой лекции о Шмелеве в 1930 году⁵. В тех редких случаях, когда творчество художника почти неотделимо от его личности — как, например, у Ремизова — приходится иногда начинать и с личностно-биографического анализа. (Как правило, однако, надо судить не о личности и биографии писателя, а лишь о его творчестве.)

Но как бы ни варьировать эти подходы, анализ четырех основных слагаемых обязателен для всякого критика. Ибо от критика требуется «эстетически обоснованное и духовно углубленное освещение»⁶ творчества того или иного художника слова.

Теоретическое обоснование и практическое применение этих основных принципов художественной критики Ильин дал в своей книге «О тьме и просветлении», вышедшей посмертно, в 1959 году.

II

Творческая история книги Ильина «О тьме и просветлении» интересна и сама по себе, и потому, что помогает лучше понять окончательный подход Ильина к творчеству тех четырех авторов, о которых будет идти речь в этой статье. К сожалению, недостаток места требует выделить эту историю в самостоятельную статью. Правда, кое-что все-таки надо будет сказать и тут — когда пойдет речь о Мережковском. Пока же ограничимся упоминанием о том, что хотя эта книга Ильина была напечатана только в 1959 году, готова она была в основном уже за двадцать с лишним лет до этого — в 1938 году.

Как ни странно, при всем том, что книга Ильина еще не стала библиографической редкостью, о ней как-то очень мало знают — даже в профессиональных литературоведческих кругах. Уместно поэтому хотя бы коротко передать некоторые выраженные в этой книге основные мысли Ильина о творчестве Бунина, Ремизова и Шмелева.

Анализируя творчество *И. А. Бунина*, Ильин главное свое внимание направляет на художественный акт Бунина и на состав его искусства.

В *художественном акте* Бунина Ильин выделяет два слагаемых, многое в творчестве Бунина объясняющих, — атмосферу русской усадьбы и крестьянскую простонародно-всенародную стихию. Художественный акт Бунина близок к художественному акту Л. Толстого. Оба они ясновидцы и живописцы человеческого инстинкта. Но Бунин анатом человеческого инстинкта по преимуществу. Он поэт и мастер внешнего, чувственного опыта. Его художественный акт есть акт земной плоти; он состоит в чувственном восприятии и чувственном изображении воспринимаемого.

Строение художественного акта Бунина делает его мастером зрительного образа, внешнего зрения; обоняемого образа; звуковых явлений; осязаемых свойств вещей; перспективы, пространственной архитектоники. В центре его внимания

материальные вещи, человеческое тело. Главная сфера его акта — это чувственные тайны, глубины родового, полового инстинкта. Тут он проявляет и опьяненность, и ненасытность. Сфера его нечувственного, духовного опыта очень ограничена, и все функции человеческого духа подчинены у него чувственному художественному акту.

Воображение Бунина направлено на природу и инстинкт человека в их внешних проявлениях. Чувства — аффекты и эмоции, им воспринимаемые и изображаемые, — бездуховные, додуховные. Воля подменяется у Бунина инстинктом, и потому у него нет волевых фигур. Но поскольку инстинкт у него не мыслящий, у него нет и мыслителей.

Говоря о составе художества Бунина, Ильин анализирует его эстетическую материю, образную ткань и художественный предмет.

Для *словесной материи* Бунина характерны неодинаковость и неуравновешенность. Наиболее велики его успехи при зрительных, и вообще внешних, восприятиях, при изображении чистой природы и при субъективной взволнованности (но и тут основной уклад — это акт холодный, объективно описывающий, а не акт чувствующего сердца). То, что связано с народной стихией, обыкновенно есть удача, то, что от себя, — нередко спорно. Наряду с положительными достижениями словесно-чувственного стиля Бунина обращает на себя внимание и его синтаксическая недифференцированность; фразы не подчиняются, а сочиняются; язык грешит излишествами. Подлежащее, отодвигаемое к концу фразы, выдает ритм духовного безволия.

Эстетические образы Бунина — это природа и человек. Особенно убедителен Бунин в изображении природы. В отношении человека Бунину, ясновидцу и живописцу животной глубины додуховного инстинкта, больше всего удается изображение инстинктивно-родового примитива с его родовыми, до-личными страстями. Особенно удаются Бунину наслаждения и образы хищные, жадные, лютые, злые и жестокие. Первобытная мудрость инстинктивной души проявляется у него лишь мимоходом. Стихия творчества Бунина — древняя, языческая, дохристианская, неправославная. «Бог» у него — страшный, темный, загадочный; не Бог, а темная бездна человеческой души.

Художественный предмет Бунина определяется строением его художественного акта. В качестве художника Бунин, как правило, монолит — монолит в акте, стиле, образах и предмете. Его художественный предмет есть «человек как орудие

первобытного родового инстинкта — инстинкта размножения, наслаждения, хищничества»⁷, не ведающий ни Бога, ни духа, ни добра. Для него существуют лишь два томления: жажда наслаждения и страх смерти. Все объемлет мировой мрак и хаос. А между тем в человеке есть не только инстинкт, но и дух.

Переходя к творчеству А. М. Ремизова⁸, Ильин отмечает совершенное своеобразие этого писателя, его опьяненность иррациональной стихией русского мифа, воображения, быта и языка — опьяненность, дополняемую еще и игрой. В его творчестве смешиваются дневная явь, ночные сны и фантастические видения, и его художественный мир почти неотделим от него самого, от его личности, жизни и быта. Вот почему в случае Ремизова критик, говоря о художнике, не может обойти и человека.

У Ремизова, наделенного от природы исключительно нежной, сверхвпечатлительной душой, с самого начала было два главных источника художественного творчества: с одной стороны — боль и страх, с другой — потребность выдумывать всякие небылицы, играть в волшебство и шалить. Как художник, он начал с ожесточенного черновидения, с живописания темного начала, зла и злобы, соблазна и порока в людях. Со временем он нашел выход к художественному юродству и литературной вседозволенности, и перенес свое черновидение из быта в мир фантазии, а людей стал воспринимать в плане страдания и сострадания, братства и вины всех за всех. Все это объясняет ремизовские акт, образы, стиль и предмет.

Художественный акт Ремизова есть юродивый акт изгвожденного сердца. Этот акт складывается из «страдания, жалости, вины, страха, молитвы, чуда, волшебства и сновидения»⁹. Преобладание в этом акте двух основных сил — чувства и воображения — делает его безвольным. Ремизов наделен глубоким философским умом, но не склонен стеснять себя требованиями художественного замысла. Плавая по океану фантазий, сновидений и мифов, он не подчиняет себе свой материал, а покоряется ему и нередко тонет в нем.

Образный состав произведений Ремизова зависит от особых путей писателя: выработки юродствующего акта, ухода в мифотворчество и отказа от чисто художественной объективации. Его мифические образы могут быть и совершенными. Но когда он изображает живых людей, его образам не хватает объективной душевной скульптуры — в особенности в тех случаях, когда у его героев есть душевные осложнения и духовные углубления. Вместо объективировано отрешенных образов получают образы, прикрепленные к личности автора, а то и вовсе не показанные.

Недостатку объективной душевно-духовной скульптуры героев сопутствует и другой недостаток — затрудненное фабулирование. Безвольные, не динамичные, а статичные герои не могут быть источником фабулы («хода событий»). Фабулу приходится брать «извне». Когда это не удается, повествование — не только в романах, но и в сказках Ремизова — превращается в нанизывание происшествий или человеческих фигур. Механизм все смещающего сновидения переносится в сферу искусства, и это подрывает закон художественной необходимости. Образная правдоподобность и органическая цельность произведения нарушаются, и искусство от этого страдает.

Эстетическая материя Ремизова есть та единственная область, где проявляется его волевая культура: оставаясь бессознательным слугою своего акта и своего образа. Ремизов становится сознательным господином своего слова. Тут он или суровый ювелир, придающий своему стилю известную волевою нарочитость, или безудержный шалун, создающий разностилье и бесстилье. Когда он ведет себя как мастер, для него характерны интенсивность и накаленность слова, крепость, меткость и едкость выражений. Но нередко его словесная ткань становится жертвой шутиливой вседозволенности. В целом стиль его лишен единства, соотносительного с предметом, ему недостает простоты и предметности, равновесия, меры и строгого вкуса. Это «самобытный, ни на что не похожий, своенравный и, в сущности говоря, художественно беззаконный, анархический, юродивый стиль»¹⁰.

Свой *художественный предмет* Ремизов может — при неуравновешенном стиле и незаконченных образах — изображать не только в художественном порядке, но и непосредственно, вне образов и искусства — в то вопрошающей, то отвечающей, то исповеднической лирически-философической форме. Видя в человеке и в мире некую первозданную тьму, Ремизов показывает ее в явлениях черствой злобы и как бы искупающей первородный грех и злобу живой муки. Но ремизовский подход неоднозначен с евангельским. Ибо, поясняет Ильин, «христианство не благословляет на «муку» и не зовет к жалости. Оно благословляет на «страдание» и зовет к свету и радости. Оно уводит от муки и учит победе. (...) В этом смысл Христова Воскресения, победившего тьму, муку и страх.

А. М. Ремизов — поэт муки, страха и жалости. Его художественный акт пребывает в той тьме, где душа содрогается от муки, трепещет от страха и мучается от жалости. Искренность и глубина этих состояний дают его творчеству силу, мудрость

и бытие. Но здесь нет исхода, нет пути к победе; здесь та ветхозаветная, и в то же время — языческая, мифическая, магическая, колдовская и сказочная — доисторически первобытная — «сень смертная», где Христос еще не воскрес»¹¹.

Разбирая творчество *И. С. Шмелева*¹², Ильин определяет его как национальное трактование национального. Шмелев для него русский поэт, певец России, сумевший глубоко воспринять и изобразить исторически сложившийся душевный и духовный уклад русского народа.

В творческом пути Шмелева Ильин видит два периода, отделенные один от другого гранью революции. В первом периоде расцветает образный талант Шмелева, который «изживает себя в бытовых описаниях, с преобладанием эпического тона, с некоторой склонностью к сентиментальному лиризму и с затаенным трепетом перед трагедией мироздания»¹³. Во втором периоде все прежние основные качества его таланта совершенствуются, но доминирующим становится трагический элемент, и весь состав его произведений строится в соответствии с художественным предметом. Лучшие вещи Шмелева создаются именно в этот период, в эмиграции.

Свой систематический анализ творческого наследия Шмелева Ильин начинает с *эстетической материи*. Стиль Шмелева точно выражает его акт, образ и предмет, и в этом Ильин видит признак истинного литературного мастерства. Стиль Шмелева приковывает и сосредотачивает, сразу вводя в гущу событий; он страстен, певуч и насыщен; он страдает — и овладевает читателем. Язык Шмелева исключительно богат, прост, всегда народен и часто простонароден. За простодушием и беззаветной искренностью лежит, однако, стихия глубокомыслия. Слово Шмелева насыщено образом и проникнуто предметом. Оно поражает своей точностью, свежестью, крепкой выразительностью, неожиданностью и убедительностью. При большой насыщенности его слов стиль Шмелева может быть все же не-сразу-прозрачным и потребовать от читателя некоторой конгениальности. Ибо у Шмелева все служит главному предметному содержанию рассказа: и длинные, и короткие тире, и перерыв, и пауза, и растяжка, и даже вихрь восклицаний, намеков, прыжков, клочков и неясностей. Проза Шмелева одновременно и поэзия, полная то лирического, то эпического, то трагического сокровенного пения. Но у этого поющего поэта стиль отнюдь не однообразен; «напротив, почти каждый его рассказ поет иным стилем. У него столько стилей и ритмов, сколько требуют от него его предметы и образы»¹⁴.

Художественный акт Шмелева (определяющий и его литературный стиль) Ильин характеризует как акт чувствующий: Шмелев «видит чувством, мыслит чувством, воображает из чувства и изображает чувствуя»¹⁵. И это равно относится и к природе, и к бытовой обстановке, и к человеческой внешности. Подстерегающую его опасность — склонность горящего и переполненного сердца к сентиментальности — Шмелев (как и Достоевский, с которым у него так много общего) преодолевает в сторону эпического созерцания и трагического порыва. Он достигает этого при помощи объективирующего воображения и созерцающей (в образах и событиях) мысли. Преодолевает он чрезмерную силу чувства также при помощи бесконечно разнообразного юмора.

Состав и характер *художественных образов* Шмелева тесно связан со всей структурой его художественного акта. Природа для него полна тайны и смысла, в ней все говорит и поет. Его герои обычно даже примитивны; это люди чувства, простецы сердца, чуждые расщепляющей рефлексии и убивающей интеллигентской «культуры». Показывая темноту, низость и зверскую природу деревенского примитива или городского полупримитива, Шмелев вместе с тем видит в своих героях и определенную духовность, способность различать добро и зло и взирать к Богу из темноты. И это не только в отдельных лицах, но и во всероссийской первобытной толпе, ясновидцем души которой является Шмелев. Борьба в людях этих двух стихий — первобытной темноты и наивной духовности — приводит или к кризису и катастрофе, или к просветлению и перерождению.

У Шмелева есть также «образы великой трогательности, образы истинного духовного света и благоухания», которые коренятся «в духе русского православия» и которые навсегда останутся «в русской литературе и в русском национальном самосознании»¹⁶. Именно таково «Лето Господне. Праздники» — художественное произведение, в котором Шмелев изобразил живую «бессознательную, веками выношенную субстанцию»¹⁷ России; это есть «художественное произведение национально-го и метафизического значения»¹⁸, «эпическая поэма о России и об основах ее духовного бытия»¹⁹. Это дело художника «духовной ткани верующей России», «бытописателя «Святой Руси»»²⁰ Шмелев продолжает и в «Богомолье» — творении тоже не только художественном, но и исповедническом. Показывая душу русского человека, Шмелев свидетельствует, что «рядом с окаянной Русью (и даже в той же самой душе!) всегда стояла и Святая Русь» и что Россия жила и цвела только в той степе-

ни, в какой «Святая Русь вела несвятую Русь, — обуздывала и учила окаянную Русь»²¹.

Художественный предмет Шмелева открывается в его художественных образах, проходящих путь от страдания через очищение к духовной радости. Ибо сияние у него приходит через страдание, муку и скорбь. Его художественный предмет и «есть мировая скорбь и сам он — поэт мировой скорби»²², с ее двумя сторонами — страданием мира и человека и страданием о мире и о человеке. Восскорбеть о скорби мира значит перейти к высшей стадии мировой скорби; только при таком мироотношении достигается «таинственное сближение Бога и человека, ибо страдающий о мире Бог нисходит до страдания в самом мире, а страдающий в мире человек восходит к мировой скорби»²³. Таков смысл художественного творчества И. С. Шмелева.

В то время как каждый из трех разделов книги Ильина — «Творчество И. А. Бунина», «Творчество А. М. Ремизова» и «Творчество И. С. Шмелева» — может рассматриваться как нечто самостоятельное и законченное, все они подчинены единому художественно-критическому и идейному замыслу, который присутствует и выговаривается в каждом из них и который дан также в заглавии книги («О тьме и просветлении»), в подзаголовке («Книга художественной критики») и во введении («О чтении и критике»), излагающем принципы конгениального чтения и художественной критики, и, наконец, в послесловии, духовно критически обобщающем все изложенное в книге.

Единство замысла связано с характером и содержанием переживаемой нами эпохи. Ильин воспринимает нынешнюю эпоху как сумрачную, считая, что она есть «время тьмы и скорби — восставшей тьмы и овладевшей человечеством скорби»²⁴. Эта переживаемая Россией и всем миром «ночная эпоха» и объединила Бунина, Ремизова и Шмелева «единством предмета и единством национального опыта. Они явились изобразителями восставшей тьмы и разливающейся скорби»²⁵.

Но вне этого объединяющего их предмета и опыта эти писатели очень различны. Своеобразие каждого из них требует самостоятельного художественного подхода и анализа, — чем и вызвано деление книги на три главные части. Выяснение этого своеобразия начинается уже с выбора эпиграфов. Так, к разделу о Бунине взяты его стихи: «Чашу с темным вином подала мне богиня печали. / Тихо, выпив вино, я в смертельной истоме поник. / И сказала бесстрастно, с холодной улыб-

кой богиня: / «Сладок яд мой хмельной. Это лозы с могилы любой». К разделу о Ремизове: «Если бы даны были всем глаза, то лишь одно железное сердце вынесло бы весь ужас и загадочность жизни...» К разделу о Шмелеве: «И пришло это сияние через муку и скорбь...»

Соответственно этому в «Послесловии» Ильин так определяет разные символы творчества этих трех писателей: у Бунина это «страстный и скорбный демон, жаждущий наслаждения и не знающий путей к Богу»²⁶; у Ремизова — «трепетный и рыдающий праведник»²⁷; у Шмелева — «человек, восходящий через чистилище скорби к молитвенному просветлению»²⁸.

Подытоживая свой анализ творчества этих писателей, Ильин заключает, что «И. А. Бунин есть замечательный мастер — натуралист первобытного и до-духовного человеческого инстинкта. (...) Бунин знает тьму, но не верит в свет; и не показывает путей, ведущих к нему; и не ведет к свету. Он знает муку человеческую и знает ее роковую связь с земным наслаждением; но не верит в божественную радость; и не показывает путей, ведущих к ней; и не ведет к Богу. А то, что он называет «богом», есть начало страшное, темное и стихийное»²⁹.

А. М. Ремизов, знающий, как и Бунин, темное начало в человеке, увидел, однако, «не чувственную страсть души, а ожесточенную злобу неудачливого инстинкта; увидел и содрогнулся страхом; и содрогнувшись, стал искать света и утешения; и нашел свет в сострадании, а утешение — в фантастических играх с персонифицированными обрывками мрака. Сострадание привело его в лоно христианской любви, и в этом глубина его творчества; но она открыла ему любовь не как мужественное начало духовной скорби и борющейся воли, а как женственное начало безвольной жалобы, покорности, терпения и жалости, и в этом проблематичность его творчества. Ремизов видит свет и воспринимает его детски чистым сердцем; но этот свет не побеждает страха и не одолевает тьму. Ремизов приемлет муку человеческую и верит в ее высший смысл; но он не претворяет ее в творческую скорбь и, предаваясь ей, не побеждает ее»³⁰.

Когда И. С. Шмелев, во второй половине своего творческого пути, встретился с мраком, русский национальный, простонародный и всенародный дух «ответил в нем на восстание тьмы — негодованием, душевно-художественным обличением, национальным самоутверждением и мировую скорбью. Шмелев познал тьму и назвал ее по имени, заклиная ее. И через мрак он по-новому увидел свет и стал искать путей к нему,

добиваясь той мудрости, которая осмысливает земной путь человека как «путь небесный». Так открылось ему и его читателю, что обличающая любовь больше жалости, что добрая воля сильнее желаний и страстей, что скорбь выше муки и что дух больше души. В человеке есть силы, преодолевающие и страсть, и страх, и злобу, ибо любовь больше страха и сильнее тьмы»³¹.

Из всех этих суждений Ильина ясно, что, отдавая должное дарованию и своеобразию каждого из этих трех замечательных писателей, он воспринимал их творчество в известной духовно-критически-иерархической перспективе, которая и определила их порядковое место в книге, объединенной темой тьмы и просветления. По отношению к духовно-художественной проблематике тьмы, скорби, просветления и света для Ильина ниже всего стоит творчество Бунина, выше всего — Шмелева, в то время как творчество Ремизова занимает некое срединное положение — выше творчества Бунина, но ниже творчества Шмелева.

В свете этой же проблематики надо понимать и отношение Ильина к творчеству Мережковского.

III

Ильин занялся основательным изучением творчества Д. С. Мережковского тогда же, когда и Бунина, Ремизова и Шмелева, то есть не позднее 1930 года. Первым публичным выступлением Ильина о Мережковском была его лекция, прочитанная 27 января 1931 года. Она была пятой по счету в общем курсе из семи лекций, посвященном современной русской художественной литературе и читанном Ильиным на немецком языке в Русском Научном институте.

Первое выступление Ильина о Мережковском на русском языке состоялось, видимо, лишь три года спустя, 29 июня 1934 года, и представляло собой седьмую лекцию в общем цикле из восьми лекций, тоже посвященном новой русской литературе и читанном в том же институте. Осенью следующего, 1935 года (с 17 сентября по 18 ноября) Ильин многократно выступал в Риге — публично и закрыто. К последней категории принадлежали и его лекции о Мережковском.

В дальнейшем Ильин усиленно работал над подготовлявшейся им к печати книгой о творчестве Шмелева, Бунина, Ремизова и Мережковского. К концу 1937 года части, посвященные Бунину и Шмелеву, были готовы, в то время как главы о Ремизове и Мережковском еще оставались в черновом виде. Но зимой 1938 года весь первоначальный замысел был

радикально пересмотрен. Десятого апреля Ильин пишет Шмелеву, что все то, что он делал до сих пор, было «*беспланье*, это не целое, это острова, это «кресла» с литературными величинами». Намерение расположить в книге эти четыре литературные величины в порядке художественно-идейного предпочтения — Шмелев, Бунин, Ремизов, Мережковский — отбрасывается. Его место заступает «*единый замысел*, и притом не в плане эстетической материи или эстетического образа, а в плане *художественного предмета*»³². Новый художественный предмет книги определяет и ее заглавие (сперва «О тьме и скорби», потом — «О тьме и просветлении»), и состав исследуемых авторов («Мережковский отпал за неприличием и ненужностью»), и их порядок (теперь уже Бунин—Ремизов—Шмелев).

Это изменение первоначального авторского замысла привело к тому, что текст лекции Ильина о Мережковском остался, по всем признакам, в том черновом виде, в каком был подготовлен в начале 30-х годов. И это несмотря на то, что, бежав летом 1938 года от национал-социалистического режима в Швейцарию, Ильин неоднократно читал там отдельные лекции и целые циклы лекций о русских писателях XIX и XX вв.³³

В отличие от лекций Ильина о творчестве Бунина, Ремизова и Шмелева, появившихся в переработанном виде в печати, его лекции о Мережковском (немецкая в 1931 году и русская в 1934 году), насколько можно судить, до выхода в свет настоящего сборника («Русская литература в эмиграции») в печати никогда, ни полностью, ни частично, не появлялись. Представляется поэтому целесообразным передать суждения Ильина о Мережковском несколько более подробно и документированно — в особенности в той их части, которая и после выхода этого сборника останется, на какой-то срок, неопубликованной.

В своей русской лекции о Мережковском Ильин ставил себе целью определить «художественную природу, вес и смысл»³⁴ творчества этого автора. Проследивая жизненный и творческий путь Мережковского, Ильин отмечает его необыкновенную литературную продуктивность, — еще с гимназических лет. То обстоятельство, что студенческое кандидатское сочинение Мережковского было посвящено французскому скептику Монтеню, «также получает некоторым образом символический смысл для духа его творений»³⁵. В то же время надо сказать, что ненасытный глад познания, движущий Мережковским и его раскопками в архивах древнего и возрожденного мира, «остаётся всегда специфическим и в предметном направлении, и в способе работы: то, чего он ищет; то, для чего он это

ищет; и то, что он делает из найденного — все это остается единообразным и своеобразным, и притом таким, что до сих пор ни в литературе, ни в критике никто еще не сумел определить его духа верно и точно»³⁶.

Обозревая огромное литературное наследство Мережковского, Ильин приходит к выводу, что *философская публицистика* Мережковского «обыкновенно беспредметно темпераментна и парадоксальна — в духе В. В. Розанова, Бердяева, Булгакова и всей этой школы»; что в его *литературно-художественной критике* «нельзя найти ни глубоких прозрений, ни обоснованных художественных приговоров», хотя «сквозь все взволнованное многообразие иногда звучат верные и подчас даже сильные отвлеченно-схематические мысли»; что в его *поэзии* «нет главного — поющего сердца и сердечного прозрения, а потому нет ни лирики, ни мудрости, а есть умственно-истерическая возбужденность и надуманное версификаторство»; и что его *драмы и романы* (трилогии) как бы иллюстрируют, конкретно описывают или заполняют историческим материалом и живописными образами то, что предварительно прямо высказывает, провозглашает и пытается доказать «его публицистическая, доктринальная проза со всем ее пророкообразным теоретизированием»³⁷.

При переключении с публициста и пророка на художника с Мережковским происходит, однако, разительная перемена. Остается впечатление, что перед читателем не один, а два Мережковских: «Торжественный подъем его проповедничества и самоуверенность его утверждений и обобщений — проявляются только в его теоретизирующей прозе, а в его художественных созданиях как бы спадают, увядают и уступают место исторической погоне за деталями, какому-то эмпирическому сыску, разнюхиванию подробностей; уверенность пророка исчезает; ни достоверности, ни художественной необходимости нет ни следа, и роман крутит и крутится в неопределенных, более или менее правдоподобных, нередко очень живописно-образных, возможных, но не убедительных и не необходимых образах»³⁸.

При всем том, что эти два Мережковских отличаются друг от друга «и по литературной форме, и по духу, и по всему творческому акту»³⁹, они делают — хотя и совершенно по-разному — единое дело. Именно поэтому, говоря о Мережковском-художнике, нельзя никак обойти Мережковского-публициста и пророка.

Проследивая жизнь и творчество Мережковского, Ильин приходит к заключению, что он весь стоит «под знаком странствия, блуждания — и пространственно, и духовно»⁴⁰.

Одни искания, находения и провозглашения, точки зрения и доктрины сменяются у него другими, причем такими, «которые оказываются иногда несовместимыми и по существу утверждают нередко прямо противоположное одна другой»⁴¹. Начав со своеобразного социально-сентиментального утилитаризма, Мережковский через несколько лет стал вождем и прорицателем русского символизма (с включением ницшеанского аморализма); но потом вдруг оказался религиозным мыслителем, — проделывая и тут очень значительную эволюцию: от сочетания и примирения греческого православия с самодержавным монархизмом — до сочетания и примирения вселенского неохристианства с социальной революционностью; и эволюционируя еще дальше — до уже значительно иных точек зрения периода второй русской революции, а затем и эмиграции. Сопровождаемая темпераментной проповедью пестрая смена этих безочевидностных точек зрения есть, по существу, «явление и проявление духовной безответственности»⁴². Вообще, весь подход Мережковского к философии, религии и искусству таков, что «трудно ждать очевидности, глубоких прозрений и пророческих слов»⁴³.

Все это важно установить, ибо и при чисто эстетическом взгляде на художественное произведение приходится иметь дело с главным в искусстве — эстетическим предметом.

Анализируя творческое наследие Мережковского-художника⁴⁴, Ильин указывает, что как романист и драматург Мережковский цепко держится за исторически данный материал, сосредоточивая при этом свое внимание на крупных или великих фигурах истории и на сложных и смутных в духовном отношении эпохах. Но при этом Мережковский ведет себя не как историк и не как художник, — злоупотребляя историей для своего искусства и искусством — для своих исторических построений. В результате такого подхода его история становится литературной выдумкой, а его искусство — слишком исторически иллюстративное и эмпирически схематичное — ущербным.

Крайняя потребность Мережковского в эмпирических исторических данных, фигурах и материалах позволяет все же понять строение его художественного акта и заподозрить у него известную дефективность творческого воображения, приводящую к недостаткам и в образном составе, и в драматическом и романическом фабулировании. Слабость функции воли в его художественном акте сказывается не только в прибегании к исторически-биографическому материалу, но и в выборе и изображении героев — как правило, безвольных, и в

недостатке конденсирующей власти над материалом, приводящем к тому, что в его романах не менее половины материала — литературный балласт.

Подлинная стихия Мережковского-художника это внешнее таких внешних искусств, как скульптура, архитектура и живопись. Но и создаваемые им красочные картины и импрессионистические ансамбли оказываются — при строгом художественном рассмотрении — лишь эффектной театральной декорацией.

Главное затруднение Мережковского-художника состоит в том, что, будучи по своей природе экстравертированным живописцем чувственного воображения и чувственного опыта, ориентирующимся по-настоящему лишь в наружном, телесном и материально-земном, Мережковский тем не менее претендует на некое мистическое глубокомыслие и направляет все свое понимание на образы, ситуации и проблемы, которые по силам только интровертированному художнику. Именно поэтому он не в состоянии справиться с тайнами человеческой души, как только переходит от мимолетных фигур, — которые ему иногда очень удаются, — к фигурам большим и гениальным. Он дает читателю лишь то, что под силу внешнему наблюдению и умственному обобщению. Художник внешних декораций, он нисколько не художник души.

Но этого мало. Не будучи в состоянии вчувствоваться в своих героев и полюбить их, Мережковский так все описывает — будь то человеческий образ, идея или религия, — показывает и раскрывает, что в конечном счете всегда все компрометирует. Его большое искусство, диалектические загадки и псевдомистические игры служат источником соблазна, извращения и смуты — и должны быть преодолены в свете духовной и художественной очевидности.

Таковы некоторые основные положения русской лекции Ильина о творчестве Мережковского.

Письма Ильина к И. С. Шмелеву проливают на все эти вопросы некоторый дополнительный свет. Ограниченные местом, отметим здесь только два момента.

Когда в начале 1931 года возник вопрос о выдвижении русских кандидатов на Нобелевскую премию по литературе, Ильин в письме от 19 января сообщил Шмелеву, что сам он сторонник Шмелева и отводит кандидатуры Бунина и Мережковского («Мережковский есть одно дутое недоразумение»⁴⁵).

Проработав, с перерывами, над творчеством Мережковского около восьми лет, Ильин зимой 1938 года решил, что при новом замысле в его книге для Мережковского места нет.

Десятого апреля он писал Шмелеву: «Мережковский отпал за неприличием и ненужностью»⁴⁶, ему «надо предоставить презирать себя (*т. е. меня*) за то, что о нем ни слова...»⁴⁷

Последнее не совсем верно. В окончательном тексте книги «О тьме и просветлении» Мережковский все-таки несколько раз упоминается, прямо или прикровенно. Так, в одном из подстрочных примечаний Мережковскому (и другим писателям на исторические темы) противопоставляется Шмелев. Живая шмелевская реальность, пишет Ильин, «художественное бытие простых и в то же время страстных и нежных русских людей, — страдающих и молящихся, даровитых и несчастных, мягущихся и ищущих», противоположна «реальности» полувыдуманных героев в полуисторических романах, — таких, как «у Лажечникова, Загоскина, Всеволода Соловьева, Мережковского и других»⁴⁸.

Уже совсем на склоне лет, в начале пятидесятых годов, Ильин еще раз возвращается к своим размышлениям о Мережковском. В архиве проф. Ильина⁴⁹ сохранилась подборка из листов четвертного формата с надписью «Мережковский и Гиппиус». Это выписки Ильина из статьи Владимира Злобина о Гиппиус, напечатанной в XXXI книге «Нового журнала» в 1952 году, то есть через два десятка лет после того, как Ильин читал впервые свою лекцию о Мережковском.

Уже самый подбор выписок весьма характерен для отношения Ильина к Мережковскому, но еще определеннее его замечания в скобках к цитатам из статьи Злобина. Так, например, когда Злобин пишет, что «чертовщина» в петербургских религиозно-философских собраниях начала этого века шла от Гиппиус, а не от Мережковского, Ильин замечает: «вздор, и от него!» В то же время слова Злобина, что Мережковский «так до смерти и не догадался, что его прославленная идея Третьего Царства — из которой он сделал религиозную идею всей своей жизни и веры — есть мечта дьявола о мировой гармонии», заставляет Ильина, подчеркнув последние пять слов, сопроводить их двумя вопросительными знаками и суровым заключением: «просто вздор». Но тот факт, что Мережковский был литературно идейно теснейшим образом связан с Гиппиус и очень многим ей обязан, никаких сомнений у Ильина никогда не вызывал. Напротив, он сам упоминает об этом в своей лекции о творчестве Мережковского.

Лекция Ильина и его замечания в письмах Шмелеву и на полях листов с выписками из статьи Злобина позволяют по-

нять, почему Ильин отказался со временем от мысли включить в свою книгу о зарубежных русских писателях также и Мережковского. Отдавая в этой книге предпочтение Шмелеву перед Буниным и Ремизовым, Ильин поступал так потому, что для него ценность творчества того или иного писателя определялась наличием или отсутствием качественного единства в его эстетической материи, эстетическом образе и эстетическом предмете — при решающей роли предмета, как пронизывающего и определяющего собой и образ, и материю. Ильин был убежден, что все три писателя — Бунин, Ремизов и Шмелев — большие, настоящие художники. Что касается Мережковского, то Ильин ставил его как художника неизмеримо ниже Бунина, Ремизова и Шмелева. И считал, что к решению проблемы тьмы-скорби-просветления Мережковский не имеет сколько-нибудь значительного и поучительного отношения.

Кроме Бунина, Ремизова, Шмелева и Мережковского, Ильин занимался еще творчеством двух других зарубежных русских писателей — Алданова и Краснова. Болезнь помешала Ильину прочесть немецкую лекцию об этих писателях, назначенную на конец зимы 1931 года. Он намеревался прочесть ее позже, но так и остается неясным, читал ли он ее когда-нибудь. Не удалось пока что найти и текст этой лекции. В архиве Ильина сохранились лишь отдельные заметки об Алданове и Краснове. В связи с Мережковским высказывался Ильин и о Зинаиде Гиппиус. Есть у него отдельные замечания также о Куприне, которого он вначале предполагал включить в свою книгу о новой русской литературе. Будем надеяться, что с течением времени все эти материалы — как и ценнейшие циклы немецких лекций Ильина о Пушкине, Гоголе, Достоевском и Толстом — тоже станут достоянием исследователей и широкой читающей публики.

В ожидании этого времени приходится пока что ограничиваться законченной и уже опубликованной книгой Ильина о Бунине, Ремизове и Шмелеве и оставшейся не подготовленной самим автором к печати лекцией о Мережковском. Но уже и известного нам совершенно достаточно для того, чтобы прийти к выводу, что в лице Ильина мы имеем дело с крупным русским литературоведом и критиком, своеобразие подхода которого состоит в органическом соединении чисто эстетического (и даже формального) анализа с анализом духовно-

философско-религиозным. Те требования, которые Ильин предъявлял к художественной критике, — чтобы она была соразмерной с последними корнями и глубинами искусства, шла от них и вела к ним, чтобы она была ответственной и неподкупной, эстетически обоснованной, духовно-зрячей и философически углубленной, — применены на практике в его собственных литературно-критических работах. В самом деле, как бы ни относиться к тем или иным исходным установкам и аналитическим суждениям и критическим выводам Ильина, — неизбежно, конечно, упрощенным и обедненным в моей сравнительно краткой передаче, пусть даже и документированной, — Ильину-критику невозможно отказать в безупречном знании предмета, острой психологической наблюдательности, формально-эстетической крепости, духовной независимости и религиозно-философской глубине. Если к этому прибавить, что книга Ильина — подготовленная к печати в основном уже в 1938 году, когда русских зарубежных писателей по-настоящему еще не изучали — есть книга, по существу, пионерская, сохраняющая свою ценность и теперь, когда литература о зарубежных писателях значительно увеличилась, то надо будет признать, что изучать творчество этих писателей без того, чтобы принимать во внимание критические высказывания о них Ильина, было бы по меньшей мере неблагоприятно. Думается, что И. А. Ильину обеспечено прочное место в истории русской литературно-философской критики.

И. А. ИЛЬИН И П. Б. СТРУВЕ

Иван Александрович Ильин и Петр Бернгардович Струве принадлежат к числу наиболее видных русских мыслителей, ученых и публицистов XX века. Судьбе угодно было постепенно сблизить этих двух выдающихся представителей русской интеллигенции, а затем и объединить их в одном общем деле борьбы за свободную и великую Россию. Не все в их взаимоотношениях до конца известно, но то, что уже известно, — важно, интересно и поучительно.

Отнесем тут историю их взаимоотношений к шести основным этапам: до 1925 года, 1925 год, 1926 год, 1927 год, годы 1928—1940 и последние годы их жизни — и закончим наш очерк сопоставительной характеристикой этих двух россиян.

І. ИЛЬИН И СТРУВЕ ДО 1925 г.

И. А. Ильин был на тринадцать лет моложе П. Б. Струве: Ильин родился в 1883 г., Струве — в 1870-м. И хотя Ильин принадлежал не к следующему поколению, а как бы к поколению срединному, тринадцать лет представляли все же большую разницу, в особенности в условиях бурного общественно-политического и культурного развития России конца XIX — начала XX века.

Когда Ильин еще только окончил Московский университет и был оставлен при нем для подготовки к профессорскому званию по кафедре философии права в 1909 году, у Струве за плечами была уже очень значительная биография. Он был автором напумевшей книги — «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», сделавшей его знаменитостью тогда, когда ему не было еще и 24 лет, автором большого сборника статей «На разные темы» (за которым в 1911 году последовал еще другой сборник статей, «Patriotica») и участником двух коллективных московских сборников, вызвавших в русском обществе шумную полемику, «Проблемы идеализма» и «Вехи». Он успел также побывать редактором нескольких журналов — двух марксистских («Нового слова» и «Начала») и трех либеральных («Освобождения», «Полярной звезды», которую вскоре сменила «Свобода и культура», и «Русской мысли» — одного из важнейших дореволюционных русских «толстых» журналов).

Редакторская деятельность Струве свидетельствовала не только об огромном авторитете, которым Струве пользовался в известных кругах русской общественности, но и о том, что Струве проделал за короткий срок очень значительную духовную, политическую и культурную эволюцию. Это была эволюция от позитивизма к идеализму, а затем и к религиозной философии, и от легального марксизма к радикальному, а позже к консервативному либерализму (или, как тогда еще предпочитали говорить, национальному либерализму). Входя после первой русской революции в центральный комитет кадетской (конституционно-демократической) партии, Струве, однако, все более отходил от той политической линии, которую проводил вождь партии П. Н. Милюков, и принадлежал в партии к ее правому крылу. Это недовольство своей партией и ее вождем способствовало тому, что Струве стал все больше сосредоточиваться на своей редакторской, публицистической и научной работе (в декабре 1906 года он был назначен доцен-

том политической экономии Политехнического института в С.-Петербурге и впоследствии стал там профессором).

Именно в этот, окончательно зрелый период жизни Струве и началось идейное приближение к нему Ильина. Однако Ильин был в то время еще слишком молод и слишком еще поглощен заботами, связанными с первым этапом его академической карьеры, чтобы по-настоящему влиться в общественно-политическое и культурное течение, представленное Струве. К тому же Струве был в Петербурге, Ильин — в Москве. Первые значительные публикации Ильина появились сперва в «Вопросах философии и психологии» и только потом уже в журнале Струве «Русская мысль».

То, что постигло Россию в революции 1917 года и в последовавшем за нею захвате власти большевиками и развязанной ими гражданской войне, оба — и Струве, и Ильин — восприняли как национальную, государственно-политическую и культурную катастрофу. Они повели против большевизма и большевиков активную борьбу, — Ильин на месте, в Москве, а Струве в Петрограде, в Москве, на юге у белых, за границей, снова на юге — в газете «Великая Россия», а затем в правительстве ген. Врангеля, у которого Струве стал министром иностранных дел.

После эвакуации Крыма и прекращения вооруженного сопротивления большевикам Струве стал искать других путей для продолжения борьбы и, в частности, возобновил в Софии издание своего журнала «Русская мысль». В это время Ильин был еще в Москве, под большевиками. После шестого ареста его приговорили к смертной казни, но заменили казнь пожизненным изгнанием из Страны Советов. В начале октября 1922 года в составе целой группы других идеологических врагов большевизма, состоявшей из видных представителей русской культуры и общественности, Ильин прибыл в Германию, в Берлин. В это время там создавался Русский Научный институт, функционировавший в связи с Берлинским университетом. Ильин стал профессором этого института и некоторое время был в нем деканом юридического факультета. Он сразу же начал сотрудничать в журнале Струве «Русская мысль». Сам Струве был приглашен в Прагу, в качестве профессора созданного там, при поддержке чехословацкого правительства, Русского юридического факультета.

В 1924 году издание «Русской мысли», перенесенное в Прагу и Берлин, опять прервалось, из-за отсутствия средств. Между тем, консолидация сил национально мыслящей части

русской эмиграции продолжалась, а после смерти Ленина в том же 1924 году еще и усилилась. Обстановка требовала, в частности, создания своего авторитетного органа печати, большой ежедневной газеты, которая не только была бы внушительным средством антибольшевистской борьбы, но и противостояла бы вредному политическому влиянию на эмиграцию и на иностранные круги, исходившему от главной газеты русского Зарубежья того времени, «Последних новостей». Во главе этой газеты стоял бывший лидер кадетской партии историк П. Н. Милюков, в эмиграции перешедший с монархических на республиканские позиции. Он был противником ген. Врангеля и созданного им Русского Обще-воинского союза (этой, по выражению сторонников Врангеля, русской «армии в сюртуках»), склонен был воспринимать советскую власть как естественную защитницу национальных интересов России, верил в неизбежность национальной эволюции этой власти и был противником активной борьбы против нее со стороны эмиграции.

II. 1925 ГОД

1925 год был исключительно важным годом в жизни и Струве, и Ильина.

Налаженная академическая жизнь Струве в Праге резко нарушилась, т. к. он принял приглашение русско-армянского богача А. О. Гукасова стать редактором финансируемой Гукасовым ежедневной газеты — «Возрождения» — и для этого переехать в Париж. Одним из ближайших сотрудников газеты сразу же стал и Ильин.

Но в жизни Ильина в тот год произошло и еще более лично для него важное событие — выход его новой книги «О сопротивлении злу силою». Для его философско-политической репутации эта книга имела такое же огромное значение, какое перед тем, в Москве в 1918 году, имела для его академической и религиозно-философской репутации его другая книга — двухтомное исследование «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (т. I — «Учение о Боге», т. II — «Учение о человеке»).

1) Речи, статьи и книга Ильина

Книга Ильина «О сопротивлении злу силою» представляет собой солидное научное, философское исследование. Но она имеет и определенную практическую нравственную и политическую проекцию. Некоторые основные положения своей

только что законченной книги Ильин применил к недавней русской истории, завершившейся временно революцией, гражданской войной и победой большевиков, и свои мысли на этот счет изложил в речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже, а затем частично напечатанной в виде статьи под заглавием «Идея Корнилова»¹. Идею ген. Лавра Георгиевича Корнилова, одного из главных инициаторов и вождей Белого движения, Ильин определял как идею православного меча. Это была идея, противоположная основной идее и учению Льва Толстого о непротавлении злу силою. Это учение было, в глазах Ильина, одной из причин постигшей Россию катастрофы, ибо оно содействовало неправильному строению русского характера и русской идеологии, преимущественно у русской интеллигенции.

Вокруг идей Ильина поднялась полемика, получившая дополнительное питание еще и от скорого выхода в свет книги Ильина «О сопротивлении злу силою». Идейный замысел и структура этой книги были предельно сжато, точно и исчерпывающе объяснены ее автором в письме к Струве от 19 июля 1925 г.

В структурном отношении книга состоит из четырех частей. Это, однако, деление внутреннее, не внешнее; внешне, формально в книге есть только главы: всего 22 главы, причем первая глава является введением в книгу. В первой части (главы 1—8) автор ставит проблему зла и борьбы со злом. Во второй части (главы 9—12) он излагает и опровергает толстовское учение. В третьей (главы 13—18) он приступает к положительному решению проблемы сопротивления злу силой. В четвертой (главы 19—22) это положительное решение доводится до логического конца — с отвержением ложных положительных решений (Лютер и иезуиты) и утверждением того верного положительного решения проблемы сопротивления злу силой, которое содержалось в духе древнего православия.

Основной идейный замысел книги выражен в следующих словах письма Ильина к Струве:

«Книга задумана не как антитезис Толстовству, а как анти-тезис + синтез верного решения:

Сопротивляйся
всегда любви

- | | |
|---|--|
| { | <p>а. самосовершенствованием</p> <p>б. духовным воспитанием других</p> <p>с. мечом</p> |
|---|--|

Я искал не только опровержения Толстовства, но и доказательства того, что к любви — меченосец способен *не меньше*, а больше непротивленца. Словом, я искал *решения* вопроса, настоящего, религиозного, пред лицом Божиим; и считаю, что оно содержалось в древнем духе *православия*».

2) Полемика вокруг идей Ильина

Полемика эта прошла через несколько этапов. Началась она статьями Михаила Кольцова в большевистской «Правде» в Москве и И. Демидова и Н. П. Вакара в газете П. Н. Милюкова «Последние новости» в Париже. Но затем в эту полемику стали постепенно вовлекаться все новые круги и лица. В результате высказались представители всех основных лагерей: большевистского, эсеровского, республиканско-демократического (милюковского), религиозно-философского, официального церковного, национально-патриотического непредрешенческого и правого монархического.

Тут нет возможности говорить конкретно о содержании этой полемики². Нет возможности подробно останавливаться и на ответных выступлениях Ильина. Но кое-что сказать все-таки необходимо.

Ответных выступлений со стороны Ильина было несколько. На первом этапе полемики он напечатал статью «Отрицателям меча»³ — в ответ на полемические статьи И. П. Демидова в «Последних новостях» от 25 июня и 2 июля 1925 г.

Ильина поразила недобросовестность его оппонента. Демидов, писал Ильин, «не только сам сочинил ту точку зрения, которую он излагает как мою, но и все самые острые цитаты, приписываемые мне, он *целиком выдумал*». Говоря о своей книге и о том, как Демидов воспринял ее основные идеи, Ильин продолжал: «Все мое исследование доказывает, что меч не «свят» и не «праведен»; что Крест не меч и что меч не есть оружие Христа; что понуждения и меча абсолютно недостаточно для борьбы со злом; что зло и злой человек совсем не одно и то же, и т. д. А между тем все это и многое другое г. Демидов приписывает мне».

Во второй части своей статьи Ильин, обращаясь уже к читателям, по совести ищущим правды, писал: «Да, я утверждаю, что государственность, и меч, и сопротивление злодеям силою — приемлемы для православного христианина. И когда я говорю о «православном мече», то я разумею меч, *православно обоснованный* (совсем не «оправданный», и не «освященный», и не «святой»)). Такое обоснование содержится уже в Апостоль-

ских посланиях (Петра 1, 2, 13—16, и Павла — римлянам, 13, 3—5), в которых «все выговорено определительно и недвусмысленно: и задача правителя, и цель, для коей он носит меч, и критерий истинного правления, и допустимость казни, и мера применимости меча».

На первом этапе полемики против Ильина выступали, кроме Михаила Кольцова в «Правде» и Демидова и Вакара в «Последних новостях», еще Максим Горький (в то время, впрочем, не в печати, а в письмах) и Леонид Добронравов — в еженедельнике «Родная земля». Но были и положительные выступления. Ильина поддерживали, в частности, в издававшейся Борисом Сувориным парижской «Русской газете» (статья без подписи), в «Возрождении» (Петр Струве), в «Новых русских вестях» (В. Арденнский), в «Руси» (В. М., а также В. Даватц), в «Еженедельнике Высшего монархического совета» (неизвестный автор) и в «Ревельском слове» (П. Петропавлов). Особенно важна для Ильина была публичная поддержка со стороны Струве.

Статья Струве⁴ была написана в ответ на статью И. Демидова «Творимая легенда» в «Последних новостях» от 25 июня 1925 г. Демидовскую попытку скомпрометировать Ильина и его идеи, объявив его новоявленным тактическим последователем большевиков, Струве характеризовал как «явное и объективное недомыслие и недочувствование». По главному предмету спора — об отношении христианства к мечу и государству — Струве допускал, что христианство и в самом деле можно понимать так, как это делал Толстой, «в смысле непротивленства и абсолютной отрешенности от государственности». Но надо при этом помнить, что, воспринимая христианство таким образом, Толстой «имел последовательность и мужество не признавать никакого церковного (и в том числе православного) ни учения, ни предания», — чего Демидов явно не делает. Вместо того чтобы говорить общеизвестные вещи о грехах крестоносцев, Демидову следовало бы ответить на основной и роковой для православной души вопрос о том, «какой — с его точки зрения — меч благословлял преподобный Сергей Радонежский и каким мечом сражались иноки Пересвет и Ослябя». Ибо для православного сознания невыносима двойная бухгалтерия, сочетающая религиозное горение с равнодушием в отношении родины и государственности. Струве указал далее на контраст между неспособностью Демидова «ни в точной форме поставить, ни до конца продумать» этот занимающий православное сознание основной и роковой во-

прос — и большим вкладом Ильина, которому удалось *«поставить и в определенном христианском смысле разрешить проблему противостояния злу силою»* (подчеркнуто мною. — Н. П.).

III. 1926 ГОД

Подобно 1925 году, 1926 год в жизни Ильина и во взаимоотношениях Ильина и Струве был тоже очень важным во многих отношениях. Центральным событием 1926 года был, несомненно, Российский Зарубежный съезд. Но для Ильина большое значение имел также эпизод, связанный с одним из его «писем», его немецкие лекции, полемика, возобновившаяся вокруг его книги «О сопротивлении злу силою», и поддержка, оказанная ему Струве во всех этих случаях.

1) Письмо «Помещика»

В конце января 1926 года в «Возрождении» был напечатан материал, подписанный псевдонимом «Помещик»: «Смотреть вперед и созидать новое! Отрывок из частного письма»⁵. Из заметок Ильина в его архиве — как и из самого письма — ясно, что в действительности это было не письмо и не отрывок из письма, а статья (к тому же с несколько иным заглавием: «Смотреть вперед и созидать будущее»), написанная по соглашению с редактором газеты, Струве, и принадлежала она перу не помещика, а профессора — И. А. Ильина. (Ильин любил прибегать время от времени к подобным мистификациям.)

«Письмо» было построено в форме полемического противопоставления двух противоположных точек зрения: одной — в защиту аграрного реставраторства, другой — против такого реставраторства. Ильин подробно излагает сперва точку зрения своего оппонента-реставратора, даже соглашаясь с некоторыми частными его суждениями, а потом показывает, почему аграрное реставраторство и невозможно, и опасно. Ильин писал: «Русское крестьянство к концу революции (т. е. ко времени падения коммунистического режима. — Н. П.) будет одержимо жаждою — владеть бесспорно-прочно, владеть без принудительного изъятия продуктов и без всяких «твердых цен» и развернуть до максимума свою запахивающую силу. В этом и сейчас уже «ключ» к крестьянским настроениям; здесь путь к «сочувствию» мужика; здесь те условия, выполнение которых может быстро вызвать, оформить и закрепить массовую волю к ликвидации революции, социализма и коммунизма.

Подумайте теперь, — продолжает Ильин, обращаясь к аграрному реставратору, — государственно ли было бы начинать

с того, чтобы восстановить против себя эту «психологию», дохнуть на крестьянство угрозою, волею к расправе, к мести, к отнятию и восстановлению прежнего? Ведь это значило бы пойти не с крестьянством на большевиков, а сразу — против большевиков и против крестьянства вместе; это значило бы бросить огромное большинство русского народа в объятия большевиков, закрепить влияние и власть Советов и безнадежно проиграть дело с самого начала.

Наша задача в том, чтобы создать единый фронт против большевиков, в который вложились бы все силы национальной России, — одни активно, другие пассивно, одни свержением, другие сочувствием, третьи попущением; и чтобы после свержения Россия настолько хозяйственно и духовно расцвела, чтобы в ней не было бы тех классов и групп, которые тянули бы обратно, к революции, укрывали бы у себя большевистских и полубольшевистских агитаторов и представляли бы из себя живой и теплый «бульон» для этих бактерий. Необходимо с самого начала погасить эту тягу к новым бунтам и к новой гражданской войне.

Идти на большевиков с лозунгом аграрного реставраторства значит обеспечить себе не разбегающуюся при нашем приближении, а отчаянно дерущуюся и партизански поддерживаемую миллионную красную армию. Идти с двусмысленным лозунгом значит облегчить большевикам соответствующую агитацию среди крестьян и помочь им пугать мужика помещиком. Идти с обманом, т. е. с затаенным намерением вернуть все «потом», значит «потом» обеспечить большевикам приют и убежище в каждой избе, подготовить новый большевизм в крестьянстве и реабилитировать революцию.

И все это — для чего?

Аграрная реставрация как таковая экономически безнадежна».

Ильин говорит далее о том, что аграрная реставрация еще и потому хозяйственно бесперспективное дело, что и прежнего помещного дворянского кадра, который такую реставрацию должен был бы проводить, более не существует: более половины этого кадра было революцией вырезано или уморено.

Ильин заканчивает свою статью словами: «Старого восстановить нельзя. Надо смотреть вперед и созидать новое. И влить в это новое — неотжившее достоинство отжившего быта».

Все высказанное тогда Ильиным по поводу хозяйственной невозможности и политической недопустимости аграрного реставраторства может нынешнему читателю представляться

чем-то само собой разумеющимся. Но надо помнить, что эта статья была написана тогда, когда почти половина дворянского поместного кадра была еще жива — и в некоторой своей части была политически весьма активна, и когда многие не-помещики и не-дворяне видели в подобных идеях прямое приятие революции.

Статья-письмо Ильина вызвала отклик в самых различных кругах, как правых, так и левых. Правда, для левых «анти-дворянская» часть статьи Ильина была частью их собственной программы. Эсеровские «Дни», в частности, писали, что самая постановка вопроса о реставрации нереальна: «Кто в России станет реставрировать помещиков? Где те реальные силы, на которые могло бы опереться российское дворянство?»

В полемику вмешалась и советская печать, которая в те, досталинские, времена еще живо откликалась на то, что происходило в эмиграции. Так, например, советская «Экономическая жизнь», в своем очередном обзоре русской зарубежной печати⁶, привела несколько цитат из письма «Помещика», упомянув о том, что он все революционные годы прожил в советской республике. Любопытно отметить, на что именно в этой полемике хотела газета обратить внимание своих читателей. Газета писала, что «Помещик» возражал «Эмигранту», который хотел «юридического и принудительно-фактического аннулирования всех итогов земельно-имущественного процесса, происшедшего в России после марта 1917 г.»; «Помещик» объяснял «Эмигранту», что это означало бы «пойти не с крестьянством на большевиков, а сразу — против большевиков и против крестьянства вместе...» По мнению «Помещика», далее, «идти на большевиков с лозунгом аграрного реставраторства значит обеспечить себе не разбегающуюся при нашем приближении, а отчаянно дерущуюся и партизански поддержанную миллионную Красную армию». Нельзя идти против большевиков, писал «Помещик», и с обманом: идти с «затаенным намерением вернуть все «потом», значит «потом» обеспечить большевикам приют и убежище в каждой избе... Аграрная реставрация как таковая экономически безнадежна...» Приведя все эти цитаты из письма «Помещика», автор обзора одобрительно похлопал «Помещика» по плечу и воспользовался возможностью ударить «Помещиком» по эсерам: «Помещик» многому научился. По этому поводу хихикают эсеры в «Днях». Сами они ничему еще не научились». (В этом заключительном суждении об эсерах Ильин и «Экономическая жизнь» оказались заодно, — но, конечно, по совершенно различным причинам).

К тому времени, когда на письмо «Помещика» откликнулись эсеры и большевики, из крайне правого лагеря был, по-видимому, всего один отклик. О нем Ильин следующим образом упоминает в своем письме к Струве от 6 февраля 1926 г.: «С большим любопытством слежу за вихриками пыли справа и слева, вызванными беговыми дрожками проехавшего по запаханым полям помещика. (...) Интересно, будет ли еще пыль справа; пока его «митюкнула» только малограмотная дама густопсовой черноты, не вынесшая «прочитания» (sic!) статьи. Надеюсь, что Вы не напечатаете ее «написания»... Она хороша и без ответа». Точное содержание этого отклика «малограмотной дамы густопсовой черноты», вероятно, так и останется неизвестным, но об общем характере его можно судить и из приведенных тут слов письма Ильина к Струве, и из краткого замечания на полях тетради с вырезками статей Ильина, хранящейся в его архиве: «Справа» я получил через редакцию письмо, полное злобной брани».

В письме к Струве, в котором Ильин говорит о «вихриках пыли справа и слева», поднятых «Помещиком», он одновременно благодарит за ту поддержку, которую Струве оказал «Помещику»: «Хорошо, что Вы его поддержали, крепко и недвусмысленно, а то бы он, пожалуй, полетел с дрожек в канаву». Ильин тут имеет в виду то, что Струве написал в одном из своих очередных «дневников»⁷. «Дневник» этот начинается следующим абзацем: «Мы напечатали не только интересное, но и замечательное письмо, подписанное «Помещик» и направленное против идей социально-экономического и, в частности, аграрного реставраторства. Письмо это (см. № 238 от 26 января), справедливо обратило на себя всеобщее внимание, и я хотел бы подчеркнуть, что оно, по смыслу и по тону, вполне соответствует и моим личным взглядам, и линии, твердо взятой с самого начала Возрождением».

Отмечая сродство взглядов Помещика и Струве, и газеты в целом, по вопросу о социально-экономическом реставраторстве, Струве писал далее, что это сродство распространяется также и на общее признание «необходимости сочетания начала обновления с началом исторической преемственности». Но попытки левой печати («Дни» № 910, 22 января 1926 г.) использовать Помещика («этот замечательный голос просвещенного и мужественного патриота») в своей борьбе против монархизма и национального вождя царского корня Великого Князя Николая Николаевича есть «странное, чтобы не сказать смешное, недоразумение». Ибо автор письма, подписанного

псевдонимом Помещик, «по своим основным государственным воззрениям, — убежденный монархист и в то же время сторонник того движения, которое свои национальные стремления и чаяния связывает с лицом Великого Князя Николая Николаевича».

Будущая Россия в настоящих условиях, продолжал Струве, не может не быть Россией крестьянской. Но это не значит, что она должна быть непременно республиканской. «Национальная диктатура на крестьянском основании — вот что наиболее вероятно в воскресающей от коммунистического отупения и возрождающейся к новой жизни России». История навсегда смела старую Россию. Но возродить Россию вне всякой связи с ее историческими традициями невозможно. «Нельзя возродить Россию, уташая, принижая, очерняя ее великие исторические традиции. «Смотреть вперед и созидать новое» значит именно сочетать в своем делании дух истории прошлого и дыхания рождающейся и возрождающейся, живой и в то же время исторической, жизни настоящего и будущего. (...) Без великих традиций никогда не бывали великие возрождения».

Проблема аграрного реставраторства, которой было посвящено письмо-статья Помещика, была одной из актуальных проблем в те первые годы существования эмиграции, когда советская власть представлялась непрочной и недолговечной. Она оказалась одной из острых проблем и на созванном в ту весну в Париже Российском Зарубежном съезде.

2) Российский Зарубежный съезд

Российский Зарубежный съезд был задуман летом 1925 г. Во всех странах русского рассеяния вскоре началась подготовка к съезду, потребовавшая большой работы и в центре, в Париже, и на местах. Во главе центрального организационного комитета и его исполнительного бюро стал Струве. Постепенно в эту работу втянулся и Ильин, возглавивший ее на месте, в Берлине.

Левые группировки сразу же стали в оппозицию к Зарубежному съезду. Основная борьба — и предвыборная, на местах, и в ходе самого съезда — происходила между политическим центром и крайне правыми. Об этом говорят, в частности, и письма Ильина к Струве этого периода.

Съезд открылся в воскресенье 4 апреля 1926 г. речью Струве, определившей общую позицию эмиграции — России Зарубежной — в отношении своей родины — России Внутренней, Струве сказал, в частности, что в условиях зарубежья невоз-

можно и ненужно выдвигать какие бы то ни было политические программы. Можно указать только общие основы общественного устройства, без которых невозможно возрождение национального государства и национальной культуры. «Эти основы суть: *собственность, свобода лица и незыблемое господство закона*. Россия не может не быть государством правовым, каковым она была до того момента, когда ее национальное бытие было принесено в жертву задачам мировой социальной революции и великая страна стала брудием в руках коммунистического Интернационала»⁸.

Цель Зарубежной России — обретение и возрождение Родины, а не получение выгод, не возврат имуществ, не месть или сведение личных счетов. Это цель бескорыстная, патриотическая. Чтобы достигнуть этой цели, необходимо добиться *согласия* — патриотического, действенного, дисциплинированного, действующего собранно и сомкнуто, приемлющего единое водительство и готового без колебаний следовать зову национального вождя в лице Великого Князя Николая Николаевича, бывшего Верховного главнокомандующего Российской Императорской армии.

Однако почти сразу же всем стало ясно, что роль Вождя понимается неодинаково. Основным яблоком раздора стал вопрос о создании съездом Российского Зарубежного комитета и о его полномочиях и взаимоотношениях с Великим Князем. Крайне правые хотели для этого комитета широких полномочий и прямого подчинения Великому Князю. Умеренные элементы (в большинстве своем тоже монархически настроенные и тоже сторонники Великого Князя) стояли за создание общественно самостоятельного органа, хотя и согласующего свои действия с национальным вождем — именно вождем, а не царем — в лице Великого Князя.

Предводитель крайне правого лагеря Н. Е. Марков, очень активно ведший себя на съезде, не ограничился партийно-монархической «урбю». Как и ожидал Ильин, Марков шел «ва-банк», он требовал создания исполнительного органа, непосредственно подчиненного Великому Князю, и в одном из своих многочисленных выступлений на съезде прямо пригрозил всем несогласным с ним «правой стенкой»⁹ — по аналогии с нынешней «левой стенкой» при коммунистическом режиме.

Другие ораторы, говорившие после Маркова (Н. А. Цуриков, Н. К. Кульман и др.) возражали против того, чтобы грозить всем несогласным «правой стенкой». С совершенно

других позиций говорил и Ильин, которому пришлось выступать со своей речью о монархии сразу после Маркова¹⁰.

Ильин сурово осудил дух партийности, революционности и республиканизма, который уже однажды привел Россию к распаду. И оратор спрашивал себя и делегатов съезда: поняли ли мы в свете этого исторического урока, что идея монархии, неся в себе дух всенародного единения, учит непартийности. Нельзя царя превращать в партийного лидера. «Царь вне партий, классов и сословий. (...) Горе партиям, хотящим полонить сердце царя, — они делают его республиканским лидером, а страну обрекают гражданской войне!» И нельзя вождя (Великого Князя) выдвигать в качестве царя («Знаю я — нет у нас еще счастья иметь Царя — не знаем, *будет* ли он у нас и *когда* он будет»).

В настоящих условиях, закончил Ильин свою речь, всякий принудительный орган будет делом партийным и гибельным. Пусть сам вождь укажет тех, кому он верит. «А нам, созерцающим партийный напор справа, не подобает сковывать его партийно избранными людьми. // Это было бы зловредно и гибельно. // И да не будет партийного совдепа ни слева, ни справа».

Это выступление Ильина против партийного напора справа самого напора не прекратило, но способствовало дальнейшей кристаллизации двух главных лагерей национально настроенной массы русской эмиграции — непредрешенческого (включающего и очень многих принципиальных монархистов) и партийно-монархического.

Российский Зарубежный съезд проделал большую работу. На нем были произнесены некоторые замечательные речи и сделаны ценные доклады по ряду важнейших политических, экономических, социальных, культурных и иных вопросов и приняты важные резолюции. Но главного вопроса, которому съезд был посвящен, — создания единого национального антибольшевистского активного фронта, — съезд не решил. Национальные русские силы разбились на два главных направления, одно более умеренное, другое крайнее. Во главе первого продолжал стоять Струве, во главе второго стал вскоре И. П. Алексинский.

3) Конфликт с религиозно-философским лагерем

1926 год был важен для Ильина еще и в том отношении, что полемика вокруг его книги «О сопротивлении злу силою», заглохшая было осенью 1925 г., опять разгорелась — и вступила в новую, вторую фазу.

На первых порах против Ильина выступали преимущественно публицисты и журналисты, не имевшие действительного авторитета в вопросах церковных, религиозных и философских. Начиная с зимы 1926 г., наряду с политическими кругами, в полемику вовлеклись и представители религиозно-философских и церковных кругов. Но и религиозно-философский лагерь, однажды нарушив молчание, оказался втянутым в политическую полемику не меньше, — а в некоторых случаях и больше, — чем представители партийно-политических кругов.

Первой заговорила З. Н. Гиппиус, опубликовавшая 25 февраля 1926 г. в «Последних новостях» статью «Предостережение», на которую Ильин ответил письмом в редакцию «Возрождения»¹¹.

Письмо Ильина начиналось обращением: «Глубокоуважаемый Петр Бернгардович!» Покончив сперва с «неприличием» Гиппиус и восстановив для читателей-единомышленников правду о своих воззрениях, Ильин опять обратился, в заключение, к Струве: «Мне отраднo думать, дорогой Петр Бернгардович, что в этом воззрении моем я не одинок и что на страницах «Возрождения» я могу говорить об этом от лица нашего *мы*. Философ я или еще кто-нибудь — об этом будут судить наши внуки; пройдет время, нас не станет, и все обнаружится и поймется, — кто по совести искал правду и кто, боясь этой правды, инсинуировал».

Как ни ударны и неприличны были выступления Гиппиус против Ильина, они не имели, однако, того веса и звучания, какое имела соответствующая статья Николая Бердяева¹².

В первой части своей статьи Бердяев высказывает ряд бранных суждений об Ильине и его книге, во второй — спорит со взглядами Ильина на государство, свободу, человека и любовь, объявляя эти взгляды нехристианскими и антихристианскими. Среди множества негодующих и инсинуирующих суждений Бердяева главным надо, пожалуй, признать заявление, что «Чека» во имя Божье более отвратительно (*sic!*), чем «чека» во имя дьявола».

На выступление Бердяева Ильин счел нужным ответить уже не письмом в редакцию, как в случае с Гиппиус, а специальной статьей¹³. Ильин писал, что статья Бердяева, написанная тоном патологического аффекта («он сам так публично и характеризует свое собственное состояние — как переживание «кошмара», «удушья», «застенка», «отвращения» и т. д.), есть результат приснившегося ему кошмара: Бердяеву пригрезилась некая система идей, которую он приписал Ильину. Но в действительности эта система идей Ильину никак не принадле-

жит, и сам Ильин тоже считает ее заслуживающей осуждения. Ильин привел «живые примеры» созданной Бердяевым «идеологической инсинуации», конкретно ответив на каждое из выдвинутых Бердяевым обвинений. Подводя итоги, Ильин писал, что понимает, почему Бердяев признал его воззрения кошмарными: «Ясно, что это не мои воззрения, а *созданный им самим кошмар*. Это ему самому пригрезился «кошмар злого добра»; а он реагирует на него, как на объективную действительность. И с какою злобою...»

Статья Бердяева побудила выступить против Ильина и ряд других лиц этого или близкого ему лагеря, в том числе Юлия Айхенвальда¹⁴, Ф. А. Степуна¹⁵ и В. В. Зеньковского¹⁶. Были еще выступления из смежного лагеря — в эсеровской газете А. Ф. Керенского «Дни» (статьи неизвестных авторов и некоего Церковника).

Откликнувшись особо на выступления против него Гиппиус и Бердяева, Ильин счел нужным ответить также суммарно — статьей, обращенной уже не к идейным противникам, а к единомышленникам и друзьям. Статья эта — «О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу)» — была напечатана в начале ноября 1926 г. в трех номерах белградской газеты «Новое время», которую издавал Суворин, а редактировал активный участник Белого движения проф. В. Х. Даватц. Ильин писал, что в основе его идейного расхождения с такими новейшими «двусмысленными непротивленцами», как Демидов, Бердяев и поддерживавший Бердяева Юлий Айхенвальд, лежит вопрос об отношении христианина к государству. Церковь нельзя смешивать с государством и нельзя ни государство превращать в церковь, ни церковь — в государство. Но государство необходимо принять, — оставаясь христианином и осмысливая государство хотя и иной, чем в церкви, но тоже христианской любовью (о чем Ильин специально пишет в главе 22 своей книги). Это и есть христианский, православный и русский подход к государству, свободный и от цезарепапизма и от папоцезаризма.

Интересно отметить, что религиозные философы более академического типа и более авторитетные, чем Бердяев, Зеньковский и Степун, — С. Л. Франк и Н. О. Лосский — открыто в полемику об идеях Ильина тогда не вступали. Но каждый из них занял определенную позицию — и они оказались по разные стороны баррикады: Франк в лагере Бердяева, Лосский на стороне Ильина.

4) Поддержка со стороны высшего духовенства

Ильин был философом, а не богословом, и труд его был свободным исследованием, относящимся к области нравственной и социальной философии. Но Ильин был также верным сыном Православной Церкви, его труд касался вопросов, в которых последнее слово принадлежит не философии, а религии, и ему важно было, чтобы между его выводами и учением Церкви не было принципиальных расхождений. Поэтому великим удовлетворением для Ильина была поддержка, оказанная ему и его взглядам епископом (впоследствии архиепископом) Тихоном Берлинским, архиепископом Анастасием Иерусалимским и митрополитом Антонием, бывшим митрополитом Киевским и Галицким, возглавлявшим теперь Русскую Православную Церковь за границей.

Об этой богословской поддержке со стороны церковной иерархии Ильин несколько раз писал Струве. Так, например, в письме от 9 июля 1925 г. Ильин сообщает: «Епископ Берлинский Тихон и Митр. Антоний считают мою книгу подлинным и точным выражением православного воззрения». Через десять дней после этого, в письме от 19 июля 1925 г., Ильин сообщил об этой поддержке подробнее:

«Еп. Тихон (Берлинский) после моего доклада в церкви перед «приходом», заслушав последние 4 главы книги, говорил с большим подъемом, что «это есть истина», которую православие носило веками *в чувстве и в воле* и которая впервые выговорена разумом и доказана». И далее: «Центральное различение этих глав (глав 19—22. — *Н. П.*) — «неправедность» — «грех» — вводится мною сознательно — в нем *корень* всего разрешения; по этому пункту я сговаривался и списывался с нашими иерархами — решение вопроса остается *моим* и терминология *моя* — но они считают (Антоний и Тихон), что это *верное* решение».

Поскольку и сама книга Ильина, и полемика вокруг нее имели два аспекта — философический и религиозно-православный, Ильин считал, что должны выступить солидарные с ним и компетентные люди, как в одной области, так и в другой. Он писал, что философическая сторона вопроса должна быть в руках самого Струве, называя при этом также двух других авторитетных лиц — профессоров А. В. Карташева и Е. В. Спекторского. Богословская сторона вопроса также нуждалась в компетентных защитниках. Обо всем этом Ильин писал Струве в письме от 13 августа 1925 г.:

«Перед отъездом из Берлина я говорил нашему Еп. Тихону о том, что богословско-церковная сторона этой борьбы должна вовлечь *его* и *Митр. Антония*. И он соглашался. Есть вопрос о *православности* такого-то тезиса — и высказаться должны *они*. Сан дает учительное право и авторитет. Помимо этого в Писании есть места, которые должны толковаться именно пастырски во избежание соблазнов. Именно поэтому я их обошел молчанием, а Тихон с кафедры толкует их определенительно в нашу пользу. Посмотрите, напр., Луки 22.35—38. Деяния 5.1—11. Ввиду всего этого я сегодня пишу Антонию и посылаю ему статьи Демидова, Вакара, Добронравова. Книга моя у него есть. Еще очень прошу Вас послать ему из редакции № 15 и № 57 Возрождения (мои статьи — о Корнилове и Отрицателям меча). Он наверное напишет в Новое Время».

Конечно, позиция, занятая этими двумя видными иерархами, в особенности таким крупнейшим богословом, как митрополит Антоний, имела очень большое значение также и для Струве.

Через несколько месяцев к голосам двух церковных иерархов в Европе присоединился еще и авторитетный голос с Ближнего Востока. Это был голос архиепископа Иерусалимского Анастасия (Грибановского), — который впоследствии, после смерти митрополита Антония, занял его место главы Русской Православной Церкви за границей.

О характере и идейном содержании поддержки, оказанной Ильину архиепископом Анастасием, известно из копий с его писем, сделанных самим Ильиным и напечатанных в «Записках» Р. А. Г. за 1986 г. в виде приложения к письму Ильина к Струве под № 34 (осень 1926 г.).

Архиепископ Анастасий сразу же исключительно высоко оценил книгу Ильина. В письме от 16/29 декабря 1925 г. он с большим духовным подъемом выразил эту свою высокую оценку книги и подвига Ильина. Позже, когда представители «бердяевского» религиозно-философского лагеря повели против Ильина и его книги концентрированное наступление, архиепископ Анастасий, полагая себя мало приспособленным к печатной полемике, — и, конечно, учитывая свое официальное церковное положение, — не считал возможным публично включиться в полемику. Однако он совершенно недвусмысленно осудил поведение этого религиозно-философского лагеря и, как и прежде, опять поддержал Ильина. Так, по поводу выступления самого Бердяева против Ильина и его книги он писал в письме к Ильину от 31 августа/13 сентября 1926 г.:

«Я уже давно и, конечно, с тяжелым чувством, как и Вы, прочитал цитируемую Вами статью Бердяева в «Пути». Я пожалел, однако, не столько об Вас и за Вас, сколько о самом Вашем критике, который не захотел сколько-нибудь серьезно углубиться в поставленный Вами трагический вопрос и дал себя увлечь и даже ослепить чувству раздражения, которое служит плохим советником для философа». Из этого же письма Ильин узнал о том, что и С. Л. Франк негласно включился в полемику против Ильина и пытался и архиепископа Анастасия привлечь на сторону «бердяевского» лагеря («Если же иметь в виду вообще выражение сочувствия Вашей книге и удивления перед тоном, взятым Вашим критиком (т. е. Бердяевым. — Н. П.), то я уже сделал это, написав довольно пространное письмо С. Л. Франк<у>, который вызвал меня на это своим отзывом (в письме ко мне) о Вашей книге в духе Бердяева»).

В этих замечательных и по содержанию, и по литературной форме письмах архиепископа Анастасия к Ильину обращает на себя внимание и то, как Владыка воспринял идеи Ильина и свое единомыслие с ним применительно к Православной Церкви вообще и к положению в Русской Зарубежной Церкви в частности. Так, в письме к Ильину от 31 августа/13 сентября 1926 г. архиепископ Анастасий, отметив «с тяжелым чувством» раскол в русском религиозно-философском лагере и неверную и недостойную позицию, занятую против Ильина Бердяевым (и поддержавшим Бердяева С. Л. Франком), продолжает: «Раскол около такой жгучей и острой темы, как Ваша, неизбежен. Наши интеллигенты неохотно отказываются от своих предубеждений и тех, кто не хочет кланяться с ними старым кумирам, готовы преследовать с таким же фанатизмом, с каким невежественная чернь гнала некогда Сократа. (...) // Наше печальное церковное разделение, б. м., исходит также из более глубоких принципиальных основ, чем это кажется».

5) Проф. А. Билимович об идеях Ильина и о его хулителях

В этот период времени, осенью 1926 г., большое значение для Ильина имела также идейная поддержка, которую ему оказал проф. Александр Дмитриевич Билимович. Статья проф. Билимовича¹⁷ начинается словами: «Трудно указать современную русскую книгу, которая вызвала бы столь ожесточенные нападки, как книга проф. И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой». В нападках этих проявлено очень много злобы по адресу автора и защищаемой им идеи. И что любопытно. Вся

эта злоба изливается во имя христианства. От этого во всех этих нападках чувствуется глубокая фальшь». Билимович прямо указывает на образцы этой фальши — статьи против Ильина и его книги, принадлежащие Бердяеву в «Пути» и Степуну и Зеньковскому в «Современных записках». Создается, пишет Билимович, положение, которое наводит на грустные размышления. В то время, когда в России обманутые и закабаленные народные массы осознали большевистский обман и начинает крепнуть «народный гнев», в это самое время «каждый призыв к борьбе находит здесь, в эмиграции, целую группу религиозных писателей, вероучителей и светских «пророков», прилагающих все усилия к тому, чтобы ссылками на христианскую любовь отвести от большевиков заносимый над ними меч истории. Когда же Ильин выступил с книгой, доказывающей христианскую правду и праведность этой борьбы, светские «пророки» потеряли всякое самообладание.

Куда девалась их христианская любовь и незлобивость, на которые они так усиленно ссылаются? Почему эти люди считали в свое время моральной и христианской, например, «Думу народного гнева», а призыв Ильина к священной борьбе считают кощунством? Почему требующие сейчас христианской любви сотрудники «Современных записок» не вспоминали об этой любви, когда их товарищи по журналу, если не по партии, признавали возможным бросать бомбы в выходящих из церкви губернаторов, разрывая при этом ни в чем не повинных молящихся? Вот эти две мерки у рассматриваемых писателей уничтожают всякое доверие к их писаниям и ссылкам на христианство».

Попытки идеологических противников Ильина скомпрометировать его идеи такими броскими суждениями, как «соблазн национализма», «ложная романтика государственности», «путь православия есть путь ... отступления перед буйством злых сил», «острое непримиренчество и правда Христовой любви с трудом могут ужиться одно с другим» и пр., не должны поколебать веру активных борцов с большевизмом в правоту и праведность их борьбы. Не должны поколебать этой веры и попытки противопоставить понятия «христолюбивого воинства» и «православного меча».

«Тождественность этих понятий, — продолжает проф. Билимович, — многократно засвидетельствована в русской истории. Разве не яркое свидетельство этому было, когда наиболее чтимый русский святитель не только благословил русского князя и его воинство на бой с поработителями, но и послал

князю двух молодых сильных иноков, послал их на бой, т. е. убивать врагов. Разве не запечатлена эта тождественность теми многочисленными и как раз морально наиболее высокими представителями православного духовенства, которые в качестве военных священников не только молились за воинов, не только причащали больных и умирающих, не только хоронили умерших, но с поднятым крестом шли вперед и вели людей в бой, то есть не только умирать, но и убивать «за Русь святую и за веру православную». Это ли не слияние, кровью этих служителей церкви и кровью воинов запечатленное слияние, «христолюбивого воинства» и «православного меча»?

Так строилась и создавалась Русь. И что бы ни писали мнящие себя новыми пророками православия — так будет она и возрождена. Какое-то воинство, которому в конце концов тошно станет быть интернациональным «красным» и которое неудержимо потянет вновь стать русским «христолюбивым воинством», — это вновь нашедшее себя воинство, с мечом, осиянным православным крестом, подымет борьбу за освобождение своей Православной Руси».

Такая борьба и есть подлинно христианская борьба. О ней сказано Христом: «Никто же больше сея любви имать, да кто душу свою положит за други своя». Книга Ильина христиански обосновывает идейную сторону этой борьбы против врага сильного, хитрого и жестокого. «А потому, — говорит проф. Билимович, — тяжкий грех берет на свою душу тот, кто при столь тяжелых условиях морально расслабляет собирающиеся силы, доказывая им, будто борьба противна христианству, которое-де допускает лишь путь «отступления перед буйством злых сил»».

Редакция «Возрождения» сопровождала эту статью проф. Билимовича следующим примечанием: «Помещая статью почтенного А. Д. Билимовича, редакция имеет в виду вернуться к предмету спора, явно возбудившего большой интерес в Зарубежье». Это намерение Струве полностью осуществить не удалось, т. к. именно тогда, в ноябре 1926 г., в редакции «Возрождения» стал назревать глубокий кризис. Но кое-что все-таки было сделано — пером самого редактора.

б) Струве об Ильине и его дарованиях

Струве выступил в поддержку Ильина еще и раньше, до появления статьи Билимовича. Поводом к этому выступлению Струве послужил выход в свет брошюры Ильина «Родина и мы», изданной в Белграде Главным правлением Общества галлиполийцев в 1926 г. В своем очередном «дневнике»¹⁸

Струве исключительно высоко оценил и брошюру, и ее автора, а также напомнил читателям о «блестящей», «замечательной» книге Ильина «О сопротивлении злу силою». Струве писал:

«И. А. Ильин есть интересное и крупное явление в истории русской образованности. Формально — юрист, он по существу философ, т. е. мыслитель, а по форме — изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова.

Когда он пишет, он говорит.

А когда он говорит, то захватывает ум, очаровывает слух, входит в душу с какой-то особой силой, присущей живому и твердому, мерному и кованому человеческому слову.

Это не просто «красноречие». Тут не все приятно, не все даже красиво в общем смысле слова, но все сильно и резко. Эта речь точно ведомый сильной рукой острый резец, который, хочет или не хочет слушатель (ибо Ильин прежде всего оратор, а не писатель!), как-то чертит на вашей душе и в ней что-то вырезывает, как гравер режет на дереве.

Ильин оратор-резчик, т. е. настоящий художник живого, врезающегося в душу слова. Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет со своим лицом, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким, во всех смыслах».

Кроме этой общей характеристики единственного в своем роде ораторско-писательского дарования Ильина, Струве дал также и краткую характеристику «превосходной, сильно и метко написанной» брошюры Ильина «Родина и мы».

В заключение своего «дневника» Струве коснулся и той полемики, которая возникла в русской печати вокруг идей и книги Ильина «О сопротивлении злу силою». Струве писал:

«Те же черты своеобразного и единственного в истории русской образованности «ораторского» дарования Ильина ярко сказались не только в его брошюре «Родина и мы», но и в его замечательной книге «Сопротивление злу силой». Основные мысли своей книги Ильин сам излагал на страницах «Возрождения». Однако, ввиду того, что эта блестящая, но трудная книга, на сложную и жестоко-трудную нравственно-политическую тему, навела на автора в нашей печати нелепые и недостойные нападки, мы к этой книге и к ее теме вернемся на страницах «Возрождения»».

Поводом к следующему выступлению Струве на эти темы послужили публичные лекции Ильина, с которыми он выступал перед немецкими слушателями во многих городах Германии. Об этих лекциях «Возрождение» писало и раньше. Так,

например, в начале февраля 1926 г. газета напечатала корреспонденцию проф. Н. С. Арсеньева о выступлении Ильина в Кенигсберге перед аудиторией в 900 человек, представлявшей собой «цвет кенигсбергского образованного общества»¹⁹. Теперь, в конце 1926 года, газета опять вернулась к публичным выступлениям Ильина перед немецкой публикой. В корреспонденции из Германии (без подписи)²⁰ речь шла о двух лекциях Ильина на немецком языке, прочитанных в Мюнхене 9 и 13 декабря: «Происхождение большевизма» и «Провал коммунизма в России». Мюнхенские газеты дали об этих лекциях подробные отчеты, сообщив, что лекции собрали многочисленную аудиторию и имели огромный успех.

Корреспонденция из Мюнхена побудила Струве поместить в газете статью, специально посвященную Ильину²¹. Привлекая внимание читателей к печатаемому в том же номере газеты сообщению «об имевших огромный успех блистательных лекциях И. А. Ильина, прочитанных в Мюнхене», Струве дал одновременно и замечательную по своей проницательности и точности общую характеристику Ильина и его ораторского дарования:

«И. А. Ильин — редкое и значительное явление русской образованности. Наши поколения знали блистательных судебных ораторов: А. Ф. Кони, В. Д. Спасовича, Ф. Н. Плевако, В. А. Маклакова, — чтобы назвать самых одаренных и крупных. Русское политическое ораторство, в лице И. С. Аксакова и, гораздо позже, Ф. И. Родичева и того же В. А. Маклакова, дало также изумительные образцы искусства, достигнув своей вершины в простом и мудро-уверенном красноречии незабвенного П. А. Столыпина. Но русское академическое ораторство, со времен Т. Н. Грановского, П. Н. Кудрявцева, Н. И. Костомарова, Б. Н. Чичерина и Вл. Соловьева, словно потускнело для того, чтобы возродиться к новой жизни и силе в несравненном даровании И. А. Ильина. Мы радуемся успеху у чужестранцев его отлитой в словесную сталь сильной и острой речи, направленной против врагов России. Пусть эта речь звучала на чужом языке, но и в ее содержании, и в ее звуке все было — на пользу и во славу Национальной России. Лучший знаток и истолкователь великого германского философа Гегеля, очевидно, нашел доступ к уму и сердцу его соотечественников».

IV. 1927 ГОД

В жизни и деятельности Ильина и Струве 1927 год был исключительно важным, переломным годом. Конфликт в «Возрождении», принявший весьма острую форму к концу 1926 г.,

продолжал нарастать и в августе 1927 г. закончился полным вытеснением Струве из газеты, что в свою очередь привело к уходу из нее еще 32 сотрудников, среди которых были виднейшие имена того времени, в том числе и Ильин. Струве сразу же предпринял издание новой газеты под своей редакцией, еженедельника «Россия», в котором Ильин также стал писать. Эти события, однако, совпали по времени с началом самостоятельного издания Ильина — журнала «Русский колокол», которому с весны 1927 г. Ильин должен был отдавать свои главные силы. В жизни русской эмиграции в целом этот год был очень важен еще и в том отношении, что продолжавшаяся несколько лет большевистская провокация, вошедшая в историю под названием операции «Трест», была наконец разоблачена. В связи с этим вышла наружу деятельность чекистской агентуры также и в других организациях. В отношении одной из боевых организаций того времени — Братства Русской Правды — Ильину было предложено взять на себя роль единоличного арбитра.

1) Статья Ильина «О политической клевете»

В этот трудный для Струве период времени, весной 1927 г., Ильин воспользовался возможностью публично поддержать Струве.

В белградской газете «Новое время» появилась статья Ильина «О политической клевете»²², в которой он резко выступил против сикофанции и сикофантов, т. е. лжецов и клязушников.

«Нет никакого принципиального различия между сикофанцией *слева* и сикофанцией *справа*: они одинаково презренны», — писал Ильин. Приводя примеры сикофанции с обоих политических флангов, Ильин остановился специально на том, как пытается дискредитировать Струве его политический и идеологический противник П. Н. Милюков. Не называя тут Милюкова прямо, а лишь напоминая о его другой клеветнической кампании, против Императрицы, начатой его знаменитой речью в Государственной Думе 1 ноября 1916 г., Ильин продолжал: «Когда автор презренной первоноябрьской речи позволяет себе писать о «трусости» Петра Бернгардовича Струве, мыслителя и политика, стяжавшего всеобщее уважение своим гражданским мужеством, своею готовностью отвечать за свои убеждения личностью, семьею и всеми земными благами — то кто же, кто терпит ущерб от этой левой сикофанции? Дела Струве и слова его сикофанта — говорят сами за себя; и атмосфера *объективной неуважаемости* все более сгущается вокруг клеветника, его газеты и его партии...» Одна-

ко, хотя левые и правые сикофанты должны будут в конце концов убедиться, что своим клеветническим поведением «они прежде всего роют яму себе самим, они роют свою духовную и политическую могилу», политическая клевета тем не менее остается «духовно-ядовитой и патриотически разрушительной». С нею необходимо всячески бороться, — что сам Ильин и делал, в частности, этой своей статьей.

2) Раскол в «Возрождении»

Хотя всего того, что Ильин думал о Струве и Струве думал об Ильине, в настоящее время выяснить полностью нельзя (впрочем, и никогда полностью нельзя будет выяснить, т. к. уже известно, что много документов погибло), все же кое-что можно установить и дополнительно. Так, например, некоторые существенные штрихи к двойному портрету Ильин—Струве имеются в переписке Ильина с его духовным другом Иваном Сергеевичем Шмелевым.

Когда Струве был летом 1927 г. окончательно вытеснен из «Возрождения» и заменен Ю. Ф. Семеновым, Ильин и Шмелев разошлись в оценке того, что произошло в редакции газеты. Ильин сразу же и всецело поддержал Струве и ушел из газеты вместе со Струве. Шмелев был настроен против ухода, но был крайне расстроен расколом и своим расхождением с Ильиным и тремя десятками других сотрудников газеты, ушедших вместе со Струве. Пересылая Шмелеву, по поручению Струве, составленное самим Струве досье о распадении редакции и желая как-то облегчить моральные страдания своего друга (и в то же время желая помочь ему принять правильное решение), Ильин, в письме от 22 августа 1927 г., так характеризовал свою собственную позицию в этом вопросе:

«Если бы я писал в Возрождении художественное, то я, может быть, и не сделал бы себе из этого (т. е. из того, что газета теперь оказалась в масонских руках. — *Н. П.*) рокового обстоятельства. Но я 1) пишу там политику, 2) живу в стране, которая требует особого такта газетного, который П. Б. (Петр Бернгардович Струве. — *Н. П.*) мне обеспечивал, а нагло бестактный Семенов *не* обеспечивает, 3) я *шел* в Возр. со Струве и, несмотря на то, что далеко не считаю его *ни* идеальным, *ни* достаточно внимательным ко мне редактором — поддерживаю его до конца.

Я давно в курсе дел того, что там делалось, и должен сказать, что не только не считаю Струве слишком *властным и самолюбивым*, но и я, и мои друзья вот уже несколько месяцев чувствуем

и говорим, что на такие унижения и компромиссы, на которые Струве шел вот уже 1/2 года — я бы не пошел и *месяца*».

На продолжающиеся сомнения, возражения и страдания Шмелева Ильин в письме от 4 сентября 1927 г. отвечал успокоительно:

«Дорогой друг! Не горюйте о Возрождении! Вы теперь уже знаете наверное, что Струве не ушел, его выставил Гукасов. А я *не мог* не уйти: 1) я много раз открыто писал от лица «нашего» — Мы; 2) Струве не сделал ничего дурного или постыдного, и оставлять его в беде было для меня невозможно; 3) я всегда был такой — и, наверное, останусь таким до конца (...) // (...) зная *все ошибки и дефекты* Струве — я не мог не выйти; да еще после попытки Семенова купить меня любой ценою...²³ // (...) Еще весною, уходя *мысленно* из Возрождения, я говорил именно это самое (т. е. то, что Ильин писал теперь Шмелеву. — Н. П.) с небольшою вариацией: сидел честный человек Струве — держал меня два года в газете в черном теле; идет неприемлемый Семенов — открывает мне двери настежь — а мне будет не до газеты. Это со мною часто бывало: честный человек действует плохо, непредметно и меня теснит; а нечестный зовет, открывает двери, а мне противно и неприемлемо, и т. д.»

3) «Россия» и «Русский колокол»

Официальное заявление Струве в газете о том, что с 18 августа 1927 года он более не является ни редактором, ни сотрудником газеты «Возрождение», было датировано 17 августа. А уже через десять дней, с 27 августа, в Париже начала выходить новая еженедельная газета под редакцией Петра Струве — «Россия», с подзаголовком «Орган национальной мысли и борьбы».

В первых номерах газеты были напечатаны статьи самого Струве, С. С. Ольденбурга, кн. Гр. Н. Трубецкого, А. В. Карташева, В. В. Шульгина, Н. Цурикова, К. Зайцева, Л. Львова, Б. Никольского, А. Ломейера и др. Но имени Ильина среди этих авторов в самых первых номерах газеты не было. И это по очень простой причине: Ильин весь ушел в работу по подготовке своего «Русского колокола». Он, конечно, полностью — морально, идейно и политически — поддерживал Струве и его новую газету, но физических сил для сотрудничества в ней у него не оставалось: все силы уходили на работу по «Русскому колоколу». Позже, однако, Ильин ценой великого напряжения сил в газете кое-что все-таки напечатал.

Первый номер журнала «Русский колокол» (имевшего и подзаголовок: «Журнал волевой идеи») вышел в сентябре 1927 г. Начиная издание своего журнала, Ильин рассчитывал на поддержку Струве и как редактора новой газеты «Россия», и как хотя бы эпизодического сотрудника. Последнего так и не случилось: за четыре года существования «Русского колокола» в нем не появилось ни одной статьи Струве, — несмотря на то, что он, видимо, и хотел, и обещал написать, в частности о социализме. Но в своей газете Струве «Русский колокол» все же поддержал, — хотя и не так, как этого хотелось бы Ильину. О некотором недовольстве (и опасениях) Ильина можно судить, в частности, по следующей приписке его к письму Шмелеву от 14 октября 1927 г., в которой говорится об отъездах на «Русский колокол» в зарубежные газеты: «Струве взял Р. К. (Русской колокол) как дубинку и слегка побил ею недобитых евразийцев. Вышло непредметно, неискренно; отписка. Но я боялся еще худшего».

Что касается Шмелева, то он всячески поддержал Ильина и его «Русский колокол» — и эпистолярно, и через статью, написанную для «Возрождения». Как мы узнаем из письма Ильина к Шмелеву от 22 декабря 1927 г.²⁴, в тот момент очень поддержал Ильина и его «Русский колокол» также и митрополит Антоний («пишет, что единственно верная позиция»).

4) Братство Русской Правды

В архиве Струве сохранился черновик письма за 1927 г., написанного им от руки на бланке газеты «Россия». Это письмо является ответом на письмо Ильина к Струве от 29 ноября 1927 г., в котором Ильин писал, что Верховный круг Братства Русской Правды (боевой антибольшевистской организации, весьма в то время популярной в национальных кругах русской эмиграции) обратился к нему «с просьбою взять на себя единоличный арбитраж, констатирующий их морально-серьезный уровень и патриотическое благородство их намерений и усилий» в борьбе против большевиков. Необходимость в таком арбитраже вытекала из того, что в русской зарубежной печати появились статьи, подвергающие сомнению масштабность и эффективность подпольной деятельности Братства. В 1927 г. стало известно также, что «Трест» (подпольная организация, существовавшая в самой России и связанная с эмигрантскими группами) был организацией, созданной и руководимой большевистской агентурой, и что эта агентура проникла также и в антибольшевистские организации Зарубежья. Арбитражное

закключение Ильина должно было быть опубликовано потом во всех главнейших газетах. Ильин писал Струве, что у него есть «целый ряд оснований для отказа» (хотя и не политического или контрразведывательного порядка), но хотел предварительно узнать мнение Струве. Письмо Струве и является ответом на этот запрос Ильина:

«2. XII/27
Черновик

Дорогой Иван Александрович!

Я без всяких колебаний могу дать Вам категорический совет — отказаться от предлагаемого Вам «арбитража». Разъяснение таких сложных и деликатных вопросов перед общественным мнением невозможно в порядке «дружеского расследования» — оно не будет авторитетно и в то же время умалит Ваш авторитет. Недаром в таких случаях применяется третейский суд, все равно какой, единоличный или коллективный (с супер-арбитром), суд, предполагающий какое-то «состязание».

Спешу Вам это написать и отправить письмо. О другом напишу в другой раз.

Душевно Вам преданный

П. Струве».

Хотя письмо Струве датировано 2 декабря, неизвестно, когда оно было отправлено — и было ли вообще такое письмо отправлено, т. е. был ли, кроме черновика, еще и беловик. Струве мог по каким-то своим соображениям отложить ответ, а затем решить и вовсе не давать совета в таком деликатном вопросе. Но это только догадки. Так или иначе, через две недели, в своем ответном письме от 22 декабря 1927 г., Ильин писал Струве: «Я, к сожалению, не дождался Вашего письма и решил вопрос о Бр. Р. П. (Братстве Русской Правды) до него. Они торопили. Я *отказал* по соображениям, изложенным в № 1 Р. Кол. (Русского Колокола) (как хранить тайну)»²⁵.

V. ГОДЫ 1928—1940

После 1927 года идейная близость Ильина и Струве продолжалась, но их жизненные пути опять значительно разошлись.

В 1928 г. Струве должен был прекратить издание «России» из-за отсутствия средств. Ему удалось наладить издание новой большой газеты — «Россия и Славянство», но выходила она уже не под его формальным редакторством, а лишь при его «ближайшем участии», хотя и очень активном. Произошло это потому, что в 1928 г. ему предложили вернуться к академи-

ческой деятельности и для этого переехать в Белград. Там Струве стал сотрудником Русского Научного института. Должен был стать также профессором Белградского университета, но его вступительная лекция была сорвана югославскими коммунистами. Впоследствии Струве стал ездить в Суботицу для чтения лекций в тамошнем университете. Кроме того, часто выступал с публичными лекциями на русском языке.

Ильин продолжал нерегулярное издание своего «Русского колокола» до 1930 г., когда в результате мирового экономического кризиса прекратилось издание и этого органа русской национальной мысли. Правда, академическая деятельность Ильина в Русском Научном институте продолжалась еще несколько лет, но после прихода к власти Гитлера он был в 1934 г. удален из института за отказ преподавать в соответствии с новыми национал-социалистическими директивами. Со временем его лишили также права печатных и устных публичных выступлений. Общая политическая обстановка в Германии и особое внимание, проявлявшееся к нему со стороны Гестапо, заставили его в конце концов бежать из Германии в Швейцарию летом 1938 года.

Несомненно, что личные встречи и эпистолярные контакты между Ильиным и Струве в эти годы значительно сократились. Но они не прекратились, и кое-что, хотя и очень немногое, из их переписки тех лет все-таки уцелело. Приводим уцелевшее полностью.

1) Письма Ильина к Струве, 1928—1932 гг.

Из того, что Ильин писал Струве или его близким после 1927 г., сохранилось всего три письма и один текст, написанный в юмористическо-сатирическом жанре.

25 апреля 1928 г. умер ген. Петр Николаевич Врангель, очень высоко ценимый и Ильиным, и Струве. В связи с этой смертью Ильин написал статью о Врангеле, которую отправил с соответствующим письмом на имя Н. А. Струве для опубликования в «России». Письмо без даты, но так как оно и статья были написаны под свежим впечатлением от известия о смерти Врангеля, его надо отнести к концу апреля 1928 г. Вот текст этого письма:

«Дорогая Нина Александровна!

Посылаю Вам статью для России. Если Вы найдете, что она требует *каких бы то ни было* изменений, то очень прошу Вас, вышлите мне ее тотчас же обратно. Я не согласен ни на какие исправления и помещу ее в другом месте.

Я бесконечно удручен смертью Петра Николаевича.

Ваш И. Ильин

Адрес: Berlin-Grünwald. Wangenheim Str. 45 bei Voigt».

Вероятно, к этому же периоду времени относится и другое письмо Ильина, без даты (и без подписи), адресованное П. Б. Струве:

«Дорогой Петр Бернгардович!

Посылаю статью. Неожиданные и неучтенные мною обстоятельства заставляют меня обусловить ее помещение — отсутствием моей подписи.

Поместите ее как бы от редакции, если она Вам подойдет. Или поставьте *любой* псевдоним».

О какой статье Ильина тут идет речь и была ли эта статья напечатана, и если была, то под каким псевдонимом, установить, к сожалению, не удалось. В бумагах Струве, однако, сохранился текст без подписи, написанный рукой Ильина (чернилами, а не карандашом, как два только что приведенных письма). Возникает вопрос, не этот ли юмористически-сатирический текст Ильина был послан вместе с последним письмом? Приводим самый текст:

Русский человек задним умом крепок. Я — русский человек. Дык — я крепок задним умом. Каков силлогизм? По третьей фигуре, по модусу *datisi...* («и датися нищим»...)

Не удивляйтесь этому юмору висельника, т. е. виноват, не «висельника», а «право-стеночника». Дело в том, что я как-то мимоходом осведомился, на чьи деньги работает Маркони. И так как источник осведомленный, то у меня вдруг в голове и посветлело: и его победоносный тон в начале; и как его отодвинули; и почему Алешкинзон триста тридцать шестую телеграммку получил; и прочая, и прочая, и прочая.

Между прочим, эта телеграммка произвела удручающее впечатление. Каждое слово, каждое слово... А тут еще вспомнилось, что первое марта имело некое обезбюджечивающее значение.

Конечно, взрослому человеку нельзя предаваться эмоциям: нужна сдержанность и последовательность; вообще добродетель дианоэтическая. Понимаем. А в душе образ: была склянка пустая, а потом налили ее чернилами, стала склянка черная. А еще у моего маленького племянника — был черный бибабо, — не то арап, не то как бы злой дух.

У нас рязанские бабы в таких случаях приговаривают, мотая головой: «гряхи-и-и», и еще: «бя-я-ада!»...

Но если подумать серьезно, то внутренние процессы в душе идут своим чередом и выводы, и решения слагаются сами. Но конечно — без эмоций.

«Можаше бо сие» (наше!) «миро продано быти на мнозе и датися... нищим»!!

Зная, что Ильин боролся идейно и политически на два фронта — против крайне левых и против крайне правых, можно, не рискуя ошибиться, утверждать, что этот фельетон Ильина направлен против крайне правых. Черный цвет и все с ним связанное — это черносотенство. «Право-стеночник» — формула, связанная с тем, что, как было отмечено, на Российском Зарубежном съезде 1926 года Марков 2-й, выступая от имени крайне правых, собирался ставить своих политических противников к правой стенке (в отличие от большевиков, ставивших своих противников к левой стенке). «Маркони» — Марков (Марков 2-й), а «Алешкинзон», очевидно, — Алексинский, оттеснивший тогда Маркова на задний план в качестве вождя крайне правого лагеря русской эмиграции.

Последнее из сохранившихся в бумагах Струве письмо к нему Ильина — от 14 июня 1932 г. (Как отмечает Г. П. Струве, это письмо Ильина находится на обороте черновика одного письма П. Б. Струве, где перечеркнуто крест-накрест.) Письмо короткое:

«Милый и дорогой Петр Бернгардович!

К моему величайшему унынию я сейчас никуда не могу. Вот уже несколько дней что я лежу с нервным гастритом: бурный, мучительный, с температурой и депрессией. Доктор предписал мне полный покой, я почти весь день дремлю, слабость бездонная. Как только мне станет лучше, я немедленно Вам напишу. Обнимаю Вас.

Ваш И. И.

1932. VI. 14»

По смыслу этого письма, оно является ответом на какую-то просьбу, с которой Струве обратился к Ильину. Какого рода была эта просьба, остается неясным. Естественнее всего предположить, что Струве просил Ильина написать какую-то статью для основанной Струве и в определенной степени руководимой им на расстоянии газеты «Россия и Славянство». Но это могла быть и просьба, связанная с какой-либо совместной политической акцией. Так или иначе, это — последнее из обнаруженных пока что писем Ильина к Струве. Имея в виду, что белградский архив Струве или погиб, или увезен в Советский Союз, где находится под семью замками, это письмо может так и остаться последним — надолго или навсегда.

2) Письма Струве к Ильину, 1937—1940 гг.

В архиве Ильина сохранились две открытки Струве за 1937 год, посланные им из Белграда. Это был юбилейный Пушкинский год (столетие со дня смерти), когда мысли всех россиян еще и специально обратились к образу и творческому и идейному наследию гениального поэта. Особо писали тогда о Пушкине также и Струве, и Ильин. В 1937 г. вышла в свет еще и книга Ильина «Основы художества. О совершенном в искусстве», экземпляр которой он послал Струве. В самом Белграде вышла другая важная книга Ильина — «Путь духовного обновления». Струве ответил открыткой с видом на Белград с высоты белградского парка Калемегдан. Он писал:

«Јаворска (sic!) 7/4.VII/37 г. Белград
Дорогой Иван Александрович!

Весьма признателен за присылку Ваших, как всегда, интересных и блестяще написанных «Основ художества». Вашей изданной в Белграде книги я, к сожалению, *не получил*. Посылаю Вам *antidoron* (ответный дар. — Н. П.).

Искренне преданный Вам

П. Струве

(Приписка сбоку): Привет Наталье Николаевне».

Вторая открытка из Белграда, тоже с видом парка Калемегдан и отчасти Белграда (на лицевой стороне открытки надпись «Привет из Белграда, П. Струве»), была послана Ильину, как и первая, на его берлинский адрес, но там его уже не застала и была переслана ему в Эстонию, где он тогда находился. Открытка без даты, но на эстонском штемпеле ясно обозначено: «Kuressaare / 25 VII 37». Струве писал:

«Дорогой Иван Александрович!

Благодарю Вас за присылку вашей прекрасной речи о Пушкине с милой надписью и за Ваше письмо. Вы сами знаете, в какой мере в общей оценке лика и гения Пушкина мы с Вами сходимся (?).

Н. А. до сих пор в Париже у сына (сыновей?) и внуков. Привет Н. Н. и вам от нас обоих (Ади и меня). Надеюсь, что эта открытка дойдет до Вас в Вашей Sommerfri (неразборчиво). Душевно Вам преданный

П. Струве»

В последний раз Ильин и Струве виделись в 1938 году, когда Струве ездил в Лондон для научно-исследовательской работы в Британском Музее. Можно себе представить, что это свидание имело большое значение для обоих — в особенности при напряженной международной обстановке того времени, накануне второй мировой войны. Ильина и Струве многое связывало, в том числе и враждебно-критическое отношение к Гитлеру и национал-социализму. (Это отношение было настолько остро враждебным, что Ильин бежал из Германии в Швейцарию, а Струве, который должен был из Югославии ехать в Англию через Германию, отказался от этого удобного прямого пути и поехал круглым путем.)

Но наряду с единомыслием обнаружилось и расхождение, в особенности по вопросу так называемой норманнской теории, т. е. по вопросу о призвании варягов. Этот, казалось бы, чисто академический вопрос о первом этапе русской истории имел для обеих сторон еще и большое практическое, национально-политическое значение. Жена Ильина, Наталия Николаевна, работала тогда над книгой, посвященной специально этому вопросу. Книга ее вышла в свет гораздо позже, уже после войны²⁶. И Ильина, и сам Ильин, который все больше погружался в изучение русского прошлого — и о результатах занятий и размышлений об этом прошлом потом публично писал²⁷ и читал лекции, — были противниками норманнской теории. Струве, напротив, был ее сторонником.

Об этом расхождении Ильина со Струве будет сказано еще дальше. Пока же отметим, что в то время, в 1938 году, обосновавшись временно в Лондоне, Струве написал Ильину письмо, не забыв при этом порекомендовать Н. Н. Ильиной кое-какие исторические труды, относящиеся к ее работе над норманнской теорией:

«Временный адрес:

114, Great West Road, 114

Hounslow West

(Medox?)

Лондон / 25.VIII

Дорогой Иван Александрович!

Благодарю Вас за милое письмо со штампом 18.VIII.

Я уже написал Е. В. Спекторскому и Алдру Дм. Билимовичу. Жду от них откликов.

Желаю Вам успеха в (неразборчиво) устройстве и надеюсь, что Вам удастся «kinein» если не «ien», то хоть некоторую долю зарубежных мозгов!

Нат. Ник. очень рекомендую только что вышедшее по-смертное издание «Лекций по русской истории» А. Е. Преснякова: т. I, «Киевская Русь». Тут много интересного и важного. Весьма хорошо составлена глава IV: «Русь и Варяги».

Статью (машинопись), когда разыщу, вышлю Вам.

Сердечный привет Вам обоим.

Душевно преданный

П. Струве»

Через два дня после этого Струве написал Ильину еще одно письмо:

«Лондон, 27.VIII / 38 г.

Дорогой Иван Александрович!

Посылаю Вам затребованную Вами машинопись. Моя отметка (?) на ней была поставлена в предположении, что Вы мне сие произведение предоставили в полную и потомственную собственность. От нее по Вашему желанию охотно отказываюсь.

Где теперь Р. М. (Роман Мартынович Зиле. — Н. П.)? Во всяком случае передайте ему мой привет и повторное изъятие признательности.

Мой адрес теперь другой (конечно, à la rigueur можно писать и по старому):

Glenrosa Hotel, 3, Granville (?) Street, Brunswick Square, London WC 1

Дружеский привет Наталье Николаевне и Вам.

Искренне преданный Вам

П. Струве

О получении «произведения» и о себе напишите два слова на прилагаемой открытке. Нашел у себя марки и посылаю Вам открытку для ответа».

Следующее письмо Струве к Ильину (последнее из сохранившихся) было написано уже из Югославии, после возвращения Струве из Англии, через год с лишним после начала второй мировой войны, через полгода после капитуляции Франции — и за несколько месяцев до капитуляции Югославии. Приводим и это письмо целиком:

15.XII. 940

«Обратите внимание на новый адрес:

11, Milaseva, 11

(Милашева)

Београд V

Дорогой Иван Александрович!

Давно собирался (собираюсь?) Вам написать, но все разные дела и заботы мне мешали. Я очень приветствую Вашу публикацию, но, к сожалению, она наверное находит сейчас очень мало читателей. Ибо «левые» либо глухи, либо рассеяны и разбиты, а «правые» либо глупы, либо «перверзны». Вообще какая-то массовая глупость обуюла множество русских людей за рубежом, которые проснутся только от «фактов», да и то неизвестно, как скоро, во всяком случае *после наступления* этих разительных фактов. Они, конечно, наступят, ибо уже наступают, и будут разворачиваться с растущим ускорением.

Я для своих лет чувствую себя все-таки удовлетворительно, ибо вовсе не утратил работоспособность. Но именно мы, перевалившие за 70 лет, все-таки стареем, и тоже с «растущим ускорением», и тем самым приближаемся к последнему пределу.

Мы часто вспоминаем вас обоих, и иногда я ставлю Вас лично в пример — политической проницательности и добросовестности людям, способным все-таки понимать и оценивать если не вещи и события в их существе, то хотя бы психологическую их обстановку.

Мы все трое, Н. А., Адя и я, шлем наши сердечные приветы и пожелания Н. Н. и Вам.

Обнимаю Вас

Душевно Вам

преданный

П. Струве

Р. S. Посылаю Вам свои последние-напечатанные работы. Они, может быть, Вам покажутся Вам (sic!) интересными».

К сожалению, неизвестно, какие именно «последне-напечатанные работы» послал Струве Ильину. Что касается той «публикации» Ильина, за присылку которой Струве благодарил Ильина, то это почти несомненно — так называемые заочные чтения «О грядущей России», которые Ильин стал писать и издавать в Швейцарии при финансовой поддержке сан-францисского Кулаевского фонда.

VI. СТРУВЕ И ИЛЬИН В ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ИХ ЖИЗНИ

После последнего письма Струве к Ильину от 15 декабря 1940 г. международные события стали развиваться, действительно, с «растущим ускорением». Покончив с Францией и потерпев неудачу в своих планах по высадке в Англии, Гитлер направил свое внимание с Запада на Восток и Юго-Восток. Ускоренно разрабатывался план «Барбаросса» — наступление на Советский Союз. Но до вторжения в Россию Гитлер хотел предварительно закрепить позиции Германии на Балканах. Весной 1941 года были разгромлены Югославия и Греция.

В оккупированном Белграде на Струве был сделан донос. Арестованный агентами гестапо, Струве был отправлен в тюрьму в Грац (Австрия). При всех ужасах национал-социалистического режима времена еще были относительно «либеральные». Антигитлеровские и просоюзнические взгляды Струве были многим хорошо известны. Однако, по всем сведениям, следствие велось не по этому поводу, а по конкретному обвинению, содержащемуся в доносе. Струве смог довольно легко доказать, что донос на него (что он якобы друг Ленина и марксист) — ложный, и Струве был вскоре выпущен из тюрьмы и вернулся в Белград. Бытовая и морально-политическая обстановка там была, однако, для него крайне неблагоприятная. Ему было не по пути не только с прежними его идейными противниками, но и со многими старыми единомышленниками — которые продолжали и дальше считать, что у России и русского народа нет злейшего врага, чем Сталин и большевизм.

В условиях военного разгрома и оккупации и в силу затрудненности доступа к историческим источникам Струве не смог продолжать, как хотел, свою работу над русской историей и занялся фиксированием на бумаге своей философской системы. В конце концов ему удалось получить у немецких властей разрешение переехать в Париж, где жили двое его сыновей. Но рукописей ему с собой взять не разрешили. Философская рукопись, видимо, погибла. К счастью, в Париже имелись дубликаты его исторических исследований, и Струве опять погрузился в свою работу по истории России, которую продолжал до самой смерти в феврале 1944 г.

Положение Ильина в эти годы было неизмеримо более благоприятным. Правда, в первое время после его фактического

бегства (формально — даже законного отъезда) из гитлеровской Германии в свободную Швейцарию ему пришлось испытать немало трудностей, и его юридический статус оставался до конца его жизни довольно двусмысленным. Но практически жизнь его все-таки сравнительно скоро наладилась. Он читал русские и немецкие публичные лекции, сотрудничал в швейцарской печати (под разными псевдонимами) и создавал новые и дорабатывал старые труды — начатые за два и три десятка лет до того. Так продолжалось до его смерти в декабре 1954 года.

Таким образом, Ильин, родившийся на тринадцать лет позже Струве, пережил его на десять лет.

Нет сведений о каких-либо контактах между Ильиным и Струве в последние четыре года жизни Струве. Такие контакты едва ли и были вообще возможны, поскольку русские эмигранты в Белграде и Париже, находясь под немецкой оккупацией, были отрезаны от свободной части мира, в том числе и от нейтральной Швейцарии.

VII. ИЛЬИН И СТРУВЕ. СОПОСТАВИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Несмотря на то что архивы Ильина и Струве уже открыты для научного пользования, вопрос о взаимоотношениях этих двух выдающихся россиян в полной мере разрешению еще не поддается. Прежде всего, сами эти архивы, при всем их несомненном богатстве, далеко не полны: очень многое безвозвратно погибло. Так, например, даже за годы наиболее интенсивного общения и сотрудничества Ильина со Струве (1925—1927) из писем и иных посланий Ильина к Струве уцелело всего 57 единиц, а из того, что Струве писал Ильину, — всего лишь один черновик одного письма. Кроме доступа к архивам Ильина и Струве, необходим еще доступ к архивам тех лиц, которые с Ильиным и Струве сотрудничали, в особенности в общих для них всех начинаниях. Несомненно, со временем появятся и многие дополнительные статьи, воспоминания, письма, официальные документы всякого рода, которые позволят более полно осветить интересующие нас тут вопросы. Кое-что в этом отношении уже появилось, иногда верное, а иногда и только запутывающее вопрос.

1) Расхождения мнимые и действительные

К категории материалов, кое в чем запутывающих вопрос, принадлежит, в частности, большой очерк в газете «Возрождение», принадлежащий перу ныне уже покойного Георгия Мейера²⁸.

Очерк Г. Мейера заслуживает всяческого внимания, он хорошо документирован и в нем много интересных и ценных сведений и мыслей. Но, к сожалению, есть и ошибки и просто неверные сведения и суждения. Так, по интересующему нас здесь вопросу о взаимоотношениях Струве и Ильина Мейер пишет, что сотрудники газеты «Возрождение» (возрожденцы) разбились в идейном отношении на две группы. Одна группа возглавлялась П. Б. Струве, Ю. Ф. Семеновым, А. А. Салтыковым, С. С. Ольденбургом, Н. Н. Чебышевым, а в дальнейшем и самим Г. А. Мейером. Эта группа утверждалась на государственных, имперских и религиозных идеях Константина Леонтьева, в центре которых стояло понятие Отечества. Другая группа, которую возглавили Д. С. Мережковский и И. А. Ильин и эмоционально поддерживали Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев, И. С. Лукаш, И. Д. Сургучев, К. А. Коровин, А. М. Ренников, В. И. Горянский и многие другие, исходила более всего из понятия Родины и таким образом восходила к идейному наследию Достоевского.

Но в действительности никаких таких двух групп в «Возрождении» не было. Родина вовсе не противопоставлялась Отечеству (оба понятия были по существу однозначны, и в зависимости от контекста один и тот же автор пользовался то одним термином, то другим), и Ильин вовсе не был в идейной оппозиции к Струве, — как не был и в одном идейном лагере с Мережковским. Более того, Ильин и Мережковский (и Гиппиус) были между собой в открытой вражде.

Однако помимо таких мнимых идейных расхождений между Ильиным и Струве, как те, о которых пишет Мейер, были и расхождения реальные.

Многое отдаляло Ильина от Струве. Помимо разницы в возрасте (которая в 20-е и 30-е годы уже, естественно, не имела прежнего значения) и революционного прошлого Струве (которое после революции 1905 года уже тоже утратило свою остроту и даже приобрело совсем новое, положительное значение — своеобразного «доказательства от противного»),

были еще и другие отличия и расхождения — личностного, академического, философского, политического или тактического порядка.

В числе более значительных расхождений было, например, расхождение по вопросу о так называемой норманнской теории. Об этом их расхождении, остро проявившемся, в частности, во время их последнего свидания, Ильин писал впоследствии в письме к проф. Валентину Александровичу Рязановскому, автору большого труда по истории русской культуры. Машинописная копия этого письма, датированного 28 ноября 1950 г., сохранилась в архиве Ильина. Ильин писал:

«Прежде всего спасибо Вам за направление Вашей мысли, которое я вполне разделяю. Давно пора сбросить этот шлещевски-байеровский гипноз, который странно заморозил русских историков, кончая Ключевским и Струве (П. Б.). (...) Еще в 1938 году, при нашем последнем свидании с Петром Бернгардовичем, жена моя, Наталия Николаевна, заканчивавшая тогда книгу, озаглавленную «Изгнание Норманнов», подняла этот вопрос с ним. Мы оба изумились, когда он вдруг пришел в раж, начал вопить и бить себя по коленам — ...за норманнскую теорию. Аргументы его были очень слабы и смахивали на «веру в норманнов»... А Геденова он попробовал убить, возопив о нем, что он был «статский советник». Я уже после объяснял это психологически: значение норманнов, по-видимому, имело для него некоторым образом персональный смысл... Но по истине — это не аргумент. Однако говорят, что после него остались обширные наброски по русской истории именно в этом направлении. // Давно была пора вернуть эту проблему широко и научно, как у Вас»²⁹.

Обширные наброски по русской истории, оставшиеся после Струве, были вскоре после этого письма Ильина опубликованы сыновьями Струве. Этот незаконченный труд носил характерное для Струве длинное, но зато исчерпывающее и точное заглавие: «Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности». В этом своем труде Струве действительно остался верен норманнской теории.

Для правильного восприятия довольно резких слов Ильина о Струве, содержащихся в письме Ильина к проф. Рязанов-

скому, необходимо, однако, помнить не только о реальном расхождении между Ильиным и Струве в этом вопросе, имевшем к тому же, помимо чисто академического значения, еще и значение идейно-политическое. Надо помнить также о том, что слова эти писались сравнительно скоро после войны, когда о Струве ходили слухи, будто его прежняя бескомпромиссная позиция по отношению к советской власти пошатнулась после нападения Германии на Советский Союз в 1941 году — под влиянием ненависти Струве к Гитлеру и национал-социализму, а также новой политической линии Сталина и успехов Советской армии в борьбе против Германии. (На самом деле положение было гораздо более сложным, и полной ясности в вопросе о позиции Струве в период германо-советской войны нет и в настоящее время.) Для Ильина всякое колебание в отношении к советской власти было величайшей компрометацией.

Но были и другие различия, более общего и несомненного свойства. Так, Струве был прежде всего экономистом. Ильин — философом права. Струве был «аристотелик», Ильин — «платоник»-«неогегельянец» («сократик» по методу). Струве разрабатывал «критическую» философию, Ильин — сугубо религиозную, иоанническую. Струве был убежденным западником, Ильин, говоря очень условно, — скорее «славянофилом» или «почвенником»³⁰. Струве был, как было отмечено, сторонником норманнской теории, Ильин — ее суровым критиком. Струве стоял за возможно более широкую коалицию всех противников большевизма и советской власти, Ильин считал, что необходимо межеться не только налево, но и направо. Этот список отличий и расхождений можно было бы значительно увеличить.

И все-таки то, что сближало Ильина со Струве в 20-е и 30-е годы, было неизмеримо значительнее того, что их отдаляло друг от друга.

2) Общее

И Ильин, и Струве были людьми верующими, христианами, православными, церковными. При различии основных академических специальностей оба были — хотя и в разной степени — энциклопедистами, с широкими умственными интересами и с глубокими познаниями в самых различных областях знания. Оба были не только учеными, но и самостоятельными, оригинальными мыслителями — притом мыслителями

религиозными. Оба были блестящими публицистами и стилистами, мастерски владевшими всем богатством русского литературного языка. Оба были людьми, сочетавшими в некоем органическом единстве острый творческий ум с сильной целенаправленной волей и горячим, страстным сердцем.

Оба были активными противниками социализма, марксизма, большевизма и коммунизма, а также всякого рода примиренчества или соглашательства, возвращения, национал-большевизма, сменовеховства, евразийства, бердяевщины, милоковщины, младороссов и советского патриотизма. Оба были противниками Гитлера и национал-социализма и тоталитаризма вообще, а также позиций, выражающихся такими формулами, как «цель оправдывает средства», «в борьбе с врагом все средства хороши», «враг моего врага — мой друг» или «хоть с чертом, но против большевиков».

Оба были русскими патриотами, глубоко любившими Россию и российскую государственность — в ее историческом обликии и преемственности — и русский народ и русскую культуру. Оба были активными сторонниками и идеологами белой идеи и белого движения — как в его исторически состоявшейся форме, так и, в особенности, в его надвременном принципиальном существе и заданности. Будучи по своему общественно-политическому идеалу просвещенными монархистами, оба твердо стояли на тактической платформе непредрешенчества, считая, что главная задача в настоящее время есть свержение большевизма и советской власти, а решение вопроса о форме правления в освобожденной России — дело непредсказуемого будущего. Но в самое освобождение и в светлое будущее России и русского народа оба всегда твердо верили. И оба считали, что три главных принципа, три главных начала — свобода, частная собственность и патриотизм — суть тот динамит, который — раньше или позже, но неизбежно — взорвет изнутри твердыню большевизма-коммунизма. Ибо оба были — Струве декларируя это, а Ильин по существу — либеральными консерваторами, одинаково любившими начало свободы и начало власти и правового порядка, творческой инициативы и исторической преемственности.

Оба они, и Ильин, и Струве, навсегда войдут в русскую науку, философию, публицистику и национально-политическую традицию.

III. РЕВОЛЮЦИЯ И КОММУНИЗМ И ИХ ПРЕОДОЛЕНИЕ

ЗАПИСИ И. А. ИЛЬИНА О РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И БОЛЬШЕВИЗМЕ

Иван Александрович Ильин всегда уделял пристальное внимание явлению и природе революции — в особенности с 1917 года и победы большевизма-коммунизма в России. Он продолжал размышлять, говорить и писать о революции и большевизме до конца своих дней. О его блестящих публичных выступлениях на эту тему на русском и немецком языках известно из газетных отчетов его времени, а его статьи, брошюры и книги, в той или иной степени касающиеся этой проблемы, навсегда останутся ценнейшим кладом наблюдений, оценок и идей. Но большой интерес и ценность представляют также записи, которые Ильин делал первоначально для себя, а потом — иногда только отчасти — использовал в своих публичных выступлениях. Сюда относятся прежде всего те заметки, которые собраны в одной из его записных тетрадей и которые были опубликованы мною в осеннем номере журнала «Русское возрождение» за 1983 год¹.

I. «ТЕТРАДЬ № 5»

В архиве проф. Ильина² существует записная тетрадь под номером пять. Тетрадей под предшествующими номерами в архиве обнаружить не удалось (кроме тетради № 1, посвященной искусству). Скорее всего, в них входили записи, которые потом перешли в «Тетрадь № 5». Можно предполагать, что более ранние тетради, как уже использованные, были за ненадобностью уничтожены самим Ильиным.

1. Содержание тетради

«Тетрадь № 5» представляет собой записную тетрадь, по виду обычного школьного формата, в которой за титульным листом и «Содержанием» следует 84 страницы карандашного текста. В тетради всего 37 записей разного объема: от 1/3 рукописной страницы до 10 1/2 страниц. Большинство записей — 19 из 37 — объемом не более одной страницы; 11 записей — свыше трех страниц каждая.

Под каждой из этих 37 записей Ильин указывает, где и когда (за несколькими исключениями упоминается, правда, не полная дата, а только год) была сделана данная запись. Простой подсчет позволяет установить, что половина всех записей — 18 из 37 — была сделана впервые еще в Москве, под большевиками, до высылки Ильина из Советской России осенью 1922 года. Из 18 записей московского периода большинство (11) относится к 1921 году. Но 7 записей — еще более ранних лет: две — 1920 г., три — 1919 г., одна — 1918 г.; а идеи одной из записей были сформулированы в какой-то мере еще задолго до Великой войны, революции и победы большевизма-коммунизма и были потом только закреплены в сознании их автора последующими событиями и размышлениями. Запись эта (№16) датирована «1907—1913—1922».

Записи 1923—1930 гг. были сделаны уже в эмиграции, когда Ильин жил в Берлине, но ездил и в целый ряд других городов и стран. Из 19 записей этого периода на 1923 год приходится 3 записи, на 1924 — 4, на 1925 — 2, на 1926 — 5, на 1927 — 3, на 1928 и 1930 — по одной записи.

Все московские и берлинские записи были потом Ильиным заново переписаны — в «Тетрадь № 5» — в августе 1930 г., в Моршахе (Швейцария). Исключением является только последняя, 37-я запись, начатая в Берлине в 1927 г., но принявшая окончательную форму и вписанная в тетрадь лишь через год после остальных записей, в августе 1931 г., в Бюргенштоке (Швейцария).

Сопоставление указываемых Ильиным дат позволяет предположить, что подавляющее большинство этих записей — 26 из 37 — сохранялись в их первоначальной редакции, по крайней мере до переписывания их в «Тетрадь № 5». Но не менее одной четверти всех записей (восемь, во всяком случае) прошли через две редакции, а одна (№ 16) даже через три редакции, — опять-таки не считая возможной моршаховской (и в одном случае — № 37 — бюргенштотской) доработки.

Эти хронологические указания имеют еще и то практическое значение, что вплотную подводят к вопросу о том, можно ли — и если можно, то в какой форме — печатать «Тетрадь № 5»? Известно, с какой требовательностью и ответственностью относился Ильин к каждому предназначенному для печати слову. Сам он никогда не спешил публиковать то; что еще только вынашивалось.

В данном случае в пользу решения опубликовать текст этой записной тетради говорят несколько обстоятельств.

Во-первых, записи в тетради не первоначальные, сырые наброски возникших у автора мыслей и наблюдений; они — результат по меньшей мере двойной (включая моршаховскую), а то и тройной обработки. Во-вторых, форма этих записей — последняя прижизненная: Ильин прожил еще почти четверть века, но более поздних редакций этих записей не оставил (разве что при использовании тех или иных мест из этой тетради в своих статьях и книгах). В-третьих, сам Ильин, если судить по его подсчетам печатных знаков на титульном листе тетради, считал текст годным для опубликования в печати уже в 1930 году. Наконец, в-четвертых, сравнительно с тем, что из этой тетради было в той или иной степени и форме использовано Ильиным в печати в последние четверть века его жизни, дополнительная ценность и интерес этих записей заключается в их относительной непосредственности, а также и в том, что они сопровождаются указаниями времени и места их первой и последующих редакций. Это позволяет внимательному читателю соотнести каждую запись с теми или иными фактами в жизни их автора, России советской и России зарубежной, а иногда и остального мира³.

Оставался вопрос о публикации.

2. Печатный текст

Записи были опубликованы мною как документ, т. е. дословно и в том виде и в том порядке, в каком они находятся в «Тетради № 5», однако с двумя главными (помимо орфографии) вынужденными отклонениями. Первое из них относится к общему заглавию, второе — к частным заголовкам.

Первое отклонение вызвано расхождением, которое мы находим у самого Ильина. На титульном листе у него значится: «Тетрадь № 5. // *Борьба за Россию и современная политика*. II Революция. // Идеология. // 1930». Между тем на первой странице перед началом текста дано иное, краткое заглавие: «О революции». Предположить, что это второе заглавие относится только к первой записи, нельзя, во-первых, потому что такое заглавие в гораздо большей степени подходит к содержанию остальных 36 записей, и во-вторых, потому что все остальные записи — без заглавий. Вообще, если есть какое-то одно слово, объединяющее все 37 записей в единое произведение, то это слово — «Революция». Это именно слово составляет часть заглавия и на титульном листе. Поскольку необходимо было выбирать, мы, в силу указанных соображений, предпочли второе заглавие: «О революции».

Это не значит, однако, что не следует внимательно относиться также ко всем другим компонентам заглавия на титульном листе тетради. Напротив, расширенное заглавие весьма существенно, т. к. значительно дополняет краткое заглавие первой страницы текста и многое раскрывает в позиции и интенциях автора. Тематически, проблемно революция — в разных ее аспектах и отражениях — есть тот центр, к которому тянутся нити от всех 37 записей в этой тетради. Революция есть также одна из основных проблем идеологии. Как проблема политическая, она требует анализа и в историческом плане, и в свете современных (и даже текущих, злободневных) событий внутри российской эмигрантской и международной жизни. Наконец, очень важно также и то, что революция и все с нею связанное занимали Ильина не только и не просто как ученого наблюдателя или исследователя, но и как нечто, имеющее для него актуальное духовное и политическое значение, требующее целостного — умом, сердцем, воображением и волею — вложения в борьбу, в борьбу за Россию, ее освобождение от революции-большевизма-коммунизма и за ее всестороннее возрождение и процветание. Таким образом, отправляясь от краткого заглавия на первой странице записей, очень важно — для правильного восприятия идей и намерений Ильина — помнить также о более пространным заглавии на титульном листе тетради.

Второе отклонение от оригинала вынуждено тем, что, судя, в частности, по уже упоминавшимся подсчетам и указаниям Ильина на титульном листе, он собирался издать свои записи в виде отдельной книжки — такого же формата, как и редактировавшийся им в те годы журнал «Русский колокол». Для этого предполагавшегося издания Ильин — очевидно, уже после того, как все записи, кроме последней, были в тетради сделаны, — написал на обратной стороне титульного листа «Содержание». Вместо обычных в таких случаях кратких заглавий мы в этом «Содержании», вслед за указаниями на соответствующие страницы, находим, как правило, ряд формулировок, иногда весьма пространных, которые передают основные идеи каждой записи. В отдельном издании печатать «Содержание» в начале книги было бы вполне естественно. В журнальной публикации представлялось, однако, более целесообразным перенести все формулировки из «Содержания» в самый текст — поместив их в качестве заголовков перед соответствующими записями. Преимущество такого решения еще и в том, что, поскольку в оригинале записи лишены заглавий, эти

формулировки помогут читателю лучше ориентироваться в самих записях. С этой же целью все записи были нами пронумерованы, а отсутствующая у Ильина формулировка для 37-ой записи добавлена. (Это отсутствие объясняется тем, что «Содержание» было вписано в тетрадь в 1930 году, а 37-ая запись была сделана только через год. Видимо, Ильин просто забыл о желательности тогда же дополнить «Содержание» или же собирался сделать это позже — и так и не сделал.) Поскольку, однако, пронумерованные формулировки-заголовки в тексте представляют собой известное отклонение от оригинала, они напечатаны в квадратных скобках.

Помимо этих более существенных отступлений, допущено и одно второстепенное. В записи № 22 Ильин высказал в скобках свою догадку о личности автора одной из вышедших в те годы книг. Так как это была всего лишь догадка, оказавшаяся к тому же фактически ошибочной (действительное имя автора Ильин принял за псевдоним⁴), это место в опубликованном тексте было опущено и заменено многоточием в квадратных скобках.

К сожалению, тут невозможно полностью воспроизвести все записи Ильина (в журнальной публикации они составляют 74 страницы) или их прокомментировать. Но кое-что основное из его идей привести необходимо.

II. ИДЕИ И. А. ИЛЬИНА

В том порядке, в каком 37 записей Ильина расположены в его тетради, есть, конечно, своя логика, связанная с *хронологическим* развитием его идей и с общим ходом событий того времени. Однако в целях *систематического* изложения идей Ильина мы тут представим отдельные положения его записей в ином порядке, отнеся их к пяти основным разделам: 1) мировые причины русской революции, 2) внутренние причины революции, 3) природа и ход революции, 4) советско-коммунистический строй и 5) эмиграция и внутрироссийские процессы — и борьба за Россию.

1. Мировые причины русской революции

Ильин считал, что ныне, в XX веке, происходит не только русская, но и мировая революция. Это значит, что русская революция 1917 года имеет, наряду со своими собственными, внутренними причинами, также причины внешние, мировые. Крушение исторической России могло произойти лишь благодаря совокупному давлению как русских, так и мировых причин.

«Кризис, переживаемый Россией, — пишет Ильин, — есть, по существу, *мировой* кризис. В России кружится этот мировой водоворот. В России — дно и нарыв мирового кризиса, — там он нашел себе *locus minoris resistentiae*. Но угроза существует для всех стран без исключения. Каждая из них находится в опасности; и притом каждая по-своему. Весь вопрос с одной стороны — в соотношении между духовной сопротивляемостью каждого отдельного народа и бременем его затруднений, страданий и соблазнов; с другой стороны — дело в возможном спорадическом обострении (война, инфляция, безработица, эпидемия, etc. // Горе той стране, которая забудет, что революционно-коммунистические бактерии одержимы волей к распространению (...))»⁵

О дурных возможностях и тяготеньях дореволюционного и противно-коммунистического мира, ставших как бы *источниками* мировой революции, Ильин говорит уже в первой своей записи. Он выделяет пять таких источников: 1) пошлость, приведшая к культивированию пошлости, 2) насилие, приведшее к дискредитированию злоупотребленной силы и накоплению подпольной жажды мести, 3) отсутствие социальной справедливости, приведшее к накоплению воли к обратной несправедливости, 4) профессиональная, партийная и газетная ложь, приведшая к санкциям публичной лживости и злоупотреблению ею, и 5) растрата религиозности, ее обесценивание, охлаждение к святыне, даже борьба против нее⁶.

Таким образом, «противо-коммунистический мир за-рождад и порождад в своих собственных недрах своего врага, исторически давая пищу его отрицательной силе; он как бы обосновывал его, давая ему в руки оружие правильных укоров и разоблачений: «Мы безбожники? А вы-то сами разве веруете? Мы лжецы! А вы-то лжете меньше нашего? Мы насильники, материалисты? А вы? Мы не соблюдаем справедливости во время переворота? А вы соблюдаете ее веками?...» и т. д. Противо-коммунистический мир как бы *питал* революцию *идейно*»⁷.

Уже из этих замечаний Ильина ясно, что среди причин и источников мировой революции он придавал наибольшее значение причинам духовного порядка. В дальнейшем он еще раз вернулся к этому вопросу и выделил три таких причины: 1) расшатанность и бессилие духовной очевидности, 2) выветривание христианства в душах людей и 3) расшатанность патриотизма и правосознания⁸.

Расшатанность и бессилие духовной очевидности проявляется в том, что «люди разучиваются и уже разучились верить в

духовные и религиозные реальности; они теряют способность иметь убеждения. То, во что они «верят», — оставляет их без руля и ветрил; а то, что может дать им и компас, и руль, и ветрила, — в это они не верят»⁹. Самодовлеющей реальностью становится лишь земное. Поскольку земное может в любой момент прерваться, необходимо успеть взять от жизни все, что возможно. Отсюда — торопливая жадность, пошлость целей и содержаний, и вседозволенность в образе действий современного человечества.

С расшатанностью и бессилием очевидности связано то, что *христианство* — как религиозная вера и как нравственная стихия — *выветривается в душах людей*, а это в свою очередь ведет к ослаблению солидарности и гуманности¹⁰.

Происходит также *расшатывание патриотизма и правосознания*. На первом месте уже не родина, а класс и экономическое положение. Признаки расшатанного правосознания — это «неверие в закон и запрет, пренебрежение к обязанностям и нежелание блюсти грани своих полномочий; словом, ослабление всех правовых размежеваний, всех социальных и культурных сдержек»¹¹.

Положение западного мира становится еще опаснее вследствие того, что духовный кризис «осложняется кризисом хозяйственным и политическим — назревающим распадом государств, крушением европейского демократического режима, классовой дифференциацией. Все обостряется тем, что классы и нации, доселе подчинявшиеся политически «старшим» классам и культурно «старшим» нациям — не хотят более подчиняться: они стремятся не только к самостоятельности, но и к руководству. Разложение, которое может возникнуть из этого, совершенно не поддается никакому предвидению и учету»¹². Между тем народы и их вожди этой грозы и беды не видят, а если и видят, то стремятся использовать эту мировую угрозу в своих узких эгоистических целях.

Ослепленность буржуазного мира в отношении русской революции и опасностей, заключенных в большевизме, объясняется отчасти тем, что «культурное человечество веками старалось вытеснить и обуздать свою собственную, живущую в его бессознательном, *бесстыдную обезьяну*, своего Нибелунга, своего *некоммунистического большевизана*. Религия и государственный авторитет столетиями помогали ему в этом и постепенно довели его до того, что оно в своем большинстве — искренно, но наивно — не относит эту обезьяну к своему «я», а считает ее (по-прежнему сидящую в нем и просачиваю-

щуюся в его жизнь по мелочам, а в периоды смуты и целыми пластами) — чем-то уголовно-чуждым, запретным, даже не очень правдоподобным в своем полном бесстыдстве и развёрте. Дневное воображение современного человечества не может, не умеет охватить бездны вседозволенности, в коей живет и дышит его собственный Нибелунг»¹³. Между тем эта бесстыдная обезьяна просыпается и в самом культурном человечестве, ибо религия в нем ослаблена рассудочной установкой, а государственный авторитет распатан революциями и демократией.

В еще более поздней записи Ильин с горечью констатировал, что многоликий большевизм разливается все дальше по нездоровым, а то и просто больным тканям современной человеческой души и культуры. Самое явление большевизма Ильин определял как стремление человеческой души к утверждению *своего*, а НЕ *предметного* (я выше Бога), *личного*, а не *всеобщего* (я выше Родины). Это уклонение в противопредметность и противосоциальность привело к тому, что уже в XIX веке сложилось положение, при котором правые верхи хотели Бога без справедливости, а левые низы хотели справедливости без Бога. «Но, — продолжает Ильин, — это еще лучшая ситуация. Кризис обостряется и ведет к катастрофе, когда правые верхи не хотят ни Бога, ни справедливости, — а хотят только *неравенства в СВОЮ пользу*; тогда их поражает *идейный* и вслед за тем *волевой* паралич, и дни их оказываются сочтенными. А левые низы (массы), со своей стороны, отводя Бога, начинают искать не справедливости, а *неравенства в СВОЮ пользу*; тогда их поражает слепота к *духу* и к *реальности*, — ими овладевает одержимость, ненависть к духовной культуре и вера в противоестественную утопию. И их путь оказывается тоже *предначертанным*»¹⁴.

2. Внутренние причины революции

Отмечая значение внешних, мировых причин русской революции, Ильин больше всего, однако, сосредоточивается на причинах внутренних, чисто российских. Он разбирает отдельные причины, но иногда сводит их и в целые списки. Так, например, в той же записи, в которой Ильин пишет об ослаблении духовной очевидности, религиозности, патриотизма и правосознания в душах современных людей, он говорит и о внутренних причинах и источниках революции в России, особо выделяя государственную слабость интеллигенции, религиозную невоспитанность национального характера, русскую куль-

турную и хозяйственную отсталость, а равно и историческую неустроенность русского крестьянства¹⁵.

Среди *отдельных причин революции* Ильин более специально останавливается на таких явлениях, как первая мировая война, формализация духовной культуры, духовное беспутство русской публицистики, честолюбие и вредно-идейность русской интеллигенции, безрелигиозность русского либерализма, неумение иметь царя (в особенности вредоносное у монархических партий), расхождение социальных классов и невосхождение их к идее Целого, недуги русского дореволюционного хозяйственного акта, неизжитая травма крепостного права, бедность и бесперспективность народной массы и отсутствие ведущей политики наверху, безыдейность и волевой паралич императорского правительства и др. Остановимся тут на всех этих причинах хотя бы кратко.

Для Ильина не подлежит сомнению *огромное значение первой мировой войны*: «Русская революция и коммунизм выросли непосредственно из великой войны 1914—1918 годов; они были заражены ее психологическим темпом и «оплодотворены» ее способами управлять и распоряжаться»¹⁶. Это относится, в частности, и к управлению народным хозяйством. Государственное милитаризирование промышленности и рационализация потребления, напоминающее германский «военный социализм», было в России во время войны лишь способом борьбы, а не способом хозяйствования. Но это милитаризирование в дальнейшем значительно облегчило большевикам стоявшую перед ними задачу.

Говоря о причинах и источниках революции, Ильин особое значение придает, как было сказано, духовной стороне вопроса. В его представлении *революция и победивший в ней большевизм возникли из формализации духовной культуры*. Это был процесс, захвативший все культурное человечество: из современной культуры «стало давно уже отлетать живое духовно-священное и животворящее содержание. Формализовалось государство — культ демократизма как формально-числового изъяснения атома. Формализовалось хозяйство — машина, акционерная компания, трест, банк, биржа. Формализовалась религия — держащаяся за обряды, но внутренне разлагающаяся от рассудочности и безверия. Формализовалась наука — математическое естествознание, формальная юриспруденция, торжество рассудочного акта. Формализовалось искусство — поиски внешнего (модернизм, погоня за эффектом) при внутреннем опустошении; вседозволенность в содер-

жании и в форме. — Человечество во власти машины, рассудка, схемы, трюка, оно увлекается количеством и теряет вкус к качеству; оно увлечено внешним материальным миром и разучается жить и творить внутренне, духовно. Оно ищет «как» и теряет «что»¹⁷.

Продуктами формализации духовной культуры, объяввшей современное человечество, были и восторжествовавшие в России экономический материализм, марксизм, коммунизм, даже самый дух большевистской революции. «Не случайно, что новая орфография — этот продукт рассудочно-формального созерцания языка — была подготовлена больной филологией и проведена революцией. Не случайно, что всякие Блоки, Белые, Маяковские etc. — оказались с большевиками. Формализм идет рука об руку с беспутством, распутством, релятивизацией, беспринципностью и т. д. Пустая форма — безыдейна и беспринципна, беспочвенна и безбожна; ей соответствует болото большой страстности и извращений, гниение на корню; теория и практика вседозволенности; неспособность отличить божеское от дьявольского; вкус к дьявольскому; хлыстовщина и распутищина»¹⁸.

Формализации культуры, столь очевидной в поэзии и в искусстве, соответствовало и *духовное беспутство русской предреволюционной публицистики*. Розанов, Мережковский, С. Булгаков, Бердяев, Вяч. Иванов, Белый, Чулков «были сущими претечами большевистской революции. Понятен их интерес к большой сексуальности, к черной мессе, к хлыстовству; их близость к партии социалистов-революционеров; их неспособность отличить «мадонну» от публичной женщины; их постоянное возвращение к сексуальному трактованию теологических тайн»¹⁹.

Другим источником революции были *честолюбие и вредно-идейность русской интеллигенции*. «Русская интеллигенция и полуинтеллигенция до революции созревала для прямого честолюбия отчасти от властолюбия; революция возникла из упорного проталкивания ее кверху. Беда заключалась в ее политической неопытности, сентиментальном маловолии и ее противогосударственном и химерическом волеонаправлении; благодаря этому ее нельзя было пускать вверх (начиная от народных волеводцев и кончая сторонниками социализации земли и всеобщего-равного-прямого-тайного с референдумом и федерацией). А она не могла ни усилить, ни оплодотворить идейно традиционную русскую государственную власть — ни по содержанию государственного делания, ни в отношении политической формы (вследствие скрытого республиканизма), ни

личной энергией и эвентуальной честностью»²⁰. Именно этот политический человеческий материал, скоплавшийся внизу и не находивший для себя выхода наверху, и стал авангардом и проводником революции.

К причинам русской революции надо отнести и то, что в русском интеллигентско-революционном лагере десятилетиями готовилась *амальгама из политики и уголовного*. «Еще Бакунин и Нечаев настаивали на том, что революционеры должны искать союзников и сотрудников именно среди русских каторжников. Достоевский указал на это в «Бесах» и он же раскрыл эту своеобразную «идеологическую» тягу русского интеллигентного пролетария к преступлению (Раскольников). А эта идея — связать конспиративную пятерку кровью совместно убитого невинного (Шатова)?.. Революционная интеллигенция, сентиментально идеализируя разиновщину и распевая гимны Разину и каторжнику (горьковское «Цепи мои, цепи»), десятилетиями вынашивала в себе эту амальгаму из *преступления политического и преступления уголовного*. Преступник и разбойник (по-шиллеровски! Die Räuber) идеализировались, и разбой воспринимался и изображался, как своего рода «протестующее вольнолюбие»; революционер и уголовный солидаризировались (заклечение в тюрьме, фальшивые паспорта; побеги и укрывательство от полиции; отрицание лояльности и отвращение к ней; сближение с контрабандистами при переходе границ и т. д.); оба стали считать (сами себя и друг друга) «жертвами современного социального и политического строя». Радикальный помощник присяжного поверенного (по уголовным делам) с пафосом защищал воров-рецидивистов и брал с них гонорар. По всей линии шло братание политического правонарушителя с уголовным правонарушителем. А аграрная агитация к погромам и поджогам? А партизанские нападения на чинов полиции? Где здесь грань? Экспроприации 1905—1906 года довершили это братание: левые эсеры и большевики решились на них; в подготовке помогали и правые эсеры; а денег просили на расходы и издательство многие и открестившиеся от экспроприаций и осудившие их правые эсеры, вплоть до крестьянского союза. (...) Центральный комитет партии соц<и>алистов<->рев<о>люционеро<->в вел дела и жил на деньги, притекавшие к нему через Азефа, на поддержку террора (...) не разоблачал Азефа и не казнил его по разоблачении. Кем же был Азеф — политическим или уголовным преступником? А Сталин — с его экспроприациями на Кавказе, а его казначей Красин, а его хозяин — Ленин?»²¹

Еще одной причиной революции и победы в ней большевиков была *безрелигиозность русской либеральной интеллигенции*. Слабость известной части либеральной интеллигенции, ее духовная и политическая неустойчивость, ее непригодность для борьбы не на жизнь, а на смерть подтвердились, в частности, и на процессе Тактического Национального центра. В августе 1920 г. прокурор Крыленко издевательски подчеркнул это на примерах С. А. Котляревского, В. М. Устинова, Сергиевского и других либеральных деятелей. Для не-большевиков выяснилось, что так называемые общественные деятели вели борьбу «не из убеждения, не из очевидности, не религиозно, не плзротически, не насмерть. Это были рассерженные политиканы; выбитые из седла партийные протестанты; трусливые говоруны. Политики без идеала, строители без Бога; люди, не способные различить дьявола и проклясть его. Религиозные люди — кн. С. Трубецкой, Д. М. Щепкин, С. М. Леонтьев — держались иначе; это понятно. Иначе держались и В. Н. Муравьев и М. С. Фельдштейн, Ю. Г. Топорнова и Г. В. Филатьева. Храбро ломили революционеры — Розанов, Мельгунов, брат Мартова. Громко кричал о своих заслугах Н. М. Кишкин («Вы боролись снизу, а мы среди интеллигенции; и если теперь русская интеллигенция распростерта у ваших ног — то это сделали мы, это наша заслуга»)²².

Поведение русских общественников-интеллигентов есть наглядное доказательство того, что «религиозность может быть условно заменена в борьбе политическим фанатизмом и моральной стойкостью, но в сопротивлении, только в сопротивлении — не в созидании, не в творчестве. Для этого сопротивления революционеры закалялись — в нищете, в подполье, в честолубии и властолубии, наследственно питаясь черными лучами ненависти и злобы до одержимости. А общественники-интеллигенты были застигнуты врасплох; удары большевиков приходились по мягкотелому, политиканствующему релятивизму и карьеризму»²³.

Революция и победа большевиков имеют еще и другой источник. Революция была провалом не только русской либеральной общественности, но и *русских монархических партий*. Их провал объясняется тем, что монархисты не умели иметь царя и за него бороться. Во время революции «в России не оказалось крепкой и сплоченной монархической партии, которая могла бы проявить свою волю хотя бы в сопротивлении и борьбе. Не оказалось даже группы, достаточно сильной для освобождения или похищения царской семьи. Революция гря-

нула, и справа оказалась просто пустота: ни вождей, ни кадров, ни инициативы, ни решимости, ни плана — ничего. Объяснить это отречением Императора Николая Второго и Великого Князя Михаила Александровича, якобы парализовавших волю монархистов, — совершенно невозможно; ибо ясно, что если бы все необходимое, составляющее живую силу партий или большого союза, имелось налицо, то эта сила выступила и обнаружилась бы если не в прямо монархических начинаниях, то в *патриотических* деяниях или хотя бы в протестующих выступлениях, ну, скажем, в каких-либо актах *террористического* характера, в коих крайние правые практиковались при монархическом строе (Иоллос, Герценштейн), или же в актах погромного, карающего характера и т. д. Ничего этого не было. Справа оказалось просто пустое место, и Керенский, пребывавший под впечатлением многолетних криков и телеграмм Маркова II о «многомиллионном союзе русского народа», напрасно уверял всех, что опасность грозит не слева, а справа. Точку зрения Керенского разделяли многие»²⁴.

Таким образом, ответственность монархистов в падении монархии и в победе революции и большевизма в России очень велика. Монархия в России потому и пала, что «несмотря на монархический уклад русского правосознания, в стране не было настоящих, пламенных и политически искусных монархистов, т. е. людей, продумавших, прочувствовавших сущность монархии; умевших лояльным монархическим изволением строить волю Царя; носивших в себе не жажду монархической карьеры, а способность служить стране через Царя и умирать за него; способных не допустить монарха до отречения и возвести на монархический трон нового законного монарха, неспособного к отречению вообще»²⁵.

К причинам русской революции и победы большевизма необходимо отнести также *расхождение социальных классов и невозможность их к идее Целого*. Существование классовых партий есть уже само по себе подготовка к гражданской войне. Но в России «беда была не столько в том, что помещики и торгово-промышленники отстаивали свой интерес чрезмерно, сколько в том, что они не могли и не хотели помочь царю учесть и творчески оформить интересы крестьянской массы. Крестьянство — собственнически и свободно богатеющее в России — сделало бы социальную (имущественно-передельную) революцию ненужною и невозможною, а политическая революция при социально-консервативной крестьянской массе не имела бы перспектив»²⁶.

При полном осуществлении столыпинской реформы, считает Ильин, крестьянский бунт через десять лет был бы психологически невозможен. Но этого срока России не было дано, и *неизжитая травма крепостного права*, «неизжитый бунт крепостной души и крепостной злобы в крестьянстве»²⁷ стали одной из главных причин и главных двигателей революции.

Но не только неизжитая травма крепостного права, а и *недуги русского дореволюционного хозяйственного акта вообще* были одним из источников коммунистической революции. В русской народной массе «был не воспитан и болел *хозяйственный акт* — неутвержденность частной собственности; недостаточная вера в труд; необеспеченность правопорядка; воля к наживе не через труд и безволие в труде; неуверенность и задержанность хозяйственного самовложения — отсюда экстенсивность хозяйствования, пониженная доходность; вера в объем и неверие в качество хозяйствования; склонность напирать на соседа (особенно на богатого, но и на бедного), а не на природу. И многое другое»²⁸.

Расширяя свои тезисы об экономических и социальных причинах революции, Ильин относит к ним также общую *бедность и бесперспективность народной массы*. «Для того чтобы в стране была возможна социальная революция (т. е. насильственный имущественный передел, сопровождающийся всегда перетасовкой классов), необходима, — пишет Ильин, — известная степень народной нищеты и известный количественный объем неимущего слоя. Этого мало: необходима имущественно социальная бесперспективность для этого слоя в смысле продвижения вверх его лучших сил. Особенно опасно государственно-политическое закрепление этой бесперспективности. Всего опаснее — когда неимущий класс или еще не приобрел, или уже утрачивает здоровое, инстинктивное чувство частной собственности. Правительство, не понимающее того, что именно бедному необходимо чувство частной собственности, вера в нее, надежда на нее, доступ к ней соразмерно здоровой воле и творческим усилиям — рано или поздно доведет страну до имущественного передела и гражданской войны»²⁹.

Таким образом, одной из причин революции является *отсутствие ведущей политики наверху*. К главным ошибкам русского императорского правительства Ильин относит то, что с 1861 года до Столыпина оно недостаточно учитывало бедность и бесперспективность народной массы, «не имело в этом направлении ни государственного разума, ни твердой воли и

политики. Темп мировой индустриализации, пролетаризации и революции настиг его в состоянии этой безыдейности и этого безволия. Россию, как организм, нельзя было вести без ясного разумения мировой конъюнктуры»³⁰.

В следующей своей записи Ильин прямо говорит о *безыдейности императорского правительства и волевом параличе* как причинах революции. «Революция состоялась в России потому, — отмечает Ильин, — что она была подготовлена в душах людей. С одной стороны, росло сочувствие ей; с другой стороны, падала сопротивляемость. Но и то и другое не имело бы решающего значения, если бы *социальная безыдейность и бездеятельность* русского императорского правительства не разрешилась в сущий *паралич воли*, да еще во время такой войны. Нельзя, непозволительно удерживать в своих руках политическую власть — да еще стоя во главе *такой* страны — и не вести волевою социальной политику, направленную к поднятию благосостояния народных масс. Такова была картина столкновения: социально-политическая безыдейность и бездеятельность императорского правительства и социально-политическая погоня за нелепыми и гибельными химерами среди интеллигенции и полуинтеллигенции. Правительство не могло и не смело потакать этой гибельной агитации, звавшей к демократическому развалу и социализму. Но оно не могло и не смело ограничиваться медленной ликвидацией выкупных платежей, работой Крестьянского банка и подавлением крестьянских беспорядков. Трагедия состояла в том, что *воля медленно уходила справа налево*. Гениальная волевая вспышка Столыпина была быстро уташена усилием крайних правых, подготовивших ему отставку, и крайних левых, подготовивших ему убийство (эти линии скрестились в охранном терроризме Богрова). После этого — волевой паралич стал, по-видимому, роком для правых государственных течений, а с крайнего лева сжимался волевой кулак»³¹.

В некоторой степени обобщая свои отдельные суждения о причинах и истоках русской революции, Ильин пишет, что «Россию надо было *вести* — идейно и национально — к богатству и просвещению — а (в меру зрелости и нужды) и к политическому самоуправлению. Витте был умен и зорок, но безыдеен и лукав. Николай II совершенно не разбирался в людях. Бюрократия и дворянство были в большинстве своем государственно безыдейны. Интеллигенция — противогосударственна и беспочвенна. Столыпин встал слишком поздно. Война создала нарыв»³² — и этот нарыв прорвался революцией.

3. Природа и ход революции

Высказывания Ильина о причинах русской революции дополняются его высказываниями о природе революции и о ее фактическом развитии. Ильин особо останавливается на роли в революции злой воли и безволия, честолюбия и партийности, на исторической ответственности А. Ф. Керенского, на узаконении в революции уголовщины и политизации криминальной стихии, на том, что революция есть ставка на худшего и спайка преступлением, что она означает разрушение и произвол, экспроприацию и рабство; выясняет также внутренние противоречия революции и ее связь с милитаризацией хозяйства и социализмом.

Ильин воспринимает русскую революцию как продукт *злой воли и безволия, честолюбия и партийности*. «Русская революция, — пишет Ильин, — есть продукт злой и сильной воли; и в то же время — продукт безвольной и слабой доброты. Первая — злая воля — накаляясь, кипела и вела нападение (мимо рыхлых оползней безволия) на источник государственного удержа, вовлекая в свой поток и безволие (либерально-демократическая оппозиция). Средний массив, толща русского простонародья — во всей своей активистической неудобоподъемности — долго следил за тем, что происходит, пока не накопились его страсти (1914—1917) и не развязался государственный узел и удерж (отречение Императора Николая II). Тогда все пошло верхним концом вниз. // С этим отречением как бы утратилась грамота русской национальной власти; великое средоточие авторитета, державшее и ведущее страну веками — угасло; государственная власть как бы разбилась на тысячи пылинок, разлетевшихся по стране. Отрекшийся Император, думая перенести фокус лучей, в коем он пребывал и строил, на брата, а потом на временное правительство, на самом деле вернул все лучи правосознания в индивидуальные души человеческих миллионов и все, получив их, развязались от присяги, разнуздались в своем честолюбии и стали ловить в воздухе пылинки разлетевшейся власти и посягать»³³.

Ильин вспоминает, что, наблюдая эту большую суетню вокруг опустевшего святилища государственной власти, он еще в мае 1917 года говорил о том, что «тени самозванцев зареяли над Россией», и добавляет: «Первыми самозванцами были временное правительство и совет рабочих депутатов; Россия закипела «автономными республиками» — чуть ли не по числу губернских и уездных городов. Началось междоусобие между самозванцами, разрешившееся переворотом октября»³⁴.

В особенности велика *ответственность А. Ф. Керенского*. Его государственное преступление состоит в том, что «он промотал и растратил безволием, безвластием, болтовней и особенно упорным желанием «не повредить революции» — драгоценный запас государственной сущности, импонирования, *авторитета*. Подобно Максиму Мистику в драме Ибсена «Кесарь и Галилеянин», он раскрыл всем, что «тут ничего нет», что все дело в том (по теории Льва Толстого), чтобы «не верить и не бояться» — и государственная власть ничего не сможет сделать. Понятно, что эта растрата была его главной заслугой перед большевистской стихией. Коммунисты получили власть в растратченном виде и опять начали накапливать этот капитал авторитета и импонирования; они создали *разбойничью* власть, противогосударственную власть — но власть; и создали ее при помощи *террора*. Керенский — государственный мот — создал условия для террора; Ленин создал террор»³⁵.

Ильин расходился с теми — в том числе и со своими идеологическими единомышленниками, П. Б. Струве и Н. А. Цуриковым — кто воспринимал революцию формально. Для него революция — понятие не формальное, а духовно-содержательное. «Революция есть не просто свержение наличной власти, а разложение *правосознания*, политической и хозяйственной жизни, души, творчества. Это есть *разрушение*, сгнивание, разорение»³⁶. Революция, говорит Ильин, есть *узаконение уголовщины и политизация криминальной стихии*. Революция полностью осуществила ту традицию, которая издавна подготавливалась в России, но стала в особенности узакониваться в русском революционном движении в XIX и начале XX в. «Когда Разин и Пугачев брали город, они прежде всего разбивали тюрьму и выпускали колодников. Керенский отпер тюрьмы в середине марта. Восемь месяцев по всей стране упоенно шла амальгама из политического и уголовного преступления. Октябрьский переворот означал прорыв ее к власти. // Что это, уголовное или политическое? — грабь награбленное, мир хижинам, война дворцам; разгром помещичьих усадеб; захват особняка Кшесинской, «конфискация» в частную собственность конфискующего — чем насыщена вся большевистская революция; донос, вознаграждаемый из имущества денунцированного; захват бандами демобилизовавшихся солдат — ротной казны, пулеметов, паровозов, домов в городах; замучивание по политическому доносу для присвоения имущества и т. д. и т. д.»³⁷

Развивая свою мысль о переплетении политического с уголовным и в русской революции, и во всякой революции вообще, Ильин пишет далее: «Революция по существу своему правонарушительна и почти никогда не соблюдает граней между политическим и уголовным правонарушением, между публично-правовым неповиновением и частноправовым захватом. Разъяснения Луначарского недвусмысленны: революция призвана нарушать и разрушать всякое право. (...) // Революционер как таковой должен быть способен на ложь, произвольное присвоение чужого и убийство. Или проще: революционер по самому существу своего дела — есть *лжец, вор и убийца*: революционер, неспособный к этому, есть просто фразер. Революция есть поистине дело, которое не только нельзя делать в белых перчатках, но которое требует *грязных рук, безжалостного сердца и нравственно грубой души, способной к непрестанной, неутомимой преступности*»³⁸.

Конечно, становясь на путь революционной борьбы, ее участник рискует очень многим — здоровьем, имуществом, семьей, свободой, жизнью. Но политические его цели, как правило, неотделимы от личных. Революционер «ввязывается в дело всем своим инстинктом самосохранения, всеми своими страстями, т. е. и честолюбием, и жаждою личного успеха и преуспевания. Мало того: удача революции сулит ему *власть, почести и богатство*. Он это знает, знает с самого начала и до конца. Его личная карьера связана с успехом его деятельности. И потому *все* преступления, которые он совершает, стараясь преуспеть в них и ими, — совершаются им по крайней мере (у самых этически порядочных революционеров) — и для самого себя»³⁹.

То обстоятельство, что есть революционеры, проявляющие настоящую храбрость и жертвенность, само по себе еще недостаточно. Храбрость и жертвенность могут проявлять также разбойники и контрабандисты. Важно то, *чему именно служат* эти качества. Субъективно, морально лучшие из революционеров могут верить, что они борются за свободу и счастье народа. «Но что эта борьба в *действительности* ведется за свободу, а не за диктатуру, насилие и рабство; в действительности — за счастье, а не за бесконечные лишения и страдания, не за кровь и нищету — доказывать это после французской и, главное, русской революции не стоит, да и невозможно»⁴⁰.

Революционеры, однако, не ограничиваются тем, что сами вовлекаются в уголовщину. «Замечательно, что, застряв в грязи, революционеры не терпят рядом с собою чистых и не запачкавшихся. Они начинают прямую борьбу за вовлечение

чистых в грязь, за всеобщее и повальное измарание, толкая людей к отчаянию и к преступлению — голодом, террором, уговором, соблазном, действуя на жадность, на честолюбие, на трусость, на утомление; используя все дурные страсти. (...) // Эта жажда революционера совратить и измарать рядом стоящего не запачканного человека имеет психологически глубокие, вечные корни: нестерпима злодею добродетель; она есть для него вечно предстоящий живой суд и осуждение, укор, унижение; она берedit в нем совесть и тем раздваивает его, ослабляет его в борьбе; может прийти момент, когда прямой инстинкт самосохранения потребует от злодея — или сдаться и идти на казнь, или же устранить честного со своей дороги (совратить или убить).

В большевизме революция открыто показала свое лицо: она есть система откровенной уголовщины, политическое злодейство, рискующее всем ради власти, чести и богатства. Коммунизм есть не просто химерический план осчастливления; это есть система порабощения и высасывания масс в руках новой социальной «элиты»⁴¹.

О том, что революция есть *ставка на худшего и спайка преступлением*, Ильин говорит и в другой своей записи. Но он указывает и на таящееся при этом *внутреннее противоречие* в революции. Революция «с самого начала делала ставку на деморализованного, на жадного, на беспринципного, на грабителя, предателя, дезертира, авантюриста, на рабочего, призванного к тому, чтобы ограбить крестьянина, — словом, на низость и подлость (...) на *преступление и свирепость*. Преступление *может связывать* преступников друг с другом: это «пролитая кровь» и «пятерка» Верховенского (Бесы). В совместном грабеже и кровопролитии есть некая связующая, спаивающая сила — как каторжные цепи, сковывающие двух и многих. А свирепость (террор) может временно и условно заменить правосознание в деле государственного строительства»⁴².

Наряду со ставкой на худшего, деморализованного и преступного, революция делала ставку также на тупого и невежественного, могущего поверить в безоглядно революционный социализм. И вот, одно из внутренних противоречий революции заключается в том, что никакой государственный режим, а тем более режим, претендующий на творческое обновление всей жизни и всего человечества, не может быть построен на беспринципности, невежестве и терроре, который неизбежно несет с собой революция.

Революция есть прежде всего *разрушение и нестыдящийся произвол*. Однако у этого произвола есть имманентная ему кара — *экспроприация и рабство*. Произволу властвующего соответствует произвол подвластного. Но не один лишь произвол, а и продажность, взяточничество, хищение, насилие и пр. «Ход революции таков: нестыдящимся произволом заболевает масса; находится партия, которая не только попускает этому произволу (как *временное* правительство), а проповедует и разжигает его; власть переходит в ее руки; она монополизирует нестыдящийся произвол, подминает массы террором и развертывает свою волю. В русской революции эта воля несет массам такую кару, о которой мог бы мечтать только химерически озлобленный и мстительный буржуа: экспроприацию и порабощение»⁴³.

Революция, в особенности коммунистическая, несет в себе также ряд других *внутренних противоречий*, ложных проблем и жизненно нелепых заданий — в том числе связанных с *работой, инстинктом и духом*. И революция неизбежно запутывается в них.

Что касается противоречия, связанного с *трудом*, то невозможно «*меньше работать и больше иметь*»; этого не дадут никакие машины, никакая индустриализация. Желающий меньше работать (обещание непрерывного праздника, семичасовой рабочий день) — не любит работать, он будет и возможно хуже работать; он уронит *качество* труда и продукции. Индустриализация дает коммунистам — если и больше, то больше *плохого*, такого, что никому не нужно. Много плохого есть не богатство, а нищета; к тому же нищета, которая сама себя обманывает и готовит себе крушение»⁴⁴.

Другое противоречие, связанное с *инстинктом самосохранения*, заключается в том, что «нельзя отпрячь инстинкт самосохранения (отмена собственности, наследства, накопления!) и заставить его стремительно везти отпряженную повозку. В последних статьях своих Ленин (Соч., том XVIII, часть I⁴⁵), все время пробалтывавшийся под влиянием рамолисмента, пишет: «Мы думали, что по коммунистическому велению будет выполняться производство и распределение» без «личной заинтересованности» (стр. 378); и еще: «Личная заинтересованность поднимает производство» (стр. 370) и т. д. Сталин вернулся к прежней точке зрения. Лично незаинтересованный — лишен стимула к напряжению, он будет или лодырем, или рабом, но рабом-*лодырем*. Он неизбежно будет тянуть к хищению, взятке и растрате, рассчитывая на то, что *урвет себе от общего*

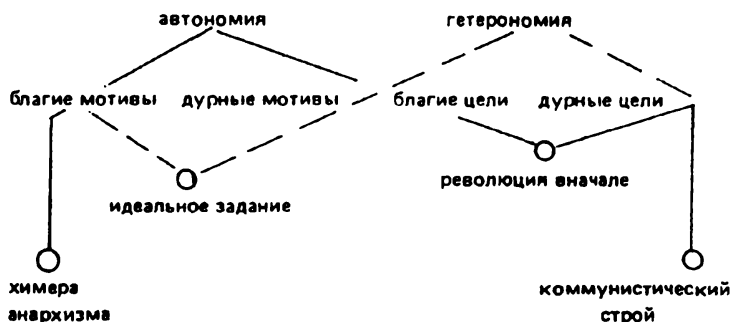
и совместного продукта. Это повозка шестериком — с шестью ленивыми лошадьми. Как же без кнута? Посему социализм — есть *система кнута*, подневольного труда, рабского хозяйства. «Прогрессивен» ли такой труд в хозяйственном отношении? Коммунист есть погонщик. Бунт кончился рабством, небывалым государственным рабством. Бедная Россия!»⁴⁶

Важнейшее противоречие коммунистической революции относится к области *духа*. Это есть проблема *автономии* и *гетерономии* в революции. «Нельзя развязать страсти, разложить дух — и потребовать от человеческой души повышенных напряжений, усилий и «достижений». Разнузданная душа — в жадности, в мести, в злобе, в страхе, в состоянии полового промискуитета («вся Россия превращается в сплошной повальный брак», стр. 154—155 стенограф<ического> протокола пленума ВЦИК в «Сборнике статей и материалов по брачному и семейному праву»), — находится в состоянии разложения. Никаким террором, никакими гетерономными нажимами — нельзя заменить силу личного волевого самообуздания и самоуправления. Революция разлагает и растрчивает форму личности. Творчество из бесформенности может породить только хаос, унижения и страдания»⁴⁷.

Проблему соотношения автономного и гетерономного начала в революции Ильин поясняет далее следующим образом. «Революция размягчает, разлагает духовный хребет души. Люди теряют способность сосредоточиваться, держать себя в руках; внимание их рассеянно, глаза бегают, слова скачут; отовсюду страхи, опасности, неуверенность, соблазны вседозволенности подрывает способность к дисциплине, чувство общей неустойчивости, опасности, социальной дисритмии — повергает души в состояние непрерывного «гона» (гнать) и «гомона» (не утомился). Всякий строй, порядок, дисциплина покоятся на особой, для данного народа целесообразной смеси из *внутреннего самоуправления души* (автономия) и *внешне заставляющего авторитета* (гетерономия). Революция разрушает старую, исторически сложившуюся в России пропорцию автономии и гетерономии; она подорвала и скомпрометировала гетерономию монархии (которая на самом деле была на 3/4 автономией монархического правосознания!), а автономию она провалила в страстное своекорыстие. Затем она создала новую пропорцию — диктаториальную, в коей гетерономии бесконечно больше, чем прежде, а автономия сосредоточилась в хозяйственном эгоизме недозадавленного советского гражданина. И наконец — коммунистическая революция приступила к давлению

ванию хозяйственно-автономного крестьянина, к созданию режима чистой гетерономии»⁴⁸.

Соотношение этих двух начал, автономии и гетерономии, в революции и в коммунистическом строе Ильин представил также в виде особой схемы⁴⁹:



То *регулирование хозяйства*, которое в 1915—1917 гг. было вызвано нуждами *осажденной крепости* в период войны и по ее окончании должно было быть заменено изобилием частноправового хозяйства, это регулирование в глазах коммунистов являлось началом социализма. Захватив власть, они должны были «уверить себя и других в том, что вся беда проистекает от недостатка центрального регулирования, от нерешительного вмешательства государственной власти в «анархию производства и распределения». Настоящее положение «осажденной крепости» впервые и создано благодаря их агитации и образу действия: углубление революции, самочинная демобилизация, конфискация средств производства, разрушение промышленности и транспорта, гражданская война, беспредельная инфляция — все это одновременно вызывало оскудение производства и рынка, растрачивало запасы, вызывало необходимость рационирования — и являлось этим самым рационированием»⁵⁰.

По мере того как международная война переходила в гражданскую, *милитаризация* коммунистов и их хозяйства еще более возросла: «словосокращения, идея «фронта» во всем и повсюду, идея «трудовой мобилизации», концентрационного лагеря, ударной задачи, повинности, ордера, реквизиции — все это вращалось в коммунистический быт и в его государственно-хозяйственный уклад — и вросло»⁵¹. Все это помогло коммунистам выскочить из войны. Но их собственная революция есть тоже не что иное, как война — гражданская война, веду-

щая к искоренению одним классом населения всех других классов. Таким образом, коммунистам «удалось загнать войну вовнутрь — в той стране, которая *социально* не выдержала бремени международной войны. Ибо Россия понесла не стратегическое поражение, а социально-политическое»⁵².

То, что Ильин писал о революции вообще, о русской революции и о периоде гражданской войны, в значительной степени относится и к тому советско-коммунистическому строю, который утвердился в России в 20-х и 30-х годах.

4. Советско-коммунистический строй

Характеризуя советско-коммунистический строй, Ильин останавливается особо на таких вопросах, как борьба двух стихий в НЭПе, классовые самоубийства, окончательное узаконение амальгамы из политики и уголовщины, переход от лозунга равенства к новой социальной дифференциации и новому неравенству, диктатура нигилистического ордена коммунистических рабовладельцев, мания преследования и мания величия в советском коммунизме.

Милитаризация хозяйства и политики не прекратилась с победой коммунистов в гражданской войне и с введением *НЭПа*, она стала лишь более упорядоченной и направленной на внутреннюю борьбу. «Революция производила впечатление бешено крутящегося махового колеса, с которого ремень соскочил; лишь во время нэпа удалось надеть на него новый ремень, который передал то же самое «военное» напряжение и движение на колесо внутренней политики»⁵³.

В НЭПе боролись две стихии: *социальная* и *социалистическая*. *Первая* была представлена двумя главными общественными группами: награвившими во время революции крестьянами и наспекулировавшими в те годы купцами. Им нужна была лишь *социальная* революция, связанная с имущественным перераспределением и открытием социальных путей вверх. Контрреволюция такому приобретателю и наживателю была «опасна и нежелательна: она могла ему угрожать утратой захваченного и, может быть, даже наказанием»⁵⁴; но и *социальная* революция под коммунистическим флагом ему тоже была больше не нужна: он уже достиг своей цели, по своей натуре был несоциалистом и даже антикоммунистом, и теперь хотел лишь новой, буржуазной России.

Совсем иной была *вторая* стихия, *социалистическая* и коммунистическая. Коммунист хотел дальнейшего углубления революции. «Коммунист хотел доканывать частную собствен-

ность и продолжать мировое поджигательство. Социальная революция была для него только первым отрицательным и подготовительным этапом для социалистической. Да и этот первый этап имущественного передела (1918—1921) — коммунист пытался превратить в передел не буржуазный, а последовательно социалистический (что и не удалось)⁵⁵. Ильин приводит тут свою запись, сделанную еще в Москве, в 1921 году: «Коммунисты сохраняют все свои идеи, кризиса их не видят, падение коммунизма считают передышкой, накапливают средства и занимают плацдарм в ожидании новых военных и хозяйственных катастроф в мировом масштабе; эти катастрофы они хотели бы ускорить, расширить и углубить; и только политическая бесформенность и хозяйственная прострация России мешают им повести эту тактику стремительно. С этой точки зрения они смотрят и на сохранение власти в России. Их «обуржуазение» есть лицемерие и пустая видимость. Их план — подправить Россию попущением буржуазной стихии в ней с тем, чтобы вновь рвануть при ее помощи весь мир к коммунистической интернациональной революции. Воленавление их изворотливо приспособляется, но не эволюционирует»⁵⁶. Дальнейшая история коммунистического строя в России всецело подтвердила, конечно, эту прозорливую оценку положения со стороны Ильина.

В еще более ожесточившейся после смерти Ленина внутрипартийной борьбе такие более правые коммунисты, как Каменев, потерпели поражение еще и потому, что «хотели, оставаясь у власти, консолидировать социальную революцию и отодвинуть социалистическую, разговаривая о последней, но не делая ее, довольствуясь для России крайнюю ступенью демократии и демагогии. // Победа Сталина означает ликвидацию *социальной* революции и проведение социалистической. «Приобретшие» в имущественном распределении группы и классы — экспроприируются и ликвидируются. Безвозмездно отчуждавшие — безвозмездно отчуждаются; в этом их рок и возмездие. Страшно читать в коммунистических газетах сцены экспроприации и выселения кулаков в 1929—1930 годах. Коммунистические фурии в роли эриний. Грабивший будет ограблен. И буйные махновцы, грабившие три года по Украине — стонут ныне в поездах смерти, уносящих их в сибирские тундры. Коммунизм доктринеров использовал большевизм масс, сломил и оседлал его. // Бедная Россия!»⁵⁷

Русская революция и коммунистический строй представляют собой, говорит Ильин, редкий случай ряда *классовых*

самоубийств. «Началось с революционно-демократического и пассивно-непротивленческого самоубийства буржуазии и интеллигенции. Затем дошла очередь до крестьянства, выделяющего из себя тех самых коммунистических рабочих и солдат, которые его экспроприируют. И параллельно идет самоубийство рабочего класса, опускающегося до состояния индустриального рабства и безработной черни. Бедная Россия!»⁵⁸

Коммунистический строй есть окончательно *узаконенная амальгама из политики и уголовного права*. Как уже отмечалось, эта амальгама сыграла огромную роль в ходе революции — а затем продолжала играть крупнейшую роль при новом, коммунистическом строе. «Судьба русского дореволюционного уголовного мира такова: вольные рецидивисты, не желавшие признать коммунизм и стать советскими бюрократами, — были постепенно переловлены большевиками и расстреляны. Более умные и ловкие — стали советскими бюрократами, чекистами, дипломатами, агитаторами. (...) // Революция — бюрократизировала криминал («разбойник стал чиновником») и криминализировала бюрократию («чиновник стал разбойником»). Государственное начало пропиталось преступностью, а преступность огосударствилась...»⁵⁹

Революция призывала к установлению равенства, но ее действительный путь ведет *через лозунг равенства к новому неравенству*. «По вопросу о равенстве схема русской коммунистической революции такова: выдвигается обманчивый лозунг «всеобщего равенства»; этим срываются и губятся общественные и культурные верхи дореволюционной России; на место ее выдвигается новая элита и создается новое неравенство. Новая элита уравнивает (уже не обманно!) всех в пролетаризации и нищете; и закрепляет революционное неравенство в таком виде и такими средствами, которые в дореволюционной России никому и ни в каких кошмарах не снились»⁶⁰.

Революция, означавшая *новую социальную дифференциацию*, привела к созданию *нового ордена коммунистических рабовладельцев*. «Революция оказалась попыткой насильственно создать новую социальную дифференциацию, но не ту, которая была нужна и которая была бы спасительна для России, а другую — химерически противоестественную, коммунистическую, и притом и по характеру своему — исключительную. Это есть попытка ликвидировать культуру во имя хозяйства; ликвидировать частное хозяйство во имя государственного; искоренить традиционное имущественное неравенство во имя всеобщей нищеты и создания нового приобретенного, но

не-благо-приобретшего и тайно-имущего класса. Это есть попытка свести все прежние классы — к двум основным: *пролетариату*, нанимающемуся у государства-монополиста на работу, и *коммунистам*, ведущим диктатуру, наем и надзор, монопольно организующим хозяйственное производство, распределение и потребление.

Эта новая социальная дифференциация есть в хозяйственном отношении — провал в новый, исторически неслыханный и экономически противоестественный примитив. Ни духовные, ни хозяйственные силы общества, а в особенности *современного* общества, в такие два класса уложиться не могут; не могут и творчески расти в этой схеме. Наемный рабочий, собственнически оскопленный пролетарий — эта беда и язва промышленных государств — не исчезает в коммунистическом строе, но становится как бы основным типом в новом обществе. Для инстинкта собственности остается единственный исход — кража и взятка: наказуемая для низших слоев и ненаказуемая для высших. Накопление переносится в подполье, становится делом тайным и уголовным, доступным только ловкачам наверху и сверхловкачам внизу. Остальная масса живет и работает с жизненно кастрированным инстинктом самосохранения под бичом рабовладельческих коммунистов»⁶¹.

Так обстоит дело в социально-экономическом отношении. Но новая социальная дифференциация творчески безнадежна и в *культурном* отношении. И это так «не только потому, что нет свободы, что творить разрешается только в схемах экономического материализма и по его догме, но потому, что культура есть всегда результат *предметной интенции* и *легально обеспеченного досуга*. Революция растратила и продолжает распылать — и возможность творческого сосредоточения (интенции), и тем более возможность *долгого*, выдержанного, вынашивающего духовного дыхания, без которого интенция не станет предметной (гений — исключение). Легально обеспеченный досуг — возможен только там, где в стране есть известный минимум благосостояния и порядка. Наконец, революция растратила и поработила *личный состав* культурных творцов и созидателей: ученый, художник, праведник подобны драгоценной скрипке — ею нельзя драться или чистить отхожие места; сломать ее легко; тогда ее драгоценные таинственные возможности угасают, а создать новые никто не умеет. Новая социальная дифференциация в России грозит огромным понижением культурного уровня в России, сущим культурным оскудением и запустением»⁶².

Аналогично тому, что произошло в хозяйственном и культурном отношениях, новая социальная дифференциация привела к тому, что в *политической* жизни к власти стали выдвигаться худшие элементы как из своего народа, так и из прибеглых представителей чужих народов. «Выделяются люди волевые, — но со злою, хищною и беспринципною волею. Авантюристы и честолюбцы; или умственно стоящие на уровне марксистских схем и пошлостей, или нравственно способные подолгу симулировать умонастроение бухаринской азбуки. Это новый тип — психологически напористый, цепкий, жадный, жесткий, часто до свирепости, и в то же время — или умственно, или нравственно, или и умственно и нравственно дефективный. Это не аристократия, а какисто-кратия (правление худших. — Н. П.). Это новый тип *рабовладельца*, и притом *рабовладельца*, *выходящего, и вот, вышедшего — из рабов*. Он несет с собою все то политически порочное и ядовитое, что известно в истории из эпохи «правления вольноотпущенников». Русская бюрократия революционной эпохи — новая выдифференцирующаяся в России элита — состоит из *вольноотпущенников, ставших рабовладельцами*»⁶³.

Квинтэссенцией нового рабовладельческого класса, *орденским* составом новой элиты является *коммунистическая партия*. «В духовно-религиозном отношении это есть *орден нигилистов*. Процесс его выделения идет по ступеням: просвещенный скептик или апостат-нигилист. Принцип этого выделения по существу своему *отрицательный*: «сам не имею Бога — и готов *все* сделать, чтобы и другие его не имели; другие — везде, во всем мире». Коммунисты объединяют жадных к имуществу и к власти воинствующих нигилистов всего мира; идеология этого воинствующего ордена — марксизм; социальная программа его — коммунизм и новая, двухклассовая социальная дифференциация со всеми ее последствиями; политическая программа его — диктатура ордена»⁶⁴.

В *программе* коммунистов Ильин отмечает сочетание двух несогласуемых черт: «с одной стороны, догматики, доведенной до катехизиса, и регламентации, доведенной до сущего педантизма; с другой стороны, вследствие отрицательно разрушительного характера этой догматики — чрезвычайная бессодержательность, пустота, проблематическая неопределенность положительного идеала. Коммунисты твердо знают, что именно они хотят разрушать: их догма состоит из сплошного «долой» — долой религию, долой классы, долой капитализм, долой все непролетарское... Но по вопросу о том, что надо создать —

полная неясность: пустословие Маркса о «прыжке в царство свободы» и о новом «бесклассовом» обществе осталось таким же пустословием и после всех пояснений и добавлений Бебеля, Либкнехта, Лафарга и т. д. Дальше этого пустословия не шел, конечно, и Ленин»⁶⁵.

Новая элита, идеологической основой которой стало сочетание отрицательной догматики и положительной пустоты, есть явление крайней олигархической замкнутости. «Эта замкнутость имеет две ступени — от обывателя к компартии и в пределах компартии от повинующегося к повелевающему. (...) Этот орден воинствующих нигилистов оказывается спянным через отрицание и разрушение, *ненавистью*, искоренением, идеею *врага* (внутри страны и в остальном мире). Эти люди одержимы *маниею преследования* — и потому преследуют — неустанно, ненасытно; и в то же время (как всегда в психопатии) — *маниею величия* и потому разрушают, как геростраты, *грюндерствуют*, как уязвленные в своем самолюбии тщеславные моты, и *хвастают*, как величайшие рекламисты»⁶⁶.

Таковы, по Ильину, некоторые характерные черты нового советско-коммунистического строя, выросшего на почве революции и гражданской войны.

5. Эмиграция и внутрироссийские процессы — и борьба за Россию

Постоянно размышляя над явлениями революции и большевизма, Ильин никогда не оставался пассивным наблюдателем. Он всегда искал путей активной борьбы против этих явлений с целью их преодоления и построения новой, свободной России. При этом он критически оценивал многие из тех путей, которые выдвигались представителями других течений русской и иностранной мысли.

Ильин указывал, что преодоление революции и большевизма-коммунизма недостижимо на путях прежнего буржуазного порядка. Он предостерегал против иллюзии мирного перерождения большевизма и против соблазнов преклоняющегося перед торжествующей силой «политического реализма», сменовеховства и евразийства. Он разоблачал дореволюционные недуги духа в разных лагерях российской эмиграции, наличие в ней элементов злой воли и безволия, честолюбия и партийности, самозванства и военного и штатского бонапартизма. Он отмечал бесперспективность буржуазной парламентарной демократии в русском прошлом и в представимом будущем, а равно и неумение иметь царя у партийных монар-

хистов. Ильин подчеркивал, что простого отвержения большевизма-коммунизма недостаточно, необходимы еще диагноз болезни, этиология, прогноз и идея, что народ и страна должны пройти через определенные внутренние процессы, которые и позволят не только устранить нынешний режим обмана и террора, но и возродить религиозность и здоровое правосознание — и создать новые, свободные и справедливые установления и учреждения. Остановимся кратко на каждом из этих положений в отдельности.

Как было отмечено, для Ильина большевизм-коммунизм есть явление кризиса, переживаемого всем миром, а не только Россией. Современное *буржуазное человечество* не видит у себя Нибелунга, бесстыдной обезьяны, некоммунистического большевизана, но это потому, что человечество ослеплено. Точно так же только ослепленностью можно объяснить тот факт, что многие не видят восторжествовавших в большевизме пошлости, насилия, несправедливости, лжи и безрелигиозности буржуазного мира. Нельзя поэтому ожидать, что преодоление революции и большевизма-коммунизма будет достигнуто извне или на путях старого европейского и мирового порядка вообще.

Но не менее безосновательна и другая иллюзия — что спасение придет от внутреннего *мирного национального перерождения* большевизма-коммунизма. Большевизм на такое перерождение неспособен.

Необходимо преодолеть также опасность и соблазн *солидаризироваться с коммунизмом как с неотвратимо побеждающей силой*, которой якобы неотвратимо принадлежит будущее. Этому соблазну: «под видом «исторической мудрости» и «политического реализма» — солидаризироваться с силой — сначала не «оценкою», а «волевым приятием», а потом понемногу и оценкою»⁶⁷, — во время революции поддались очень многие представители русской интеллигенции. По этому же пути пошли в эмиграции сменовеховцы и евразийцы. Корни *евразийства и сменовеховства*, говорит Ильин, — в недугах старой интеллигенции и в творческой безыдейности новой.

Тому, кто не столкнулся непосредственно с подлинным духом революции и большевизма, трудно представить себе их естество. Естество этих явлений — *сатанинское*. «Революция есть как бы вихревой процесс, социальный бред взбесившихся от зависти, ненависти и властолюбия коммунистов; бред, которым они до известной степени удачно заражают рабочих, молодежь и вначале крестьян. Этот бред есть сатанинский бред; сатанинскую природу его надо испытать самому и с оче-

видностью убедиться в его сатанинском качестве. Неиспытанный сего русский человек — немногим компетентнее иностранца. Тут мало простого восприятия; нужен еще духовный орган — для опознания и отличения, для верной квалификации. Вот почему такие релятивистические циники в политике, как Милюков и его группа, не имеют пафоса отвержения; и вот почему такие неумные люди, как Н. С. Трубецкой (евразиец), не выдавшие сатаны, только и делавшие с 1917 года, что спешно эвакуировавшиеся в тыл белой армии или за границу при приближении большевиков — и притом лишенные и силы суждения вообще, и силы суждения о своей собственной силе суждения; — вот почему такие люди, а также и упорно отвертывающиеся от нового опыта, свалившегося человечеству на голову, всегда будут ходить по грани «сменовеховства». // Нельзя судить о сатане по той видимости, которую он сам втирал и втирает другим для ослепления и обмана («коммунизм как народоправство, демократизация, новое социальное творчество, новая идея мирового размаха» и т. д.)»⁶⁸. Это значит, что надо научиться смотреть сатане в глаза. Ибо тут есть две возможности. Или такое смотрение суггестивно подчиняет смотрящего сатане — отблески сатанинских черных лучей «начинают отражаться из глаз загипнотизированного; волевой упор его сламывает душу смотрящего, одурманенный начинает сам сатанизироваться и буйствовать (мечты евразийцев Сувчинского и Арапова о терроре против антиевразийской эмиграции и многое другое); или же эти лучи обжигают поверхность души, вызывают в глубине ее накал белых, божьих лучей и стимулируют в ней образование непроницаемого, неразложимого ядра религиозного видения и характера. Человек, поддавшийся первому процессу — некомпетентен судить о русской революции и коммунистах. Компетентен только второй»⁶⁹.

Суждения евразийцев и сменовеховцев, в том числе Устрялова и Савицкого, Ильин считал смешными, жалкими и неприличными. «Все это есть до неприличия беспредметное «да», сказанное для наивно-слабого, полупокорившегося сатане сознания. Это продукт фактической неосведомленности, некомпетентности, безответственности и явного карьеризма»⁷⁰.

В конце этой пространной записи, возвращаясь специально к сменовеховцам и евразийцам, Ильин добавляет: «Замечателен *тон*, в котором первые сменовеховцы, а потом и евразийцы — выговаривают соответственное «прятие революции»: тон вызывающей упоенности, бесстыдства, доведенного до грации; тон распутинско-хлыстовский; Розановски—Вяч. Ивановский

(особенно у Ключникова, Сувчинского и Карсавина); тон кощунственно хихикающий, все опачкивающий; призыв не преодолеть раскрытый недуг и позор, а предаться ему под флагом большевизма. В 1921 году Андрей Белый призывал изжить большевизм, предаваясь ему. Это один из приемов с девушками, проданными в дом разврата: «Смотри, ведь все равно ты уже таковская, а жизнь будет сытая и веселая». От всей книжки «Смена вех» веет усталостью деморализованных авантюристов, ищущих себе пристанища и карьеры ценою полного смешения добра и зла — кокетством публичной женщины, пытающейся симулировать влюбленность в «работодателя». Тверд только тот, кто безвредно пройдет через эту софистику»⁷¹.

Дореволюционные недуги духа ощущаются в эмиграции не у одних только сменовеховцев и евразийцев, а и в других, *самых различных кругах, как политических, так и религиозных, как левых, так и правых*. Носители дореволюционных духовных недугов «чуют в химерически сатанинском проявлении этих недугов не бездну и гибель, а свою, близкую стихию, элемент прежней, родной порочности, насильничества, лживости, обнаженной противогосударственной классовой установки, формалистического империализма, самоутверждения на циничной силе (таковы в разных отношениях — Марков II с приспешниками, Карсавин и Бердяев с их свитой, многие сторонники Вел. Кн. Кирилла и другие). И нередко приходится видеть, как больное правое и кошмарно-больное левое находят единую, объединяющую атмосферу — в самой форме болезни, в ее природе и характере»⁷².

Отмечая конкретные факты взаимодействия между крайними правыми и крайними левыми и перехода из одного лагеря в другой, Ильин пишет, что «крайние правые и крайние левые объединяются не целевым и не идейным началом, а психической и духовной атмосферой, пониманием государственности, приятием всех средств, волевым цинизмом. Хочется сказать, что процесс дореволюционной крайней правизны и революционной крайней левизны — есть единый, преемственный процесс, не только по времени, но и по способу душевного, духовного, нравственного и политического бытия и действия. Переворот был резок и неожидан в смысле лиц и волеуправления; но не по пониманию власти и государственности»⁷³.

Ильин видел элементы злой воли и безволия, честолюбия и партийности, самозванства и военного и штатского бонапартизма не только в революции, но и в эмиграции. Бонапартизм

мом, писал он, «болеют *все партии*, все «национальные комитеты», чуть ли не все «президиумы» всех организаций. Лозунг «подминайся под меня, я все сделаю» — владеет и Марковым, и Карташевым, и Милюковым, и Бурцевым, и Гукасовым. Это же настроение владеет и сторонниками Вел. Князя Кирилла Владимировича, которое они пытаются вдохнуть в самого Великого Князя. От этого настроения был совершенно свободен Вел. Князь Николай Николаевич, не искавший власти и не хотевший и не могший нести ее»⁷⁴. Жажда монополизировать представительство и организационное грюндерство и политическое самовывдвижение передались от взрослых также и молодежи, в лице, в частности, младороссов и некоторых рабочих-офицеров.

Республиканский и формально-демократический лагерь эмиграции Ильин критиковал с особой силой. И он считал, что *коммунистическая революция есть не подготовка буржуазной демократии в России, а провал ее*. «Напрасно думают радикалы (и с ними <С. Л.> Франк), что смысл революции — в рождении буржуазной демократии. «Буржуазная демократия», по-видимому, медленно рождалась в России Императора Николая Второго и Столыпина. Революция только прервала и надолго задержит этот процесс (независимо от того, сочувствовать ему или нет). После революции в России будет многое множество черни, демагогов и деспотов. И никаких предпосылок для «буржуазной демократии» — ни твердой собственности, ни правопорядка, ни имущих слоев, ни правосознания, ни школы творческого труда»⁷⁵.

К утверждению, что *революция и коммунизм подрывают будущее русской демократии*, Ильин вернулся и в другой своей записи. С самого начала коммунистического строя было ясно, что коммунисты намерены пролетаризировать все население страны, и если они не сделали этого немедленно, то не потому, что не хотели, а потому, что не могли сразу же пролетаризировать 120 миллионов крестьян в 150-миллионной стране. «Экспроприировать и пролетаризировать эти 120 миллионов — прибавить их к остальным уже пролетаризированным миллионам — значит не обеспечить в России эру демократического строя, а значит, напротив, отодвинуть ее на неопределенно долгие сроки. (...)

Масса, слишком малоимущая, слишком беспочвенная, слишком не обеспеченная, не способна к власти; она не способна строить государство; она способна только требовать

«хлеба и зрелищ»; она вечно помышляет о неосновательной наживе, безнадежно мечтая и пытаясь совершить *rei vindicatio*⁷⁶. Русское крестьянство, пролетаризированное революцией, рассеянное по всей стране (а не собранное в промышленных и правительственных центрах, подобно фабричному пролетариату), — будет пребывать в политическом бессилии, ненавидеть, саботировать и выжигать красным петухом всякую власть, которая не вернет ему землю. Оно будет творить хаос, а не демократию, пожары, а не хозяйство, разбои, а не голдосование. Оно будет распадаться на шайки и банды, а не на политические партии. И оно пойдет — *молясь и обожая* — за тем диктатором, который вернет ему землю; оно отдаст за клочок своей, собственной, законно-крепкой земли — *волю*, приведшую его к обезземелению и резне.

Если демократия в России имеет перспективы — то лишь в процессе *новой* «демократизации», которая начнет разъедать благодетельную диктатуру, вернувшую мужику землю.

До этого времени ни один из современных зарубежных демократов не доживет. Доживут ли его дети? Неизвестно⁷⁷.

Но та же участь ожидает и *партийных монархистов*. Революция означала провал русских монархических партий. Те, кто входил в эти партии, своим поведением доказали, что они не умеют иметь царя. Как писал Ильин, «монархия в России пала потому, что несмотря на монархический уклад русского правосознания, в стране не было настоящих, пламенных и политически искусных монархистов, т. е. людей, продумавших, прочувствовавших сущность монархии; умевших лояльным монархическим изволением строить волю Царя; носивших в себе не жажду монархической карьеры, а способность служить стране через Царя и умирать за него; способных не допустить монарха до отречения и возвести на монархический трон нового законного монарха, неспособного к отречению вообще»⁷⁸.

Таким образом, монархистам необходимо *уметь иметь царя*. «В эмиграции монархисты не только не умеют этого, но даже и не поняли еще, что они этого не умеют; а потому они и не научились иметь его. Научатся ли? На тех путях, по коим они идут сейчас — не научатся, а погубят предательством нового монарха»⁷⁹.

Вообще, чтобы преодолеть революцию и коммунизм, *простого отвержения совершенно недостаточно. Необходимы еще диагноз, этиология, прогноз и идея*. Революция и большевизм-коммунизм — это болезнь. «Чтобы лечить, нужен диагноз. Необходима история болезни, ее причинное объяснение. Рус-

ская интеллигенция доселе не установила ни диагноза, ни объяснения русской революции. Она не понимает ее причин и потому не может лечить. Честная и принципиальная эмиграция знает опять только то «долой», с которым она подходила к императорскому правительству. (...)

Лучшие круги эмиграции только отвергают бред — как бред. Но это отвержение *не* творческое. Может ли врач лечить заразную болезнь, просто «отвергая», т. е. осуждая ее и стараясь не заразиться ею? Мало понять и причины болезни; надо воображением и мыслью увидеть те драгоценные, основные силы организма и их функции, без которых нет *жизни* и без верного действия которых нет *здоровья*. Надо увидеть не только болезнь, но и здоровье. Русская здоровая контрреволюция доселе этого еще не сделала. Кого и куда может она повести?»⁸⁰

Что касается *освободительного процесса внутри страны*, то для преодоления революции и большевизма-коммунизма должны осуществиться три предусловия.

Первое предусловие — это *изживание спаивающей силы преступления и принуждающей силы страха*. «Обновление России придет только тогда, — пишет Ильин, — когда спаивающая сила преступления и принуждающая сила страха начнут изживаться и слабеть. Настанет время, когда преступник почувствует, что «все равно хуже не будет, чем теперь, — что бы ни было»; а напуганный почувствует, что «все равно терять больше нечего, все утрачено, и оставшаяся жизнь не мила больше». Тогда горе коммунистам»⁸¹.

Второе предусловие — это *радикальное изменение ставки сверху: не на бесчестье, а на честь*. «Пока ставка сверху не изменится радикально, в России все равно не будет ни правопорядка, ни хозяйственного производства, ни успокоения и оседания развороченных масс, ни вообще государственной консолидации революционного периода»⁸².

Третье предусловие освобождения заключается в том, что *«Революция должна быть изжита до конца, до готовности убивать и умирать во имя ее прекращения»*⁸³. Как пишет Ильин,

«Революция окончится только тогда, когда она будет изжита, т. е. когда в душах истощатся породившие ее и питавшие ее слои, душевные установки и страсти.

Массы должны разочароваться в своем массовом творчестве, в своей способности создать бунтом государственную власть и создать посредством «отчуждения» и «обобществления» творческое хозяйство. Бунт выдвигает только разбойников; отчуждение только разрушает; обобществление только кастрирует хозяйственный инстинкт и волю.

Массы должны отреагировать до конца тот запас злобы, ненависти, жадности и посягания, который они внесли в революцию из эпохи крепостного права и который (им и себе на погибель) так долго и усердно разжигали русские революционеры и социалисты.

Массы могут быть доведены до глубокого, беспросветного отчаяния — до переутомления и истощения, до полного разочарования, апатии и протрации; до готовности на все, до согласия потерять все «завоевания революции»; до проклятий этим «завоеваниям»; до готовности *умирать и убивать ради прекращения революции* и ради ликвидации этих завоеваний.

Тогда начнется оздоровление. Тогда начнутся аккумулярующие попытки — выдвинуть освободителя, создать вождя и героя, доверить свою судьбу и спасение единой воле контрреволюционного диктатора»⁸⁴.

Но свержение большевистско-коммунистической власти есть лишь предварительная, отрицательная задача. Нужно *не только устранить коммунистический режим, но и возродить религиозность и правосознание и создать новые, справедливые установления и учреждения*.

«Напрасно думать, — говорит Ильин, — что большевизм укрывается в большевиках; что он исчезнет вместе с их истреблением. Нет, большевизм укрывается прежде всего в тех *корнях*, из коих он вырос; и из них вырастет опять, если просто исчезнут его современные носители. Кризис христианской веры и религиозности вообще; кризис патриотизма, правосознания, государственности и демократии; кризис хозяйственного уклада души и частной собственности — все это вместе *не* исчезнет с истреблением большевиков (...). Та же проблематика может породить рецидив заболевания (...)»⁸⁵.

Тут перед Россией и всем человечеством стоят две задачи. Первая — изменение внутренней установки человеческих душ, которые должны научиться *«находить свое в предметном и всеобщем и гасить в своем противопредметном и противосоциальном»*⁸⁶. Это задача исконная, но для своего решения требующая вековых усилий. Таких сроков нам сейчас не надо. Когда налицо опасность массового заболевания, необходимо в первую очередь решать вторую задачу: возродить здоровые духовные глубины религиозности и правосознания у *меньшинства*, притом у *ведущего* меньшинства.

Пробуждение *здорового инстинкта* у ведущего меньшинства должно будет «породить новые *формы* солидаризации в человеческом обществе, *новые установления и учреждения*, по-

строенные не на *механической консолидации* распыленных волей (арифметическая средняя, колеблющаяся туда и сюда от более ловкой демагогической суггестии), а на стимулировании здоровых глубин у политически выявляющегося правосознания. Надо, чтобы сама суть учреждения стимулировала не своекорыстного подлеца (большевика) в душе гражданина, а порядочного и ответственного патриота; так, чтобы, подходя к политике, человек повертывался к ней именно *своею волею к предметности и всеобщности*. Политическое установление (голосование, налог, пресса, парламентаризм) может взывать к *подлецу* в человеке или к *ответственному патриоту*. И вот задача государственно прозревшего меньшинства состоит в том, чтобы понять это и, не ожидая глубинно-духовного возрождения и обновления человечества, — искоренить большевиков и воззвать новыми учреждениями к антибольшевику в душах»⁸⁷.

Несмотря на характерное для большевизма смешение в нем политики с преступностью, большевизм не может быть сведен к одному лишь социально-политическому криминалу, он должен восприниматься как некий *сплав из социальной деморализации и утопизма*. Утопизм же возникает не из личной или социальной деморализации, его корни иные. Поэтому против него надо вести совсем особую борьбу.

Утопизм возникает «из обострения *социальной несправедливости*, из возрастающей *требовательности масс* и из *полуобразованности*. К этому необходимо добавить: из мечтательно-претенциозной, а не реалистически-трезво-волевой установки политического акта, и из распространения демократического «миросозерцания». Утопизм есть голос мечтающего невежды, голос претенциозного ахеронта, в лучшем случае голос sentimentalного глупца (анархист Кропоткин)»⁸⁸.

И вот, русская коммунистическая революция возникла именно тогда, когда «*сплав из утопизма и деморализации насытился криминальною волею и политизировался*. // Сущность русской революции состоит в том, что *бандит*, уверовав в противоестественную утопию, стал садистически экспериментировать. Интернациональный авантюрист пытается повести реальное национальное хозяйство на основах противоестественных и антисоциальных. Тысячелетняя утопия ожила в его руках и стала экспериментаторски изживать за все человечество»⁸⁹.

Все это значительно затрудняет борьбу против большевизма-коммунизма, но иного выхода у России и у цивилизованного человечества нет: революция и большевизм-коммунизм должны быть преодолены до конца.

Так можно представить в систематизированном виде основные идеи Ильина о русской революции и большевизме-коммунизме, — как эти идеи были сформулированы им в его записях ближайших предреволюционных и послереволюционных лет.

Записи Ильина о русской революции и ее последствиях есть, конечно, не просто документ, значение которого лишь в том, что он вышел из-под пера выдающегося человека. Дело тут, несмотря на более чем полувековую давность этого документа, не только в истории, а и в злободневной современности. Ибо существо революции и большевизма-коммунизма, при всех неожиданно возникающих внешних изменениях советско-коммунистического строя, остается тем же, что и 50 и 60 и более лет тому назад.

Безусловно, кое-что — как, например, НЭП или крайности сталинского режима в Советской России, сменевеховство и евразийство в эмиграции — принадлежит уже истории. Но разве можно утверждать, что даже эти явления принадлежат только истории и не есть нечто, может быть и в иных формах и под иными названиями, возникающее или могущее возникнуть опять? И в самом деле, разве нынешние горбачевские реформы, проводимые под лозунгами перестройки и гласности, не напоминают уже давно принадлежащий истории НЭП? И разве у некоторых нынешних возникших в Советском Союзе неофициальных групп нет элементов, тесно сближающих их с принадлежащими эмигрантскому прошлому неობольшевиками, сменевеховцами, евразийцами, младороссами и т. д.? Оказывается, история очень даже повторяется. Вообще же и революция, и коммунизм, увы, еще не кончились: хотя и с послаблениями, но они продолжают.

Нет необходимости разделять все суждения автора этих записей, чтобы признать их большую общую ценность. Заслуга Ильина — в остроте наблюдений, идей и формулировок и в глубокой проницательности и дальновидности, проявленных еще на заре революции и большевизма, когда так сильны были политические иллюзии и так захватывающи пропагандные мифы. Заслуга автора и в нелицеприятной откровенности и прямоте, с которой он судит о том, что ему было дорого (дореволюционная Россия), или о том, что могло представляться не подлежащим открытой и резкой критике, хотя бы из одних лишь тактических соображений (буржуазный мир, рус-

ские монархические партии и т. п.). Тем более, что всегда возникает вопрос: а совсем ли свободны те или иные деятели, организации и институты прошлого и настоящего от всякой, хотя бы отдаленной и косвенной, ответственности за величайшее зло XX века?

Своим основным идеям, выраженным в тетради № 5, Ильин оставался верен всю жизнь⁹⁰. И думается, что эти тексты профессора И. А. Ильина, при всей их формальной непритязательности («записи»), прочно войдут в критическую литературу о революции и большевизме-коммунизме.

МОНАРХИЗМ И НЕПРЕДРЕШЕНИЕ И. А. ИЛЬИНА

В первых четырех номерах журнала «Русское возрождение» за 1978 год было опубликовано исследование профессора Ивана Александровича Ильина «О монархии»¹. Оно вопло и в вышедшую затем книгу Ильина «О монархии и республике»².

Это исследование проф. Ильина — формально оставшееся неоконченным — есть результат научно-творческого труда, растянувшегося на несколько десятков лет: Ильин начал работу над этой темой еще в 1909 году, 26-летним молодым человеком, и продолжал с перерывами работать над ней до конца своей жизни (он умер в 1954 году, не дожив трех месяцев до 72 лет).

В «Русском возрождении» были напечатаны те главы исследования, которые сам Ильин успел полностью обработать и набело переписать. Они представляют большую самостоятельную идейную и научно-исследовательскую ценность. Однако они не выражают учения Ильина о монархии и республике во всей его полноте. По указанию Ильина, в его книгу должны были войти также некоторые части его лекций «Понятия монархии и республики», читанных им в Русском Научном институте в Берлине в 1929/30 академическом году. Это указание Ильина исполнено: соответствующие части его берлинских лекций включены в его книгу «О монархии и республике». Некоторые главы задуманной им книги Ильину, однако, еще только предстояло написать. Но даже и в такой, законченной, форме книга Ильина выражала бы полностью лишь принципиальную — религиозно-философскую, юридическую и историческую — сторону его учения о монархии и республике. Вопросы же политические — программные и тактические — вообще не должны были специально разбираться в этой книге. Поэтому читатель, который хотел бы получить представление

о «всей» позиции Ильина в вопросе о монархии и республике, должен был бы принять во внимание также и другие труды Ильина, обратившись, в частности, к его публицистике.

В моем очерке «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина», напечатанном в виде приложения к книге Ильина «О монархии и республике» (и вышедшем также отдельным изданием³), я делаю попытку дать представление о «всем» Ильине, — что касается не только его общего учения о монархии и республике, но и его идей о месте монархии и республики в прошлом, настоящем и будущем России. К этому очерку я и отсылаю тех читателей, которые интересуются подробностями и развернутой документацией и библиографией вопроса. Здесь же, по предложению редакции журнала, я приведу ряд основных положений, касающихся монархизма и непредрешения И. А. Ильина, — главным образом из второй части моего очерка.

1

И. А. Ильин был убежденным монархистом. Но его подход к проблеме монархии был весьма своеобразным. Отметим, прежде всего, некоторые главные моменты его учения о монархии вообще.

Сам ученый-юрист, Ильин считал, что современная формальная юридическая наука не понимает сущности монархии и не умеет по-настоящему отличить монархию от республики. Существо монархии невозможно раскрыть простым юридическим анализом писаных конституций или исторической регистрацией внешних политических событий. Природу монархии нельзя свести к формальным признакам наследственности, бессрочности и пожизненности, а также не-ответственности единоличного главы государства. Все это может быть налицо, а настоящей монархии при этом не будет. И наоборот: формальные признаки монархии могут отсутствовать, а монархический строй в стране будет слагаться и крепнуть. И это потому, что самое важное заключается не в законах и их внешних проявлениях, а в живом правосознании, которое скрывается за государственной формой и за поступками людей, — в том, что именно происходит в душе главы государства и в душах его подданных. Таким образом, единственно верным критерием, позволяющим отличить монархию от республики, является наличие или отсутствие у правителей и подвластных соответствующего уклада души или правосознания — монархического для монархии и республиканского для республики.

Главный недостаток республиканской формы правления Ильин видел в том, что в основе ее лежит пафос отрицания вечных и последних религиозно-органических основ народного правосознания. Что касается монархического правосознания, то для него характерны такие — чуждые республиканскому духу — восприятия, потребности и тяготения, как олицетворение народа, государства и власти в монархе, религиозно-мистическое созерцание верховной власти, пафос доверия к главе государства, пафос верности природному монарху, созерцание природы и судьбы как ведомых Провидением, восприятие государства в качестве великой семьи, спаянной кровью и предками, культ верного и справедливого ранга, культ чести, заслуги служения, культ традиции, культ дисциплины и воинское начало, центристскость, тяга к интегрирующей аккумуляции, стихия солидарности, органическое восприятие государственности, аскеза политической силы суждения, гетерономия, авторитет, пафос закона и законности, субординация, принцип назначения и восприятие государства как учреждения.

У каждого народа с монархическим правосознанием есть свое веками выработанное представление об идеальном монархе. Анализируя умопостигаемую сущность такого идеального монарха, Ильин отмечает проходящее через историю всех времен и многих народов представление о двойном составе царского существа, божественном и человеческом, причем божественный состав не столько дан, сколько задан. Важнейшими условиями доверия народа к монарху (а без этого доверия монархия невозможна) являются, во-первых, религиозность царя и, во-вторых, известный уровень нравственности и характера. При этом, однако, религиозность и правосознание более важны, чем святость и бесстрастность царя. В правосознании и во всей деятельности монарха должны проявляться его идея служения, его справедливость и его лояльность по отношению к законам.

У монархии есть, конечно, свои опасности, — говорит далее Ильин. Монарх должен сохранять свою автономность, которая может оказаться утраченной в целом ряде случаев. И в крайних ситуациях возникает труднейшая для монархического правосознания проблема диспенсирования своей обязанности пожизненно служить монарху. При решении этой проблемы приходится исходить из следующих принципов: царь для страны, а не страна для царя; неповиновение как священная обязанность, а не как право; неповиновение не вопреки своей присяге, а во исполнение ее; полная отрешенность при непо-

виновении от личного или сословного (классового) интереса; неповиновение как единственный и верный путь к строительству монархии.

От этой общей постановки вопроса о монархии перейдем теперь — по необходимости столь же кратко и выборочно — к тому, как этот вопрос понимался Ильиным применительно к России.

Для Ильина один из главных уроков русской истории заключается в том, что на протяжении всего своего существования до 1917 года Россия всегда была монархией. Именно монархия вела и строила Россию, а республика ее разваливала и, развалив, заменила тиранией (тоже в форме республики). Но в падении монархии, приведшей к крушению и самой России, виноваты не одни только явные и тайные республиканцы, а и сами монархисты, включая даже представителей династии. И для возрождения России в будущем необходимо прежде всего осознать причины крушения и, осознав, стать на путь нравственного, идейного и волевого оздоровления. Как в прошлом, так и в будущем, — учитывая уровень русского народного правосознания, исторически нажитый народом политический опыт, силу его воли и его национальный характер, территориальные размеры страны и численность и многонациональный и разнородный состав ее населения, а также климат и природу страны, — для России наиболее подходящей государственной формой была бы, в принципе, монархия. Ибо все указанные факторы не облегчают, а затрудняют установление в России республиканской государственной формы. Теперь же, после десятилетий коммунистического господства, требовать для России демократической федеративной республики было бы и вовсе безрассудно.

Однако монархию невозможно просто провозгласить. Она должна быть подготовлена — нравственно, социально, политически. Что же касается возможности восстановления на престоле свергнутой династии, то, разбирая этот вопрос в самой общей форме в своей статье «Трагедия династий без трона», Ильин выдвинул пять главных условий: «должны назреть в самом народе внутренние — политические, нравственные и религиозные тяготения, способные проявиться *активно и организованно*; должен сложиться *кадр монархистов* — людей чести, верности и государственного опыта; должна разложиться или просто рухнуть революционная или соответственно республиканская власть в стране; должна быть морально, политически и стратегически подготовлена международная конъюнктура. И, что особенно важно, — должна сложиться и укрепиться *вера в данную*

династию как в *духовный орган национального спасения и международного мира*»⁴. А на это могут потребоваться многие годы.

Мы вплотную подходим, таким образом, к вопросу об отношении к монархии и республике в условиях эмиграции. Эта сторона идейно-политического наследия Ильина, — которой напечатанные в «Русском возрождении» главы исследования «О монархии» совершенно не касаются, — заслуживает того, чтобы на ней остановиться несколько более подробно.

2

Идейную и политическую позицию Ильина в вопросе о монархии и республике можно правильно и во всех ее компонентах понять только в том случае, если учитывать, что Ильин был одновременно и убежденным монархистом, и явным непредрешенцем. Совмещение этих двух — на первый взгляд, казалось бы, несовместимых — точек зрения проходит красной нитью через всю его политическую публицистику. Отметим здесь хотя бы некоторые из наиболее характерных в этом отношении выступлений Ильина.

Уже в одном из первых своих больших публичных выступлений в эмиграции — на Зарубежном съезде в Париже весной 1926 г. — Ильин открыто заявил себя сторонником не только монархического принципа, но и *непартийного, надпартийного* русского национально-патриотического сговора. В статье «Республика — монархия», опубликованной в газете «Возрождение» всего лишь через месяц после съезда⁵, Ильин высказал ряд острых критических замечаний насчет некоторых «затасканных, стершихся и выветрившихся политических понятий» и у республиканцев, и у монархистов. В этой статье Ильин прямо заявил о своем непредрешении будущей государственной формы. Для него, писал Ильин, Россия выше всего, а потому «ничто классовое, партийное, групповое и личное» не может его связывать. Не отказываясь от своего монархического *идеала*, Ильин указывал, что *политически* он вопроса о монархии или республике не предрешает. Но этим он не ограничился и пошел еще дальше: «После падения большевиков мы, — писал Ильин, — в отличие от «крайне партийных» (т. е. крайне правых. — Н. П.) господ, *примем Россию во всякой политической форме*». «Мы, — продолжает Ильин, — не верим в преимущества республики «вообще»; а тем более не верим мы в ее жизненность, целесообразность или даже спасительность — для России; тем более *ныне*. Но если бы оказалось (допустим это условно), что наша родина после большевиков обречена на

то, чтобы еще известное время перемогаться и прозябать в этой государственной форме, то мы без колебаний прекратили бы наше пребывание за рубежом. Мы не остались бы в эмиграции и не повели бы из чужих стран подпольную работу; мы поехали бы в Россию — реально и самоотверженно служить ей и в ее «республиканской форме», каждый на своем месте, без всякого саботажа, подсиживающего злорадства, пораженчества и тому подобной лукавой пошлости. Мы сказали бы: «монархия требует или живой традиции, или духовной зрелости; вероятно, традиция порвалась; по-видимому, зрелости еще нет; пройдет постепенно утар революции, придет волна здоровой центростремительности, волна сверхклассового патриотизма; созреют души, возродится традиция, и желанное совершится безболезненно; кровью можно пресечь, но нельзя создать и построить, а терзать Россию новой гражданской войною во имя водворения ложной, партийной монархии на крови честных, но иначе мыслящих русских патриотов — это надо предоставить героям правой стенки»...» После падения третьего интернационала, писал далее Ильин, дух гражданской войны должен в нас угаснуть. Пока же все усилия нашей воли должны быть направлены на свержение этого интернационала.

Девять лет спустя Ильин опубликовал в «Возрождении» свою публичную речь, посвященную памяти убиенного короля Александра I всея Югославии и исполненную выражения глубоких монархических чувств и представлений⁶. Он сопроводил ее следующим примечанием: «Публикуя эту речь, я по-прежнему остаюсь верен позиции «непредрешения» и даю ей только более глубокое обоснование. Будущая форма государственного устройства России будет зависеть прежде всего и больше всего от того правосознания, которое обнаружится в русском народе после падения большевиков. Мы не можем ни предвидеть, ни предсказать его. Необходимого для введения монархии монархического правосознания в русском народе может и не оказаться. Как же мы можем предрешать будущую форму именно в сторону монархии? Что же создаст в России монарх, если народ не пойдет за ним на жизнь и на смерть? (...)».

За несколько лет до этой речи, в 1931 году, Ильин поместил в «Возрождении» статью под характерным заголовком — «Мы не предрешаем»⁷, в которой и сформулировал важнейшие для понимания его идейной и политической позиции различия между политическим идеалом, политической программой и тактическим лозунгом.

Политический идеал Ильина — и это подтверждается всеми его печатными и устными выступлениями и в особенности его

исследованием «О монархии» — есть идеал монархический, противостоящий идеалу республиканскому. Для Ильина монархическое правосознание и чувство выше правосознания и чувства республиканского. Но это не делает Ильина сторонником *политической программы*, требующей установления монархии всюду, всегда, при всех обстоятельствах и во что бы то ни стало. Есть страны, в которых могут быть идейные монархисты, но безнадежна монархическая программа. И есть страны, которые почти всегда в течение своей истории были монархиями, но правосознание которых в тот или иной момент их исторического бытия проходит через известный кризис. При отсутствии в такой стране в данный исторический момент необходимого монархического чувства и правосознания монархии не на кого и не на что опереться — и устанавливать ее надо было бы вооруженной силой, что повело бы только к гражданской войне и политическому провалу.

Вот почему, исповедуя монархический политический идеал, в истории бывает иногда необходимо отказаться на время от монархической политической программы. Именно так обстоит сейчас дело в России и с Россией, находящейся во власти большевизма-коммунизма. Какая политическая форма установится в России сразу же после падения коммунистического строя, ни предвидеть, ни предрешишь невозможно. Будет ли это монархия, или республика, или диктатура, или, наконец, какая-то новая политическая форма, не подходящая ни под какую известную историческую и юридическую категорию, — мы предрешать сейчас не в состоянии и не должны. Можно только утверждать, что любая переходная форма будет лучше коммунистически советской, уже хотя бы потому, что она будет означать сдвиг и будет сулить исцеление. И Россия сейчас нуждается не в разделении антикоммунистических сил на партийно-программных монархистов и партийно-программных республиканцев, а в их надпартийном сговоре и объединении. «Современная трагедия России так велика и глубока, что борьба должна вестись не за политическую форму, а за самое *бытие народа*, за возможность дышать и трудиться, а не пресмыкаться и расстреливаться». Отсюда и *тактический лозунг непредрешения*, который делает возможной совместную борьбу честных монархистов и честных республиканцев против общего врага всех русских — коммунизма.

Пять лет спустя Ильин снова вернулся к вопросу о монархии и непредрешении во вступительной статье к своей серии статей, напечатанных в «Возрождении» под общим заголовком «Новая Россия — новые идеи»⁸.

Указав, что предметом этих статей будут не вопросы политической программы дальнейших лет, а *духовно-национальная идея* новой России, выдвигаемая на многие и многие годы вперед, Ильин пояснил такое различие между тактикой, программой и идеей на примере острого тогда в эмиграции спора о предрешении и непредрешении. Вопрос о том, бороться ли немедленно за республику или монархию в будущей России, есть вопрос тактики, т. е. наиболее целесообразного ныне для России способа действия. В то же время самый этот вопрос о монархии или республике в будущей России есть вопрос уже не тактики, а политической программы для *после-революционного* времени. Но ни тактика, ни программа сами по себе еще не решают проблемы монархии и республики как *идеологической* проблемы.

Что есть монархия и что есть республика, продолжал Ильин, далеко не каждому известно и понятно. «За время революции здесь не только не наступило улучшения, но напротив — все помутилось в душах и померкло в головах еще больше: и от соблазнов, и от необразованности, и от нищеты, и от ожесточения. Достаточно спросить себя: во что превратилась идея монархии у младороссов, этих, по точному слову А. А. Башмакова, «самонадеянных недоучек, презирающих всякий умственный труд» и несущих России «несомненную моральную заразу»? Достаточно спросить, во что превратилась идея республики у коммунистов, этих свирепых неучей, презирающих идею права и живого субъекта прав, и принесших России республиканскую диктатуру, республиканский террор, республиканский позор и республиканское крушение?»

Только разобравшись в идеологической сущности вопроса, можно наметить правильную программу и тактику. Ибо идея есть первичное, исходный пункт, программа — вторичное, производное, а тактика — третичное. *Идея*, национальная идеология «родится из *духовного и религиозного* опыта. Это проблема не только политическая или государственная; — это дело Богосозерцания, мировосприятия, жизнеразумения; это дело национального и патриотического видения. Это *священный корень* всякой программы и тактики. Это дело патриотического горения, национальной философии и научного исследования».

Программа определяется двумя координатами: идеалом и историческими условиями. «Программа рождается из созерцания идеи и из научно-ответственного и добросовестно-основательного изучения исторической реальности. Одной идеи здесь недостаточно: надо знать фактическую данность и предвидеть

эволюцию страны; надо знать реальное положение дел — религиозное, национальное, культурное, психологическое, политическое, экономическое, техническое. Вот почему нам теперь так трудно (до невозможности!) составлять программу для будущей России...»

Тактика в нормальных условиях «нелепа без идеи и без программы. Но ныне — обстоит иначе. Программу нам иметь нельзя. Но борьба отрицательная, свергающая борьба, для нас обязательна. Для этой борьбы нужен план», — т. е. та самая тактика, которая в нормальных условиях должна была бы рождаться из идеи и программы.

Применительно к интересующему нас здесь вопросу о монархии и республике, о предрешии и непредрешии, эти общие соображения означают, в частности, что *«идейно-убежденный монархист может считать монархию при известных условиях программно неосуществимую и нежелательную»*, — например, тогда, когда в стране отсутствует монархическое правосознание, или же в силу ряда других *«патриотически обязательных и политически веских оснований»*. Более того: *«можно быть монархистом по идее и по программе, но тактически, временно не выдвигать этот лозунг; и притом или для того, чтобы создать более широкую ударную коалицию, или для того, чтобы облегчить волевое единение между зарубежной и подъяремной Россией»*. Это приводит к двум основным возможностям: 1) тактический непредрешиенец может быть программным предрешиенцем (*«я согласен сейчас не выдвигать вопрос о будущей форме правления, но после свержения коммунистов я буду бороться за монархию...»*); с другой стороны, 2) тактический непредрешиенец может быть одновременно программным непредрешиенцем (*«я считаю монархический строй единственно верным и желательным; но опасаясь, что после свержения коммунистов в России не окажется ни монархического правосознания, ни религиозно-нравственных источников для него; я опасаясь, что настанет тягостный период русской истории — деморализация в массах и военная оккупация иноземцами, так что о монархии временно нельзя будет и говорить, и Россия будет изживать это болото в республиканских формах»*).

Отметим сразу же, что, упоминая о возможной военной оккупации российской территории иноземцами в переходное после развала или свержения коммунистического режима время, Ильин считал такую возможность лишь неисключенной,

но отнюдь не неизбежной. Вообще, как было сказано, он полагал, что никто не в состоянии предвидеть точно, какая именно политическая форма возникнет в России в переходное время — монархия, республика, диктатура или же какая-то иная, еще не известная истории и юриспруденции, политическая форма. Однако, возвращаясь неоднократно к этому вопросу также и на склоне лет, в «Наших задачах» Ильин приходил к выводу, что после крушения коммунизма вывести страну из неизбежно предстоящего хаоса сможет, скорее всего, только *«единая и сильная государственная власть, диктаториальная по объему полномочий и государственно-национально-настроенная по существу»*⁹.

Необходимо, таким образом, ясно различать три разных этапа: нынешний — эмигрантский тут и коммунистический «там», следующий — переходный, и более отдаленный будущий — этап всестороннего возрождения и обновления России. И соответственно этому различать три в принципе взаимосвязанных, но в настоящих условиях раздельных акта: тактический лозунг, политическую программу и политический идеал. Ибо только ориентируясь в этих различениях, можно правильно понять идеи и действия Ильина со времени захвата власти большевиками в России — в особенности в двадцатые и тридцатые годы, когда Ильин имел возможность открыто участвовать в различных политических акциях русского Зарубежья. Будучи по своему политическому идеалу «предрешенцем» — просвещенным сторонником монархической государственной формы, он в то же время был в вопросах политической программы и политической тактики — во всем том, что касается монархии и республики — убежденным *непредрешенцем*.

3

Как это следует из предыдущего изложения, своеобразие идейной и политической позиции Ильина заключается не только в том, что он был одновременно монархистом и непредрешенцем, но и в том, что монархизм его был подчеркнуто свободолобивым и правовым. Недаром центральным для всей политической философии Ильина термином является термин «правосознание». Это приводит нас к вопросу о месте Ильина среди других монархистов.

Думается, что все монархисты, независимо от того, к какому именно направлению они принадлежат, должны будут признать, что Ильину, несмотря на формальную незаконченность его исследования, в основном все-таки удалось блестя-

ще осуществить тот замысел, который наметился у него еще в конце 1900-х годов, в период подготовки к профессорскому званию, и был окончательно сформулирован им четверть века спустя, в тридцатых годах. Пользуясь выражениями самого Ильина той поры, симпатизирующий монархическим идеям читатель готов будет заключить, что Ильин, создавая и выдвигая апологию монархического начала, своим исследованием «О монархии» утвердил священное, жизненное и творческое значение монархической идеи. Он показал религиозную глубину, нравственные преимущества, художественную красоту и государственно-патриотическую силу монархического начала. Он сделал это, используя материал из истории главных народов мира, но сохраняя при этом христианскую точку зрения в качестве решающей. В подготовленных им к печати главах его книги Ильин облек силу своей научной мысли и доказательности в ясную, простую и изящную литературную форму. Тон его недвусмысленно-правдивого и рыцарственно-корректного труда далек от всякой ненависти по отношению к республике, и честные республиканцы, читая его книгу, должны будут признать объективную справедливость очень многих положений ее автора. Что же касается сторонников монархии, то Ильин — не вдаваясь в трактовку династических вопросов отдельных стран и пребывая на уровне высокой историко-философической идеологии, — оставил для монархистов разных направлений, стран и поколений надпартийное, объединительное, углубляющее и очистительное настольное сочинение.

Так могут восприниматься по крайней мере те главы исследования Ильина «О монархии», которые он сам считал готовыми к печати. Однако, как мы видели, эти главы не исчерпывают всего комплекса идей Ильина, даже одних только монархических идей.

«Тотальный» монархист — сторонник одновременно и монархического идеала, и монархической программы, и монархической тактики — может, конечно, сосредоточиться на монархическом идеале Ильина и постараться игнорировать его суждения о монархической программе и монархической тактике. Но надо признать, что даже монархический идеал Ильина — соотносённый с его оценкой отдельных предпочтений республиканского правосознания — удовлетворит, вероятно, далеко не всех монархистов, в том числе и тогда, когда они ограничатся одними только законченными главами исследования «О монархии».

Еще более серьезное расхождение начнется с отрывков из лекций Ильина «Понятия монархии и республики». Тут уже не

только у тех, кого Ильин именовал крайне правыми или черносотенцами, но и у более умеренных монархистов ряд положений Ильина может вызвать известные колебания и сомнения. В особенности это относится к утверждению Ильина, что совестное и просвещенное монархическое правосознание требует не только повиновения, но при известных условиях и неповиновения монарху.

Но самые большие расхождения с Ильиным начнутся у некоторых монархистов, вероятно, все-таки тогда, когда они от отношения Ильина к монархическому идеалу перейдут к его отношению к монархической программе и монархической тактике. Ибо «весь» Ильин будет правильно воспринят только в свете его отношения и к идеалу, и к программе, и к тактике. Как было показано, Ильин твердо стоял на позициях тактического непредреждения в условиях эмиграции и программного непредреждения в условиях, которые возникнут непосредственно вслед за крушением коммунистического строя. Одни не примут программного непредреждения Ильина, даже, может быть, соглашаясь с его тактическим непредреждением. Другие не примут и программного, и тактического непредреждения.

Но и отношение Ильина к республике и республиканскому правосознанию едва ли удовлетворит всех монархистов. Ряд предпочтений республиканского правосознания, в особенности любовь к свободе, Ильин и сам глубоко ценил. Он отвергал республику, т. к. ставил монархию выше. Но республику отвергал тоже не всегда, не везде и не для всех. Как было сказано, Ильин знал, что есть страны и народы, для которых было бы вообще нелепо добиваться монархической формы правления, — как, например, Соединенные Штаты (президентскую форму которых Ильин, кстати, оценивал очень высоко — выше, чем у других великих республик) или современная Швейцария. И он допускал, что даже в истории монархической страны может наступить период, когда монархия становится на время невозможной.

Естественно возникает вопрос: сторонником какой монархии был Ильин — конституционной, самодержавной, абсолютистской, тиранической? Ильин считал, что монархия по самой природе своей неизбежно самодержавна. Но самодержавная монархия Ильина — это совсем не то, что обычно подразумевают, употребляя это словосочетание. Для Ильина между самодержавием и абсолютизмом лежала целая пропасть, и он был категорическим противником абсолютистской или, тем более, тиранической монархии. Самодержавную монархию

Ильин понимал как явление *правовое*: «Самодержавный монарх знает законные пределы своей власти и не посягает на права, ему неприсвоенные», — писал Ильин в «Наших задачах»¹⁰. Самодержавие, следовательно, не выше закона, а в подчинении закону. И оно отнюдь не исключает ни местного самоуправления, ни народного представительства: самодержавный монарх «может дать народу самоуправление, конституцию и даже парламентаризм с ответственным министерством», — указывал Ильин в своих лекциях «Понятия монархии и республики»¹¹. Подготовка народа к самодеятельности и самоуправлению есть даже одно из прямых заданий монарха¹². И, как мы знаем, когда монарх явно отступает от своего высокого призвания, то сторонник самодержавной, и притом наследственной, монархии может оказаться перед необходимостью диспенсирования своей обязанности пожизненно служить монарху, его семье и роду.

Глядя вперед, в русское будущее, Ильин и на склоне лет, в одной из своих подытоживающих статей («Очертания будущей России»), призывал — подобно тому, как он это делал и в двадцатых и тридцатых годах — исходить в конечном счете из «исторических, национальных, религиозных, культурных и державных основ и интересов»¹³ *России*, а не из сильно выветрившихся за последние десятилетия стандартных лозунгов — таких, как «демократия», «федерация», «республика» или даже «монархия». Сами по себе взятые, эти лозунги теперь мало что означают; они требуют предельного насыщения содержанием и уточнения. И никакое заимствование у Запада готовой государственной формы Россию не спасет. Россия должна *«сама создать»* и выковать свое общественное и государственное обличие, такое, которое ей в этот момент исторически будет *необходимо*, которое будет подходить *только для нее* и будет спасительно *именно для нее*; и она должна сделать это, не испрашивая разрешения ни у каких нянек и ни у каких соблазнительей или покупателей»¹⁴.

При таком патриотически-надпартийном подходе к вопросу государственной формы человек, исповедующий монархический идеал, может по-новому отнестись и к республиканскому идеалу. Ильин еще в тридцатых годах считал, что в то время как республиканцы отвергают все преимущества монархического уклада души, в монархический уклад, когда он на высоте, вполне могут вписаться и все достоинства республиканизма. Этого же взгляда Ильин придерживался и в конце своей жизни. Так, в только что цитированной нами статье

Ильин писал, что будущий русский государственный строй должен стать *сочетанием*, синтезом лучших и священных основ монархии с тем здоровым и сильным, чем держится республиканское правосознание; естественных и драгоценных основ истинной аристократии с тем здоровым духом, которым держатся подлинные демократии. «Единовластие примирится с множеством самостоятельных изволений; сильная власть сочетается с творческой свободой; личность добровольно и искренно подчинится сверхличным целям; и единый народ найдет своего личного Главу, чтобы связаться с ним *доверием и преданностью*»¹⁵.

Но всего этого можно ожидать и программно добиваться лишь в более отдаленном будущем. Ныне же, до свержения коммунистического строя, единственно правильный путь — не отказываясь от своего политического идеала, оставаться на платформе тактического и программного непредрешиения и стремиться к возможно более широкому сотрудничеству честных монархистов с честными республиканцами в борьбе против их и России общего врага — коммунизма.

Именно так — в своих идеях и деятельности — сочетал монархизм и непредрешиение Иван Александрович Ильин, этот выдающийся русский политический мыслитель и публицист XX века.

И. А. ИЛЬИН — ПРОПОВЕДНИК РУССКОГО ДУХОВНО-НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Воспринимая революцию и большевизм как духовное, государственное, национальное, политическое, экономическое и культурное падение, Ильин постоянно был занят выяснением причин, хода и последствий этого падения, а равно и поисками путей, на которых революция и большевизм-коммунизм могли бы быть преодолены. Об этом он публично говорил и писал в течение почти четырех десятков лет. С этой проблемой так или иначе связано большинство трудов Ильина, — а Ильин оставил после себя свыше тридцати книг и брошюр и несколько сот статей. Но особенно большое значение для данной темы, помимо его недавно опубликованных мною записей и лекций о русской революции¹, имеют следующие его издания: журнал «Русский колокол», который Ильин редактировал и издавал в Берлине в 1927—1930 гг.; брошюры

«Проблема современного правосознания» (1923), «Родина и мы» (1926), «Яд большевизма» (1931), «О России. Три речи» (1934), «Основы христианской культуры» (1937), «Пророческое призвание Пушкина» (1937), «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера» (1937) и «Основы борьбы за Национальную Россию» (1938); книги «О сопротивлении злу силою» (1925, 1975) и «Путь духовного обновления» (1935, 1962); заочные чтения Ильина «О грядущей России» (1940—1941) и двухтомный сборник его статей 1948—1954 годов «Наши задачи» (1956).

Излагая и цитируя высказывания Ильина о том, что именно подлежит преодолению, и как, на каких путях надо искать — или не следует искать — выхода из российской национальной катастрофы, мы отнесем тут его идеи к двум главным категориям: I) недуги и заблуждения и II) пути их преодоления.

I. НЕДУГИ И ЗАБЛУЖДЕНИЯ

Ильин считал, что русский революционный кризис нельзя понять в отрыве от общего мирового кризиса, от дореволюционного положения вещей в России, от положения при коммунизме и от процессов, протекающих в эмиграции. В конечном счете преодолению подлежат: 1) причины и последствия мирового кризиса, 2) дореволюционные русские недуги, как заимствованные из Западной Европы, так и доморощенные, 3) влияние и наследие революции и большевизма-коммунизма и 4) эмигрантские заблуждения и недуги.

1. Мировой кризис и его последствия

Не только Россия, но и вся Европа и весь остальной мир вступили в ту кризисную эпоху, когда над народами совершается свыше некий суд. Разница лишь в том, что одни вступили в эту эпоху раньше, другие вступили или вступят позже.

Но этого мало. Отмечая, что причины русской революционной трагедии сложны и многие из них уходят в русское историческое прошлое, Ильин в то же время подчеркивал, что *«болезнь, ныне изводящая Россию, а именно: воинствующее безбожие; антихристианство; материализм, отрицающий совесть и честь; террористический социализм; тоталитарный коммунизм; вселенское властолюбие, разрешающее себе все средства — весь этот единый и ужасный недуг имеет не русское, а западноевропейское происхождение. (...) Эта-то чума и принесла нам все наши национальные мучения и унижения, с тем*

чтобы впоследствии (ныне!) наградить ими и соседние народы Запада и Востока, считавшие себя «неугрожаемыми»...»²

В другом месте, говоря об основных соблазнах русской революции и большевизма-коммунизма и тоже указывая, что эти соблазны нерусского происхождения, Ильин особо выделил соблазн безбожной свободы и соблазн тоталитарной государственности.

Соблазн *безбожной свободы* — свободы «от Бога, от духа, от совести, от чести, от национальной культуры, от родины» — был за последние века проявлен в Западной Европе «материализмом и распространен французской революцией и немецкой философией (от левых гегельянцев до Фридриха Ницше включительно)», а соблазн *тоталитарной государственности* «за последние века был выдвинут социалистами, во главе коих в XIX веке встал Карл Маркс»³.

Между тем, как это наглядно подтверждается всем российским и мировым опытом, *без Бога, против Бога невозможно никакое положительное и прочное земное строительство*. И это вовсе не потому, что Бог немедленно наказывает людей, становящихся на путь безбожия. Нет, тут дело в известном имманентном процессе: «Человек, свободно впадая в неверие и нечестие, сам опустошает свою душу от всех божественных зовов, желаний и побуждений. Смолкает голос совести, и люди становятся бессовестными. Исчезает воля к качеству на всех путях жизни, и люди предаются всем порокам, скверно работают и создают одно плохое (плохое искусство, плохую жизнь, плохие дома, плохой хозяйственный продукт). Отмирает чувство ранга, и все начинают посягать на все. Любовь уступает место ненависти, знание подменяется и снижается, воспитание становится развращением. В душах не остается чувства ответственности. И вся жизнь наполняется жестокостью, страхом, бесстыдством и нуждой. И это понятно. Ибо чувство Бога есть первоисточник совести и любви, то первичное лоно, где зарождаются — воля к качеству, чувство ранга и чувство ответственности. // Русская революция доказала все это с разительной наглядностью: адская жизнь, порочность и свирепость правителей, вымирающая Россия... Безбожие ведет к величайшей противообщественности и к вырождению здоровой государственности»⁴.

Кроме атеизма и материализма, и социализма и коммунизма, к западным недугам и заблуждениям Ильин относит также космополитизм и масонство, партийно-демократическое разложение, национал-социализм и фашизм (в стадии его

разложения и вырождения), а равно и бездуховную культуру, и модернизм вообще.

Народы западного мира всегда шли своим собственным путем. «Они сами тысячелетиями делали свою историю; сами уродовали свой духовный акт, содействуя его оскудению и формализации; они сами дошли ныне до духовной пустоты, до духовно-бессмысленной техники и самодовлеющего спорта, до так называемого «модернизма», в коем зло выдается за главное, а добро презирается как ненужная сентиментальность; они сами стали жертвою пустой формы — в науке, в политике, в искусстве, в культе машины и во всем прочем»⁵.

Борьба с этими недугами и заблуждениями Запада есть прежде всего дело Запада, но, заносимые в русскую среду, они должны быть русскими и преодолеваемы.

2. Дореволюционные русские недуги

Наряду с западноевропейскими недугами преодолению подлежат также дореволюционные русские недуги — те, что привели к российской катастрофе 1917 года. Ильин пишет и об общих причинах крушения России в 1917 году, и о таких более специальных явлениях, как, в частности, толстовство и непротивленчество и нигилизм, бесхарактерность, слабое чувство собственного духовного достоинства, ненависть и анархичность.

Исторические причины крушения императорской России сложны и глубоки. К их числу Ильин относит все те явления и причины — как зависящие от человеческой воли, так и не зависящие, — которые задерживали образовательно-политическое и хозяйственно-техническое развитие России: «климат, почва с ее «мерзлотою», открытая незащищенная равнина, обилие пространств, континентальная замедленность жизни, оторванность от морей, обилие малых и чужеродных племен, особенность языка и быта, положение страны между Востоком и Западом, вечный нажим презрительно-завистливой Европы и вторжения хищно-погромной Азии, бесконечное татарское иго, нескончаемые оборонительные войны, всяческое «воровство», «кривизна» и «неправда» самих русских людей всех сословий (о ней давно уже взывал Хомяков!), все государственные ошибки, упущения, вся близорукость былой русской власти и многое другое...»⁶

Очень важна была в революции также роль русской и иноплеменной интеллигенции и полуинтеллигенции. В течение всего XIX века русская интеллигенция мечтательно и безвольно соблазнялась западноевропейским недугом безбожия,

антихристианства, материализма, социализма, коммунизма и вселенского властолюбия — в качестве последнего слова передовой культуры. А в XX веке «многонародно-международная, полурусская полуинтеллигенция, зараженная им (этим недугом. — Н. П.) до мозга костей, тупая, волевая и жестокая, — пошла в грозный час мировой войны на штурм, захватила власть в России и превратила нашу страну в опытный рассадник этой духовной чумы»⁷.

На вопрос о том, почему же России не удалось оборониться от засилья этой полуинтеллигенции и несомой ею чумы, Ильин отвечает: «Потому, что русская национальная интеллигенция не понимала своего народа, не разумела его монархического правосознания, не умела верно вести его и отвернулась от своих Государей. И еще: по невежеству, ребячливой доверчивости и имущественной жадности народной массы. И еще: по недостатку волевого элемента в русском Православии последних двух веков. И главное — по незрелости русского национального характера и русского национального правосознания»⁸.

В то время как Запад, вынашивая губительную идею и программу, попутно вырабатывал в себе и определенное противоядие, в русском народном организме таких антитоксинов для борьбы с занесенными в него извне бактериями не оказалось. *«Полуинтеллигенция Востока уверовала в западного дьявола, как в бога, и поработила многоплеменную российскую массу — сначала соблазном разнуздания, а потом страхом голода, унижения, муки и смерти»...*⁹

В другом месте Ильин писал, что причины русской революции при переводе на язык *духовного качества* могут быть выражены следующим образом: «Россия перед революцией оскудела не духовностью и не добротой, а *силою духа и добра*. В России было множество хороших и добрых людей; но хорошим людям не хватало *характера*, а у добрых людей было мало *воли и решимости*. В России было немало людей чести и честности, но они были рассеяны, не спаяны друг с другом, *не организованы*. Духовная культура в России росла и множилась: крепла наука, цвели искусства, намечалось и зрело обновление Церкви. Но не было во всем этом *действенной силы, верной идеи*, уверенного и зрелого самосознания, собранной силы; не хватало *национального воспитания и характера*. Было много юношеского брожения и неопределенных соблазнов; не доставало *зрелой предметности и энергии в самоутверждении*. Этому соответствовало и состояние русского народного хозяйства — бурно росшего, но не нашедшего еще ни зрелых форм, ни

организованности, ни настоящего проникновения в толщу естественных богатств. Собственническое крестьянство только начинало крепнуть; промышленная предприимчивость имела перед собою непочатые возможности; помещичье хозяйство еще не изболело своих недугов — экстенсивности и дворянского дилетантизма; рабочие еще не нашли своего национального места и самосознания. Средний слой еще не окреп в своей имущественной основе, в своей государственной идее и воле; и зараза сентиментального социализма и непротивленчества еще не была побеждена. *Незрелость и рыхлость национального характера соответствовала незрелости и рыхлости народного хозяйства.* // Этой своеобразной беспочвенности и рыхлости здоровых сил народа противостоял неизжитый запас *больных и разрушительных сил*¹⁰.

В более ранней своей статье Ильин, говоря о русском национальном крушении 1917 года, писал, что произошло это крушение потому, что Россия «жила больными слабым правосознанием, потому, что ни в простом народе, ни в интеллигенции не был воспитан и укреплен национальный духовный характер, потому, что в нас колебались основы религиозной веры и национального патриотизма»; потому, что «в душах царил смута, маловерие и неверие, слабование в добре и удопревратность ко злу»; потому, что «Церковь была подчинена государству»; потому, что интеллигенция «верила в соблазны западной демократии и иронически улыбалась при слове «Господь» и при слове «Государь»»; потому, что «лозунги поджога, погрома, вооруженного восстания и социализма заражали душу безземельного крестьянина и бесхарактерного рабочего»; потому, что «классовая борьба раздирала русский народ»; потому, что «хвастливому пустословию и мракобесию справа противостояла дерзость и интернационализм, предательство и сатанизм слева»¹¹. Все эти и подобные им заблуждения и недуги русскими людьми должны быть изжиты.

К числу подлежащих преодолению дореволюционных русских духовных заблуждений относится и толстовство с его непротивленчеством и с его неправильным отношением к *духовному труду, культуре и рангу*. «Темному, необразованному человеку простительно думать, — пишет Ильин, — будто «настоящая» работа есть именно телесная и только телесная, а всякий душевно-духовный труд есть «притворство» и «тунеядство»; но человек духовного или интеллектуального труда не имеет права поддаваться этому воззрению. В свое время ему поддались русские народники; перед ним склонился Л. Н. Толстой, над-

смеявшийся над духовным трудом в своей революционно-демагогической сказке «Об Иване-Дураке». Призыв Толстого к «опрощению» был не только протестом против излишней роскоши (что было бы естественно), но и отрицанием всякого «не-физического» труда. Это воззрение заразило постепенно широкие круги русской интеллигенции. «Кающийся барин» не сумел найти меру для своего «покаяния»: он не только стал корить себя за недостаточную склонность к братской справедливости, но заразился *культурным нигилизмом* в вопросах права, государства, собственности, науки и искусства. Этим была в значительной степени подготовлена большевистская революция с ее уравнильством в вопросах жилища, питания, одежды, образования и имущества: «уравнивать» и «упрощать» — *значит снижать уровень и подрывать культуру*»¹².

В другой своей статье Ильин среди подлежащих преодолению слабостей, заблуждений и уродливостей дореволюционного русского прошлого особо выделил *три главных группы недостатков*: бесхарактерность, слабое чувство собственного духовного достоинства и внесение в политическую жизнь ненависти и тяги к анархии.

Бесхарактерность есть «слабость и неустойчивость духовной воли; отсутствие в душах духовного хребта и священного алтаря, за который идут на муки и на смерть; невидение *религиозного смысла жизни* и отсюда — склонность к всевозможным шатостям, извилинам и скользким поступкам; и в связи с этим — недостаток духовного самоуправления и волевого удержа»¹³.

Чувство собственного духовного достоинства есть великая жизнесдерживающая и жизненаправляющая сила. Неукрепленность этого чувства связана с такими недостатками, как «удобособлазняемость» наших душ; колебание их между деспотизмом и пресмыканием, между самопревознесением и самоуничижением; неумение уважать в себе субъекта прав и обязанностей, неукрепленное *правосознание*; большая тяга к слепому подражательному западничеству, к праздному и вредному заимствованию вздорных или ядовитых идей у других народов, неверие в себя, в творческие силы своего народа»¹⁴.

Классовая, расовая и партийная ненависть, а равно и *тяга к анархии*, как и вообще все то, что грозит России новой *гражданской войной*, в душах русских людей должны быть преодолены. «И сделать это мы должны потому, что мы *христиане*; и еще потому, что этого требует от нас *государственная мудрость и верное разумение исторических и многонациональных судеб нашей родины*: Великую и сильную Россию *невозможно построить*

на ненависти, ни на классовой (социал-демократы, коммунисты, анархисты), ни на расовой (расисты, антисемиты), ни на политическо-партийной»¹⁵.

Наряду с западноевропейскими и русскими дореволюционными недугами и заблуждениями русским людям предстоит преодолеть также <влияние и наследие революции и большевизма-коммунизма.>

3. Влияние и наследие революции и большевизма-коммунизма

Из того, что Ильин писал о русской революции и большевизме, остановимся тут более специально на его мыслях о духовном состоянии русского народа в период революции, о ставке большевиков на худшие элементы народа и интеллигенции, о соединении в революции и большевизме политики с уголовщиной, о природе нового ведущего слоя, о соблазнах большевистской «свободы» и тоталитаризма и об общей политике большевизма-коммунизма в отношении русского народа и России.

Ильин считал, что в 1917 году русский народ в массе своей не выдержал испытания, возложенного на него историей. Революция 1917 года была, по глубокому убеждению Ильина, *«срывом в духовную пропасть, религиозным оскудением, патриотическим и нравственным помрачением русской народной души. Не будь этого оскудения и помрачения, русская пятнадцатимиллионная армия не разбежалась бы, ее верные и доблестные офицеры не подверглись бы растерзанию; совесть и честь не допустили бы до захватного передела имущества; Ленин и его шайка не нашли бы себе того кадра шпионов и палачей, без которого их террор не мог бы осуществиться; народ не допустил бы до избиения своего духовенства и до сноса своих храмов; и белая армия быстро очистила бы центр России. Это была эпоха окаянства, когда коммунисты выбирали окаянных людей для совершения окаянного дела, а народ, вместо того чтобы молитвенно примкнуть к московскому Церковному Собору и внять отлучению и заклятию Святейшего Патриарха Тихона, разучился молиться и внимать совести, помышляя только о кровавой мести и темном прибытке»*¹⁶.

Коммунистическая революция разрушила государство, хозяйство и культуру России, смела прежний ведущий слой и заменила его новым. При этом революция обращалась с самого начала «не к лучшим государственно-зидательным силам народа, а к *разрушительным и разнузданным* элементам его.

Она привлекала к себе не честных, верных, патриотически-настроенных людей, привыкших к дисциплине и ответственности, а безответственных, деморализованных, беспринципных, карьеристов, интернационалистов, грабителей, дезертиров, авантюристов. Это есть просто неоспоримый исторический факт. Ей нужны были люди дурные и жестокие, способные разлагать армию, захватывать чужое имущество, доносить и убивать. Наряду с этим она обращалась к людям невежественным и наивным, которые готовы были верить в немедленное революционно-социалистическое переустройство России»¹⁷.

Таким образом, революция, давшая народу «право на бесчестие» (Достоевский), «расшатала народное правосознание, смешала «позволенное» и «запретное», перепутала «мое» и «твое», отменила все правовые межи и подорвала все социальные и культурные сдержки»¹⁸.

Новый «ведущий слой» создавался с самого начала на прочных основаниях. Ибо к власти пришли люди, «презирающие законность, отрицающие права личности, жаждущие захватного обогащения, лишённые знания, опыта и умений; полутрамотные выдвигенцы, государственно-неумелые «нелегалышники» (выражение Ленина), приспособившиеся к коммунистам преступники. Революция узаконила уголовщину и тем самым обрекла себя на неудачу. Революция превратила разбойника в чиновника и заставила свое чиновничество править разбойными приемами. Вследствие этого политика пропиталась преступностью, а преступность огосударствовалась»¹⁹.

За годы коммунистического господства «сложилось и окрепло *новое коммунистическое чиновничество*: запуганное и раболепно-льстивое перед лицом власти; пронырливое, жадное и вороватое в делах службы; произвольное и беспощадное в отношении к подчиненным и к народу; во всем трепещущее, шкурное, пролганное; привыкшее к политическому доносу и отвыкшее от собственного, предметного и ответственного суждения; готовое вести свою страну по приказу сверху — на вымирание и на гибель. И все неудачи революции объясняются не только противоестественностью ее программы и ее планов, но и *несостоятельностью отобранного ею слоя*»²⁰. Новой, послекоммунистической России придется преодолевать наследие революции и большевизма-коммунизма также и в этой области. Часть коммунистического чиновничества отпадет в силу своей несостоятельности и неисправимости, часть сможет перестроиться на ходу и измениться к лучшему. Но в

целом, без создания нового ведущего слоя, новой русской интеллигенции обойтись будет невозможно.

Говоря о наследии и соблазнах большевизма-коммунизма, Ильин однажды выделил два главных: соблазн большевистской «свободы» и соблазн тоталитарного государства и коммунистической каторги.

Большевистская свобода есть свобода от Бога, духа, совести, чести, национальной культуры и родины. (Как было отмечено, этот соблазн — не русского, а западноевропейского происхождения.) Свобода действительно необходима человеку и для него священна, но обретается она лишь «через Бога, в духе, в совести, в чувстве собственного духовного достоинства, в служении своему единокровному народу. Большевистская же «свобода», «освобождающая» человека от третьего (духовного) измерения, оставляющая ему голодное тело и развратно-страстную душу, есть не свобода, а произвол насилия, блуда и греха»²¹.

Соблазн *тоталитарного государства и коммунистической каторги*, выдвинутый социалистами, во главе которых впоследствии стал Карл Маркс, есть соблазн, который обещает «разбойничье «величие» через порабощение и через ограбление остального человечества и обезьянье «счастье» через отказ от личного начала, от творческой инициативы и от свободного вдохновения»²². Конечно, у людей нельзя отнимать идеи величия и счастья, говорит Ильин. «Но истинное величие не осуществляется в формах национального ограбления, всемирного завоевания, и истинное счастье не добывается через порабощение личности. Обман безбожной сытости, навязываемый от рабовладельческого государства обезличенным рабам — соблазняет людей величайшей *пошлостью* и величайшей *ложью*; соблазняет, чтобы разочаровать и погубить. И его необходимо одолеть»²³.

Главное зло тоталитарного государства, отличающее его от государства прежних веков, заключается в том, что новое государство сознательно и планомерно отрывается от своих *духовных корней* — от религии, нравственности и национально-патриотического чувства²⁴.

Что касается *религии*, то дело тут не просто в отделении церкви от государства, а в процессе, который идет много дальше: новое государство отрывает от религиозного чувства самое *правосознание* своих граждан. Это государство «тщится *погасить в душах* чувство Бога, память о Боге, идею божественного, священного, благодатного, сверхчувственно-потустороннего; отнять у гражданина *потребность* в молитве, дар молитвы, *повод* для молитвы; всякий свет духовного совер-

шенства и всякий луч святости»²⁵. Тоталитарное государство стремится, таким образом, полностью *обезбожить правосознание* подвластного ему народа.

С попыткой обезбожить правосознание «тесно связана попытка погасить в душах людей *религиозно-совестное чувство добра и зла*, т. е. намерение *деморализировать* граждан, чиновников и самую государственную форму. Мораль как совестный призыв, как чувство долга, как система обязанностей, как живая дисциплина, владеющая человеком, — презирается, осмеивается, попирается и объявляется контрреволюционным предрассудком. Человек должен *освободить себя от добра, чтобы стать способным ко всяческому «полезному» злу*»²⁶.

Большевизм-коммунизм подрывает не только религию и нравственность, но и здоровое национально-патриотическое чувство. И только в минуту смертельной опасности был допущен — и поддерживается донныне — некий лукавый демагогический компромисс между интернационализмом и национализмом.

В этом принудительном безбожии, аморализме и — в конечном духовном плане — антинационализме тоталитарного коммунистического государства попирается та грань, которая ограждает *индивидуальную человеческую душу*. «Государственная власть не считает личную душу человека самостоятельным источником воли, мысли и дел. Человек не есть для нее более *«субъект права»* с неприкосновенными правами и гарантированной свободой; он есть *объект произвола*, повинный беспрекословным послушанием; он есть *трудовой механизм*, подлежащий в любой момент — унижению, насилию, изоляции, пытке и казни. // Мало того: ему предписывается, во что верить и во что не веровать, как и о чем думать; самая последняя тайна его лично-интимного бытия признается нарушимой и подверженной произвольному воздействию. (...) Мучительства первых христиан и приемы католической инквизиции — не просто «вернулись»; они *принципиально* включены в самый строй нового государства»²⁷.

В статье, написанной во второй половине сороковых годов, Ильин так охарактеризовал и подытожил преступную деятельность тоталитарного коммунистического режима по отношению к русскому народу: «Тридцать лет терпит русский народ унижения; и, кажется, нет им конца и края. Тридцать лет попирают темные и преступные люди его очаги и алтари, запрещают ему молиться, избивают его лучших людей — самых верующих, самых стойких, самых храбрых и национально преданных, — подавляют его свободу, искажают его духовный

лик, проматывают его достояние, разоряют его хозяйство, разлагают его государство, отучают его от свободного труда и свободного вдохновения... Тридцать лет обходятся с ним так, как если бы он был лишен *национального достоинства, национального духа и национального инстинкта*»²⁸.

Это тяжелое наследие большевизма-коммунизма предстоит преодолеть до конца.

4. Эмигрантские заблуждения и недуги

Помимо западноевропейских недугов, дореволюционных русских недугов и недугов, связанных с наследием революции и большевизма-коммунизма, Ильин много внимания уделял также заблуждениям и недугам российской эмиграции. С его точки зрения, преодолению подлежат и такие эмигрантские соблазны, как русское католичество и навязываемое России униатство (восточный обряд), керенщина, милюковщина (и так наз. «новая тактика»), национал-большевизм, сменовеховство, евразийство, младороссы («вторая советская партия»), «бердяевщина» (так наз. «пореволюционные течения» вообще), бездуховный национализм (шовинизм), черносотенство, реставраторство и реакционность, партийный республиканизм и партийный монархизм.

Ильин подчеркивал, что никакая заимствованная с Запада *форма правления*, даже антикоммунистическая, не возродит Россию. Это относится как к республиканской, так и к монархической форме правления.

Наивно было бы думать, что достаточно провозгласить в после-коммунистической России *республику* — и все устроится. Республика требует от народа соответствующего душевного уклада. Для ее успеха необходимо, чтобы народ думал и чувствовал по-республикански, чтобы он превыше всего ставил дело свободы, умел сочетать независимость с лояльностью и умел строить государство также и «при рыхлой, зависимой, подкопанной и нерешительной верховной власти»²⁹.

Таких предрасположений, качеств и навыков у русских людей — тем более после нескольких десятков лет жизни под тоталитарной коммунистической властью — просто нет. Поэтому «провозгласить» в России республику значит вернуться к пустому фразерству Временного правительства и повторить гибельный эксперимент того времени в новом, несравненно худшем виде. Государство есть не механизм, а организм; и всякая истинная и прочная форма жизни должна быть подготовлена в нем *органически*. Добавим к этому только, что в

«органическую подготовку» всероссийской республики или многого множества малых республик — мы не имеем *никаких оснований* верить, — ни исторических, ни географических, ни хозяйственных, ни культурных, ни духовных, ни религиозных. Надо совсем не знать или политически не постигать Россию, чтобы быть русским республиканцем»³⁰.

С этой, органической, точки зрения следует подходить и к противоположной форме правления — *монархии*. Когда приходится слышать заявления, будто достаточно провозгласить монархию и все станет на свое место, создается впечатление, что для заявляющих такое — *истории* как бы и не существует. Ведь Россия была монархией и — развалилась. Развалилась же она потому, что русские люди разучились иметь царя, и монархизм служения был вытеснен монархизмом карьеры. Для восстановления монархии надо прежде всего снова научиться иметь царя, т. е. воссоздать верное монархическое строение души в народе — и подготовить те общественные силы, на которые государь мог бы опереться. «Монархия должна быть *подготовлена религиозно, морально и социально*: иначе «провозглашение» окажется пустым словом и началом нового разложения...»³¹

При таких взглядах Ильина неудивительно, что он остро возражал всем зложелателям, полубезбожникам-полуреволюционерам, которые обвиняли людей его умонастроения в стремлении к реставрации или реакции. Ильин всегда отвергал и реставрацию, т. е. механическое восстановление прежней России, и реакцию, т. е. движение не вперед, к лучшему, а назад, к худшему. «Ибо вот, видит Бог, — писал Ильин, — мы хотим новой России, а прежней России мы хотеть не можем. Не только потому, что мы понимаем историческую невозможность вернуться вспять и поставить все опять на старое место (как неумно приписывать нам такую ребячливую наивность!), но и потому, что мы не смеем хотеть этого»³². А не смеем мы этого хотеть, говорит Ильин, потому, что в дореволюционной России было немало недугов (о которых уже говорилось выше) и восстанавливать прежнюю Россию со всеми этими недугами было бы неправильно.

Ильин отвергал тиранию и тоталитарный строй, социализм и коммунизм. Его отталкивали «удручающая, разлагающе разорительная глупость социализма» и «мерзость коммунизма»³³. Однако он был противником не только «*систематического насилия*», идущего от социализма и коммунизма, но и того партийно-демократического разложения и «*пролганного хаоса*», с которыми так часто связан западноевропейский пар-

ламентский строй, его отпугивал «всемирный обман, который обычно осуществляется в демократии»³⁴.

Путь слепого западничества, писал Ильин, должен быть преодолен до конца, в том числе и в политике. «Было время, когда русская интеллигенция считала западный политический строй «образцом» для России. Это время прошло. Мы видели и наблюдали достаточно. Мы научились тому, что истинное строительство есть *творчество*, а не *подражание*. Мы увидели истинное лицо Запада: сначала в советском коммунизме, потом в европейском социализме и, наконец, в том, что называется «свободным строем», в действительности руководимом из-за кулисы. Верить в свободу этого строя могут только люди политически-близорукие или наивно-доверчивые»³⁵.

Так обстоит дело с теми соблазнами, заблуждениями, недостатками и недугами, с которыми русский человек, стремящийся к духовно-национальному возрождению России, должен бороться, — и с теми неправильными путями, на которых искали или ищут преодоления всех недугов. На каких же *правильных* путях может быть достигнуто желанное возрождение?

II. ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Правильные пути, ведущие к духовно-национальному возрождению России, по Ильину, следующие: вера в Бога; историческая преемственность; свобода, право и правосознание (в идеале монархическое, но на данном этапе непредрежденческое); нация (и духовный национализм); российская государственность; частная собственность; новый ведущий слой; новый русский духовный характер; духовная культура, основанная на предметности и очевидности.

Остановимся тут более специально на том, что Ильин говорит о нации и национализме, ведущем слое, духовном характере и духовной культуре.

Нация и национализм

То духовное, религиозное, патриотическое и нравственное оскудение, из-за которого только и могли восторжествовать революция и большевизм-коммунизм, постепенно себя изживает. Революция и большевизм не удовлетворили вождельний народных масс. Массы разочаровались и образумились. И это естественно. После всего пережитого и выстраданного русским народом становится все яснее, что спасение от духовного опустошения, противосоциальности и нездоровой государственности, к которым приводит атеизм, — в *возвращении к*

Богу. Россия, пишет Ильин, восстанет и укрепится прежде всего своими верующими и своими праведниками. Именно они помогут творчески обновить русское правосознание — подняться духом к Богу и вновь обрести «любовь и совесть, волю к качеству, чувство ранга и чувство ответственности»³⁶.

Но необходимо также в полной мере *восстановить историческую преемственность*, вновь обрести Россию. «Без России русскому человеку не быть, не творить. Ибо Россия есть духовное, естественное и историческое гнездо русскости, вымолненное, выстраданное, необходимое каждому из нас. Горе нам, утратившим это священное гнездо! Мы стали наемниками чужих народов и безработными в чужой безработице... Горе нашим братьям, поработанным в самом этом гнезде! Они стали рабами пришлых безбожников, беспризорными в своем собственном доме... Коммунистическая революция «отменила» Россию, и мы лишились всего: жилищ, храмов, имущества, семьи, свободы, быта, науки, искусства, армии, всей нашей гражданственности, всего нашего достояния»³⁷.

Ильин был убежден, что бесконечные попытки со стороны коммунистической власти подавить в русском народе чувство его собственного духовного достоинства обречены в конечном счете на неудачу. Национальный инстинкт, чувство и воля народа не могут не пробудиться. Навсегда запретить великому народу быть самим собой невозможно, и национальное пробуждение неизбежно. На первых порах оно может оказаться даже страстным, неумеренным. Но бояться его не следует, наоборот — его надо поддерживать и направлять в здоровое духовное русло.

Подход Ильина к проблеме нации и национализма, таким образом, глубоко духовный, религиозный. «Каждый народ, — пишет Ильин, — имеет национальный *инстинкт*, данный ему от природы (а это значит — и от Бога), и дары Духа, изливаемые в него от Творца всяческих. И у каждого народа инстинкт и дух живут *по-своему* и создают *драгоценное своеобразие*. Этим русским своеобразием мы должны дорожить, беречь его, жить в нем и творить из него: оно дано нам было искони, в зачатъе, а раскрытие его было задано нам на протяжении всей нашей истории. Раскрывая его, осуществляя его, мы *исполняем наше историческое предназначение*, отречься от которого мы не имеем ни права, ни желания. Ибо всякое национальное своеобразие *по-своему являет Дух Божий* и по-своему славит Господа.

Каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет и умирает; по-своему лечится, трудится, хозяйствует и отдыхает;

по-своему горюет, плачет, сердится и отчаивается; по-своему улыбается, шутит, смеется и радуется; по-своему ходит и пляшет; по-своему поет и творит музыку; по-своему говорит, декламирует, острит и ораторствует; по-своему наблюдает, созерцает и творит живопись; по-своему исследует, познает, рассуждает и доказывает; по-своему нищенствует, благотворит и гостеприимствует; по-своему строит дома и храмы; по-своему молится и геройствует... Он по-своему возносится духом и кается. По-своему организуется. У каждого народа свое особое чувство права и справедливости; иной характер; иная дисциплина; иное представление о нравственном идеале, иной семейный уклад, иная церковность, иная политическая мечта, иной государственный инстинкт. Словом: у каждого народа *иной, особый душевный уклад и духовно-творческий акт.*

Так обстоит от природы и от истории. Так обстоит в инстинкте и в духе. *Так нам всем дано от Бога.* И это хорошо. Это прекрасно»³⁸.

Это и есть христианский подход к национальной проблеме. «Христианство принесло миру идею личной, бессмертной души, самостоятельной по своему *дару*, по своей ответственности и по своему *призванию*, особой в своих грехах и подвигах и самодеятельной в созерцании, любви и молитве, — т. е. идею *метафизического своеобразия человека.* И поэтому идея метафизического своеобразия народа есть лишь верное и последовательное развитие христианского понимания; Христос один во вселенной. Он не для Иудеев только и не для Эллинов только, а благовестие Его идет и к Эллинам, и к Иудеям; но это означает, что признаны и призваны *все народы*, каждый на своем месте, со своим языком и со своими дарами (ср. Деян. 2.1—42, 1 Кор. 1.31). (...)»

Всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим каждый народ служит Богу, как умеет; и те народы, которые служат Ему *творчески и вдохновенно*, становятся великими и духовно ведущими народами в Истории.

И вот, национализм есть уверенное и сильное чувство, что *мой народ тоже получил дары Духа Святого; что он принял их своим инстинктивным чувствилищем и творчески претворил их по-своему;* что сила его обильна и призвана к дальнейшим творческим свершениям и что поэтому народу моему подобает культурное «само-стояние» как «залог величия» (Пушкин), и как *независимость государственного бытия*»³⁹.

Новый ведущий слой

В своей статье «Основная задача грядущей России»⁴⁰ Ильин писал, что после прекращения коммунистической революции основная задача русского национального спасения и строительства «будет состоять *в выделении кверху лучших людей*, — людей, преданных России, национально чувствующих, государственно мыслящих, волевых, идейно-творческих, несущих народу не месть и не распад, а дух освобождения, справедливости и сверхклассового единения»⁴¹. Этот *новый ведущий слой*, новая русская национальная интеллигенция должна будет прежде всего осмыслить заложенный в русском историческом прошлом «разум истории», который Ильин определяет следующим образом:

1. Ведущий слой «не есть ни замкнутая «каста», ни наследственное или потомственное «сословие». По своему составу он есть нечто живое, подвижное, всегда пополняющееся новыми, способными людьми и всегда готовое освободить себя от неспособных. (...) // Только так мы воссоздадим Россию: дорогу честности, уму и таланту!..⁴²

2. «Принадлежность к ведущему слою — начиная от министра и кончая мировым судьей, начиная от епископа и кончая офицером, начиная от профессора и кончая народным учителем, — есть *не привилегия, а несение трудной и ответственной обязанности*. (...) // Ранг в жизни необходим, неизбежен. Он обосновывается качеством и покрывается трудом и ответственностью. Рангу должна соответствовать *строгость к себе* у того, кто выше, и *беззавистная почтительность* у того, кто ниже. Только этим *верным чувством ранга* воссоздадим Россию. Конец зависти! Дорогу качеству и ответственности!»⁴³

3. Необходимо покончить с дурной традицией «кормления», т. е. *частного наживания на публичной должности*. (...) // Публичные должности, от самой малой до самой большой, должны давать человеку *удовлетворяющее его вознаграждение* и должны переживаться им не как «кормление», а как *служение*. (...) Конец взятке, растрате и всякой продажности!.. Всякая власть, всякое водительство обязывает к самоограничению!.. Только этим возродим Россию»⁴⁴.

4. Новый ведущий слой должен осознать, что государственная власть имеет свои пределы, что слой этот «призван

вести, а не гнать, не запугивать, не поработать людей. Он призван *читать и поощрять свободное творчество ведомого народа*. Он не командует (за исключением армии), а организует, и притом лишь в пределах общего и публичного интереса. Вести можно только свободных; погонщики нужны только скоту; надсмотрщики нужны только рабам. Лучший способ вести есть *живой пример*. Авантюристы, карьеристы и хищники не могут вести свой народ; а если поведут, то приведут только в яму. Государственное водительство имеет свои пределы, которые определяются, во-первых, *достоинством и свободой личного духа*, во-вторых, *самодеятельностью творческого инстинкта человека*. Конец террору как системе правления!.. Конец тоталитарному всеведению и всеприсутствию!.. России нужна власть, *верно блюдущая свою меру*»⁴⁵.

5. Новый ведущий слой должен «строить Россию *не произволом, а правом*. (...) Закон связывает всех: и Государя, и министра, и полицейского, и судью, и рядового гражданина. От закона есть только одно «отступление»: *по совести, в сторону справедливости, с принятием на себя всей ответственности*. (...) «Крайняя законность» никогда не должна превращаться в «крайнюю несправедливость»⁴⁶.

6. Новая русская элита должна *«блюсти и крепить авторитет государственной власти*. (...) Новый русский отбор призван укоренить авторитет государства на совсем иных (нежели при советской власти. — Н. П.), благородных и правовых основаниях: на основе религиозного созерцания и уважения к духовной свободе; на основе братского правосознания и патриотического чувства; на основе достоинства власти, ее силы и всеобщего доверия к ней»⁴⁷.

7. Все указанные требования и условия предполагают и еще одно требование: «Новый русский отбор *должен быть одушевлен творческой национальной идеей*. // Безыдейная интеллигенция не нужна народу и государству и не может вести его... (...) Но прежние идеи русской интеллигенции были ошибочны и сгорели в огне революции и войн. Ни идея «народничества», ни идея «демократии», ни идея «социализма», ни идея «империализма», ни идея «тоталитарности» — ни одна из них не вдохновит новую русскую интеллигенцию и не поведет Россию к добру. Нужна *новая идея — религиозная по истоку и национальная по духовному смыслу*. Только такая

идея может возродить и воссоздать грядущую Россию»⁴⁸. Эту идею Ильин определяет как *идею русского православного христианства*. Воспринятая Россией тысячу лет тому назад, она обязывает русский народ «осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности»⁴⁹.

Духовный характер и духовная культура

Ильин пишет, что русские патриоты, говоря о возрождении России, обычно имеют в виду «восстановление достойной *государственной формы*, возобновление осмысленного *хозяйства*, основанного на частной собственности, и возрождение *свободной русской культуры*»⁵⁰. Между тем, хотя все эти три области крайне важны и необходимы, ими ограничиться нельзя: «Есть еще нечто, значительнейшее и глубочайшее, такое, что здесь не упомянуто, но что составляет самое естество человеческого бытия: это *личные качества и тяготения человека*; это то, как он поведет себя в личной жизни; и еще глубже: это его *вера*, его *совесть и верность*; это его *характер*; это то, что он способен совершить в общественной жизни и чего он не может не сделать. Словом, дело совсем не сводится к внешнему порядку, строю и «успеху» жизни, но к *внутреннему укладу, строю и характеру человека*»⁵¹.

Ильину ясно, что та *деморализация*, которая водворилась в России при большевиках, есть деморализация *навязанная*, а не свободно принятая. Но поскольку она существует, «русский народ не сможет возродиться, не очистившись, и не сможет очиститься, не признав из глубины своего сердца свое нынешнее состояние *униженным и развращенным*»; а это значит, что «русский народ нуждается в *покаянии и очищении*» и что те, кто уже очистился, «должны помочь неочистившимся восстановить в себе *живую христианскую совесть, веру в силу добра, верное чутье к злу, чувство чести и способность к верности*. Без этого — Россию не возродить и величия ее не воссоздать. Без этого русское государство, после неминуемого падения большевизма, расползется в хлябь и в грязь»⁵².

Ильин, конечно, отдает себе отчет в том, насколько трудна эта задача, весь процесс покаяния и очищения, но через этот процесс необходимо пройти. «Все трудности этого покаянного очищения должны быть продуманы и преодолены: у религиозных людей в порядке церковном (по исповеданиям), у нерелигиозных людей — в порядке светской литературы, достаточно искренней и глубокой, и затем в порядке личного совестного

делания. Надо понять и продумать до конца природу того растлевающего яда, которым орудуют коммунисты; все возможности и силы государства перенапряжены и использованы до конца для того, чтобы сделать людей *лживыми и трусливыми рабами*. И вот, этого лживого и трусливого раба русский человек должен отыскать в себе, проследить во всех закоулках своей души и извергнуть его так, как подобает человеку, *свободному, достойному и духовному*. Без этого Россия не возродится»⁵³.

Но покаянное очищение — только начало процесса. Перед Россией и русским народом стоит гораздо более длительная и трудная задача: выработка *русского духовного национального характера*.

Как писал Ильин, в природе не существует такой внешней реформы, которая *сама по себе*, независимо от *внутреннего душевно-духовного изменения человека*, могла бы спасти Россию и человечество. «Нет такой «избирательной системы», нет такого государственного устройства, нет такого церковного строя, нет такого школьного порядка, которые обещали бы человечеству, и в частности, в особенности России, обновление и возрождение, независимо от того, что будет созерцать его воображение и каков будет внутренний уклад его мысли и настроений и каковы будут дела его жизни... Невозможно, чтобы дрянные люди со злою волею обновили и усовершенствовали общественную жизнь. Жадный пустит в ход все средства; продажный все продаст; человек, в коем *Бога* нет, превратит всю жизнь в тайное и явное преступление. Внешнее само по себе не обеспечивает человеку ни духовности, ни духовного спасения; никакой государственный строй не сообщит человеку ни любви, ни доброты, ни чувства ответственности, ни честности, ни благородства. Истинное обновление идет не от внешнего внутрь, не от формы к содержанию, не от видимости к существу, а обратно. (...) // Все великое и священное идет изнутри, — от сердечного созерцания; из глубины, — от постигающей и приемлющей любви; из таинственной духовности инстинкта; от воспламенившейся воли; от узревшего разума; от очистившегося воображения. Если внутри смутно, нечисто, злобно, жадно, скверно, то не поможет никакая внешняя форма, никакой запрет, никакая угроза, никакое «избирательное право», особенно всеобщее, равное и прямое»⁵⁴.

Преодоление того неприемлемого, что русским людям и России досталось от Запада, от дореволюционного русского прошлого и от революции и большевизма-коммунизма, есть, таким образом, лишь *отрицательная* задача. Главная *положительная*

ная задача заключается в том, чтобы воспитать в себе *нового русского человека*. В результате нового, христиански социального, волевого, творческого воспитания в России должны утвердиться люди «с обновленным — религиозным, познавательным, нравственным, художественным, гражданским, общественническим и хозяйственным — укладом»⁵⁵.

Русские люди должны «обновить в себе дух, утвердить свою русскость на новых, национально-исторически *древних*, но по содержанию и по творческому заряду *обновленных* основах»⁵⁶. Это значит, что русские люди должны:

— «*научиться веровать по-новому, созерцать сердцем — цельно, искренно, творчески*»;

— «*научиться не разделять веру и знание, а вносить веру не в состав, и не в метод, а в процесс научного исследования, и крепить нашу веру силою научного знания*»;

— «*научиться новой нравственности, религиозно-крепкой, христиански совестной, не боящейся ума и не стыдящейся своей мнимой «глупости», не ищущей «славы», но сильной истинным гражданским мужеством и волевой организацией*»;

— «*воспитать в себе новое правосознание, — религиозно и духовно укорененное, лояльное, справедливое, братское, верное чести и родине*»;

— воспитать в себе «*новое чувство собственности — заряженное волею к качеству, облагороженное христианским чувством, осмысленное художественным инстинктом, социальное по духу и патриотическое по любви*»;

— воспитать в себе «*новый хозяйственный акт — в коем воля к труду и обилию будет сочетаться с добротой и щедростью, в коем зависть преобразится в соревнование, а личное обогащение станет источником всенародного богатства*»⁵⁷.

Так можно представить в систематизированной и документированной — хотя и неизбежно неполной — форме основные мысли Ильина о том, что именно и на каких путях необходимо русским людям преодолеть и осуществить, чтобы действительно возродить Россию духовно, религиозно, национально, государственно, хозяйственно и культурно.

Несмотря на то, что Ильин пережил эксцессы русской революции в самом центре страны и провел пять лет под большевиками, он никогда не терял веры в Россию и русский народ и в их предстоящее возрождение.

Наблюдая революцию изнутри, Ильин видел, что в первые годы коммунистического владычества большинство колебалось между духовным разложением и духовным обновлением. Но он видел также и то, что уже с самого начала известное меньшинство сразу же вступило на путь духовного сопротивления и обновления. Задача этих людей «состояла в том, чтобы заткать немедленно, — во всем этом крушении и вопреки всему этому распаду — *ткань новой России* и постепенно *вовлекать в эту ткань все новых и новых людей*. Они могли быть уверены, что данная русскому народу *очевидность зла* будет непрестанно пополнять их ряды, медленно, но верно увеличивая число обновляющихся. В *этом* был смысл того исповедничества и мученичества, на которое шли с самого начала лучшие люди России, принимавшие гонение, аресты, суд, ссылку, медленное умирание и расстрел. Они понимали, что они *призваны* противостать и стоять до конца; что одним своим, с виду обреченным и безнадежным, «стоянием» они делают *главное и необходимое*, служат той России, в которую надо верить, которая ныне выстрадывает себе духовную свободу и, не поддаваясь соблазнам, ищет христианского братства и справедливости. Так священномученики строили Православную Церковь, а политические герои — гражданственную природу России⁵⁸. Они совершили свое дело и достигли многого. (...) Отсюда (из этого подвига русского героического меньшинства. — Н. П.) пойдет возрождение России, ибо здесь скрыт *живой источник нового русского качества*»⁵⁹.

Свою собственную задачу в жизни Ильин видел в том, чтобы всеми возможными средствами поддерживать это героическое меньшинство и, давая нелюбезный анализ российского исторического крушения, указывать пути выхода из этой национальной катастрофы. Из большого литературно-идейного наследия Ильина особое значение в этом отношении имеют книги «Путь духовного обновления» и «Наши задачи».

Книга «Путь духовного обновления» писалась в Берлине в 1932 — 1935 гг. и вышла, формально, в 1935 г. в Белграде. Однако действительная дата выхода в свет книги — 1937 год. Кроме того, в это первое издание книги вошли только семь глав из десяти, составляющих всю книгу. Второе, полное издание книги вышло уже посмертно — в Мюнхене в 1962 году.

В соответствии с этим, полным строением своей книги, Ильин указывает десять вечных основ духовного бытия, которыми и определяется путь духовного обновления. Эти основы суть: вера в Бога, любовь, свобода, совесть (совестный акт),

семья (семейный очаг), родина (духовно-просветленный патриотизм), нация (национализм, вера в духовные силы своего народа), правосознание, государство и частная собственность. Каждой из этих основ жизни, имеющих духовную сторону и тесно взаимосвязанных, Ильин посвящает в своей книге отдельную главу. Он упоминает при этом, что, кроме любви, свободы, совести, семьи, родины и нации, к Богу ведут также три других пути: наука, философия и искусство, — но об этих путях он говорит особо, в других своих трудах.

Как это видно из приведенных в нашей статье текстов Ильина, вопросу о духовно-национальном возрождении России Ильин особенно много внимания посвятил в своих статьях «Наши задачи», опубликованных в 1948—1954 гг. и изданных посмертно в виде двухтомника в 1956 году. «Наши задачи» не только по времени, но и по своему содержанию и объему являются для данной темы главным, подытоживающим трудом.

В подготовленном им указателе к «Нашим задачам» Ильин выделил ряд статей в особую категорию, которая так и называется «Обновление духа в России»⁶⁰. В действительности, целый ряд других статей также может быть отнесен к этой категории. Так, в частности, сюда относится и статья «Мы были правы»⁶¹. В этой статье Ильин пишет, что он и люди его умунастроения были правы, когда:

- поднимались за *родину* и отдавали за нее *все* свое;
- отстаивали свою *религиозную веру*;
- обороняли *свободу* России и русского народа;
- не ждали спасения для России от *республиканской формы*;
- видели в *революции* не спасение, а смертельную опасность;
- не приняли соблазнов *бесчестия*, которым многие тогда поддались;

поддались;

- отказались от *непротивления и приспособления*;
- не потеряли *веру в духовные силы русского народа* и в его

грядущее возрождение.

Правильность этого пути теперь постепенно подтверждается. Хотя и медленно, но в России зреет *обновление духа*. «Это созревание состоит в том, что колеблющиеся и отпавшие *возвращаются на нашу стезю* — на путь патриотизма, свободы, верности и национальной государственности, с тем чтобы мы могли найти в них *своих братьев*. Не знаем, когда пробьет этот час, но знаем, что он пробьет и что это будет праздник нашего всенародного оправдания»⁶².

Таким образом, несмотря на все усилия большевизма-коммунизма убить дух русского народа, эта задача оказалась боль-

шевикам не под силу. В бесконечных страданиях и унижениях в русском народе всегда нарождался и закалялся также и новый дух — религиозный, нравственный и государственный. Этим духом и возродится Россия.

Всю свою жизнь после революции 1917 года и победы в ней большевизма-коммунизма Ильин посвятил борьбе за Россию, за ее освобождение и обновление. И всегда он был *проводником русского духовного национального возрождения*.

Едва ли мы ошибемся, полагая, что в будущем, когда идейное наследие Ильина будет полностью познано и оценено, Иван Александрович Ильин окажется в числе тех, кого можно по праву считать *русскими национальными учителями*.

ИТОГИ: ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ И. А. ИЛЬИНА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Задача настоящей статьи — наметив основные контуры общего мировоззрения И. А. Ильина, подвести частичные итоги его идейному наследию и указать на историческое место Ильина и на значение его идей для нашего и будущего времени. Излагая или повторяя идеи Ильина, я отнесу их тут к двум главным разделам: современность и от современности — к будущему¹.

I. СОВРЕМЕННОСТЬ

Под современностью надо понимать не только текущий момент, но и весь тот большой исторический период, частью которого этот текущий момент является. В свою очередь и текущий момент тоже может исчисляться не днями, неделями или месяцами, а годами и десятилетиями. Именно так понимал современность И. А. Ильин.

В восприятии Ильина современность в широком смысле этого слова уходит своим корнями в XIX и XVIII век — с его эпохой Просвещения, и дальше — в XVII век и в эпоху Реформации, и еще дальше в глубь истории — в эпоху Возрождения, вплоть до XIII века.

Текущий момент — современная современность — характеризуется двойным кризисом, кризисом российским и кризисом мировым. Оба кризиса взаимосвязаны, и без понимания мирового кризиса трудно по-настоящему понять и кризис российский; и обратно: без российского кризиса невозможно понять нынешний мировой кризис. Ибо произошла и происходит не только русская революция, но и революция мировая.

Мировой кризис

Мировой кризис есть кризис всеобъемлющий — религиозный и духовный, политический (государственно-политический и международно-политический), хозяйственный и культурный.

В *религиозном* плане происходило постепенное выветривание христианства в душах людей, особенно усилившееся в XIX веке и достигшее своего апогея в XX веке. В христианском человечестве — а тем более в нехристианском — был образован широкий антихристианский фронт, задача которого — создание нехристианской и противохристианской культуры.

В плане *духовном* была постепенно расшатана и обессилена духовная очевидность.

В плане *политическом и правовом* оказалось подорванным патриотическое чувство и утрачено здоровое правосознание. Утрата этого правосознания привела, с одной стороны, к империализму и колониализму, а с другой — к возникновению нового типа государства, государства тоталитарного, в двух его главных формах, коммунистической и национал-социалистической.

В плане *экономическом* была постепенно, под влиянием пропаганды идей социализма в разных его проявлениях, скомпрометирована идея частной собственности, что привело в конце концов к для всех теперь очевидному глубокому экономическому кризису коммунистической системы.

В плане *культурном* происходила все большая формализация культуры, со временем распространившаяся на все ее области, включая даже спорт и быт.

Материалистическая наука, безрелигиозная государственность, безрелигиозное и безбожное искусство, светски осмысливаемое хозяйство и светское восприятие мира и объяснение мироздания привели к тому, что в современном буржуазном человечестве утеснился несознаваемый буржуазным миром Нибелунг, бесстыдная обезьяна, некий некоммунистический большевизан.

Российский кризис

Пошлость, насилие, несправедливость, ложь и безрелигиозность, накапливавшиеся в западноевропейском человечестве, передались и восторжествовавшему в России большевизму.

Русская революция и победа в ней большевизма-коммунизма имеют, конечно, помимо внешних, мировых причин, также и внутренние, российские. Некоторые из этих причин — такие, как природа, климат, территория, многоплеменный и многоверный состав населения и др. — достались русскому

народу от его истории. Но были и причины ближайшие. К ним, помимо затянувшейся и неудачной первой мировой войны, надо отнести, говорит Ильин, и такие причины, как модернистическая формализация духовной культуры, духовное беспутство русской публицистики, безрелигиозность, честолюбие и вредноидейность русской радикальной и либеральной интеллигенции, неумение иметь царя у монархических партий, неизжитая травма крепостного права в крестьянстве и запоздалое решение земельного вопроса, недуги русского дореволюционного хозяйственного акта вообще, расхождение социальных классов и невозможность их к идее целого, бедность и бесперспективность народной массы и отсутствие ведущей политики наверху, безыдейность и волевой паралич императорского правительства после Столыпина, а в особенности перед самой революцией.

В революции Россия перешла от рыхлого организма в злую механику. Революция вышла из мировой войны. Большевики загнали войну вовнутрь той страны, которая стала первой распадаться, и превратили мировую войну в войну гражданскую. Они использовали и оседлали некоторые массовые тяготения и социальные, политические и чисто психологические русские недуги. Большевики с самого начала сделали ставку на худшего и на спайку преступлением. Политическое и уголовное объединились и стали основой нового государственного порядка. В революционном произволе заключалась имманентная ему кара. Прежняя социальная дифференциация была заменена новой социальной дифференциацией. Путь революции шел через лозунг равенства к новому социальному неравенству.

В НЭПе боролись две стихии: социальная и социалистическая. Победа Сталина означала ликвидацию социальной революции и проведение социалистической. Коммунистическая партия не была ни рабочей, ни русской, и коммунист превратился в демагога, восходящего к рабовладению. В тоталитарном коммунистическом государстве была сделана попытка окончательно обезличить человека и оторвать его от духовных, религиозных корней права, государства, хозяйства и культуры.

II. ОТ СОВРЕМЕННОСТИ — К БУДУЩЕМУ

Выход из современного российского и мирового кризиса Ильин видит в возвращении к основным принципам бытия, к тому, что сам он называет аксиомами. Ильин выявляет эти аксиомы во всех главных областях человеческой жизни и творчества, как индивидуального, так и совместного, группового: в области религии, права и государства, хозяйства и культуры.

В области *религии* Ильин считал, что необходимо возможно более полное и верное соблюдение таких аксиоматических форм, или законов, или основ религиозности, как духовность, самодеятельность, сердечное созерцание, катарсис, цельность, искренность, смирение, трезвение и др. Чем совершеннее будет человеческая религиозность, чем чище и сильнее будут слагаться ее молитвы, чем более искренними и символически-глубокими будут ее обряды, чем достойнее ее церковная практика, тем больше дух такой религиозности будет приближаться к Евангелию и к духу православного христианства².

В области *права и государства* надо вернуться к основам здорового правосознания.

Право не есть некая субъективная иллюзия, наваждение или фантазия. Оно имеет объективное значение и относится к тем же вершинам духа, что и истина, добро, красота и откровение. В основе здорового правосознания лежат три главных аксиомы: «чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению, и взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы учат человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности и солидарности. И прежде всего и больше всего — *духовной воле*»³.

Государство нельзя сводить к классовой борьбе, насилию, мечу и страху. Оно должно восприниматься как «духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и властно утверждающих естественное право в братском, солидарном сотрудничестве»⁴. В идеале государство есть самоуправляющаяся корпорация, слагающаяся на основе солидарности заинтересованных лиц. Но в исторической действительности государство есть скорее учреждение с чертами корпорации, а то и просто учреждение, функционирующее по принципу опеки над подвластными. Главная задача при организации государственной власти состоит поэтому в том, чтобы найти наиболее подходящую для данного исторического момента комбинацию из солидарного самоуправления и властвующей опеки⁵. В принципе тут надо исходить из следующего: «Политическая мудрость состоит в том, чтобы поддерживать режим опеки только в меру действительной необходимости и в то же время энергично работать над преодолением политической недееспособности масс, или иначе: воспитывать в массах дух корпоративного самоуправления и закреплять этот дух соответствующею государственною формою»⁶.

Таким образом, в отношении государственной формы вообще и *формы верховной власти* в частности все будет зависеть

от того, в каких конкретных исторических условиях окажется Россия после ликвидации коммунистического режима. Ибо единой политической формы, наиболее целесообразной для всех времен и народов, не существует. В конечном счете все определяется наличием — или отсутствием — в народе монархического или республиканского правосознания. В принципе «наиболее совершенна та политическая форма, которая воспринимает в себя дух христианства и пропитывает дух политического единения — началами любви, уважения и доверия, началами духовного самоутверждения и героизма»⁷. И в монархии, и в республике есть свои преимущества и свои недостатки и опасности. Но главный недостаток республиканского умонстроения тот, что оно ведет к нивелированию (или прямому отрицанию) последних, вечных религиозно-органических основ народного правосознания.

В области экономики надо исходить из того, что хозяйственная деятельность человека определяется его инстинктом самосохранения. Этот инстинкт является началом личным и самодеятельным, и пробудить его и подвигнуть на творческие усилия может только принцип частной собственности и частной хозяйственной инициативы. Роковая экономическая ошибка социализма и коммунизма в том и состоит, что они подавляют и пресекают действие этого инстинкта и потому обрекают его на бесплодность. «Человек создан личным, индивидуальным и самодеятельным; таков он *от Бога и от природы*. Изменить в этом что-нибудь, пересоздать человека, — нам не дано. Но нам задано *воспитать* душу человека так, чтобы *опасные* стороны частнособственнического строя (а следовательно, и капитализма) не влекли за собою противохристианских последствий»⁸. Правильное решение этой проблемы заключается, таким образом, в христиански социальном понимании частной собственности, творчески сочетающем *свободу, всенародное братство и справедливость*.

В области культуры вообще Ильин считал, что необходимо вернуться к строительству культуры христианской. Так как в священном писании Нового Завета прямых указаний на то, какой именно должна быть эта культура, почти нет, а те общие указания, которые имеются, могут быть иногда по-разному истолкованы, следует исходить из самого духа Евангелия. Это есть дух веры, свободы и совести, дух обновляющий и освобождающий. Необходимо самому по-христиански обновиться и, вследствие приятия Христа, в свободе совершенного

закона, принять мир и на этом построить христианскую культуру. Это значит, что неправильны три других решения вопроса: 1) принять мир, но отвергнуть Христа; 2) принять Христа и отвергнуть мир и 3) приняв Христа, приспособить его учение к несправедливому приятию не преображенного мира. Человеку, который созерцает и действует в соответствии с подлинным духом Евангелия, «дано внести христианский дух во все, что бы он ни начинал делать: в науку, в искусство, в семейную жизнь, в воспитание, в политику, в службу, в труд, в общественную жизнь и в хозяйствование»⁹. При таком подходе наука, искусство, государство и хозяйство становятся как бы духовными руками, при помощи которых осуществляется предметное служение делу Божьему на земле. Это не клерикализм. Церковь, как и государство, может содействовать этому процессу, но христианская культура должна твориться не по предписанию Церкви или государства, а свободно, в соответствии с общим принципом: народ творит, государство правит, Церковь учит¹⁰. Поскольку творит народ, у каждого народа создается своя особая национальная культура, «национально зародившаяся, национально выношенная и национально-выстраданная»¹¹.

Духовная культура требует отказа от слепоты или ослепленности поверхностной видимостью и возврата к *духовной очевидности*. И это верно, независимо от того, о какой специальной области духовной культуры идет речь — религии, философии, науке, искусстве. Ильин специально писал о каждой из этих областей.

Что касается *философии*, то проблемой очевидности занимается в первую очередь специальная философская дисциплина, *гносеология*, которая и устанавливает, что именно есть верное знание предмета. Но философ-исследователь должен воспитать себя к духовной очевидности и вообще, и применительно к любой особой области своих исследований. Духовная очевидность всегда предметна, и в зависимости от предмета самый акт очевидности имеет каждый раз иное строение¹².

В области *этики* действительное нравственное измерение вещей и людей может открыться философу только через дивную силу совестного акта. Философ, лично глубоко не испытывавший и не переживавший всех этих нравственных состояний и проблем, не может рассуждать о них ответственно. Он должен воспитать себя к акту совести.

В области *эстетики*, т. е. философии искусства, одного лишь субъективного вкуса исследователя недостаточно. Если, в результате предварительной аскетической работы над собой, исследователь добьется того, что его собственный вкус будет облагорожен, философ приблизится к заключению, что «Искусство есть возвышенное служение человеческому духу и чистая радость Божественному»¹³.

При выяснении совершенного в искусстве Ильин призывал исходить из анализа четырех основных категорий: художественного акта, художественной материи, художественного образа и художественного предмета. Среди этих четырех основных категорий, образующих вместе некое нерасторжимое единство, при прочих равных условиях решающее значение принадлежит художественному предмету — как более всего приближающему нас к духовно-религиозным корням искусства.

В области *религиозной философии* полноценных исследований можно ожидать лишь от философа, имеющего самостоятельный и подлинный религиозный опыт и наделенного терпимостью и чутким сердцем, — и нельзя ожидать от человека фанатически верующего, а тем более — неверующего.

В области *философии права* от исследователя требуется наличие предметного правового опыта и нормального правосознания, укорененного в тех трех аксиомах права, о которых уже говорилось: в чувстве собственного духовного достоинства, в способности к самообязыванию и самоуправлению и во взаимном уважении и доверии людей друг к другу.

Таким образом, независимо от того, о какой более специальной области философии идет речь — гносеологии, этике, эстетике, философии религии, философии права или иной какой-либо области, — философию следует воспринимать как сферу исследования, в основе которой лежит духовный опыт самого исследователя. Сократ был прав: для того, чтобы успешно исследовать свой предмет, философ должен реальноопытно переживать этот предмет и тем самым осуществлять его¹⁴.

III. МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ И. А. ИЛЬИНА

Иван Александрович Ильин был выдающимся ученым и педагогом, оригинальным мыслителем, ярким публицистом и редактором, блестящим лектором и оратором. Он был религиозным философом, философом права и политическим мыслителем.

телем; занимался также вопросами искусства, литературы, литературоведения и литературной критики, истории, советоведения и россиеведения. Его печатное наследие состоит из нескольких сот статей и свыше тридцати книг и брошюр на русском, немецком, французском и других европейских языках.

И. А. Ильин сделал значительный вклад во все те области знания, которыми занимался: в *историю философии* («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», в 2 т.: т. 1 — «Учение о Боге», т. 2 — «Учение о человеке»¹⁵); в *методологию философии* и в *теорию познания* («Религиозный смысл философии», «Путь к очевидности»¹⁶); в *этику и социальную философию* («О сопротивлении злу силою». «Путь духовного обновления»¹⁷); в *философию религии* («Аксиомы религиозного опыта», «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний»¹⁸); в *философию культуры* («Основы христианской культуры», немецкая книга «Я всматриваюсь в даль. Книга размышлений и упований»¹⁹, которая по-русски должна была называться «О грядущей культуре»); в *эстетику* («Основы художества. О совершенном в искусстве»²⁰); в *литературоведение и литературную критику* («О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев», «Русские писатели, литература и художество»²¹); в *философию права и политическую философию* («Проблема современного правосознания», «О сущности правосознания», «О монархии и республике»²²); в *советоведение* (три книги на немецком языке: сборник статей под редакцией Ильина «Мир перед пропастью. Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве»; написанная совместно с д-ром Адольфом Эртом книга «Развязывание преисподней. Поперечный разрез большевизации Германии» и «Большевистская великодержавная политика. Планы Третьего Интернационала по революционизированию мира»²³; целый ряд брошюр на немецком языке: «Яд. Дух и дело большевизма», «Коммунизм или частная собственность?», «Подтачивание семейной жизни в советском государстве»²⁴ и др.); а также в изучение и постижение России — в то, что можно назвать *россиеведением* («Родина и мы», «О России. Три речи», «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера», «Пророческое призвание Пушкина», «Основы борьбы за национальную Россию», немецкая книга «Сущность и своеобразие русской культуры», «Советский Союз не Россия», журнал

«Русский колокол», который Ильин издавал и редактировал и в котором его перу принадлежит в общей сложности около 250 страниц, «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.»²⁵ и др.). Это печатное и идейное наследие Ильина поистине огромно — как количественно, так и качественно. И оно как нельзя более отвечает на основные духовно-культурные и социально-экономические и политические вопросы нашей современности.

Иван Александрович Ильин был виднейшим представителем русской науки, философии и публицистики, русского религиозно-философского и национально-политического возрождения XX века. Но Ильин занимает совершенно особое место в той плеяде русских мыслителей, которые создавали современную русскую религиозную философию. И это не только потому, что он расходился идейно с наиболее известными из них — с Розановым, Мережковским (и Гиппиус-Мережковской), Булгаковым, Бердяевым, Франком, Вячеславом Ивановым, Карсавиным и другими. Ведь расхождения были и между самими этими авторами. Ясно, что в случае Ильина дело не в самом факте расхождения, а в характере и содержании этого расхождения. Расхождение было острое и распространялось оно на целый ряд областей: религиозную, церковную, духовную, философскую, общекультурную и политическую.

Относительно русской религиозной философии XX века можно сказать, что много было званных, но мало избранных. В идейном наследии каждого из русских религиозных философов есть, конечно, немало — а в некоторых случаях и много — ценного, но только немногие из этих философов могут быть отнесены к категории учителей, духовно-идейных водителей — в точном смысле этих слов. Ильин принадлежит к категории людей, по-настоящему избранных. У него есть чему поучиться и нынешним поколениям, и будущим. Ибо он был носителем не только верных идей, но и духовного меча и животворящего креста. Именно такие вдохновенные и вдохновляющие — и предметно-компетентные и ответственные — учителя и нужны в наше смутное и трудное время. И конечно, именно такие нужны будут и в будущем.

Часть II

Н. Полторацкий

МОНАРХИЯ И РЕСПУБЛИКА В ВОСПРИЯТИИ И. А. ИЛЬИНА

Профессор Иван Александрович Ильин был одним из наиболее ярких представителей русской религиозной мысли первой половины XX века. Его академическая и общественно-политическая деятельность и его многочисленные печатные труды относятся к нескольким областям культуры и жизни. Но по основной своей университетской подготовке он был более всего ученым-юристом, философом права. И одной из главных проблем, занимавших его всю жизнь, была проблема государственной формы, в особенности формы верховной власти. Окончательным плодом этих занятий, растянувшихся на несколько десятков лет, стало исследование Ильина «О монархии».

I. ИССЛЕДОВАНИЕ «О МОНАРХИИ»

1. Основные этапы работы

И. А. Ильин родился в Москве 28 марта 1883 года. В 1906 году окончил Московский университет и был оставлен при нем проф. П. И. Новгородцевым для подготовки к профессорскому званию по кафедре энциклопедии права и истории философии права. В этот период своей жизни, в январе 1909 года, Ильин и начал работу над проблемой государственной власти. Это было время, когда — после первой русской революции 1905—1907 гг. — стало возрождаться русское национальное и государственное самосознание. Любопытно отметить, что именно тогда, в марте 1909 года, в Москве вышел знаменитый сборник «Вехи», в котором представители более старшего поколения радикально-либеральной русской интеллигенции (главное ядро авторов составляли бывшие марксисты П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и С. Л. Франк) окончательно порывали со своим интеллигентским прошлым и подвергали уничтожающей критике традиционную психологию и идеологию русской кружковой интеллигенции. Этому направлению русской мысли и воли тогда, однако, не суждено было до конца оформиться-

ся и утвердиться, и идейная и политическая встреча его вождя П. Б. Струве и шедшего своим собственным путем И. А. Ильина произошла гораздо позже, главным образом уже в эмиграции.

Наступившие вскоре первая мировая война, революция и гражданская война на время прервали работу Ильина над вопросами государственной формы. Но эти исторические события, в водовороте которых рухнула Императорская Россия и утвердилось — в форме демократической республики — коммунистическая диктатура, не только не упразднили, но, напротив, обострили для Ильина самую проблему монархии и республики.

Осенью 1922 года Ильин, вместе с рядом других выдающихся русских ученых и литераторов, был — после очередного (шестого) ареста — выслан большевиками из России и обосновался в Берлине, где стал преподавать в Русском Научном институте. Уже через несколько месяцев, в феврале 1923 года, Ильин возвращается к своей работе над интересующим его вопросом. Об этом свидетельствуют многочисленные записи в специальном блокноте Ильина под заглавием «О монархии»¹. Два года спустя, в 1925 году, Ильин подготовил особую библиографическую подборку «Литература о монархии»². Это был важный в истории русской эмиграции год: процесс идейно-политической дифференциации достиг значительной остроты, и в Париже начала выходить редактируемая П. Б. Струве и издаваемая А. О. Гукасовым газета «Возрождение», ставшая органом основной массы национально-мыслящей русской эмиграции, в значительной степени воинской. В апреле 1926 года в Париже состоялся Российский Зарубежный съезд, на котором выступил с речью и проф. Ильин. Возник вопрос об отношении к Вел. Кн. Николаю Николаевичу, которому было послано «Приветствие», подписанное от имени 96 членов съезда А. О. Гукасовым, И. А. Ильиным и Н. К. Кульманом. 9 мая 1926 года в «Возрождении» появилась статья Ильина «Республика-монархия». В феврале 1927 года блокнот Ильина «О монархии» пополнился новыми заметками. В архиве Ильина сохранились также «Тезисы и прения по докладу О монархии», прочитанному Ильиным во Внепартийном национальном объединении в Берлине³. В прениях выступали В. Н. Строев, А. А. Овчинников, Н. И. Глобывчев, Я. С. Прохоров, А. А. фон Лампе, А. А. Давидов. Тогда же, в одной из белых воинских организаций в Праге, Ильин сделал сообщение на тему «Проблема государственной формы»⁴.

Итогом этой двадцатилетней подготовительной работы Ильина над вопросом государственной власти стали его курсо-

вые лекции «Понятия монархии и республики»⁵, которые он читал в Русском Научном институте в Берлине в 1929/30 академическом году. В декабре 1929 г. были прочитаны три лекции, в мае 1930 г. — две, каждая из них по два часа.

Прочитав свой институтский курс, Ильин, видимо, пришел к выводу, что предварительная работа над этим вопросом для него закончена и он уже в той стадии, когда может приступить к окончательной обработке и пополнению накопленного материала и к писанию специальной книги «О монархии». Для этого ему нужно было иметь два года свободного времени, при минимальной материальной обеспеченности. Возникает мысль об обращении к итальянскому королю — через В. И. Гурко. Писем по этому поводу в архиве Ильина, к сожалению, не сохранилось, но уцелел проект письма к королю и сжатое изложение основ задуманной книги⁶, которые дают о ней четкое представление. Очевидно, однако, что из этого проекта ничего не получилось.

Все же на тридцатые годы приходится несколько важных публичных устных и печатных выступлений Ильина в русской зарубежной среде, из которых упомянем хотя бы следующие. 29 апреля 1931 г. Российское центральное объединение (РЦО) в Париже устроило публичное собрание, посвященное докладу Ильина на тему «О монархическом и республиканском правлении». 25 августа 1931 г. в «Возрождении» была опубликована статья Ильина «Мы не предрешаем», в которой были сформулированы все главные положения его идейно-политической позиции в вопросе о государственной форме. 3 и 8 января 1935 г. в «Возрождении» же была напечатана публичная речь Ильина «О монархе», посвященная королю Александру Югославскому, которую Ильин перед тем трижды произнес в Белграде.

Но в целом тридцатые годы были в работе Ильина над этой темой не столь продуктивными, как двадцатые. В значительной степени причиной тому внешние политические и жизненные обстоятельства. После прихода Гитлера к власти Ильин был удален национал-социалистами из Русского Научного института, на него было обращено особое внимание гестапо и, позднее, ему были запрещены все публичные печатные и устные выступления.

В 1938 году Ильину удалось выбраться в Швейцарию, — чтобы в 55-летнем возрасте начать новую, далеко не легкую жизнь. Но и в этих условиях Ильин неоднократно возвращал-

ся к работе над вопросом о монархии и республике, — о чем свидетельствуют, в частности, его двухтомные «Наши задачи». Все же, оглядываясь десять лет спустя, в 1948 году, в письме к своему другу И. С. Шмелеву, на пройденный им путь, на многое уже осуществленное, Ильин беспокоится и о том, что ему еще только предстоит сделать. Среди незавершенных трудов он называет и свою давно задуманную книгу о монархии. На самом склоне лет, летом 1952 года, Ильину, несмотря на плохое состояние здоровья и загруженность делами, удается основательно продвинуться в своей работе над исследованием «О монархии». Он продолжал эту работу и в 1953 году, но сил становилось все меньше. 21 декабря 1954 года Ильин умер и один из главных трудов его жизни, начатый за 46 лет перед тем, остался формально не законченным. Но и в таком виде это его исследование представляет очень значительный интерес и ценность.

Чтобы правильно воспринять труд Ильина «О монархии», полезно остановиться на первоначальном замысле, окончательном плане, тематике и общем подходе Ильина к проблеме монархии и республики.

2. План, тематика и общий подход

Сопоставление текстов 50-х годов с текстами 30-х позволяет заключить, что первоначальный замысел и план исследования несколько отличался от окончательного.

1) *Первоначальный замысел.* О том, как представлял себе свою задачу Ильин в 30-х годах, лучше всего судить, исходя из уже упоминавшихся нами двух документов того времени: проекта письма к итальянскому королю и сжатого изложения основ задуманной книги, которое должно было быть представлено одновременно с письмом.

Как человек верный «великим монархическим традициям и историческим святыням», Ильин считал своим долгом бороться за монархическую идею. Мы должны, писал Ильин в проекте своего письма, утвердить «великую историческую роль» монархической идеи, «ее священное, жизненное и творческое значение», должны «создать и выдвинуть *апологию монархического начала*»⁷. В приложении к этому письму, озаглавленном «Общий характер и содержание (задуманной книги «О монархии»)», Ильин полностью раскрывает этот общий замысел книги. Давая апологию монархического начала, пи-

шет Ильин, книга должна «показать его религиозную глубину, его нравственные преимущества, его художественную красоту и его государственно-патриотическую силу. Книга должна использовать классический и драгоценный материал всех главнейших исторических народов; но решающая точка зрения останется христианскою. Книга должна сочетать силу научной мысли и доказательности с ясностью, простотою и изяществом изложения. Тон ее не должен быть ненавистным по отношению к республике; однако он будет недвусмысленно-правдивым; честный республиканец по прочтении этой книги должен почувствовать не обиду, а справедливость автора и желание пересмотреть свою политическую установку. Тон книги должен быть благородным, рыцарственно-корректным и в то же время не чуждым настоящего величия и пафоса. Книга должна оставаться на уровне высокой историко-философической идеологии, и не должна трактовать династические вопросы отдельных стран. Она должна быть надпартийна, объединительна, углубляюща, очистительна; — как бы классическим настольным сочинением для монархиста и для грядущих поколений»⁸. Этот общий замысел и подход Ильина остался для него в полной силе и двадцать лет спустя, когда он в 50-х годах подготавливал окончательный текст своего исследования «О монархии». Но первоначальный *план* книги был несколько иным.

Книга должна была состоять из двух частей и краткого заключения. В первой части, аналитической, Ильин исходил из того, что «современная формальная юриспруденция не постигает сущности монархии и не умеет отличить ее от республиканской формы правления»; что «для того, чтобы постигнуть сущность монархии, необходимо исследовать не конституционные законы, а монархический *душевный уклад* и монархическое *правосознание* в отличие от республиканского»; и что «Такое исследование, доселе не выполненное, обнаруживает, что для монархического правосознания существенны такие восприятия, потребности и тяготения, которые чужды республиканскому духу»⁹. После этого Ильин выделял семь главных отличий монархического правосознания от республиканского: 1) олицетворение народа, государства и власти в монархе — растворение личного начала и власти в республиканском коллективе; 2) культ начала верного и справедливого ранга — культ начала уравнивания и равенства; 3) религиозно-мистическое созерцание верховной власти — утилитарно- рассу-

дочное восприятие власти; 4) созерцание природы и судьбы как ведомых Провидением — поставление человеческого произволения выше судьбы и природы; 5) восприятие государства в качестве великой семьи, спаянной кровью и предками — отношение к государству как историческому конгломерату договорившихся индивидуумов; 6) пафос доверия к главе государства — поиски гарантий против главы государства; 7) пафос верности природному монарху — пафос избрания того, кто республиканцу удобен или угоден¹⁰. Вслед за этими семью основными отличиями монархического правосознания от республиканского должен был следовать систематический анализ пятнадцати других отличий. В последнем разделе первой части Ильин собирался подчеркнуть зависимость процветания и самого бытия монархии от наличия в стране верного монархического правосознания. Главный недостаток республиканской формы он видел в том, что в основе ее лежит пафос отрицания вечных и последних религиозно-органических основ народного правосознания. И в то время как республиканцы отвергают преимущества монархического уклада души, в монархический уклад, когда он на высоте, вполне могут вписаться и все достоинства республиканизма. Так, например, «монарх отнюдь не противостоит народу, но живет в сердце и в воле каждого из своих подданных; монархия отнюдь не идет против справедливого равенства людей; монархия отнюдь не пренебрегает земною пользою; монархия отнюдь не насаждает безволия и бесхарактерности, наоборот, и т. д.»¹¹.

Во второй, синтетической, части своей книги Ильин намеревался показать, как воспринимает настоящий верноподданный своего государя («силою любви, верности ему, веры в него, служения ему; силою правдивого слова, совестного совета, волевого повиновения, ответственности»); как «воспитывается, углубляется и облагораживается душа верноподданного» от правильного восприятия монарха; в чем состоит «самоотверженное, героическое и мученическое служение монарха»; в чем состоит государственное, сверхклассовое и не связанное ни с каким отдельным поколением призвание монарха; в чем состоит великий принцип «монархии Божией Милостью»; в чем состоит «религиозная, патриотическая, нравственная и художественная связь монарха с его народом и народа с его монархом»¹². В заключении ко всей книге Ильин должен был раскрыть идею монархии как бессмертную и священную идею в истории человечества.

Все эти положения 30-х годов остались для Ильина в полной силе также и в 50-х, но самый план книги был, по мере работы над нею, значительно видоизменен.

2) *Окончательный план и тематика.* Из хранящегося в архиве проф. Ильина «Оглавления»¹³ его труда «О монархии» следует, что в готовом виде труд этот должен был состоять из введения и четырех частей, разбитых на главы со сплошной нумерацией — общим числом двенадцать.

В введении к книге Ильин анализирует те затруднения, которые возникают при исследовании вопроса о монархии. В первой части, состоящей из двух глав, Ильин останавливается на формальных чертах монархии и ставит проблему монархического правосознания.

Во вторую часть входит пять глав, каждая из которых названа «Основные предпочтения» (под № 1—5), и в них разбираются главные компоненты монархического правосознания: олицетворение, религиозное освящение; идея Провидения, семья и род, начало ранга, начало традиции, доверие, любовь и верность; начало достоинства и чести, художественное отождествление с монархом, правдоговoreние, центристскость, лояльность, ответственность. Последний, пятый раздел «основных предпочтений» (по плану, глава седьмая) у Ильина в оглавлении не расчленен, но из содержания главы ясно, что в ней речь идет о таких дальнейших компонентах монархического правосознания, как орденские девизы, воля к служению, аскеза политической силы суждения, дисциплина и субординация, властная опека и национальная аккумуляция.

В третьей части значатся три главы (восьмая-десятая), посвященные, соответственно, основным заданиям монарха, внутреннему деланию монарха и его качествам, и подданному в монархии, его положению, задачам и деланию.

Последняя, четвертая часть включает всего две главы, одиннадцатую и двенадцатую. Первая из них посвящена опасностям монархии, связанным с лестью, временщиком, самозванцем, браком и наследником династии; вторая — переходу монархии в республику и республики в монархию.

Ильин успел полностью закончить и набело переписать введение и первые семь глав, составляющие части первую и вторую. Однако он точно указал также те страницы рукописи его берлинского курса «Понятия монархии и республики», которые должны были войти в третью часть (главы восемь и девять: «Основные задания монарха» и «Внутреннее делание его [монарха] и качества») и в четвертую часть исследования

(глава одиннадцатая — «Опасности монархии»). Нет указаний на прямо относящиеся к этому исследованию тексты только для двух глав — одной в третьей части (глава десятая — «Подданный в монархии, его положение, задачи, делание») и одной в четвертой части (глава двенадцатая, последняя — «Монархия в республику и обратно»). Таким образом, если к законченным главам добавить соответствующие страницы из берлинских лекций, то можно будет считать, что и этот труд проф. Ильина был им в значительной степени вчерне подготовлен. Такой вывод становится еще убедительнее, если принять во внимание целый ряд статей, касающихся вопроса о монархии и республике, которые Ильин опубликовал в повременной печати и в «Наших задачах». О них нам еще придется говорить дальше. Пока же к тому, что уже было сказано об общем замысле, плане и тематике исследования Ильина «О монархии», полезно подойти, исходя из еще одного документа, сохранившегося в архиве Ильина.

3) *Общий подход и идеи Ильина.* Из сказанного до сих пор ясно, что своеобразие Ильина в его подходе к проблеме монархии заключается, во-первых, в том, что для него эта проблема решается всегда в связи с проблемой республики, и во-вторых, в том, что, будучи сам ученым-юристом, Ильин отрицает возможность решения относящихся сюда вопросов на путях исключительно формальных, юридических. В центре для него даже не юридические или исторические явления (хотя их он тоже тщательно и добросовестно исследует), а явления порядка психологического, духовного и идейного. Ильин противопоставляет не столько монархию республике, сколько монархическое правосознание республиканскому правосознанию, ибо именно в правосознании видит настоящий ключ к решению всей проблемы.

В архиве Ильина хранится листок с его заметками, который особенно наглядно выражает общий подход Ильина к поставленной им себе исследовательской задаче и суммирует его основные идеи. Листок этот озаглавлен «План для окончания мысли»¹⁴, разлинеен горизонтально и разделен посередине вертикальной чертой. В левой половине перечислены главные особенности монархического правосознания, в правой — республиканского. Ильин пронумеровал свой первоначальный список, и у него получилось 17 противопоставляемых особенностей этих двух правосознаний. Очевидно, уже после того, как список был составлен, Ильин добавил еще три противопоставления¹⁵. В результате получилась подытоживающая табли-

ца из следующих двадцати противопоставлений (с заменой, по техническим причинам, вертикальной черты тире):

<i>Монархическое правосознание</i>	<i>Республиканское правосознание</i>
1. олицетворение власти и государства-народа	— растворение личного начала и власти в коллективе
2. культ ранга	— культ равенства
3. мистическое созерцание верховной власти	— утилитарно-рассудочное восприятие власти
4. принятие судьбы и природы, ведомых Провидением	— человеческое изволение выше судьбы и природы
5. государство есть семья — патриархальность и фамилиарность	— государство есть свободный равный конгломерат, уравнительное всесмещение
6. пафос доверия к главе государства	— пафос гарантии против главы государства
7. пафос верности	— пафос избрания удобного «ребус сик стандибус»
8. центростремительность	— центробежность
9. тяга к интегрирующей аккумуляции	— тяга к дифференцированной дискретности, атомизму
10. культ чести	— культ независимости
11. заслуги служения	— культ личного успеха, карьеры
12. стихия солидарности	— стихия конкуренции
13. органическое восприятие государственности	— механическое восприятие государственности
14. культ традиции	— культ новаторства
15. аскеза политической силы суждения	— притязательность политической силы суждения
16. культ дисциплины, армия	— личное согласие, инициатива, добровольчество
17. гетерономия, авторитет	— автономия, отвержение авторитетов
18. пафос закона, законности	— пафос договора, договорности
19. субординация, назначение	— координация, выборы
20. государство есть учреждение	— государство есть корпорация ¹⁶

В своем «Плане для окончания мысли» Ильин поставил красные кресты посередине между первыми семью пунктами и провел черную черту (тоже посередине) после седьмого пункта. Это свидетельствует о том, что в то время, когда Ильин ставил

эти кресты и проводил черту, он считал свою работу над первыми семью пунктами законченной. К сожалению, на листке нет никакой даты. Однако сопоставление первых семи пунктов «Плана» с позднейшим «Оглавлением» книги и с окончательным текстом первых ее семи глав приводит к выводу, что между пунктами и главами прямой количественной и порядковой корреляции нет. В пяти главах белой рукописи (часть II, главы 3—7) проанализированы не семь, а по крайней мере пятнадцать из двадцати пунктов существенных отличий монархического правосознания от республиканского, намеченных в «Плане». Вне специального обстоятельного рассмотрения остались лишь особенности монархического правосознания, связанные со стихией солидарности, органическим восприятием государственности, гетерономией и авторитетом, пафосом закона и законности, отношением к государству как к учреждению — и противостоящие им особенности республиканского правосознания, связанные со стихией конкуренции, механическим восприятием государственности, автономией и отвержением авторитетов, пафосом договора и договоренности и отношением к государству как к корпорации. Но подавляющее большинство противопоставлений Ильиным, таким образом, разобрано — в той части его исследования, которую он считал готовой к печати.

3. Речь «О монархе» и статьи «О Государе»

Говоря о генезисе и окончательных идеях исследования Ильина о монархии, следует отметить особое место, которое в идейном наследии Ильина занимают, наряду с главами «О монархии» и некоторыми разделами из берлинских лекций «Понятия монархии и республики», также речь Ильина «О монархе» и его серия статей «О Государе». Сходные по заглавию, эти речь и статьи выражают то понимание облика и призвания истинного Государя и истинного монархиста, которое Ильин вынашивал в себе несколько десятилетий.

Речь Ильина «О монархе» явилась его откликом на убийство (в октябре 1934 г.) короля Югославского Александра I, которого Ильин ставил очень высоко. Речь эта была трижды публично произнесена в Белграде и затем напечатана в газете «Возрождение»¹⁷.

В речи мы находим ряд общих положений, вошедших потом и в окончательный текст книги «О монархии». Так, например, Ильин утверждает, что современная формальная

наука государственного права не в состоянии постигнуть сущность монархии, ибо ни юридический анализ писанных конституций, ни историческая регистрация внешних политических событий, с которыми эта наука имеет дело, сами по себе еще ничего в существе монархии не раскрывают. Природа монархии не исчерпывается формальными признаками наследственности, пожизненности и неотчетственности единоличного главы государства. «Все эти признаки могут быть налицо, а в действительности будет лишь поверхностная видимость монархии; и наоборот, признаки эти могут отсутствовать, а монархический строй будет слагаться и крепнуть в стране». Ибо самое важное заключается не в законах и их внешних проявлениях, а в *живом правосознании*, скрытом за формой и за поступками людей, — в том, что именно происходит в душе главы государства и в душах его подданных.

Настоящая монархия, говорил Ильин, существует только тогда, когда в душах людей живет особенное *внутреннее отношение* к Государю, а в душе Государя — к его подданным. Чтобы *иметь государя*, его надо любить, «чувствовать в нем *благую, добрую силу*, которая хочет своему народу добра и которая живет только ради этого добра». Государь *служит* своему народу тем, что *властвует*. Он всегда «*мученик своего служения*, мученик трона, страдалец своего призвания и служения», и все его «преимущества» исчезают в этом неутомимом служении. Любить своего государя «значит не только воспринимать его как благую, ведущую и спасительную личную силу, но и быть готовым беззаветно служить ему до конца» и связать себя с ним «своею политическою *волею* и своею *силою воображения*». Подлинный монархист «через свою любовь к Государю сам возвышается до царственного образа мыслей», благородства и рыцарственности: он не раб, не льстец и не карьерист. *Любовь* к царю, *доверие* к нему, *уважение* к нему, *вера* в него, *воля к повиновению* ему, *готовность умереть* за него — создают ту силу, которая «объединяет людей не только с Государем, но и друг с другом; и так возникает та изумительная спайка народа, которая непонятна и недоступна людям республиканского образа мыслей».

То обстоятельство, продолжает Ильин, что истинный монархист носит в своем сердце образ идеального правителя, молитвенно предстоящего Творцу, образ государя, каким он *призван* быть, живой идеал национального вождя, вовсе не есть обожание или обожествление осударя. «Но монархист признает, что в сердце царя, как и в сердце всякого человека,

*есть божественное начало, которое монарх призван беречь и укреплять и из которого, как из некоего священного лона, он должен выращивать свое государственное правосознание. И вот, это божественное начало в душе царя — монархист чтит и участвует вместе со всем народом в его религиозном и нравственном укреплении». Эту простонародную и общечеловеческую концепцию мы находим в Китае, Индии и Египте, у греков, римлян, перуанцев, франков, лангобардцев и германцев, в Италии и Испании, у Боссюэ и Иосифа Волоцкого. В истинной монархии каждый гражданин стоит в особой творческой связи с божественным ноуменом своего короля или императора; он «как бы посылает своему Государю *духовный луч* — луч любви, доверия, благоговения, чести, совести и государственного правосознания; и там, где все эти лучи скрещиваются, живет и творит монарх». Живая тайна царственности в том и состоит, что «государь сознается всенародно — концентрацией духовных, волевых, творческих лучей и становится как бы духовно-волевым аккумулятором своего народа», олицетворением его политического гения, великим носителем национальной чести и судьбы.*

Это представление Ильина о подлинном Государе и подлинном монархисте и об их взаимоотношениях, — представление, сформулированное публично еще в 1934 году, — вошло потом полностью и в исследование Ильина «О монархии». Оно явилось также как бы первым развернутым вариантом учения Ильина о Государе, которое Ильин напечатал в «Наших задачах» под конец своей жизни — в виде серии из трех статей под этим заглавием: «О Государе»¹⁸.

В статьях «О Государе» Ильин уже почти не касается вопроса об идеальном монархисте и сосредоточивает свое внимание на верно-понятой идее Государя. Ибо отход от монархии объясняется прежде всего тем, что многие люди ее неверно понимают. Значительную роль тут при этом играет то обстоятельство, что «современное «просвещение» вот уже более полутора столетий насаждает в душах *материалистическую* установку, приучающую видеть *внешнее, чувственное, общедоступное, поверхностное* и отучающую видеть в жизни и делах — *внутреннее, нечувственное, сокровенное, глубокое*» (548).

Верно понятая идея Государя, говорит Ильин, есть нерасторжимое единство государственно-верховного *властвования* и самоотверженного *служения*. «Государь *властвует*. Но не потому, что он «властолюбив», а потому, что он к этому *призван и обязан*: в этом его *служение*» (550). Для этого служения

Государю нужны *самостоятельная воля* и всеобъемлющее *чувство ответственности*. Власть Государя *ограничена*, а связующие его обязанности безграничны.

Ограничена эта власть прежде всего *законами природы* и *законами человеческого естества*. «Государь вынужден считаться с климатом своей страны, с ее географическим положением, с ее пространством и объемом, с ее прошедшей историей» (551). Государь должен считаться также с законами человеческой природы и естественными потребностями своего собственного народа или народов — «в питании и в одежде, на суше и на море, в труде и в отдыхе, во время войны и во время мира. Он должен разуместь своеобразие тех народов, которыми он призван править, их характер, их веру, их обычаи, их национальную силу и слабости, их семейный быт и их способ прокормления, чтобы каждому из них подсказать лучший труд и *лучшее самоуправление* и чтобы каждый из них чувствовал себя признанным, оцененным и нашедшим свое место в сердце своего Государя» (551).

Жизнь Государя насыщена ответственностью и трудовым бременем познания также и в том, что касается изучения выношенного народами и монархами опыта правления, политического и дипломатического искусства и военной стратегии. Государь должен хорошо знать все то, что касается вооруженных сил, суда, народного представительства, международных дел, народного образования. Государь ответственен за свой царский род и за всю династию. В вопросах брака и хорошей наследственности он так же мало свободен, как и в вопросах образования и быта (552).

Государь есть также воспитатель своего народа. Его задача — воспитание в народе *«патриотизма, чувства собственного достоинства, силы суждения, чувства ответственности* — и в результате этого *способности к самоуправлению*. Воспитывать народ значит воспитывать его к свободе, к этому высокому искусству, сочетающему воедино *самостоятельность бытия и верность* Предмету. И призвание Государя состоит не в том, чтобы подавлять свободную веру и свободное творчество в своем народе, но в том, чтобы растить и укреплять их» (533).

Большое искусство и такт требуется от Государя и в вопросах политических убеждений и религиозной веры. «Государь ни при каких условиях не может мыслить *партийно* и быть членом партии. Партий много, а народ один и Государь один» (533). *Религиозная вера* — наряду с патриотизмом и всенародной любовью — один из главных источников вдохнове-

ния для Государя. Для него — при широкой веротерпимости к иным исповеданиям — естественно принадлежать к вере и церкви своего народа. Но это не значит, что Государь должен «утопить силу своего монаршего суждения в мнениях современного ему духовенства: ни светская власть не должна посягать на церковь и на церковное дело, ни духовенство не должно посягать на власть Государя, на ее подчинение и поглощение. Взаимный совет и взаимная поддержка образуют здесь предел совместной свободы» (554).

Еще одно важнейшее призвание Государя — в том, чтобы иметь «верную, творческую и устойчивую *социальную*, отнюдь не *социалистическую*, идею, т. е. план ведения государственных дел в неуклонном направлении *свободной духовности, справедливости и хозяйственной продуктивности*» (554).

Государя обязывает и связывает та нить правовой подчиненности, которая идет к нему от каждого из граждан, и та нить власти, которая идет от него к каждому гражданину в стране (555). Этой чужой подчиненностью и своей властью Государь связан всегда и во всем. Поскольку он есть «начало *национального единения, синтеза*, органического центра, в котором все должно сходиться и примиренно сочетаться», Государю необходим «особый диапазон видения, особый горизонт далекого расстояния и особое искусство интенсивного сращения, которое нуждается в живой активности и *неутомимой проницательности*» (556). Государь нуждается также в органической *памяти* и творческом воображении. От него требуется огромная находчивость, широта воззрений, снисходительность и благородная доброта, сердечная чуткость и творческий такт.

У Государя не может быть «личной» или «частной» жизни, никого другого не касающейся. Вся его жизнь есть достояние его народа. «Всё, касающееся Государя лично и его семьи, *всё* есть достояние его народа, всё входит в ореол его государственного облика, или, наоборот, в затемнение и искажение его облика» (567).

Учитывая все эти призвания и ограничения Государя, невозможно не согласиться, что говорить о его «привилегированности», а тем более «безответственной привилегированности», могут только люди невежественные или политически наивные. И неудивительно, что «Государь, усвоивший свое призвание и всю полноту своей ответственности, начинает чувствовать себя *пленником*, а нередко и *мучеником* своего престола. Он всю жизнь призван жить не по своему вкусу, желанию и выбору, а *по зову трона*, то подготавливая себя к

будущему, то проницая данные обстоятельства и предстоящих людей, то жертвуя всем, главным и любимым, то заставляя себя преодолевать во имя своего народа сущую муку жизни, от которой ему нельзя отказаться» (558).

Так выглядит в основных своих положениях учение Ильина об идеальном монархе, занимающее центральное место в его суждениях о монархии и республике.

На этом мы можем закончить наш обзор того, что прямо связано с исследованием Ильина «О монархии» — главными этапами его работы, планом, тематикой, общим подходом и основными идеями, и перейти к разбору сугубо русской монархической и республиканской проблематики у Ильина.

II. РОССИЯ, МОНАРХИЯ И РЕСПУБЛИКА

В своем исследовании «О монархии» Ильин неоднократно говорит об отдельных русских государях и об отдельных явлениях, связанных с историей русской монархии. Но всего этого он касается только попутно — наряду с примерами из истории других народов. Специально о русских проблемах Ильин говорит в других своих многочисленных трудах — статьях, брошюрах и книгах¹⁹. Тут нет возможности подробно останавливаться на всех этих трудах, но кое-что самое основное, — без чего нельзя правильно понять во всей ее полноте действительную позицию Ильина в вопросе о монархии и республике применительно к России, — здесь сказать необходимо. Для удобства изложения и восприятия мы отнесем мысли Ильина к четырем главным областям: монархия и республика 1) в прошлом России, 2) в революции 1917 года и коммунизме, 3) в эмиграции и 4) в грядущей России. Часть того, что относится к эмиграции, будет при этом выделена в особый, пятый, раздел, посвященный вопросу о монархизме и непредрешии. Некоторые, неизбежные при таком расчленении, повторения отдельных мыслей Ильина, уже известных читателю по предыдущему изложению, тем более оправданны, что они возникают в ином контексте.

1. Монархия и республика в истории России

В «Наших задачах» Ильин поместил особую статью²⁰, в которой разбирает вопрос о роли и месте республики и монархии в истории России. Он констатирует тот факт, что республикой Россия за всю свою историю не была никогда, — «ни в Киевский период; ни в Суздальско-Московский период; ни в

Смутное время; ни тем более в Императорскую эпоху русской истории» (219). В древних русских городах можно обнаружить, правда, сочетание черт республиканских с чертами монархическими, но беспристрастный историк должен будет все же «определить древнерусский «город» как *монархию, ограниченную непосредственным народоправством*» (220). В Новгороде с начала XII века республиканская тенденция стала усиливаться, но именно она-то и погубила в конце концов самостоятельность Новгорода. «Россия, как единый народ и единое государство, могла спастись от напора других народов *только монархическим единением*, а не вечевыми интригами и драками, да еще в северозападном «бастионе» страны» (221).

В эпоху великой смуты никаких республиканских настроений не было. Самозванец опирался — помимо национальных врагов России — всецело «на *монархические* и *анархические* настроения масс, которые и создали ему успех» (221). До самого конца Смуты все искали Царя, в том числе и самая Семибоярщина, имевшая от москвичей прямое поручение «Государя на Московское государство выбрать». С этой целью Семибоярщина и сносилась — через Жолкевского — с королевичем Владиславом. В результате «в Москве правила тогда не то *польская диктатура с недоизбранным, отсутствующим иноземным царем*, не то *боярская олигархия, все только избиравшая иноземца в русские Цари*. Но республики не было и следа» (222).

После русской Смуты, в XVII и XVIII веках, в России тоже нет ни республиканской формы, ни республиканской идеи, и ни один из многочисленных дворцовых переворотов не имел республиканского характера. Лишь в XIX веке, у Пестеля, появляется идея диктаториальной республики, занесенная в Россию «бурей французской революции и рассудочным «просвещением» XVIII века с его верою в *отвлеченное доктринерство*», но эта идея, после казни Пестеля, исчезает «в подполье русского интеллигентского мечтания» (222).

В истории России у русских народных масс проявляются два основных течения: «*государственно-строительное*, с верою в монархию, с доверием к Царю и с готовностью самоотверженно служить национальному делу; и *государственно-разрушительное*, с мечтою об анархии или, по крайней мере, о «необременительной власти», с жаждою имущественного погрома и захвата, и с «верою» во всяческую нелояльность (традиция «удалых добрых молодцев»)» (222). Это тяготение к анархии передалось и таким представителям русской интеллигенции, как Бакунин, Л. Толстой и Кропоткин, а также и рус-

ским либералам. «Но во всем этом не было исторически ни республиканства, ни республиканской традиции. А потому не было и республики — до самого 1917 года. Республикой подарил Россию именно «февраль» и последствия этого «подарка» русский народ не расхлебал еще и поныне» (223)²¹.

Русская монархия вела и строила Россию на протяжении всей ее истории. Но велика была конструктивная, стабилизирующая роль русской монархии также и для остального мира — в последний период ее существования. Этого вопроса Ильин специально коснулся в своей статье «Мировая политика русских государей», в которой он комментировал статью итальянского историка Гуильельмо Ферреро «Прежняя Россия и мировое равновесие»²².

Ильин с огорчением констатирует, что «Европа не знает России, не понимает ее народа, ее истории, ее общественно-политического строя и ее веры. Она никогда не понимала и ее Государей, огромности их задания, их политики, благородства их намерений и человеческого предела их возможностей...» (94). Подобно другим представителям Западной Европы, Ферреро тоже *«не знает истории России и не понимает ни ее судьбы, ни ее строя, ни ее задач»*, но, в отличие от других наблюдателей, он имеет мужество *признать* мировую политику русских государей XIX века, упорно и потомственно добивавшихся в Европе и в Азии устойчивого равновесия, *«точно формулировать ее сущность и ее значение для всего мира и с величайшей тревогой отметить ее вынужденное прекращение»* (95).

Для Ильина разгадка этой роли регулятора мирового равновесия, принятой на себя русскими государями в XIX веке, связана прежде всего с тем, что «между русскими Государями и русским народом существовала *духовно-органическая связь*», дававшая Государям «возможность чувствовать и созерцать свою страну, жить в основном русле его [народа] истории и мыслить из его трагической судьбы» (97). Эта судьба народа (провоевавшего *две трети своей жизни*) требовала к началу XIX века больше всего установления *мира*, — для чего необходимо было «неуклонно и искусно поддерживать в Европе и Азии равновесие сил и длительное замирение» (98). Россию необходимо было ограждать от идущих из Западной Европы двух главных опасностей: ненужных войн и революционных безумий — и одновременно выводить на путь реформ, повышающих уровень культуры и правосознания народа. Именно

это и делали русские государи, почему и необходимо «признать миролюбивую и уравновешенную политику русских Государей в XIX веке — национально *верной, дальновидной и мудрой*» (99).

Однако в феврале 1917 года русская монархия пала, несмотря на все свои заслуги перед Россией и перед остальным миром. И это вынужденное прекращение русской монархии требует своего объяснения.

2. Революция и коммунизм

О причинах русской революции и о причинах падения монархии и победы большевиков Ильин говорил и писал в своей жизни много раз. Но особенно важной для понимания исторических и политических взглядов Ильина является подытоживающая серия из восьми статей под общим заглавием «Почему сокрушился в России монархический строй?»²³.

В первой статье Ильин пишет, что сам он еще не встречал ни одного удовлетворительного объяснения тех исторических причин и тех политических ошибок, которые привели к трагическому крушению монархии в России, а вместе с нею и самой России. Со своей стороны, на вопрос о том, почему в России «тысячелетняя форма государственного спасения и национально-политического самоутверждения могла исчезнуть с такой катастрофической легкостью от первого же порыва народного, уличного и солдатского бунта?», Ильин отвечает так: потому, что «*России не хватало крепкого и верного монархического правосознания*» (421). Не просто правосознания — «рассуждения» и «понимания», но правосознания-чувства, доверия, ответственности, действенной воли, дисциплины, характера и религиозной веры. Монархическое правосознание было поколеблено во всех слоях населения.

Во второй статье Ильин выясняет правосознание русской народной *массы*. Он отмечает, что в простом народе имелось монархическое правосознание и им-то и держалось русское государство. Но вместе с тем всегда в русской истории обнаруживалась и склонность «противопоставить *обременительному закону* свой собственный, *беззаконный или противозаконный почин*» (421). И когда — в Смуте, Разиновщине, Пугачевщине — узаконялись анархия и имущественный передел, то «правосознание русского народа, поддаваясь смуте, «кривизне» и «воровству», справляло праздник безвластия, мести и самообогащения», и «русская история переживала великий провал» (422). Так произошло и в Ленинщине.

В 1917 году все сразу соединилось. «Грозная война с грозными неудачами поколебала доверие к военному командованию, а потому и к трону. Крестьянская деревня переживала эпоху аграрного перенаселения и великой реформы Столыпина. Вопрос *земельного приращения* стал источником всекрестьянской напряженной тревоги. И *вдруг* отречение двух Государей от Престола угасило присягу, и верность, и всяческое правосознание; а левые партии — призывающий к грабежу Ленин, рассылающий двусмысленно-погромные циркуляры министр Виктор Чернов, открыто исповедующий и практикующий государственное непротивление министр Александр Керенский, и все их агитаторы, рассеянные по всей стране, — понесли развязанному солдату, матросу и крестьянину *право на беспорядок, право на самовластие, право на дезертирство, право на захват чужого имущества*, все те бесправные, разрушительные, мнимые права, о которых русский простолюдин всегда мечтал в своем анархически-бунтарском инстинкте и которые теперь вдруг *давались ему сверху*. Соблазн бесчестия и вседозволенности стал слишком велик и катастрофа сделалась неизбежной» (422). Как, впрочем, неизбежны сделались и последствия этой катастрофы: «В 1917 году русский народ впал в состояние *черни*; а история человечества показывает, что чернь всегда обуздывается *деспотами и тиранами*» (420). Так и случилось: «От монархии к анархии, от анархии к порабощению антихристом, на долгие годы смуты и тирании» (423)²⁴.

В третьей и четвертой статьях Ильин рассматривает правосознание русской *интеллигенции* — не той, говорит он, монархически-лояльной интеллигенции, которая окружала Александра II Освободителя и осуществляла его реформы, а той, которую Руссо с Вольтером и Робеспьер с Дантоном убедили, что республика однозначна со свободой, а потому выше монархии. Ставшие на путь подражания Западу русские республиканцы-революционеры-социалисты из подпольных кругов не могли принять монархии, ее творческих успехов, ее во многом демократических реформ, ее растущей в народе популярности. «*Реформа в их глазах пресекала и обессиливала революцию*. Перемены должны были идти не *через Царя* и не *от Царя*, а *помимо него и против него*; эти перемены не должны были привлекать сердца народа к *Царю*, ибо это тормозило в глазах одной части революционеров — революционную республику, в глазах другой части — анархию черного передела. Все это было движением *революционного максимализма*, который впоследствии, на переломе XX века, развернулся в виде *большевизма*» (425).

Революционные и республиканские тенденции укрепились в начале XX века, и перед революций 1917 года «левее конституционно-демократической партии вся русская интеллигенция, а особенно полуинтеллигенция, считала монархию «отжившей» формой правления» (426). Республиканство проникало и в часть более правого сектора «общественности», например в лице А. И. Гучкова. В результате о предреволюционной русской интеллигенции и ее политическом правосознании можно сказать, что «она промотала, проболтала, продешевила свою верность монархической России; она не сберегла, а опошшила свое правосознание. И с ребячьим легкомыслием воображала и себя, и русское простонародье республикански созревшим народом» (427).

В пятой и шестой статьях Ильин переходит к положению *Государя и правящей Династии*. В решающий час русской истории Государь остался в почти полном одиночестве: «убежденные монархисты оказались вдали от Государя, не сплоченными, рассеянными и бессильными, а бутафорский «многомилионный Союз Русского Народа», в стойкости которого крайне-правые вожаки ложно уверяли Государя, оказался существующим лишь на бумаге» (427). При отсутствии правильного монархического правосознания в высших кругах армии и бюрократии, пассивности русского народного монархизма и активности революционной и республикански настроенной части интеллигенции Государь мог почувствовать себя изолированным и бессильным. В результате создавшегося положения «Царствующая русская Династия покинула свой престол тогда, в 1917 году, *не вступая в борьбу за него*; а борьба за него была бы борьбой за спасение национальной России» (427), — ибо заменить Императорский Трон в России было нечем. И хотя оставление Престола имело за собою психологические, нравственные и патриотические основания, оно было полным нарушением российских Основных Законов; «и Государь и Великий Князь отреклись не просто от «права» на престол, но от своей, религиозно освященной, монархической и династической *обязанности* блюсти престол, властно править, спасать свой народ в час величайшей опасности и возвращать его на путь верности, ответственности и повиновения своему законному Государю» (429). Поэтому, сопереживая трагедию Династии, необходимо, однако, выговорить юридическую, историческую и религиозную правду: «Династия в лице двух Государей [Николая II и Великого Князя Михаила Александровича] *не стала напрягать энергию своей воли и влас-*

ти, отошла от престола и решила не бороться за него. Она выбрала путь непротивления и, страшно сказать, пошла на смерть для того, чтобы не вызывать гражданской войны, которую пришлось вести одному народу без Царя и не за Царя...» (430).

В седьмой статье Ильин останавливается специально на вопросе *монархической партии*, которого отчасти уже коснулся в предыдущей статье, говоря о положении Государя и Династии. В умение иметь Царя входит, говорит Ильин, помимо воинского подвига, также гражданская доблесть, государственное разумение, политический такт и политическая сплоченность (518). В России было немало верных монархистов и на верхах и в народных низах. *«Но единой и организованной монархической партии, которая стояла бы на страже трона и умела бы помогать монарху — не было. А те, которые пытались выдавать себя за такую «партию», вели линию не государственную, а групповую и не понимали своих исторических и государственных заданий» (519).* В трудные для страны и трона моменты в России были героические исповедники, но *«продуманной, организованной и отстаивающей национальный трон политической партии» не было (521).*

В восьмой статье Ильин заканчивает обсуждение вопроса о *монархической партии* и устанавливает водораздел между самодержавием и абсолютизмом. Монархический строй сокрушился в России потому, пишет Ильин, что русский трон *«не имел идейного и волевого кадра, дальнозоркого, сплоченного и способного к активным выступлениям» (522).* Это отчасти объясняется тем, что политическая, в том числе партийная, культура в России еще только начинала формироваться. Искусство партии не далось и левым; даже преуспевшая организация большевиков *«всегда была заговорщической и тоталитарной, а не лояльно-партийной» (523).* Но еще более искусство партии не далось русским монархистам. Главная причина их политического провала заключается в том, что *«они совсем не понимали, в чем же именно состоит призвание монархической партии в России, где правит «абсолютная» власть монарха... Одно из двух: или монархисты лояльны и приемлют эту «абсолютную власть», но тогда им нечего предаваться — ни самостоятельной мысли, ни самостоятельным действиям; или же они ее не приемлют — и тогда их партии лучше не существовать...» (523).* Партийные монархисты, таким образом, смешивали самодержавие монарха с абсолютизмом, в то время как *«это далеко не одно и то же и власть законного монарха не может быть абсолютною» (523).*

Абсолютизм означает, что монарх выше права и закона, что власть его не имеет границ и ему все позволено. Самодержавие же означает, что власть монарха — независимая от чужой воли, но при этом — правовая и законная. «Это необходимо продумать и понять раз навсегда: самодержавие отвергает, осуждает и исключает абсолютизм; а абсолютизм отвергает основное в правах Государя, ибо он не признает его *законным монархом*, он отрицает его высокое звание *верховного субъекта права*, он снижает его звание до звания *тирана*, он разлагает и разрушает саму *правовую форму монархии*. Именно поэтому *абсолютизм несовместим с самодержавием*, этим высшим проявлением *законности на троне, правосознания у Монарха, чувства обязанности и ответственности у верховного в государстве лица*» (524). И далее: «Абсолютный монарх «все смеет» и «все может», чего желает его политическая или иная похоть («*son bon plaisir*»). Но самодержавный Государь «смеет» далеко не все, а лишь *законное*, законами предоставленное, *правое, правовое*, государственное, совестное, честное, Богу угодное. Тиран не связан правом и законом; он призван к разнузданию и осуществляет его в самых фантастических и свирепых формах. Но именно этим он роняет и позорит свое звание монарха. Напротив, самодержавный монарх знает законные пределы своей власти и не посягает на права, ему не присвоенные; он знает, что *Государь, не блюдуший право и закон, сам подрывает свою власть...*» (524).

При таком отношении к основам монархического строя свободно-ответственное слово, честное возражение и государственно-творческая инициатива являются правом и обязанностью подданного. Предреволюционные же партийные монархисты в России «считали своей единственной задачей — славословие, слепое повиновение, угождение, предупредительность и недерзание иметь свое суждение... Именно поэтому их «партия» не имела ни самостоятельного суждения о происхождении, ни организационного кадра, ни плана действий, ни соответствующих решений и выступлений. Здесь не было зрелого политического мнения и не было борьбы за трон. И Государь с Государыней, неосторожно полагаясь на заверения этой «партии», оказались изолированными и выданными врагам. Это не было сознательное «предательство»; но это была пассивность от неумения иметь Царя; это была выдача от бессмыслия, безволия и бессилия. Ожидания были обмануты; надежды не оправданы. И высокие пленники остались невырученными...» (525). Вот почему представители этой монархической

«партии» не имеют никаких оснований считать, что в падении монархии в России виноваты все, кроме них. «Они — повинны первые, ибо выдавали себя за верных и преданных» (525).

Таково, по мнению Ильина, необходимое объяснение тех исторических причин и политических ошибок, которые привели к крушению монархического строя в России: России, как было сказано, не хватало крепкого и верного монархического правосознания.

3. Эмиграция

После высылки Ильина из России в 1922 году он встретился в эмиграции с представителями всех тех общественно-политических групп и точек зрения, с которыми сталкивался и в России в предреволюционный, революционный и первый послереволюционный периоды. Он должен был вновь определить свое отношение к левым и правым и к политическому центру. Очень актуален был в двадцатых годах и вопрос об отношении к претендентам на русский престол.

В представлении Ильина, отношение к В. К. Кириллу Владимировичу и его окружению неразрывно связывалось с проблемой не только легитимизма, но и черносотенства. Осенью 1925 года Ильин послал в «Возрождение» статью, в которой открыто выступил против черносотенства. Редактор «Возрождения» П. Б. Струве эту статью не принял и вернул Ильину, на что последний тотчас же ответил письмом от 12 октября 1925 г., из Флоренции, где он в это время находился²⁵. Нет никаких оснований считать, что отношение Струве к черносотенству было менее отрицательным, чем у Ильина, но как редактор и политик Струве, видимо, исходил из некоторых тактических соображений, которые для Ильина были неприемлемы и, во всяком случае, необязательны.

Письмо Ильина точно выражает его собственные принципиальные и тактические соображения. Он пишет, что в своей статье «выдифференцировал черносотенство в образ (действительно густопсово-черносотенного) *кириллизма*», хотя и не убежден при этом, что самое слово «кириллисты» произнести следует. Ильин считал, что с такими кириллистами, как Снесарев и Мятлев, которые поносят свой же собственный флаг, договариваться нельзя ни при каких условиях. Ильин осуждает также и сторонника Кирилла Владимировича свящ. Абрикосова (приезжавшего к Ильину с секретным поручением от патера д'Эрбиньи) и Шебеко, добивавшегося сближения сторонников В. К. Николая Николаевича с последователями В. К. Кирилла Владимировича.

Ильин упоминает в своем письме о том, что неоднократно обсуждал самый термин «черносотенство» с такими деятелями монархического лагеря, как Марков и Тальберг, и они соглашались, что этот термин следует применять не только к кириллизму, но и шире — «к неопределенной возможности классово-мстительной правизны», которая для Ильина была, конечно, абсолютно неприемлема. Отказываться от этого термина, писал Ильин, нельзя: «Необходимо жгучее и жгущее слово, ляписом прижигающее известные уклоны. «Дурная правизна» — неопределенно». Ильин считал жесткий удар направо и принципиально, и тактически «абсолютно необходимым». Реставрируя термин «черносотенство» для характеристики крайне-правого лагеря, «мы, — писал Ильин, — а) отрезаем благодущное, симпатичное злоупотребление им (я, мол, черносотенец); б) вырываем зуб с ядом у *левых* — чтобы они не смели нас отодвигать к черносотенцам...»

Хотя эта статья Ильина и не была тогда напечатана, он неоднократно потом и частным образом, и публично высказывался против черносотенства в разных его облициях²⁶.

В связи с активизацией тех сил в эмиграции, которые представляли национально-политический центр и умеренно-правые круги, Ильин должен был высказать свое отношение также к В. К. Николаю Николаевичу. Ильин принял деятельное участие в Зарубежном съезде в Париже весной 1926 года. В своей речи²⁷ он подчеркнул, что выступает как ученый и патриот, противник партийности и фракционности, сторонник не партийного, надпартийного русского национально-патриотического сговора. Для него, сказал он, республиканский душевный уклад и дух есть дух партийной политической интриги, разрушающий государство, в то время как «идея монархии — учит непартийности и несет в себе дух всенародного единения». Когда победил дух республиканства и революционности и замучили Царя, то не стало и государства. Точно так и в будущем: «цвести нашей родине только под Царем и мучаться и чахнуть ей в интригах республиканской партийности».

Но эти заявления относительно монархии были не более как утверждением общего принципа. Ибо и тогда, в 1926 году, Ильин признавал в своей речи, что Царя у России не только *еще* нет, но и неизвестно, *будет* ли он у нас и *когда* он будет». Между тем, не имея Царя, эмиграция и Россия все же имеют *персонального вождя* — под которым, не называя его по имени, Ильин разумел Вел. Кн. Николая Николаевича. Обращаясь к нему, мы, говорил Ильин, имеем возможность «проверить себя —

можем ли мы, не выдавая его за Царя и скорбя вместе с ним о сиротеющей без Царя России, приготовить в себе самих, в душах наших, — и в обращении к нему, — *духовное, умное место грядущему Царю вся Руси*. Ибо «Царя надо иметь не только во главе, но в голове, в душе, в воле».

Подчеркивая еще раз, что обращение к Великому Князю будет обращением именно к вождю, а не царю, Ильин приветствовал В. К. за то, что он «Не объявляет себя диктатором, обреченным на бессилие», что он «ждет *свободного* единения, *добровольного* подчинения, что не грозит он никому, и не вводит никакой принудительной организации». Необходимо противостоять партийному напору справа и всем попыткам сковать Вел. Князя партийно избранными людьми. «И да не будет, — закончил свою речь Ильин, — партийного совдепа ни слева, ни справа».

Свою особую позицию в вопросе о монархии и республике Ильин подчеркивал во многих своих — и тогдашних и более поздних — выступлениях. Через месяц после Зарубежного съезда Ильин опубликовал в «Возрождении» статью «Республика — монархия»²⁸, в которой высказал немало острых замечаний относительно «затасканных, стершихся и выветрившихся политических понятий» и республиканцев, и монархистов — и преподавал и тем и другим ряд конкретных идейно-политических советов.

«Надо понять, — писал Ильин, — что старшее поколение русских республиканцев наивно идеализировало республику и просмотрело глубину и жизненную силу монархии; а младшее поколение — или беспомощно твердит зады или приучается ставить весь вопрос с точки зрения *не* русских интересов. И еще надо признать, что старшее поколение русских «крайне-партийных»²⁹ монархистов (за немногими, всем известными исключениями) — всегда было и всегда будет не способно выяснить духовное обаяние монархического начала и утвердить его жизненную силу; а младшее поколение, по неопытности бредущее за этою «крайне-партийностью», впитывает в себя эту извращенную традицию и приучается к воспроизведению старой лжи и старых ошибок». Вообще, надо покончить с «омертвевшими словами и пустыми трафаретами» и поставить вопрос о монархии и республике *идейно* и заново. И это относится к *обоим* лагерям, монархическому и республиканскому: «идейные и честные монархисты должны понять, что под монархическим флагом и ныне нередко ввозится самый зловредный противомонархический яд, на разоблачении

которого впоследствии играют республиканцы; а идейные республиканцы-патриоты должны убедиться в том, что под республиканским флагом ввозится самый зловредный, противопатриотический (интернационалистический, или непротивленческий, или сепаратистский) яд, разоблачение которого всегда приходит слишком поздно...»

Перед теми, продолжает Ильин, кто в наше время хотят быть республиканцами, стоит нелегкая задача: они «должны открыто и принципиально сосчитаться с фактом *большевицской республики*; они должны оправдать и обосновать идею республики; они должны доказать, что начала *классовой алчности, личного карьеризма, партийной интриги, гражданской войны*, словом, всяческой *центробежности* — не составляют самой сути республиканства; они должны открыто выговорить, что идея республики переживает в России и повсюду острый кризис, ибо *именно республика оказалась подходящей государственной формой для большевистского содержания*». Подобно этому и те, кто в наши дни хотят быть русскими монархистами, «обязаны открыто сосчитаться с фактом крушения монархии в России, мужественно осмыслить и исследовать это крушение и постигнуть его духовные причины; они должны заново оправдать и обосновать идею монархии; они должны показать, что начала *вредной централизации, касты, средостения, бюрократии, временищества, бесправия и обскурантизма, словом, извращенной центростремительности* — не составляют самой сути монархизма; они должны доказать, что монархия сокрушилась в России не потому, что монархическая стихия была слишком *сильна* в стране, а потому, что она ослабла, расшаталась и выветрилась в душах; они должны показать, что за последние 20 лет перед революцией государственный строй в России только по имени и по закону был монархией, ибо снизу проводилась противомонархическая тактика *изоляции и обессилиения Царя, что монархия в России заживо захлебнулась в чисто-республиканской стихии борьбы партий за власть*». Словом, необходимо предпринять идейное очищение душ и идейно пересмотреть и восстановить старые, уже забытые истины и по-новому осветить их из глубин пережитого. Идейные монархисты «должны указать и утвердить все великие достоинства истинной монархии и подлинного монархизма — и вообще, и в особенности для нашей родины. И пусть другие, если кто может, попытаются указать нам преимущества республики вообще и спасительность ее для России в частности...»

В трудном положении оказываются в эмиграции не только монархисты, лишившиеся монархического строя в своей стране. В трагическом положении пребывают и сами монархи или династии, лишившиеся наследственного престола. В «Наших задачах» этой трагедии династий без трона Ильин посвятил особую статью³⁰.

Даже законный — но низложенный — Государь оказывает-ся в изгнании в трагическом положении. Положение же представителей династий, только еще претендующих на занятие престола, еще хуже. Трагедия законного Государя начинается с *разрыва* между его *обязанностями* и *правами*: права его внешне не признаются, в то время как внутренне он *сохраняет верность* своему религиозному призванию и обязанностям правителя страны. Вытекающее отсюда трагическое самочувствие осложняется целым рядом жизненных условий и отношений. «Низложенный монарх не может не думать о том, что он, в сущности говоря, *предан* своим народом и своими приверженцами (монархистами)...» (74). Его объявляют «претендентом», в то время как он — законный Государь и «ждет *совсем не возврата «привилегий», он ищет не власти, а служения; он хочет совсем не почестей себе, а спасения, освобождения от тирании и возрождения для своего народа*» (74). Монарх оказывается, далее, в положении *зависимости* — от иностранных правительств, если он становится ищущим убежища эмигрантом; от своих иностранных родственников, если он вынужден искать у них приюта; от работодателей или от дальновидных и часто небескорыстных «меценатов», если гостеприимных родственников не окажется.

Не имея территории, армии, правительственного аппарата и средств, монарх в изгнании не может вести *самостоятельной политики*, вынужден «или *просить согласия* и «*покровительства*» у *иностранных правительств*, или же *заключать секретные соглашения* направо и налево в *наиневыгоднейший для своего народа час*» (75). Не имея, в отличие от правящего Государя, разветвленного аппарата явной и тайной *информации*, монарх в изгнании «*всегда рискует стать жертвой своей недостаточной осведомленности или же безответственной и зложелательной дезинформации*» (75). Точно так же, монарх в изгнании лишен возможности сам выбирать своих советников и сотрудников *из всего состава своего народа* и должен иметь дело «с весьма ограниченным кругом эмигрантов, нередко вынужден довольствоваться теми, которые сами навязываются ему (нередко из

честолюбия, карьеризма или по соображениям еще более неприглядным и непроглядным)» (75).

Все эти обстоятельства усугубляют личную политическую трагедию монарха и затрудняют для него всякую ответственную активную политику в изгнании. «И чем больше территория и население его страны, чем сложнее ее проблематика, чем глубже переживаемая ею революция и чем менее другие страны и правительства разумеют особенности его страны, чем более иностранцы склонны насаждать «республику» и «федерацию» в монархической и унитарной стране, — тем затруднительнее и трагичнее его положение» (76).

Таким образом, вопрос о монархии — и монархе — в условиях эмиграции необыкновенно усложняется и требует как бы двойственного решения. К этому решению мы и вернемся в заключительной части этого раздела нашего обзора. Теперь же перейдем к вопросу о том, как Ильин представлял себе государственную форму в будущей России.

4. Грядущая Россия

Над прошлым, настоящим и будущим России Ильин размышлял несколько десятков лет. Одним из итогов этих размышлений была статья Ильина «Надо готовить грядущую Россию», помещенная в «Наших задачах»³¹.

Ильин считал, что в нынешних условиях невозможно сформулировать будущую русскую конституцию, излагающую в форме ряда законопроектов государственное устройство будущей России. Для начертания подобной конституции у нас просто нет необходимых конкретных данных: «мы не знаем времени (когда это будет?), пространства (при какой территории?), национального состава будущей России, ее социального строения, состояния народного правосознания, ее экономического и международного положения» (403). Но поскольку всякая конституция должна быть выводом из двух посылок — принципиальных основ и конкретных данных — об одной части будущей конституции можно говорить уже сейчас. В качестве *принципиальных основ* будущей конституции Ильин выдвигает следующее:

1. В отличие от таких дореволюционных русских групп, как анархисты, конституционалисты-демократы и социалисты, которые считались с одними отвлеченными идеалами, «наши поколения должны мыслить *реалистически и исторически*», т. е. должны «исходить от русской исторической, националь-

ной, державной и психологической данности, в том виде, как она унаследована нами» (403).

2. Прежний способ постановки политических вопросов — *«мечтательно-доктринерский, рассудочно-формальный, интернациональный, искательно-демагогический»* (404) — должен быть отвергнут. *«Понятия свободы, равенства, народоправства, избирательного права, республики, монархии, федерации, социализма — понимались доселе формально, в отрыве от правосознания и его аксиом, в отрыве от народного душевного уклада и от национальных задач государства»* (404). Все эти понятия нужно подвергнуть пересмотру и углубленной критике и наполнить их новым содержанием.

3. Осуществляя этот пересмотр, необходимо помнить, что «нет и не может быть единой государственной формы, которая оказалась бы наилучшей для всех времен и народов. Политически-жиздительное в одной стране, у одного народа, в одну эпоху, при таком-то климате, темпераменте, хозяйстве — может оказаться разрушительным в других условиях. Поэтому Западная Европа и Америка, не знающие Россию, не имеют ни малейших оснований навязывать нам какие бы то ни было политические формы, — ни демократические, ни фашистские... Мы готовы повторить это сто раз: Россия не спасется никакими видами западничества, ни старыми, ни новыми» (404). Будущее русское государственное устройство должно быть правильным выводом из 1) русской истории и из 2) бесспорных христианских основ правосознания и государственности — с тем, однако, чтобы «не стремиться воплотить эти аксиомы вслепую, в меру утопического максимализма, но в меру их исторической вместимости в живую ткань современной русской народной жизни» (405).

4. В особенности важно уже теперь извлечь идею государства и политики из предреволюционной и западнодемократической пошлости (*«сочетание массовой демагогии и расчетливой закулисной интриги, честолюбивой толкотни и беспринципного компромисса, партийного засилия и бессмысленного голосования вслепую»*) и из революционной и коммунистической грязи (*«насилие и коварство, деспотизм и террор, классовая борьба и тоталитарные способы управления»*). Ибо политика на самом деле имеет «совсем иные задания, совсем иную природу, совсем иной духовный стержень»: она есть *«властно внушаемая солидаризация народа; авторитетное воспитание личного, свободного правосознания; оборона страны и духовный расцвет культуры; созидание национального будущего через учет национально-*

го прошлого, собранного в национальном настоящем» (405). Вот почему политика должна быть делом не презренных плутов, а качественных людей; она требует *«большой идеи, чистых рук и жертвенного служения»* (406).

Анализируя, таким образом, принципиальные основы, на которых должна, по его мнению, строиться будущая русская конституция, Ильин в этой своей статье как бы обходит прямую постановку вопроса о монархии и республике. Несколько позже Ильин продолжил свой анализ принципиальных основ будущего российского государства и дополнил его формулировкой прав и обязанностей российских граждан³². Но и в этих статьях вопроса о верховной власти или государственной форме Ильин касается лишь во вступлении, — где прямо заявляет о том, что будущее русское государственное устройство он отказывается мыслить себе как республиканское, все равно — федеративное или унитарное. Он обещает дать в дальнейшем «углубленное исследование вопроса о государственной форме и, в частности, о духовном существе монархического начала» (411). Это и было им осуществлено в трех статьях под общим заглавием «О Государе»³³, о которых мы уже говорили в этом обзоре.

Свое отрицательное отношение к духу республиканства — по крайней мере применительно к России — Ильин высказывал давно и недвусмысленно. Так, например, в своей речи на Зарубежном съезде в 1926 г.³⁴ Ильин прямо сближал дух революционности и дух республиканства. Оглядываясь назад, научились ли мы тому, спрашивал Ильин, что Россия «распалась от водворения в ней духа республиканского — духа партийной политической интриги, классового интереса и жадного честолюбия?» И тот факт, что революция водворила в России республику, представлялся ему вполне естественным: революция и республика «обе сродни, по существу, по духу, по укладу душевному» — и приводят к распаду единого государственного целого «на части, на партии, на центробежные воли, на поползновения, ставящие частное выше общего». Уже из-за одной этой близости республиканского духа к духу революционному, по мнению Ильина, ожидать возрождения России на путях республиканских не следует.

У России не может быть цветущего республиканского будущего не только в силу отрицательных свойств республиканского образа правления, но и в силу его положительных черт. Просто провозгласить в будущей России республику — дело нежизненное, писал Ильин в «Наших задачах»³⁵. Думать, что провозглашение республики с неизбежностью приведет к ее

успеху, могут «только люди, не понимающие, что республика есть всегда выражение особого душевного уклада; что необходимо *думать и чувствовать* по-республикански для того, чтобы республика возникла, окрепла и удалась. Где же учился и научился русский народ *так думать и так чувствовать*? У «временного правительства», заговаривавшего революционную толпу? Или у коммунистов, ловко поставивших революционную толпу на колени? Республиканец превыше всего ставит дело свободы. Где же учился русский народ этому свободолюбию? Не в коммунистических ли каторжных лагерях?.. Свобода есть умение сочетать *независимость с лояльностью*; а между тем оба эти начала попираются в России уже четвертый десяток лет... Республиканство есть политическое искусство строить государство при рыхлой, зависимой, подкопанной и нерешительной верховной власти. Можно себе представить, что начнется в «республиканской» России после сорока лет тоталитарного строя...» (381—382). Поскольку государство есть не механизм, а организм, и «всякая истинная и прочная форма жизни должна быть подготовлена в нем *органически*», в соответствующую «органическую подготовку» всероссийской республики или многого множества малых республик — мы не имеем *никаких оснований* верить, — ни исторических, ни географических, ни хозяйственных, ни культурных, ни духовных, ни религиозных. Надо совсем не знать или политически не постигать Россию, чтобы быть русским республиканцем» (382).

Нужно при этом, однако, всегда помнить, что в наше время выветрились, исказились и омертвели не только такие понятия прошлого, как «демократия», «федерация» и «республика», но и такие, как «монархия». Об этом Ильин писал, в частности, в статье «Очертания будущей России», напечатанной тоже в «Наших задачах»³⁶. Говоря о тех, кто бездумно выдвигает монархические лозунги, Ильин восклицает: «думают ли они о том, что «монархами» были и Тиберий, и Нерон, и Калигула (пусть только почитают Тацита и Светония), что «монархом» был и презренный Андроник Комнин византийский, и мудрый, тихий Марк Аврелий, и великий Петр, и аморальный Генрих VIII, и Ричард III, и Гарун-аль-Рашид, и Антигон I македонский, Государь мудрый и творческий, и безумный Эрик XIV шведский, и Иоанн VI Антонович!.. История знает множество государей, которые своим правлением только подрывали все светлое, священное и могучее, что заложено в монархическом начале. Какая же монархия зиждательна и

спасительна для России и почему именно? И *почему* одни стоят за самодержавную монархию, а другие за конституционную (и эти последние — неужели только для того, чтобы угодить радикалам-демократам?.. о, тщетная надежда!..). И какая же именно «конституция» возродит и утвердит Россию?» (329).

Таким образом, не только привычные республиканские, но и прежние монархические лозунги нуждаются в серьезном пересмотре и уточнении, без чего они рискуют оказаться простой публицистической словесностью. И подобно тому, как одним простым провозглашением республики в России прочный республиканский строй установить невозможно, так невозможно восстановить и монархический — простым провозглашением монархии. Характеризуя, в другой статье «Наших задач»³⁷, категорию людей, которые уверены в том, что достаточно будет в России провозгласить монархию, как все станет на свое место и пойдет гладко, Ильин пишет: «Слушаешь таких людей и удивляешься: для них история как будто не существует. Ведь монархический строй не может, что называется, «повиснуть в воздухе»; необходимы по крайней мере две предпосылки, две основы: во-первых, — *верное монархическое строение души в народе*, которое можно было бы точнее всего выразить словами: *надо уметь иметь Царя*; и, во-вторых, необходимы те *социальные силы*, которые понесли бы богоданного Государя — преданностью, верностью, служением, честью, честностью и в особенности тем *правдоговорением перед ликом Государя*, которое необходимо ему самому, как «политический воздух». Имеются ли эти предпосылки в России? Ведь Россия имела счастье быть монархией и почему-то развалилась... Почему? Не от того ли, что она *разучилась* иметь Царя? Не от преобладания ли честолюбивой интриги над верностью и преданностью? Не от того ли, что *монархизм карьеры* вытеснил *монархизм служения*? Что же, дело с тех пор усовершенствовалось? И притом значительно? Научились ли русские люди иметь Царя? Или они опять предадут его за свой частный прибыток на растерзание? — Вот о чем следовало бы подумать «провозглашателям». Монархия должна быть *подготовлена религиозно, морально и социально*; иначе «провозглашение» окажется пустым словом и началом нового разложения...» (381).

К кардинальному значению нравственного возрождения русского народа Ильин обращался во многих своих писаниях. В статье «О возрождении России»³⁸ он соглашается с тем, что возрождение России предполагает *«восстановление достойной государственной формы, возобновление осмысленного хозяйства, основанного на частной собственности, и возрождение свободной русской культуры»* (394). Но прежде всего и больше всего необходимо будет покончить с разлившейся в России большевистской порочностью. Верно, что водворившаяся в стране деморализация — *«не свободная, а навязанная»* (396), *«вынужденная»*. Но это не отменяет самого факта: состояние русской души и русского духа ныне *«униженное и развращенное»*, и русский народ нуждается прежде всего *«в покаянии и очищении»* (397). Россию не возродить и ее величия не воссоздать без того, чтобы уже очистившиеся духовно помогли еще не очистившимся *«восстановить в себе живую христианскую совесть, веру в силу добра, верное чутье к злу, чувство чести и способность к верности»* (397).

Пора подвести предварительные итоги по вопросу о будущем России. Как писал Ильин в статье «О государственной форме»³⁹, он исходит из того, что государственный строй зависит от целого ряда очень важных факторов: 1) *«прежде всего от уровня народного правосознания, от исторического нажитого народом политического опыта, от силы его воли и от его национального характера»* (42); 2) от *«территориальных размеров страны и численности ее населения»*; 3) от *«климата и природы страны»*; 4) от *«многонационального состава населения»*. Все эти факторы не облегчают, а затрудняют установление в России республиканской государственной формы. Теперь же, после десятилетий коммунистического владычества, требовать для России демократической, федеративной республики и вовсе безрассудно.

Но если республика для России как бы органически не подходит, то не скоро можно будет установить в России и монархию. «Пройдут годы национального опаматования, оседания, успокоения, уразумения, осведомления, восстановления элементарного правосознания, возврата к частной собственности, к началам чести и честности, к личной ответственности и лояльности, к чувству собственного достоинства, к неподкупности и самостоятельной мысли, — прежде, чем русский

народ будет в состоянии произвести *осмысленные и не погибельные политические выборы*» (44). Что же касается возможности восстановления на престоле свергнутой династии, то, разбирая этот вопрос в самой общей форме в уже цитировавшейся нами статье «Трагедия династий без трона», Ильин выдвинул следующих пять условий: «должны назреть в самом народе внутренние — политические, нравственные и религиозные тяготения, способные проявиться *активно и организованно*; должен сложиться *кадр монархистов*, — людей чести, верности и государственного опыта; должна разложиться или просто рухнуть революционная или соответственно республиканская власть в стране; должна быть морально, политически и стратегически подготовлена международная конъюнктура. И, что особенно важно, — должна сложиться и укрепнута *вера в данную династию*, как в *духовный орган национального спасения и международного мира*»⁴⁰.

Все это, однако, может осуществиться лишь в каком-то более или менее отдаленном будущем. Что же касается положения, которое создастся сразу же после крушения коммунистического строя, то Россию «может повести только *национальная, патриотическая, отнюдь не тоталитарная, но авторитарная — воспитывающая и возрождающая — диктатура*»⁴¹.

Мы возвращаемся, таким образом, к вопросу об отношении к монархии и республике в условиях эмиграции.

5. Монархизм и непредрешение

Чтобы правильно и во всех ее компонентах понять идейную и политическую позицию Ильина в вопросе о монархии и республике, необходимо учитывать, что Ильин был одновременно и убежденным монархистом, и явным непредрешенцем. Совмещение этих двух — на первый взгляд, казалось бы, несовместимых — точек зрения проходит красной нитью через все его публицистическое и идейное наследие.

Тут уже упоминалось о выступлении Ильина на Зарубежном съезде в Париже весной 1926 г., на котором он заявил себя сторонником не только монархического принципа, но и не партийного, надпартийного русского национально-патриотического сговора. Говорилось и о статье Ильина «Республика — монархия», опубликованной в «Возрождении» всего лишь через месяц после съезда⁴², в которой Ильин высказал ряд острых критических замечаний насчет некоторых «затасканных, стершихся и выветрившихся политических понятий» и респу-

бликанцев, и монархистов. В этой статье Ильин прямо заявил о своем непредрежденчестве. Для него, писал Ильин, Россия выше всего, а потому «ничто классовое, партийное, групповое и личное» не может его связывать. Не отказываясь от своего монархического *идеала*, Ильин указывал, что *политически* он вопроса о монархии или республике не предреждает. Но этим он не ограничился и пошел еще дальше: «после падения большевиков, мы, — писал Ильин, — в отличие от «крайне-партийных» [т. е. крайне-правых] господ, *примем Россию во всякой политической форме*». «Мы, — продолжал Ильин, — не верим в преимущества республики «вообще»; а тем более не верим мы в ее жизненность, целесообразность или даже спасительность для России; тем более *ныне*. Но *если бы оказалось* (допустим это условно), что наша родина после большевиков обречена на то, чтобы еще известное время перемогаться и прозябать в этой государственной форме, то мы без колебаний прекратили бы наше пребывание за рубежом. Мы не остались бы в эмиграции и не повели бы из чужих стран подпольную работу; мы поехали бы в Россию — реально и самоотверженно служить ей и в ее «республиканской форме», каждый на своем месте; без всякого саботажа, подсиживающего злорадства, пораженчества и тому подобной лукавой пошлости. Мы сказали бы: «монархия требует или живой традиции, или духовной зрелости; вероятно традиция порвалась; по-видимому, зрелости еще нет; пройдет постепенно утар революции, придет волна здоровой центростремительности, волна сверхклассового патриотизма; созреют души, возродится традиция и желанное совершится безболезненно; кровью можно пресечь, но нельзя создать и построить, а терзать Россию новою гражданскою войною во имя водворения ложной, партийной монархии на крови честных, но иначе мыслящих русских патриотов — это надо предоставить героям правой стенки»...» После падения третьего интернационала дух гражданской войны должен в нас утаснуть. Пока же все усилия нашей воли должны быть направлены на свержение этого интернационала.

Десять лет спустя, публикуя свою уже известную нам речь, посвященную памяти убиенного Короля Александра I всея Югославии⁴³ и исполненную выражения глубоких монархических чувств и представлений, Ильин сопроводил свой текст следующим примечанием: «Публикуя эту речь, я по-прежнему остаюсь верен позиции «непредреждения» и даю ей только

более глубокое обоснование. Будущая форма государственного устройства России будет зависеть прежде всего и больше всего от того правосознания, которое обнаружится в русском народе после падения большевиков. Мы не можем ни предвидеть, ни предсказать его. Необходимого для введения монархии, монархического правосознания в русском народе может и не оказаться. Как же мы можем предрешать будущую форму именно в сторону монархии? Что же создаст в России монарх, если народ не пойдет за ним на жизнь и на смерть? Все остальное по существу изложено в моей речи».

За несколько лет до этой речи, в 1931 году, Ильин опубликовал в «Возрождении» статью под характерным заглавием — «Мы не предрешаем»⁴⁴, в которой сформулировал очень важные для понимания его идейной и политической позиции различия между политическим идеалом, политической программой и тактическим лозунгом.

Политический идеал Ильина, — как это очевидно из всех его печатных и устных выступлений и в особенности из его исследования «О монархии», — есть идеал монархический, противостоящий идеалу республиканскому. Для Ильина монархическое чувство и правосознание выше чувства и правосознания республиканского. Но это не делает Ильина сторонником *политической программы*, требующей установления монархии всюду, всегда, при всех обстоятельствах и во что бы то ни стало. Есть страны, в которых могут быть идейные монархисты, но безнадежна монархическая программа, — таковы, например, современная Швейцария и Соединенные Штаты. Есть страны, которые — подобно России — почти всегда в течение своей истории были монархиями, но правосознание которых в тот или иной момент их исторического бытия проходит через определенный кризис. При отсутствии в такой стране в данный исторический момент необходимого монархического правосознания и чувства, монархии не на кого и не на что опереться — и устанавливать ее надо было бы вооруженной силой, что повело бы только к гражданской войне и политическому провалу.

Вот почему, исповедуя монархический политический идеал, в истории бывает иногда необходимо отказаться на время от монархической политической программы. Именно так обстоит сейчас дело в России и с Россией, находящейся во власти большевизма-коммунизма. Какая политическая форма уста-

новится в России сразу же после падения коммунистического строя, ни предвидеть, ни предрешишь невозможно. Будет ли это монархия, или республика, или диктатура, или, наконец, какая-то новая политическая форма, не подходящая ни под какую известную историческую и юридическую категорию, — мы предрешишь сейчас не в состоянии и не должны. Можно только утверждать, что любая переходная форма будет лучше коммунистически-советской, уже хотя бы потому, что она будет означать сдвиг и будет сулить исцеление. И Россия сейчас нуждается не в разделении антикоммунистических сил на партийно-программных монархистов и республиканцев, а в их надпартийном сговоре и объединении. «Современная трагедия России так велика и глубока, что борьба должна вестись не за политическую форму, а за самое *бытие народа*, за возможность дышать и трудиться, а не пресмыкаться и расстреливаться». Отсюда и *тактический лозунг непредрешишь*, который делает возможным совместную борьбу честных монархистов и честных республиканцев против общего врага всех русских — коммунизма.

Пять лет спустя Ильин снова вернулся к вопросу о монархии и непредрешишь во вступительной статье к целой серии статей, напечатанных в «Возрождении» под общим заголовком «Новая Россия — новые идеи»⁴⁵.

Указав, что предметом этих статей будут не вопросы политической *тактики* ближайших лет и не вопросы политической *программы* дальнейших лет, а *духовно-национальная идея* новой России, выдвигаемая «отныне и на многие, многие годы вперед», Ильин пояснил это различие на примере острого тогда в эмиграции спора о предрешишь и непредрешишь. Вопрос о том, бороться ли *немедленно* за республику или монархию в будущей России, есть вопрос тактики, т. е. наиболее целесообразного ныне для России способа действия. В то время как самый этот вопрос о монархии и республике в будущей России есть вопрос уже не тактики, а политической программы для *послереволюционного* времени. Но ни тактика, ни программа еще не решают проблемы монархии и республики как *идеологической проблемы*.

Что есть монархия и что есть республика, далеко не каждому известно и понятно. «За время революции здесь не только не наступило улучшения, но напротив — все помутилось в

душах и померкло в головах еще больше: и от соблазнов, и от необразованности, и от нищеты, и от ожесточения. Достаточно спросить себя: во что превратилась идея монархии у младороссов, этих, по точному слову А. А. Башмакова, «самонадеянных недоучек, презирающих всякий умственный труд» и несущих России «несомненную моральную заразу»?⁴⁶ Достаточно спросить, во что превратилась идея республики у коммунистов, этих свирепых неучей, презирающих идею права и живого субъекта прав, и принесших России республиканскую диктатуру, республиканский террор, республиканский позор и республиканское крушение?»

Только разобравшись в идеологической сущности вопроса, можно наметить правильную программу и тактику. Ибо идея есть первичное, исходный пункт, программа — вторичное, производное, а тактика — третичное. *Идея*, национальная идеология «родится из *духовного и религиозного* опыта. Это проблема не только политическая или государственная — это дело Богосозерцания, мировосприятия, жизнеразумения; это дело национального и патриотического видения. Это *священный корень* всякой программы и тактики. Это дело патриотического горения, национальной философии и научного исследования».

Программа определяется двумя координатами: идеалом и историческими условиями. «Программа родится из созерцания идеи и из научно-ответственного и добросовестно-основательного изучения исторической реальности. Одной идеи здесь недостаточно: надо знать фактическую данность и предвидеть эволюцию страны; надо знать реальное положение дел — религиозное, национальное, культурное, психологическое, политическое, экономическое, техническое. Вот почему нам теперь так трудно (до невозможности!) составлять программу для будущей России...»

Тактика в нормальных условиях «нелепа без идеи и без программы. Но ныне — обстоит иначе. Программу нам иметь нельзя. Но борьба отрицательная, свергающая борьба, для нас обязательна. Для этой борьбы нужен план», т. е. та самая тактика, которая в нормальных условиях должна была бы рождаться из идеи и программы.

Применительно к вопросу о монархии и республике, о предрешии и непредрешии, эти общие соображения озна-

чают, в частности, что *«идейно-убежденный монархист может считать монархию при известных условиях программно неосуществимой и нежелательной»* — например, тогда, когда в стране отсутствует монархическое правосознание, или же в силу ряда других *«патриотически обязательных и политически веских оснований»*. Более того: *«можно быть монархистом по идее и по программе, но тактически, временно не выдвигать этот лозунг; и притом или для того, чтобы создать более широкую ударную коалицию, или для того, чтобы облегчить волевое единение между зарубежной и подъяремной Россией»*. Это приводит к двум основным возможностям: 1) тактический непредреши́те́ль может быть программным предреши́те́лем (*«я согласен сейчас не выдвигать вопрос о будущей форме правления, но после свержения коммунистов я буду бороться за монархию...»*); с другой стороны, 2) тактический непредреши́те́ль может быть одновременно программным непредреши́те́лем (*«я считаю монархический строй единственно верным и желательным; но опасаясь, что после свержения коммунистов в России не окажется ни монархического правосознания, ни религиозно-нравственных источников для него; я опасаясь, что настанет тягостный период русской истории — деморализация в массах и военная оккупация иноземцами, так, что о монархии временно нельзя будет и говорить, и Россия будет изживать это болото в республиканских формах»*. Рисуя эту последнюю ситуацию, Ильин отмечал, что считает ее не исключенною, хотя и не неизбежною).

К этим главным положениям и сводятся те различия между политическим идеалом, политической программой и тактическим лозунгом, не разобравшись в которых невозможно правильно понять идеи и действия Ильина со времени захвата власти большевиками в России — в особенности в двадцатых и тридцатых годах, когда Ильин имел возможность открыто участвовать в различных политических акциях русского Зарубежья. Будучи по своему политическому идеалу *«предреши́те́лем»* — просвещенным сторонником монархической государственной формы, он в то же время был — в вопросах политической программы и политической тактики — во всем том, что касается монархии и республики — убежденным непредреши́те́лем.

Перейдем теперь к подведению итогов.

Заключение

В *первой части* нашего очерка, посвященной труду проф. Ильина «О монархии», мы — пользуясь преимущественно еще не известными исследователям архивными материалами — установили основные этапы работы Ильина над его предметом, а также первоначальный замысел, окончательный план и тематику, общий подход и главные идеи, легшие в основу его исследования «О монархии». Встающий со страниц этого исследования образ идеального монарха был в конце этой части подкреплён и дополнен чертами, которые содержатся в двух прежних публикациях Ильина — его речи «О монархе» тридцатых годов и его серии статей «О Государе» пятидесятых.

В своем исследовании Ильин показал, что трафаретные представления о том, каковы самые существенные отличия монархии от республики, не выдерживают серьезной юридической, исторической, психологической и идеологической критики. Обычные *формальные критерии*, при помощи которых определяют монархическую форму правления: единоличность верховного государственного органа, наследственность, верховенство царской власти, бессрочность и пожизненность, — критерии не надежные и, во всяком случае, не абсолютные. Единственно верным критерием, позволяющим отличить монархию от республики, является наличие или отсутствие соответствующего уклада души или *правосознания* — монархического для монархии и республиканского для республики.

В качестве главных склонностей, тяготений или *предпочтений монархического правосознания* Ильин выдвинул следующие: олицетворение (персонификация) власти и государства-народа, религиозное освящение государственной власти, идея Провидения, семья и род, начало ранга, начало традиции, пафос доверия к главе государства и любовь к нему, начало достоинства и чести, художественное отождествление с монархом, правдоговoreние, лояльность и ответственность, пафос верности, воля к служению и заслуги служения, аскеза политической силы суждения, дисциплина и армия, субординация, назначение, властная опека, тяга к интегрирующей аккумуляции, центростремительность, восприятие государства как учреждения.

Обрисовывая образ *идеального монарха*, его умопостигаемую сущность, Ильин отмечал проходящее через историю

всех времен и многих народов представление о двойном составе царского существа, божественном и человеческом, причем божественный состав не столько дан, сколько задан. Важнейшими условиями доверия народа к монарху (а без этого доверия монархия невозможна) Ильин считал, во-первых, религиозность царя и, во-вторых, известный уровень нравственности и характера. При этом, однако, религиозность и правосознание более важны, чем святость и бесстрастность царя. В правосознании и во всей деятельности монарха должны проявляться его идея служения, его справедливость и его лояльность по отношению к законам.

У монархии есть свои *опасности*. Монарх должен сохранять свою автономность. Но эта автономность может оказаться утраченной в целом ряде ситуаций. И в крайних случаях возникает труднейшая для монархического правосознания всех подданных проблема *диспенсирования* своей обязанности пожизненно служить монарху. При решении этой проблемы приходится исходить из следующих принципов: царь для страны, а не страна для царя; неповиновение как священная обязанность, а не как право; неповиновение не вопреки своей присяге, а во исполнение ее; полная отрешенность при неповиновении от личного или сословного (классового) интереса; неповиновение как единственный и верный путь к строительству монархии.

Что касается *республики*, то главное возражение Ильина заключается в том, что в основе республиканской формы лежит пафос отрицания вечных и последних религиозно-органических основ народного правосознания⁴⁷.

Для Ильина основные склонности, тяготения или *предпочтения республиканского правосознания*, — как правило, противостоящие соответствующим предпочтениям монархического правосознания, — сводятся к следующим пунктам: растворение личного начала и власти в коллективе, утилитарно-рассудочное восприятие государственной власти, отношение к человеческому изволению как стоящему выше судьбы и природы, взгляд на общество как на свободный равный конгломерат, всесмешение, культ равенства, культ новаторства, пафос гарантии против главы государства, пафос избрания удобного «ребус сик стандибус», культ независимости и свободы, автономия, отвержение авторитетов, разрыв между субъек-

том олицетворяемым (государство) и субъектом олицетворяющим (президент республики), безответственность, недоверие к главе государства, культ личного успеха и карьеры, притязательность политической силы суждения, личное согласие, инициатива и добровольчество, координация и выборы, самоуправление, тяга к вольной дифференциации и атомизму, центробежность, восприятие государства как корпорации.

Переходя к подведению итогов, относящихся ко *второй части* нашего очерка, напомним, что в ней мы, — обильно цитируя статьи Ильина, печатавшиеся в уже недоступных читателю русских зарубежных газетах (преимущественно «Возрождении») двадцатых и тридцатых годов и в уже почти полностью разошедшихся «Наших задачах» сороковых и пятидесятых, — перешли от общей проблемы «монархия — республика» и «монархическое правосознание — республиканское правосознание» к тому, как эта проблема воспринималась Ильиным *применительно к России* — к ее прошлому, революции 1917 года и коммунизму, эмиграции, а также мыслимой России будущего.

Как мы видели, для Ильина один из главных уроков русской истории заключается в том, что на протяжении всего своего существования до 1917 года Россия была *монархией* и что именно монархия вела и строила Россию, а республика ее разваливала и, развалив, заменила тиранией (тоже в форме республики). Но в падении монархии, приведшей к крушению и самой России, виноваты не одни только явные и тайные республиканцы, а и сами монархисты, включая даже представителей Династии. И для возрождения России в будущем необходимо прежде всего осознать причины крушения и стать на путь нравственного, идейного и волевого оздоровления. Как в прошлом, так и в будущем, — учитывая уровень русского народного правосознания, исторически нажитый народом политический опыт, силу его воли и его национальный характер, территориальные размеры страны и численность и многонациональный состав ее населения, а также климат и природу страны, — для России наиболее подходящей государственной формой была бы, в принципе, монархия. Но монархию невозможно просто провозгласить. Она должна быть подготовлена — нравственно, социально, политически. На это могут потребоваться многие годы. А потому, даже исповедуя монархический

политический идеал, в условиях эмиграции (а возможно, и в первое время после крушения большевизма-коммунизма) было бы неправильно формулировать монархическую программу и выдвигать монархическую тактику. Единственно верным тактическим лозунгом ныне может служить лишь лозунг *непред-
решения* будущей государственной формы России.

Эти краткие итоги первой и второй частей нашего очерка мы хотели бы теперь дополнить некоторыми соображениями о достижениях Ильина и о возможном отношении к его идеям, — перед тем, как вернуться еще раз к общей политической позиции Ильина.

Хотя формально *исследование Ильина «О монархии»* осталось неоконченным, мы вправе считать, что — с добавлением указанных самим Ильиным страниц из его берлинских лекций «Понятия монархии и республики» — почти всё главное, принципиальное Ильиным было все же сказано и что, следовательно, Ильину в основном все-таки *удалось* осуществить тот замысел, который наметился у него еще в конце 1900-х годов, в период подготовки к профессорскому званию, и был окончательно сформулирован им четверть века спустя, в тридцатых годах. Пользуясь уже известными нам выражениями самого Ильина⁴⁸, симпатизирующий его идеям читатель должен будет признать, что Ильин, создавая и выдвигая апологию монархического начала, своим исследованием «О монархии» утвердил священное, жизненное и творческое значение монархической идеи. Он показал религиозную глубину, нравственные преимущества, художественную красоту и государственно-патриотическую силу монархического начала. Он сделал это, используя материал из истории главнейших народов мира, но сохраняя при этом христианскую точку зрения в качестве решающей. В готовых к печати главах его книги Ильин облек силу своей научной мысли и доказательности в ясную, простую и изящную литературную форму. Тон его недвусмысленно-правдивого и рыцарственно-корректного труда далек от всякой ненависти по отношению к республике, и честные республиканцы, читая его книгу, должны будут признать объективную справедливость очень многих положений ее автора. Что же касается сторонников монархии, то Ильин, — не вдаваясь в трактовку династических вопросов отдельных стран и пребывая на уровне высокой историко-философической идео-

логии, — оставил для монархистов разных направлений, стран и поколений надпартийное, объединительное, углубляющее и очистительное настольное сочинение.

Так могут восприниматься по крайней мере те главы исследования Ильина, которые он сам считал готовыми к печати. Но эти главы, конечно, не исчерпывают всего *комплекса идей* Ильина, даже одних только монархических идей. К тому же мы не знаем, какую окончательную форму приняли бы те страницы из его берлинских лекций, которые он сам выделил в качестве подлежащих включению в исследование «О монархии», — поэтому, в частности, они и печатаются в книге Ильина как бы в виде приложения, а не как главы восьмая, девятая и одиннадцатая его исследования. Эта оговорка, впрочем, относится по-настоящему лишь к окончательной литературной форме публикуемого материала, но никак не к идеям. Идеи Ильина остаются неизменными — и максимально согласованными — на протяжении всех обзореваемых здесь десятилетий его научной и публицистической деятельности, а потому и его берлинские лекции, и те многочисленные статьи, которые мы цитировали в настоящем очерке, совершенно необходимы для правильного понимания того, каким было отношение Ильина к монархии и республике — *во всей полноте* этого отношения.

«Тотальный» монархист — сторонник одновременно и монархического идеала, и монархической программы, и монархической тактики — может, конечно, сосредоточиться на одном только монархическом идеале Ильина и постараться игнорировать его суждения о монархической программе и монархической тактике. Но это будет далеко не «весь» Ильин. *«Весь» Ильин будет верно воспринят только в свете его отношения и к идеалу, и к программе, и к тактике.*

Надо к тому же признать, что даже монархический идеал Ильина — соотнесенный с его оценкой отдельных предпочтений республиканского правосознания (а к этой оценке мы вернемся дальше) — удовлетворит, вероятно, далеко не всех монархистов, в том числе и тогда, когда они ограничатся одними только законченными главами исследования «О монархии». Еще более серьезное расхождение начнется с отрывков из лекций «Понятия монархии и республики». Тут уже не только у тех, кого Ильин называл крайне-правыми или черно-

сотенцами, но и у более умеренных монархистов целый ряд положений Ильина может вызвать известные колебания и сомнения — в особенности утверждение Ильина, что совестное и просвещенное монархическое правосознание требует не только повиновения, но при известных условиях и *неповиновения монарху*.

Еще большие сомнения и расхождения с Ильиным начнутся у некоторых монархистов тогда, когда они от отношения Ильина к монархическому идеалу перейдут к его отношению к монархической *программе* и монархической *тактике*. Как было показано, Ильин твердо стоял на позициях *тактического непредрешения* в условиях эмиграции и *программного непредрешения* в условиях, которые возникнут непосредственно вслед за крушением коммунистического строя. Одни не примут программного непредрешенчества Ильина, даже, может быть, соглашаясь с его тактическим непредрешенчеством. Другие не примут и программного, и тактического непредрешенчества.

Но и отношение Ильина к *республике* и республиканскому правосознанию едва ли удовлетворит всех монархистов. Напомним, что ряд предпочтений республиканского правосознания, в особенности любовь к свободе, Ильин и сам ценил очень высоко. Он отвергал республику, т. к. ставил монархию выше. Но республику отвергал тоже не всегда, не везде и не для всех. Он знал, что есть народы и страны, для которых было бы вообще нелепо добиваться монархической формы правления, — как, например, Соединенные Штаты (президентскую форму которых Ильин оценивал очень высоко — выше других великих республик) и современная Швейцария. И он допускал, что даже в истории монархической страны может наступить период, когда монархия становится на время невозможной.

Возвращаясь к общей монархической позиции Ильина, зададим себе вопрос: сторонником какой *монархии* был Ильин: конституционной, самодержавной, абсолютистской или тиранической? Как мы видели, Ильин критически отзывался о русских конституционных монархистах и положительно — о *самодержавной* монархии как политическом идеале. Но самодержавная монархия Ильина — это совсем не то, что обычно себе представляют, употребляя это словосочетание. Для Ильина между самодержавием и абсолютизмом лежала целая про-

пасть⁴⁹, и он был категорическим противником абсолютистской или тиранической монархии. Самодержавную монархию Ильин понимал как явление *правовое*: «самодержавный монарх знает законные пределы своей власти и не посягает на права, ему не присвоенные»⁵⁰. Самодержавие, следовательно, не выше закона, а в подчинении закону. И оно отнюдь не исключает ни местного самоуправления, ни народного представительства. Напротив, подготовка народа к самостоятельности и самоуправлению есть даже одно из прямых заданий монарха⁵¹. И когда монарх явно отступает от своего высокого призвания, то сторонник самодержавной, и притом наследственной, монархии, может даже, как мы знаем, оказаться перед необходимостью диспенсирования своей обязанности пожизненно служить монарху, его семье и роду.

Глядя вперед, в русское *будущее*, Ильин и на склоне лет, в одной из своих подытоживающих статей «Очертания будущей России»⁵², призывал — подобно тому, как он это делал в двадцатых и тридцатых годах — исходить в конечном счете из «исторических, национальных, религиозных, культурных и державных основ и интересов» (328) *России*, а не из сильно выветрившихся за последние десятилетия стандартных лозунгов — таких, как «демократия», «федерация», «республика» или даже «монархия». Сами по себе взятые, эти лозунги теперь мало что означают; они требуют предельного насыщения содержанием и уточнения. И никакое заимствование у Запада готовой государственной формы Россию не спасет. Россия «должна *сама создать* и выковать свое общественное и государственное обличие, такое, которое ей в *этот* момент исторически будет *необходимо*, которое будет подходить только *для нее* и будет спасительно *именно для нее*; и она должна сделать это, не испрашивая разрешения ни у каких нянек и ни у каких соблазнительей или покупателей» (330).

При таком подходе к вопросу государственной формы человек, исповедующий монархический идеал, может по-новому отнестись и к республиканскому идеалу. Как было отмечено, Ильин еще в тридцатых годах считал, что в то время как республиканцы отвергают все преимущества монархического уклада души, *в монархический уклад, когда он на высоте, вполне могут вместиться и все достоинства республиканизма*⁵³. Этого же взгляда Ильин придерживался и в конце своей жизни, в

пятидесятых годах. Так, в только что цитированной статье «Очертания будущей России» Ильин писал, что будущий русский государственный строй должен стать *сочетанием* лучших и священных основ монархии с тем здоровым и сильным, чем держится республиканское сознание; естественных и драгоценных основ истинной аристократии с тем здоровым духом, которым держатся подлинные демократии. «Единовластие примирится с множеством самостоятельных изволений; сильная власть сочетается с творческой свободой; личность добровольно и искренно подчинится сверхличным целям; и единый народ найдет своего личного Главу, чтобы связаться с ним *доверием и преданностью*» (330).

Но всего этого можно ожидать и программно добиваться лишь в более отдаленном будущем. До того, сразу после крушения коммунистического строя, вывести страну из неизбежно предстоящего хаоса сможет только *«единая и сильная государственная власть, диктаториальная по объему полномочий и государственно-национально-настроенная по существу»* (333). Ныне же, до свержения коммунистического строя, единственно правильный путь — не отказываясь от своего политического идеала, оставаться на платформе тактического и программного непредреждения и стремиться к возможно более широкому сотрудничеству честных монархистов с честными республиканцами в борьбе против их и России общего врага — коммунизма.

Именно так воспринимал монархию и республику — и непредреждение — Иван Александрович Ильин, этот выдающийся русский религиозный и политический мыслитель XX века.

КОММЕНТАРИИ

В настоящий том включены статьи Ильина из газет и журналов 1924—1954 гг., выбранные нами из многочисленного публицистического наследия философа в определенном разрезе, лучше всего выраженном самим Ильиным в названии одной из них — «Кто мы?», в которых и автор, и читатели находят ответ на этот сакраментальный вопрос. Здесь речь идет и о «нашем политическом лике», и о нашем отношении к власти, к частной собственности и реституции, к проблеме сопротивления злу силою и к непротивленцам, к Божественному Провидению, к дару повиновения и к инвалидам, к праву на глупость и к ответственности, к путям Православия и к Советской власти, к прошлому и будущему России.

Во второй части представлены системные исследования Ильина «О революции», «О религиозном кризисе наших дней» и «Мировые причины русской революции», подготовленные и опубликованные проф. Н. П. Полторацким и впервые выходящие в России.

В Приложении к тому печатаются книга-исследование Н. П. Полторацкого «Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение» и его блестящая статья «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина», также впервые выходящие у нас в стране. Комментарии к Приложению, за редким исключением, когда это указывается, принадлежат Н. П. Полторацкому.

Мы сердечно благодарим вдову проф. Н. П. Полторацкого, Тамару Михайловну, разрешившую нам опубликовать этот интереснейший труд в России и передавшую много других материалов для настоящего Собрания сочинений.

Указатель имен, упоминаемых в этом томе, полностью включает в себя соответствующий указатель, приведенный в книге Н. П. Полторацкого.

КТО МЫ?

О НАШЕМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ЛИКЕ

Впервые статья опубликована в «Вестнике» главного правления Общества Галлиполийцев (Белград, 1924. — № 2. — С. 10—14).

Печатается по указанному источнику.

¹ Процесс происходил не в 1921, а в 1922 году. См. ниже комм. 2.

² Имеется в виду Макарий (? — 1922) — иеромонах, новомученик. О нем пока известно мало. Приведем отрывок из публикации о. Дамаскина (Орловского) «Мученики Московские. Священномученики Василий, Христофор, Александр, Макарий и мирянин Сергей» (Московский журнал. — М., 1994. — № 1. — С. 34): «Московский судебный процесс

1922 года — второй после Шуйского, проведенный во исполнение плана Ленина—Троцкого — использовать изъятие церковных ценностей для тотальных репрессий против Православной Церкви. Подробное изучение обстоятельств дела приводит к выводу, что из пятидесяти четырех обвиняемых были приговорены к расстрелу наиболее твердые и стойкие, не желавшие ни предавать других, ни просить на суде прощения перед властью. Из четырех расстрелянных священников — о. Христофор Надеждин и о. Александр Заозерский — московские благочинные; о. Василий Соколов — выдающийся проповедник и пастырь, ненавидимый новой властью. Иеромонах Макарий Телегин и мирянин Сергей Тихомиров были расстреляны за независимое поведение в суде и принципиальность позиции. Промысел Божий сохранил нам наибольшие подробности о жизни и последних днях священника Василия Соколова».

³ Слова Иисуса Христа, сказанные Иуде Искароту, см.: Ин. 13, 27.

КТО МЫ?

Впервые статья опубликована в газете «Возрождение» (Париж, 1925. — № 2. — 4 июля. — С. 1). Печатается по указанному источнику.

СМОТРЕТЬ ВПЕРЕД И СОЗИДАТЬ НОВОЕ!

Впервые статья опубликована под псевдонимом «Помещик» в газете «Возрождение» (Париж, 1926. — № 238. — 26 янв. — С. 2—3). Печатается по указанному источнику.

НЕПРОТИВЛЕНЦЫ

Впервые статья опубликована в газете «Слово» (Рига, 1926. — № 66. — 2 февр. — С. 2; № 67. — 3 февр. — С. 2) под названием «Выгнал... всех... рассыпал... опрокинул», которое Ильин расценил как «кошунственный заголовок». Печатается по указанному источнику с возвращением статье первоначального ильинского названия.

¹ *Цельс* — философ-эклектик II века нашей эры, по своим воззрениям эпикуреец, усвоивший идеи Платоновой школы. В своем сочинении «Истинное слово» собрал и выставил все, что в его время говорили языческие ученые в опровержение христианства. Сочинение Цельса было достойным образом опровергнуто Оригеном, написавшим в 249 г. восемь книг «Против Цельса».

² Муч. Иоанн Воин жил при Юлиане Отступнике и за веру свою во Христа был посажен в Царьграде в темницу, где ждал приговора до возвращения императора, воевавшего в Персии. Томился и страдал в темнице, но после смерти Юлиана был выпущен на свободу и всю жизнь свою посвятил Богу и ближним. Скончался в глубокой старости. Содержащиеся в службе св. Иоанна песнопения восхваляют его как «славного мученика, и добляго воина», «благочестия поборника», «изящного чудотворца, помощника обинимым, благоверным предстате-

ля, и врача безмездна», «от напрасныя смерти хранителя, и путей благих известника», «всех печалей утешителя», «милости творителя, на браней воинов способника», укрепляющего «воины в ратех» и избавляющего их «от врагов пленения», «в бедах предстателя, и унывающим истинное радование, нищим обогатителя», «помощника всем в скорбех, и злых дел обличителя, и погублений тайных явителя», обличающего «крадущие люди» и «в радость» приводящего «богомудрые человеки *возвращением и объявлением похищенного имени их*». Память его совершается 30 июля.

ЗЛОВЕЩЕЕ

Впервые статья опубликована в газете «Возрождение» (Париж, 1926 — № 254. — 11 февр. — С. 2) и подписана псевдонимом Ильина «Юстус».

¹ *Дорошевич* Влас Михайлович (1864—1922) — русский журналист, театральный критик. Запечатлел картину царской каторги в книге очерков «Сахалин (Каторга)» (1903).

² *Бёклин* Арнольд (1827—1901) — швейцарский живописец. Представитель символизма и стиля «модерн». В фантастических сценах сочетал надуманную символику с натуралистической достоверностью («Остров мертвых», 1880).

³ *апах* (фр. *apache*, от названия индейского племени апачи) — деклассированный элемент, вор.

О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОВИДЕНИИ

Впервые статья опубликована в газете «Возрождение» (Париж, 1927. — № 591. — 14 янв. — С. 2). Печатается по указанному источнику.

ПРАВО НА ГЛУПОСТЬ

Впервые статья опубликована в газете «Возрождение» (Париж, 1927. — № 736. — 8 июня. — С. 2). Печатается по указанному источнику.

НАМ НАДО ГОТОВИТЬСЯ

Впервые опубликовано в газете «Галлиполиец» (Белград, 1927. — № 1. — 9 нояб. — С. 1). Печатается по указанному источнику.

ВСЕ ЗА КАЖДОГО

Впервые статья опубликована в газете «Русский инвалид» (Париж, 1928. — № 4. — 9—22 мая. — С. 2). Печатается по указанному источнику.

ДАР ПОВИНОВЕНИЯ

Впервые статья опубликована в газете «Русский инвалид» (Париж, 1929. — № 5. — 9—22 мая. — С. 8). Печатается по указанному источнику.

ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Впервые статья опубликована в газете «Возрождение» (Париж, 1934. — № 3377. — 1 сент. — С. 2). Печатается по указанному источнику.

¹ Речь идет о православном священнике Михаиле Польском.

² Имеется в виду ирония «дьякон и дьячок».

О БОГОУСТАНОВЛЕННОСТИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Впервые статья опубликована в газете «Возрождение» (Париж, 1936. — № 3972. — 18 апр. — С. 1, 5; № 3977. — 23 апр. — С. 2, 5; № 3979. — 25 апр. — С. 2, 5). Печатается по указанному источнику.

Эта острокритическая статья Ильина была вызвана учением православного иерарха, митрополита Литовского и Виленского Елевферия, изложенным в двух его книгах: «Неделя в Патриархии. Впечатления и наблюдения от поездки в Москву» (Православное издательство. — Париж, 1933) и «Мой ответ митрополиту Антонию» (Ковно, 1935). Полемика на тему «Богоустановленности власти» возникла после полемики о книге Ильина «О сопротивлении злу силою» — самой обширной и острой. В 1938 г. в газете «Бодрость» появилась краткая статейка В. Монвита «И. А. Ильин и Тертулиан». В ней автор обвиняет Ильина в отпадении его в манихейскую ересь, «державшуюся двуначалия в вопросе о мироправлении — Божеского и дьявольского». В этом же году митрополит Елевферий выпустил свой большой труд «Соборность Церкви. Божие и Кесарево» (Париж, 1938. — 350 с.), в котором последняя глава «По поводу статьи И. А. Ильина «О богоустановленности советской власти» занимает 71 страницу. Ранее в журнале «Путь» (№ 46. — Париж, 1935) Д. Ишевский опубликовал свою беседу с митр. Елевферием «Божие» и «Кесарево», оттиск ее сохранился в папке «Документы клеветы и обороны». Здесь же — 20-страничная рукопись философа с возражениями Елевферию (Архив И. А. Ильина, кор. 68, д. 8). В газете «За церкви! Борьба за Православное Духовное Восстановление» (Бюллетень № 20. — Берлин, 1936) игумен Иоанн (Шаховской) опубликовал статью «Пути Бого-человеческие», которую он вместе с письмом переслал Ильину со следующей пометкой: «Вашу мысль защищал против мысли митр. Елевферия, и мысль митр. Елевферия защищал против Вашей мысли... и<гумен> И<оанн>». В папке «Документы клеветы и обороны» имеется десятистраничная рукопись Ильина с возражениями на эту статью игумена Иоанна. В печати философ на направленные на него критические замечания не отвечал, но изложил свою точку зрения в «Письме к друзьям» в июне 1936 г. (см.: И л ь и н И. А. Собрание сочинений: «Дневник, письма, документы. 1903—1938». — С. 352—358). Полемика была поистине большой и острой, так как касалась серьезных богословских (теоретических) вопросов власти и реальных (практических) установлений власти в тогдашней России.

¹ Упоминается свящ. Михаил Польский.

ИНВАЛИДЫ ЖДУТ НАШЕЙ ПОМОЩИ

Впервые статья опубликована в газете «Русский инвалид» (Париж, 1939. — № 131—132. — 10 мая. — С. 1). Печатается по указанному источнику.

О ХРИСТОЛЮБИВОМ ВОИНСТВЕ

Впервые статья опубликована в газете «Православная Русь» (Ладомирско, 1939. — № 6). Печатается по указанному источнику.

¹ *Духонин* Николай Николаевич (1876—1917) — генерал-лейтенант. С сентября 1917 г. — начальник штаба Верховного главнокомандующего, с 1 ноября 1917 г. временно исполняющий должность Главкомверха, отказался подчиниться распоряжению Совета Народных Комиссаров 8 ноября о переговорах с немцами, способствовал освобождению из тюрьмы в Быхове генералов во главе с Корниловым. 20 ноября был растерзан толпой солдат и матросов на глазах у большевистского Главкомверха Крыленко.

² *Калуш* (Калуш) — населенный пункт в Западной Украине, близ Тернополя.

19 мая 1917 года приказом по 8-й армии генерал Корнилов, назначенный 29 апреля ее главнокомандующим, разрешил формирование первого ударного отряда 8-й армии — будущего Корниловского ударного полка под командой капитана Неженцева (первой добровольческой части Русской армии). Капитан Неженцев блестяще провел боевое крещение своего отряда 26 июня 1917 года — прорвав австрийские позиции под деревней Ямщицы, благодаря чему был взят Калуш, чего нельзя было сказать о 59-й дивизии, входившей в 9-ю армию, которая отказалась идти на Калуш. Распропагандированные Советом рабочих и солдатских депутатов некоторые части Русской армии ослабили позиции, и австрийцы осуществили Тернопольский прорыв и русским пришлось отступить. Отказ 59-й дивизии идти на позицию остался не наказанным. В армии случались и другие эксцессы, когда толпы солдат убивали своих командиров — 4 июля 1917 года был убит командующий 22-м гренадерским Суворовским полком подполковник Рыков.

В этом же районе в июле 1917 года произошла кровавая драма, о которой, по-видимому, и говорит Ильин. 46-я пехотная дивизия, расположенная в трех ближайших деревнях, не только отказалась воевать, но ни на какие угрозы и увещания не поддавалась. По воспоминаниям очевидца и участника этих событий штабс-капитана Эраста Гиацинтова 181-й Остроленский полк, из которого офицерам удалось уйти, избрал новый командный состав и выставил самые разнообразные требования вплоть до заключения мира. Согласно приказу Главнокомандующего Юго-Западным фронтом Л. Г. Корнилова от 8 июля за «самовольный уход частей, равносильный с изменой и предательством... все строевые начальники в таких случаях, не колеблясь, применяли против изменников огонь пулеметов и артиллерии». Остроленский полк, как наиболее отличившийся за эти дни бесчинствами, был избран для наказания и 16 июля по нему, расположенному в небольшой роще, был открыт огонь батарей гренадерской артиллерийской бригады. Было выпущено 84 снаряда; потери бунтовщиков составили 154 человека, из которых 48 было убито. Эти события великой войны скрывались и искажались как Временным правительством, так и советскими историками. Истинное положение дел было освещено Эрастом Николаевичем Гиацинтовым (1894—1975) в «Воспоминаниях», написанных им еще в Праге в

1926 г., рукопись которых он передал в архив. Впервые эти воспоминания участника событий были изданы В. Г. Бортневским под названием «Трагедия русской армии в 1917 году» в альманахе «Русское прошлое» (Ленинград, 1991. — № 1. — С. 73—114).

³ Имеются в виду известные трагические события, происходившие в Крыму с ноября 1920 г. по конец апреля 1921 г., когда оставшиеся и не желавшие покинуть Россию солдаты и офицеры Русской армии были жестоко истреблены большевиками (непосредственным руководителем этой расстрельной акции был венгерский интернационалист Бела Кун). В первую очередь полностью уничтожались офицеры, чины и солдаты элитных частей — корниловцы, марковцы, дроздовцы, алексеевцы и др. В общей сложности, по подсчетам историков, было расстреляно более 50 тысяч солдат, офицеров и их близких. См. более подробно об этом: В о л о в С. В. Трагедия русского офицерства. — М., 1999. — С. 297—298.

⁴ Речь идет о кровавых событиях в первых числах мая 1937 г. в г. Барселона во время гражданской войны в Испании. Рабочие и крестьяне, руководимые POUM — Объединенной партией рабочих-марксистов (троцкисты), профсоюзами и анархистскими партиями (FAI, CNT, UGT и др.), пытались углубить революцию, вопреки республиканской политической власти, установившейся в Каталонии и находящейся в руках Социалистической партии Каталонии (PSUC), которая была создана в начале войны в результате слияния различных марксистских партий, в том числе Каталонской коммунистической партии, и бывшей под полным контролем III Интернационала. Беспорядки, уличные бои, погромы, эксцессы 2—5 мая были подавлены республиканской гвардией и коммунистами-социалистами. Вскоре начались аресты и репрессии над бунтовщиками, POUM была запрещена, лидеры профсоюзов, анархистов и коммунистов-троцкистов были арестованы и бесследно пропали, на бунтовщиков вешались ярлыки «троцкистов» и «фашистов», распространялись слухи о гигантском «фашистском заговоре». Вот что пишет свидетель и участник этих событий известный писатель Джордж Оруэлл: «15 июня полиция внезапно арестовала Андреса Нина (лидера POUM. — Ю. Л.) в его кабинете и в тот же вечер совершила налет на гостиницу «Фалкон», арестовав всех, кто там был, главным образом приехавших в отпуск ополченцев. Гостиница была немедленно превращена в тюрьму. Очень скоро она оказалась до предела набитой заключенными. На следующий день POUM объявили нелегальной организацией и закрыли все бюро, книжные лавки, санатории, центры Красной помощи. Одновременно полиция начала без разбора арестовывать всех людей, имевших хоть какое-нибудь отношение в POUM. В течение одного-двух дней были арестованы все сорок членов исполнительного комитета партии. Одному или двум удалось, кажется, скрыться, но полиция применила простой способ, к которому часто прибегали обе стороны в этой войне, — задержала жен в качестве заложниц. Установить число арестованных не было возможности. Моя жена слышала, что в одной только Барселоне бросили в тюрьму четыреста человек. Сейчас я думаю, что уже тогда число арестованных было значительно больше. Кого только не арестовывали! Были случаи, когда

полиция не останавливалась перед арестом раненых ополченцев, лежащих в госпиталиях. Было от чего прийти в отчаяние. <...> Как обычно, никому из арестованных не предъявили никакого обвинения» (О р у з л л Д ж. Памяти Каталонии. — Paris, 6/г. — С. 247—248).

⁵ *Слащов* Яков Александрович (1885—1929) — генерал-лейтенант, участвовал почти во всех боях первой мировой войны, в Добровольческой армии с декабря 1917 г. После эвакуации из Крыма в Константинополь в ряде писем и выступлений резко осуждал Главнокомандующего генерала Врангеля и его штаб. По приговору суда чести был уволен от службы без права ношения мундира. Вступил в тайные переговоры с советскими властями и 21 ноября 1921 г. вернулся в Севастополь. 11 января 1929 г. был убит в помещении школы, якобы из личной мести, но фактически это убийство совпало с волной репрессий, обрушившейся на бывших офицеров Белой армии в 1929—1930 гг.

⁶ *Скоблин* Николай Владимирович (1894 — ?) — генерал-майор, в Добровольческой армии с момента организации, после эвакуации в Галлиполийский лагерь был командиром Корниловского полка. После переезда полка в Болгарию в 1923 г. отрешен генералом Врангелем от командования, но после смерти Главнокомандующего восстановлен во главе полка генералом Кутеповым в Париже в 1929 г. В сентябре 1930 г. завербован советской разведкой и, выполняя ее задание, в сентябре 1937 г. участвовал в похищении председателя РОВСа генерала Е. К. Миллера. Был разоблачен и бежал в Испанию.

⁷ Точная цитата: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

ВРАГ МОЕГО ВРАГА

Впервые статья опубликована в газете «Меч» (Варшава, 1939. — № 29. — 15 июля. — С. 2). Печатается по указанному источнику.

БЕЗ СВОБОДЫ

Печатается по изданию: Возрождение. Литературно-политические тетради под ред. С. П. Мельгунова. Тетрадь пятая. (Париж, сент.—окт. 1949. — С. 7—9).

ЗАРЯ НАД РОССИЕЙ

Впервые статья опубликована в журнале «Новый путь» (Женева, 1940. — № 85. — 28 апр.). Второе издание в бюллетене постоянного совещания русских православно-национальных деятелей «Вера и верность» (Сан-Пауло, 1954. — № 36. — Апрель. — С. 3—5). Печатается по второму указанному источнику.

УЧИТЕСЬ ДЕРЖАТЬ ОТВЕТ!

Впервые статья опубликована в журнале «День русского ребенка» (Сан-Франциско, 1954. — Вып. XXI. — С. 200—202). Печатается по указанному источнику.

О РЕВОЛЮЦИИ

О РЕВОЛЮЦИИ

Впервые работа подготовлена и опубликована Н. П. Полторацким в журнале «Русское возрождение» (Нью-Йорк—Москва—Париж, 1983. — № 23. — С. 44—118. Печатается по указанному источнику.

К первой публикации работы дано предисловие Н. П. Полторацкого, которое впоследствии полностью вошло в его книгу «Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение» (см. настоящий том, с. 396).

¹ *эмфаза* (греч. — выразительность) — в поэтике и риторике — напряжение речи, усиление ее эмоциональной выразительности.

² *эгалитаризм* (фр. — *égalitarisme*, от *égalité* — равенство) — теория, стремящаяся к уравниванию собственности на основе индивидуального характера.

³ *Какистократия* (от греч. *какисτός* — наихудший) — правление наихудших.

⁴ *in spe* (лат.) — в будущем, в конечном итоге.

⁵ «Основные задачи правоведения в России» (журнал «Русская мысль». — Прага-Париж, 1922. — Кн. 8—12. — С. 162—188).

⁶ Упоминается Франк Семен Людвигович.

⁷ *Устинов* Владимир Михайлович (1880 — ?) — профессор, проходил по делу «Тактического центра» в 1920 г. Признан виновным в пособничестве, но освобожден по амнистии.

⁸ *Сергиевский* Георгий Владимирович (1887 — ?) — профессор, проходил по делу «Тактического центра» в 1920 г. Признан виновным в пособничестве, но освобожден по амнистии.

⁹ *Трубецкой* Сергей Евгеньевич (1890—1949) — князь, сын философа кн. Е. Н. Трубецкого. Проходил по делу «Тактического центра» в 1920 г.

¹⁰ *Шепкин* Дмитрий Митрофанович (1879 — 1937) — проходил по делу «Тактического центра» в 1920 г. (от «Союза общественных деятелей»).

¹¹ *Леонтьев* Сергей Михайлович (1879 — 1937) — проходил по делу «Тактического центра» в 1920 г. (от «Союза общественных деятелей»).

2 декабря 1920 года находившиеся в заключении в таганской тюрьме Д. М. Шепкин, С. Е. Трубецкой и С. М. Леонтьев обратились во ВЦИК со следующим заявлением (приводится в редакции подлинника, впервые опубликованного в книге «Освободить от тюремного заключения». — М., 1998. — С. 158—159):

«В опубликованном 30/XI Правительственным Сообщении указывается, что после разгрома Врангеля, Болоховича и Петлюры белогвардейские организации, в том числе Тактический центр, задумали совершение террористических актов против руководителей рабоче-крестьянской революции и приняли ряд мер во исполнение этого замысла.

Правительство, объявляя заложниками находящихся в его руках контрреволюционных деятелей, грозит беспощадным их истреблением в случае покушения на вождей Советской России. Между тем следствием по делу Тактического центра и на судебном процессе Верховного Три-

бунала 16—20 августа 1920 года было установлено, что политическое объединение, именуемое *Тактическим центром*, прекратило свое существование осенью 1919 года, что никакого отношения к организациям террористов оно не имело. Оставшиеся в живых члены *Тактического центра*, к которым принадлежим и мы, находятся в тюремном заключении с февраля 1920 г.

Тот факт, что ни *Тактический центр*, распавшийся задолго до появления Врангеля, ни его бывшие члены не могли иметь какое-либо отношение к ныне раскрытым террористическим организациям, не может быть опровергнут никакими доказательствами. Подобное утверждение Правительственного Сообщения может быть объяснено лишь недоразумением.

Являясь всегда противниками террористических актов как метода политической борьбы и считая их и теперь безумными и губительными для страны, мы не можем не возражать против объединения нас с теми группами, с которыми мы никогда ничего общего не имели.

В период своей ожесточенной борьбы революция часто применяет беспощадные меры против своих врагов, и мы готовы нести все суровые кары за наши деяния и даже идеи, кои власть признала преступными. Но распространение на нас ответственности за действия организаций, с которыми мы ни фактической, ни идейной связи никогда не имели, является нарушением той правды, которая одинакова для всех и всегда и которую не может отрицать и революционное правосознание.

Для нас, заключенных в тюрьме, лишенных права и возможности своей защиты, имеется один путь обращения к органу, осуществляющему Верховную Власть в России.

Не перед занесенным уже над нами мечом, который власть грозит обрушить в случае осуществления безумных террористических покушений, а именно теперь, когда речь идет еще не о спасении жизни, мы обращаемся к ВЦИК и ждем восстановления правды» (ЦА ФСБ РФ. Ф. 1. Оп. 4. Пор. 668. Л. 1).

¹² *Муравьев* Валериан Николаевич (1884—1930/32) — юрист, проходил по делу «*Тактического центра*» в 1920 г.

¹³ *Фельдштейн* Михаил Соломонович (1884—1930) — юрист, проходил по делу «*Тактического центра*» в 1920 г.

¹⁴ *Топорнова Ю. Г.* — не установлена.

¹⁵ *Филатьев* Георгий Викторович (1865 — ?) — юрист, проходил по делу «*Тактического центра*» в 1920 г.

¹⁶ *Розанов* Владимир Николаевич (1876—1939) — врач, племянник философа В. В. Розанова, проходил по делу «*Тактического центра*» в 1920 г.

¹⁷ Имеется в виду *Левицкий* (Цедербаум) Владимир Осипович (1883—1938), проходил по делу «*Тактического центра*» в 1920 г.

¹⁸ *Кишкин* Николай Михайлович (1864—1930) — проходил по делу «*Тактического центра*» в 1920 г.

В 1921 году все осужденные по этому делу были освобождены по амнистии.

В дальнейшем судьба многих из них сложилась трагически: расстреляны П. А. Велихов (1930), Н. Н. Виноградский (1931), С. М. Ле-

онтьев, Д. М. Щепкин, А. П. Морозов (1937), Н. Ю. Жуковский, Н. Д. Кондратьев, С. Л. Маслов (1938), Я. М. Букшпан, М. С. Фельдштейн, С. А. Котляревский, Д. И. Шаховской (1939); скончались в местах отбывания наказания В. О. Левицкий (Цедербаум), В. С. Муралевич, С. А. Морозов, В. Н. Муравьев; вновь подвергались репрессиям Н. Н. Лоскутов, С. А. Студенецкий, П. Н. Каптерев, М. В. Сабашников, Б. Д. Плетнев, А. А. Федотов, Л. Б. Кафенгауз, Н. М. Кишкин, Е. И. Малеина, Н. С. Пучков, Г. В. Филатьев; были высланы в административном порядке или эмигрировали Н. А. Бердяев, А. А. Кизеветтер, С. Е. Трубецкой, М. М. Новиков, С. П. Мелгунов, С. И. Четвериков, А. Л. Толстая, А. Н. Потресов.

¹⁹ Здесь и в дальнейших записях И. А. Ильин пользовался первым, двадцатитомным изданием собрания сочинений Ленина, выходявшим в 1920—1926 гг. (*Примеч. Н. П. Полторацкого.*)

²⁰ *Рамолисмент* (фр. — ramolli) — старчески расслабленный, близкий к слабоумию.

²¹ Петр Бернгардович Струве (1870—1944) был первым редактором русской зарубежной газеты «Возрождение», издававшейся А. О. Гукасовым в Париже с 3 июня 1925 г. по 7 июня 1940 г. (когда она, в связи со вступлением немецких войск в Париж, прекратила свое существование). Струве был «выжит» из газеты летом 1927 г., что привело к уходу целого ряда видных сотрудников, в том числе И. А. Ильина. См. об этом «Письмо в редакцию» Петра Струве (сопровождается подписями ушедших из газеты ее сотрудников). — «Возрождение», № 807, четверг, 18 августа 1927 г. (*Примеч. Н. П. Полторацкого.*)

²² Русский Зарубежный съезд состоялся в Париже в апреле 1926 года. Целью его было объединение активных сил белой эмиграции для продолжения борьбы против большевизма и советской власти. Председателем организационного комитета по подготовке съезда был П. Б. Струве, который председательствовал и на самом съезде. И. А. Ильин был активным участником съезда. Съезд был большим событием в жизни эмиграции, но того единения антикоммунистических сил, которого добивались его инициаторы, не принес. После съезда возникли два объединения: более политически умеренное «центральное» и более правое «патриотическое». Во главе первого стал А. О. Гукасов, второго — И. П. Алексинский. (*Примеч. Н. П. Полторацкого.*)

²³ И. А. Ильин имеет тут в виду лекцию (вернее, целый ряд лекций), которую он читал в Берлине в ноябре 1928 — июне 1929 г., в Париже в апреле 1930 г., позднее — в Риге в марте 1930 г. и в Белграде в октябре 1934 г. Полное название этого текста: «О причинах русской революции. Внутренние причины. Природа и ее влияние». (*Примеч. Н. П. Полторацкого.*)

²⁴ Prof. I. Ijin. Das Schicksal des russischen Bauern// Welt vor dem Abgrund. — S.S. 183—218. — № 21).

²⁵ Денунциация (лат. — denuntiatio — уведомление) — донос.

²⁶ И. А. Ильин имеет в виду статьи (в тогдашней терминологии — фельетоны), которые он печатал в газете «Возрождение» в 1925—1926 гг., в особенности свою статью «Дух преступления» («Возрождение». — № 248. — Пятница. — 5 февраля 1926 г.), в которой и рассказывается

об эпизоде с библиотекой проф. Булгакова («Помню, коммунист Рязанов завладел библиотекой проф. С. Н. Булгакова и в каком-то заседании «профессор полукommунист заявил, что такая-то редчайшая книга имеется в «библиотеке Рязанова; мы поправили вслух: «т. е. в библиотеке *Булгакова!*...» и все «примыкающие» смешались и густо покраснели...»).

²⁷ Имеется в виду немецкая статья Ильина «Среднее сословие» (*Der Mittelstand. Von Professor Dr. Iwan Iljin, früher in Moskau. — Berlin: Der Tag, 1929. — 24.III. — № 72*).

²⁸ Prof. I. Iljin. Kommunismus als Beamtenherrschaft. — Welt vor dem Abgrund. — S.S. 119—142.

²⁹ *Pumtux* Александр Александрович (1868 — ?) — сенатор, директор департамента государственных земельных имуществ и управляющий делами комитета по землеустроительным делам (1905—1912), товарищ главноуправляющего землеустройства и земледелия (1912—1916), управляющий министерством земледелия (1916—1917), с 12 января 1917 г. — министр земледелия. Эмигрант.

³⁰ *rei vindicatio* (лат.) — здесь: оправдывающее действие.

³¹ *порт-наполь* — здесь: проводник.

³² *locus minoris resistentiae* (лат.) — место наименьшего сопротивления.

³³ *Haute toi de la, gue je m'y mette* (франц.) — Убирайся оттуда, чтоб я мог занять твоё место.

³⁴ *Иолос* Григорий Борисович (1859—1907) — юрист, публицист, берлинский корреспондент газеты «Русские Ведомости», депутат I Думы, член партии кадетов, убит черносотенцами 14 марта в Москве.

³⁵ *Герцеништейн* Михаил Яковлевич (1859—1906) — экономист, профессор Московского сельскохозяйственного института, теоретик партии кадетов по аграрному вопросу, депутат I Думы, член партии кадетов, убит черносотенцами.

³⁶ И. А. Ильин ссылается тут на свой цикл лекций «Мировые причины русской революции», который он читал в Берлине в феврале—мае 1928 г. Цикл состоял из четырех лекций: «1. Кризис религиозный», «2. Кризис правосознания», «3. Революция» и «4. Кризис частной собственности». Этот цикл лекций предшествовал тому, который упоминался в примечании к записи № 16 («О причинах русской революции. Внутренние причины. Природа и ее влияние»). Этим двум циклам лекций предшествовала, в свою очередь, лекция «О возникновении большевизма из современного социального кризиса», которую И. А. Ильин читал в Праге в 1927 году. (*Примеч. Н. П. Полторацкого.*)

³⁷ И. А. Ильин отсылает тут читателя к своей брошюре «Яд большевизма», выпшедшей в издательстве «Борьба за Россию» в Женеве в 1931 году. Брошюра эта была переведена затем на несколько других европейских языков. Опубликована в наст. Собр. соч. как в русском варианте, так и в переводе с немецкого.

³⁸ *Ахеронт* — в греческой мифологии — река в подземном царстве.

О РЕЛИГИОЗНОМ КРИЗИСЕ НАШИХ ДНЕЙ

Публичная лекция, прочитанная в Берлине 19 ноября 1922 года. Впервые подготовлена и опубликована Н. П. Полторацким в журнале

«Русское возрождение» (Нью-Йорк—Москва—Париж, 1984. — № 27—28. — С. 15—50).

¹ *rebus sic stantibus* (лат.) — при данном положении вещей.

² *ферула* (лат. *ferula* — хлыст, розга) — здесь: строгое обращение, тяжелый режим.

³ *Мальстрём* — морской пролив и сильное течение, связанное с приливами и отливами в Норвежском море на Лофотенских островах, Северная Норвегия. Проходя между островами Москенесёя (север) и Москен (юг), этот пролив и течение очень опасны и вероломны. Пролив имеет 8 км в ширину, а течение — 11 км/час, которое меняет свое направление в зависимости от прилива или отлива. Сильные местные ветры делают проход по этому проливу еще более опасным. Название «Мальстрём» вошло в оборот благодаря Жюльо Верну и Эдгару По, которые преувеличенно изобразили течение этого пролива как огромный водоворот, фатально пожирающий корабли и людей, что стало нарицательным.

⁴ *Ванини* Джулио Чезаре (1585—1619) — итальянский философ-пантеист, испытал большое влияние Дж. Бруно; священник, обвинен в ереси и атеизме и сожжен инквизицией.

⁵ *Шаррон* Пьер (1541—1603) — французский философ и теолог. В главном сочинении «О мудрости» развивал идеи, близкие к скептицизму М. Монтеня.

МИРОВЫЕ ПРИЧИНЫ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Четыре лекции, прочитанные Ильиным в Берлине зимой и весной 1928 года. Впервые работа подготовлена и опубликована Н. П. Полторацким в журнале «Вече» (Мюнхен, 1985. — № 17. — С. 41—57; № 18. — С. 5—19; № 19. — С. 7—21; № 20. — С. 13—36; 1986. № 22. — С. 7—10). Печатается по указанному источнику.

¹ Пример рекламируемого в те времена товара.

² Ланкастерская система взаимного обучения была разработана англичанином Иосифом Ланкастером (1778—1838) и заключалась в том, что более способные ученики привлекаются к обучению более отсталых — под руководством учителя. (Комментарий А. Е. Климова).

³ *Фаланстер* — тип здания, которое Фурье в своих утопических планах проектировал для расселения общины.

⁴ Тонкое шерстяное нижнее белье фирмы «Егер».

⁵ Третья лекция. В рукописи Ильина названия этой лекции нет, оно добавлено Н. П. Полторацким, исходя из ее содержания. Во второй половине своего выступления проф. Ильин использовал текст своей немецкой статьи «Der Bolschewismus und die Krise des modernen Rechtsebewusstseins», напечатанной в сборнике «Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des Bolschewismus». Сборник этот вышел под редакцией Вальтера Ротшильда в 1926 г. Русского текста статьи Ильина в его архиве нет и, видимо, никогда не было. Проф. Ильин был автором и оратором двуязычным; переход с одного языка на другой и использование немецкого текста для русской лекции для него не представляли особых затруднений. (Примеч. Н. П. Полторацкого.)

⁶ *ab ovo* (лат.) — букв. «из яйца»; с самого начала.

⁷ *in toto* (лат.) — в целом, вообще.

⁸ *vindictio rei alienae* (лат.) — притязание на чужое имущество.

⁹ *bellum omnium* — война всех. Начало известного выражения Томаса Гоббса «*bellum omnium contra omnes*» — «война всех против всех».

¹⁰ *animus sibi habendi* (лат.) — намерение присвоить, вожделение завладеть; букв. дух присвоения.

¹¹ *corpus* (лат.) — тело.

Здесь Ильин приводит пример неверного сочетания *инстинкта* (*corpus*) и *духа* (*animus*). Вся философия Ильина зиждется на его учении о *правильном сопряжении духа и инстинкта человека*.

¹² *res havis* (лат.) — родовое имущество.

¹³ *titulus* (лат.) — титул, звание.

¹⁴ *fides* (лат.) — вера.

¹⁵ *contradictio in adjecto* (лат.) — противоречие между определяемым словом и определением; например, *сухая влага*.

¹⁶ *Мѣхоло* — не установлен.

¹⁷ *locus minoris resistentiae* (лат.) — место наименьшего сопротивления.

¹⁸ В конце февраля 1931 года проф. И. А. Ильин приехал в Ригу для чтения ряда публичных лекций. Первая его лекция была посвящена мировым причинам русской революции. В архиве проф. Ильина сохранился карандашный текст краткого «Заключения» к этой лекции, который мы тут и воспроизводим. (Упомянутая в тексте «завтрашняя лекция» проф. Ильина была на тему «Русский национальный характер и его исторические корни»). (Примечание Н. П. Полторацкого.)

ПРИЛОЖЕНИЕ

Полторацкий Николай Петрович (16.II.1921, Константинополь — 14.X.1990, Ленинград) — философ, славист, публицист, историк русской религиозно-философской и эстетической мысли XX века.

Сын офицера Белой армии, родился в Турции, где находились в то время войсковые части ген. Врангеля. Вскоре родители переехали в Болгарию, где он жил до 1944 г. Его отец, о. Петр, стал видным священнослужителем русской Православной Церкви. После того, как в Болгарии произошла революция (1944 г.), о. Петра сослали из его прихода в г. Ахтопол на турецкой границе в пустынное горное село на севере страны, где он и скончался в конце 50-х годов.

Н. П. Полторацкий учился в русской Софийской гимназии, затем в Софийском университете на славянском факультете. После войны с женой и малолетним сыном Николай Петрович уехал во французское Марокко, где оставался недолго. Затем переехал в Париж, поступил в Сорбонну и в 1954 г. защитил там докторскую диссертацию «Бердяев и Россия» у проф. Пьера Паскаля. Окончил Высшую школу философии и теологии в г. Регенсбурге, где был сотрудником газеты «Эхо», писал статьи, анализируя положение русских политических эмигрантов. Он был замечен, его пригласили заведовать русской редакцией на «Радио Свобода». В 1946 г. под его редакцией (псевд. Н. Петровский) вышел

сборник переводных материалов «Вторая мировая война (1939—1945)». В 1955 г. Полторацкий с семьей переехал в США. Он был занят научно-исследовательской работой в области советоведения, а потом перешел на преподавательскую работу. Девять лет он возглавлял программу в Мичиганском университете и восемь лет в Летнем Институте при Миддлберийском колледже в Вермонте, где был помощником директора Института. Более двадцати лет преподавал в Питтсбургском университете и возглавлял там Отдел славянских языков и литературы.

Проф. Н. П. Полторацкий — постоянный участник американских и европейских конгрессов и конференций по русике, истории, философии и политике. Работая в Мичиганском университете, Николай Петрович создал там Архив проф. И. А. Ильина, стал душеприказчиком и продолжателем его дела и идей.

Политические ориентации Полторацкого можно определить как либерально-консервативные или консервативно-либеральные; его симпатии на стороне П. Б. Струве, архимандрита Константина (Кирилла Зайцева), Н. С. Тимашева, Н. А. Цурикова и особенно И. А. Ильина, учеником которого он был и кому он посвятил большую часть своей жизни и деятельности.

9 октября 1990 г. Н. П. Полторацкий впервые приехал в Россию по приглашению философского факультета Ленинградского университета, где 11 октября выступил с блестящей двухчасовой лекцией и три часа отвечал на многочисленные вопросы аудитории. После лекции и подъема на галерею Исаакиевского собора он умер от сердечного приступа. Это была тяжелейшая утрата, ибо проф. Н. П. Полторацкий был в самом расцвете своих творческих сил, готовил обширную программу издания трудов И. А. Ильина в России.

Одной из первых книг Полторацкого стала его диссертация «Бердяев и Россия: (Философия истории России у Н. А. Бердяева)» (Нью-Йорк, 1967), в которой ученый дает четырехступенчатое деление философской эволюции Бердяева: периоды — социологический или психологический, исторический или космический, этический или персоналистический и эсхатологически-анархический («Бердяев и Россия». — С. 7—8). Его критическое отношение к философии Бердяева развивает суждения по этому поводу трех церковных и трех светских мыслителей — о. Константина (Зайцева), прот. Г. Флоровского, прот. В. Зеньковского, Л. Шестова, Н. О. Лосского и Г. Федотова.

Полторацкий издал книгу «Россия и революция: Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века» (Tepaflu, 1988), в которой, кроме исследования о сборниках «Вехи» и «Из глубины», находим эссе о Н. Бердяеве, Ф. Степуне, С. П. Мельгунове, Н. С. Тимашеве, П. Б. Струве, Н. А. Цурикове и И. А. Ильине.

Ранее он издал книги «П. Б. Струве как политический мыслитель» (Лондон, 1981), «Иван Александрович Ильин: Жизнь, труды, мировоззрение» (Tepaflu, 1989), которую мы поместили в первую часть приложения в настоящем томе.

Этому особенно почитаемому им философу Полторацкий посвятил исследования: «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивле-

нии злу силою» (Лондон, 1975), «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина» (Нью-Йорк, 1979). Полторацкий издал много работ И. А. Ильина (в том числе не публиковавшиеся ранее): «Русские писатели, литература и искусство» (Вашингтон, 1973), «О сопротивлении злу силою», 2-е издание (Лондон, 1975), «О монархии и республике» (Нью-Йорк, 1979), «О грядущей России» (Джорданвилл, 1991); в журналах «Русское Возрождение» и «Вече» впервые опубликовал лекции и рукописи И. А. Ильина. Издал «Письма И. А. Ильина к П. Б. Струве» (Записки Русской Академической группы в США. — Нью-Йорк, 1986. — Т. 19). Под редакцией проф. Н. П. Полторацкого вышли два сборника статей. В первом — «Русская литература в эмиграции» (Питтсбург, 1972) содержатся статьи о М. А. Алданове, И. А. Бунине, З. Н. Гиппиус, Б. К. Зайцеве, Вяч. Иванове, Д. С. Мережковском, А. И. Куприне, Н. А. Тэффи, М. И. Цветаевой, И. С. Шмелеве, при этом авторами первого сборника выступают писатели Б. Зайцев, В. Вейдле, Ю. Иваск, И. А. Ильин, В. Н. Ильин и мн. др. русские и иностранные авторы. Во втором сборнике — «Русская религиозно-философская мысль XX века» (Питтсбург, 1975) — о Н. С. Арсеньеве, С. Н. Булгакове, Б. П. Вышеславцеве, В. В. Зеньковском, Л. П. Карсавине, А. В. Карташове, Н. О. Лосском, Д. С. Мережковском, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанове, Е. В. Сперанском, Ф. А. Степуне, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Г. П. Федотове, П. А. Флоренском, С. Л. Франке, причем авторами являются — В. Вейдле, А. Шмеман, Н. Зернов, С. Левицкий, Ю. Иваск, Б. Филиппов, Н. Арсеньев, Дж. Л. Клайн (США). Благодаря трудам и деятельности Полторацкого создана своего рода энциклопедия русской религиозной, философской и эстетической мысли, где можно найти существенную информацию и характеристику представителей русского религиозного Возрождения.

Николай Петрович Полторацкий не только реконструировал и возвращал нам философскую, политическую и эстетическую русскую мысль, но органически связывал ее с настоящим и будущим России. Вот что пишет о нем его школьный товарищ и друг В. Н. Бутков: «Пожалуй, верхом достижения и своей известности стало знаменитое выступление Н. П. в Женеве в 1984 году, где он блестяще защитил Русское имя, выступая с темой «Русская партия». На форуме более ста советологов и знатоков «Русского вопроса», выступавших в общем против традиционной России, только трое достойно и смело защитили Русское имя: Полторацкий, Краснов и Федосеев. Но последний говорил о гибнущей экономике СССР и предложил проект новой конституции, скопировав ее с Конституции Швейцарской Федерации. Три доклада: Полторацкого, Краснова и Федосеева были отпечатаны на нескольких языках и разосланы во все научные университетские центры США и Европы» (Б у т к о в В. Н. Проф. Н. П. Полторацкий // Российский литературоведческий журнал. — М., 1993. — С. 114).

Мы бесконечно признательны Николаю Петровичу Полторацкому и его вдове Тамаре Михайловне, благодаря которым получили доступ к многочисленным трудам и рукописям И. А. Ильина в работе над Собранием сочинений И. А. Ильина, продолжающейся до сих пор и не имеющей аналога как в России, так и за рубежом: при успешном за-

вершении этого издательского проекта могут быть изданы 35 томов философа, содержащих ценнейшие материалы (среди которых более 44 переводов с немецкого): труды, рукописи, письма, архивные документы. Если учесть, что потребность в государственно-политической мысли И. А. Ильина насущна в столь ответственный для России период становления, то наша благодарность первому и ведущему исследователю творчества философа Николаю Петровичу Полторацкому будет поистине неизмеримой.

Часть I

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН ЖИЗНЬ, ТРУДЫ, МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Впервые книга опубликована в издательстве Эрмитаж (Тенафлай, 1989. — 319 с.). Здесь печатается за исключением Приложения, содержащего «Письма Ильина к Струве» (об этом см. ниже комм. 1). Комментарии, ссылки и библиографические указания Н. П. Полторацкого оставлены без изменений.

ПРЕДИСЛОВИЕ

¹ Данную подборку писем мы здесь исключили, так как она опубликована в более полном виде в наст. Собр. соч. «Дневник. Письма. Документы (1903—1938)» (М., 1999. — С. 115—209). (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

² Эта статья Н. П. Полторацкого опубликована в наст. Собр. соч. Т. 5. — С. 479—528. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

³ Эта статья помещена нами во вторую часть приложения к настоящему тому. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

I. ЖИЗНЕННО-ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ

И. А. ИЛЬИН

Впервые напечатано в кн.: «Русская религиозно-философская мысль XX века». Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого, Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, Питтсбург, 1975 г., с. 240—250.

¹ Сначала в 5-й, потом в 1-й гимназиях. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

² *Doulos Fysei* (греч.) — раб от природы. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

³ *Кауция* — денежный залог. (Комментарий Ю. Т. Лисицы).

⁴ «Что есть философия», в кн.: И. А. Ильин, «Путь к очевидности», Мюнхен, (без указания издателя), 1957, с. 100—108.

⁵ Там же, с. 100.

⁶ Там же, с. 101.

⁷ Там же, с. 102.

⁸ Там же, с. 103.

⁹ Там же, с. 106—107.

¹⁰ Там же, с. 108.

¹¹ Там же, с. 103.

¹² Там же, с. 104.

¹³ Там же, с. 105.

¹⁴ Там же, с. 104—105.

¹⁵ Там же, с. 105.

¹⁶ Там же, с. 100.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, с. 106—107.

¹⁹ Там же, с. 107.

²⁰ Там же, с. 100.

²¹ Там же.

²² См. об этом: Н. Полторацкий, «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой», Издательство «Заря», Лондон, Канада, 1975; напечатано также в виде приложения ко второму изданию книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», «Заря», 1975, с. 223—279.

Полностью полемика опубликована в Приложении к т. 5 наст. Собр. соч. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

²³ Отзыв д-ра Б. Яковенко, приведенный на суперобложке немецкой книги Ильина о Гегеле: «Das Buch von Prof. Iljin verdient nach den Werken Stirlings und Kuno Fishers als das dritte Standard Work der allgemeinen Hegel-Literatur gewertet zu werden».

²⁴ Петр Струве. «Мужественная речь русского мыслителя», — «Возрождение» № 572, 26 декабря 1926 г.

²⁵ Петр Струве, «Дневник политика. 82. О брошюре И. А. Ильина и о нем самом», — «Возрождение» № 478, 23 сентября 1926 г.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Петр Струве, «Мужественная речь русского мыслителя», — «Возрождение» № 572, 26 декабря 1926 г.

К 30-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ И. А. ИЛЬИНА

Впервые — в журнале «Русское возрождение» № 27—28, 1984 г., с. 10—14.

И. А. Ильин и Православие

Печатается одновременно в кн.: «Православие и Россия», Юбилейный сборник, посвященный тысячелетию Крещения Руси, Издание Свято-Троицкого Монастыря, Джорданвилл (Нью-Йорк), 1988.

¹ В этом отличие настоящей статьи от моей более ранней статьи: Н. Полторацкий, «Иван Александрович Ильин. К столетию со дня рождения, 1883—1983». — «Русское возрождение» № 24, 1983, с. 38—109 (перепечатано в кн.: Н. Полторацкий, «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века». Сборник статей, Эрмитаж, 1988 г., с. 241—291). Более ранняя статья построена тематически, по видам деятельности Ильина и категориям его печатных трудов, эта — в основном хронологически; в той приводятся обычные биографические данные, в этой они особо дополнены еще сведениями об отношении Ильина к Православной Церкви и некоторым видным ее представителям и недругам; в той статье указывается общий характер и содержание отдельных книг, тут показывается их

связь с Православным Христианством; главные книги Ильина там и тут, естественно, те же, но тут иная пропорция и упор и, кроме того, тут говорится о ряде дополнительных книг, брошюр и статей. Таким образом, при частичном сходстве и совпадениях, обе статьи самостоятельны — и в известной мере одна другую дополняют.

Работая над этой статьей, я пользовался как печатными трудами Ильина, так и не опубликованными архивными материалами — Courtesy of Michigan State University Libraries' Special Collections.

² Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, Москва, 1918.

³ Это было первое заседание Московского Юридического общества после пятилетнего перерыва, вызванного революцией и гражданской войной.

⁴ И. А. Ильин, «Основные задачи правоведения в России», — «Русская мысль», кн. VIII — VII, Прага, декабрь 1922 г., с. 162—188.

⁵ Там же, с. 162—163. В цитатах курсив всюду Ильина.

⁶ Там же, с. 183.

⁷ Там же, с. 187.

⁸ Там же, с. 187—188.

⁹ Там же, с. 188.

¹⁰ Из-за недостатка средств журнал вскоре стал выходить нерегулярно, а после 1924 г. и вовсе прекратился. В 1927 г. Струве возобновил издание «Русской мысли», но смог выпустить только один номер.

¹¹ См., например, его статью «Идейный оползень» в «Новом времени» № 1281, 7 августа 1925 г.; № 1282, 8 авг.; № 1283, 9 авг.; № 1284, 11 авг. и № 1285, 12 авг.; см. также статью «Самобытность или оригинальность?» в «Русской мысли», 1927 г., с. 24—30.

¹² И. А. Ильин, «Россия и латинство. Сборник статей. Берлин 1923. Стр. 219», — «Русская мысль», 1923 г., книга III — V, с. 402—403.

¹³ Там же, с. 403.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, с. 406.

¹⁶ О политике Рима в отношении России и о русско-католической пропаганде Ильин писал также в белградской газете «Новое время» в 1925 и 1926 гг. под псевдонимами Пересвет и Ослябя.

¹⁷ См. дальше в настоящей статье разделы «Путь православия» и «Наши задачи».

¹⁸ И. Ильин, «Религиозный смысл философии. Три речи, 1914—1923», YMCA-Press, Paris, б. д.

¹⁹ Соответственно — страницы 7—33, 37—70 и 73—114.

²⁰ Там же, с. 23.

²¹ Там же, с. 33.

²² Там же, с. 37.

²³ Там же, с. 50.

²⁴ См. там же, с. 51—57.

²⁵ Там же, с. 57—58.

²⁶ Там же, с. 60—61.

²⁷ Там же, с. 65.

²⁸ Там же, с. 75.

²⁹ Там же, с. 78.

³⁰ Там же, с. 85.

³¹ Там же, с. 91—92.

³² Там же, с. 94.

³³ *primum esse, deinde agere, postremo philosophari* (лат.) — вначале быть, потом действовать, после философствовать.

³⁴ Там же, с. 99.

³⁵ См. там же, с. 101.

³⁶ Там же, с. 114.

³⁷ И. Ильин, «О сопротивлении злу силою», Берлин, 1925; 2-е изд., «Заря», Лондон, Канада, 1975.

Первое издание было профинансировано членом Высшего Монархического Совета бароном Борисом Густавовичем фон Кеппеном.

³⁸ Там же, с. 220. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

³⁹ Этому вопросу я посвятил особую работу, см.: Н. П. Полторацкий «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой». Издательство «Заря», Лондон, Канада, 1975; напечатано также в виде приложения к книге: И. А. Ильин, «О сопротивлении злу силою», 2-е издание, Издательство «Заря», Лондон, Канада, 1975, с. 223—282. К этой работе я и отсылаю читателя, интересующегося подробностями вопроса.

⁴⁰ См.: «Письма И. А. Ильина к П. Б. Струве, 1925 — 1927 гг. (С приложением писем Архиепископа Анастасия к И. А. Ильину)», публикация Н. П. Полторацкого, «Записки/Transactions» Русской Академической группы в США, том XIX, 1986 г., с. 305—371.

⁴¹ «19. О мече и праведности», «20. О ложных решениях проблемы», «21. О духовном компромиссе», «22. Об очищении души».

⁴² Они напечатаны впервые в «Записках Р<усской> А<кадемической> Г<руппы> в виде приложения к письму Ильина к Струве за № 34. Письмо это без даты, но относится к осени 1926 г.

⁴³ Средства для «Русского Колокола» были получены Ильиным от предпринимателя Н. Громова, вернувшегося незадолго до этого из СССР. (Коммент. Ю. Т. Лисицы).

⁴⁴ «Русский колокол» № 1, 1927 г., 2 с. обложки.

⁴⁵ Там же, с. 4.

⁴⁶ Там же, с. 5.

⁴⁷ Там же, с. 80—81.

⁴⁸ В том числе, помимо уже указанных, в «Русском колоколе» были напечатаны такие статьи Ильина, как «О священном» (№ 1, с. 11—17), «Наша государственная задача» (№ 1, с. 32—40), «О русской интеллигенции» (№ 2, 1927, с. 3—11), «Православие и государственность» (№ 2, с. 44—49; статья подписана псевдонимом Православный, но проблематика, идеи и стиль — Ильина), «О сопротивлении злу силою (Для памяти)» (№ 2, с. 84—85), «О власти и смерти» (№ 4, 1928, с. 19—25), «Идея обновленного разума» (№ 5, 1928, с. 18—26), «О рыцарском духе» (№ 6, с. 3—7; за подписью Редактор), «О приятии мира» (№ 6, с. 13—21) и другие.

⁴⁹ «Bolschewistische Weltmachtpolitik. Die Plane der 3. Internationale zur Revolutionierung der Welt», Auf Grund authentischen Quellen dargestellt von Dr. Alfred Normann (псевдоним И. А. Ильина), Gotthelf-Verlag, Bern, 1935.

⁵⁰ «Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung», Furche-Verlag, Berlin, 1. Auflage, 1938; 2. Auflage, 1939.

⁵¹ «Entfesselung der Unterwelt. Ein Querschnitt durch die Bolschewisierung Deutschlands», von Dr. Adolf Ehrh und Dr. Julius Schweickert (псевдоним И. А. Ильина), Eckart-Verlag, Berlin-Leipzig, 1932.

⁵² «Das Notbuch der russischen Christenheit», Herausgegeben in Verbindung mit Professor Dr. theol. N. N. Glubokovsky — Sofia, Univ. — Professor Dr. Iwan Iljin, Univ. — Prof. Dr. N. von Arsenjew, Priv.-Doz. Dr. Hans Koch — Wien, Liz. Fritz Lieb-Basel u.a., von Pfarrer D. K. Cramer, Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz, 1930; Professor Dr. Iwan Iljin, «Die Zermurbung des Familienlebens im Sowjetstaale», SS. 167—191.

⁵³ «Welt vor dem Abgrund. Politik, Wirtschaft und Kultur im kommunistischen Staate». Nach authentischen Quellen, Ein Sammelwerk, bearbeitet und herausgegeben von Univ. — Prof. Dr. Iwan Iljin, fruher Moskau, Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz, 1931.

⁵⁴ «Kommunismus oder Privateigentum? Eine Problemstellung», Verlagsanstalt der deutschen Hausbesitzes, Schriften des Zentralverbandes Deutscher Haus- und Grundbeitzervereine, 1929.

⁵⁵ «Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus», Eckart-Verlag, Berlin, 1932. Русское издание: Проф. И. А. Ильин, «Яд большевизма», Издательство «Борьба за культуру», Женева, 1931. Эта брошюра была переведена на ряд других языков.

⁵⁶ «Wider die Gottlosigkeit», Von Universitätsprofessor Dr. Iwan Iljin. Брошюра состоит из трех частей: «Die Christenverfolgung im Sowjetstaate», «Der Sinn der Gottlosigkeit», «Der Bund der Gottlosen». В 1934 г. вышло пятое издание (Nibelungen-Verlag, Berlin-Leipzig; Die Notreiche, Heft 3).

⁵⁷ «La lutte du pouvoir sovietique contre la religion», par le Prof. Ivan Iljin, Conseil Paroissial Orthodoxe Russe en Suisse, Commission pour le Secours aux Victimes des persecutions religieuses en Russie sovietique, Geneve, 1931.

⁵⁸ «Was hat das Martyrium der Kirche in Sowjet-Russland den Kirchen der anderen Welt zu sagen?», Vortrag von Professor Dr. I. Iljin, Berlin, fruher Moskau, mit einem Nachwort von Pfarrer Stenzel — Berlin, fruher Pfarrer an der Wolga und am Ural, gehalten vor den Pastoren in Schleswig-Holstein, Hamburg u. in Berlin, Herausgegeben von der «Russischen Bruderhilfe», Lemgo, Verlag Stursberg & Cie., Neukirchen, Kr. Wors, Lemgo, 1936.

⁵⁹ «Der Angriff auf die Ostkirche». Мне лично видеть эту брошюру не привелось. В тексте хранящегося в архиве Ильина циркулярного письма пастора К. Эвербека о выходе и распространении этой брошюры она называется несколько иначе: «Der Angriff auf die christliche Ostkirche». Вероятно, это и есть полное название.

⁶⁰ И. А. Ильин, «О России. Три речи. 1926—1933», Издательство «За Россию», София, 1934 г. Содержание брошюры: Предисловие, с. 3—4; «1. О России», с. 5—15; «2. О путях России», с. 16—23; «3. Родина и гений», с. 24—32.

⁶¹ Там же, с. 10.

⁶² Там же, с. 12—13.

⁶³ Там же, с. 32.

⁶⁴ Профессор И. А. Ильин, «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», Издание Русского Обще-Воинского Союза, Париж, 1956, том II, № 153, с. 402.

⁶⁵ И. А. Ильин «Путь православия» — «Возрождение» № 3377, 1 сентября 1934 г., с. 2 (подвал).

⁶⁶ С этой статьей Ильина связан некий таинственный случай. На статью откликнулся — полемически — русский католик кн. А. М. Волконский. Он послал свою статью в «Возрождение» через посредство третьих лиц с просьбой, чтобы статья появилась в печати 18 октября. Ничто в содержании этой статьи не приурочивало ее к этому дню. Но именно в этот день в Риме скончался ее автор. Статья поступила в редакцию и была напечатана уже посмертно. См.: Кн. А. М. Волконский «О пути православия (Ответ проф. И. А. Ильину)», «Возрождение», 29 октября 1934 г.

⁶⁷ И. А. Ильин «Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера». Публичная речь, произнесенная в 1934 году в Риге, Берлине, Белграде и Праге, Издание Национально-Трудового союза нового поколения. Генеральное представительство в Германии, 1937, с. 6.

⁶⁸ Там же, с. 7.

⁶⁹ Там же, с. 8.

⁷⁰ Сноска Ильина: См. в № 6 «Русского колокола» мою статью «О приятии мира».

⁷¹ Сноска Ильина: См. в № 5 «Русского колокола» мою статью «Идея обновленного разума».

⁷² «Творческая идея нашего будущего», с. 9.

⁷³ Там же, с. 27.

⁷⁴ Там же, с. 29.

⁷⁵ См. там же.

⁷⁶ Там же, с. 30—31.

⁷⁷ И. А. Ильин, «О богоустановленности советской власти», — «Возрождение» № 3972, 18 апреля 1936 г.; № 3977, 23 апреля; № 3979, 25 апреля.

⁷⁸ Православное издательство, Париж, 1933.

⁷⁹ Ковно, июнь 1935 г.

⁸⁰ В полемику между Ильиным и Митрополитом Елевферием вступил и Игумен (ныне Архиепископ) Иоанн (Шаховской). См.: Игумен Иоанн, «Пути Богочеловеческие», — «За Церковь!» № 29, Берлин, 1936 г., с. 1—7. В архиве Ильина хранится номер журнала с дарственной надписью Игумена Иоанна: «+ Вашу мысль защищал против мысли митр. Елевферия, и мысль митр. Елевферия защищал против Вашей мысли... и. И.» На направленные против него критические замечания Игумена Иоанна Ильин в печати не отвечал, но не для печати все-таки ответил — девяностостраничным «Письмом к друзьям» (июнь 1936 г.).

⁸¹ И. А. Ильин, «Путь духовного обновления». Белград, б. д., Русская библиотека, Книга 43.

⁸² Главы 8, 9 и 10: «О правосознании», «О государстве» и «О частной собственности».

⁸³ «Путь духовного обновления», 2-е изд., Мюнхен, 1962, «Послесловие», с. 267.

⁸⁴ И. А. Ильин, «Пророческое призвание Пушкина», Торжественная речь, произнесенная в Риге 27 января — 9 февраля 1937 г., Рига, 1937 г. Эта брошюра стала библиографической редкостью, но текст ее был включен впоследствии в одну из посмертных книг Ильина:

И. А. Ильин «Русские писатели, литература и искусство». Сборник статей, речей и лекций. Редакция, предисловие и примечания Н. П. Полторацкого, Издание Русского книжного дела в США, Victor Kamkin, Inc., Washington, D. C., 1973, с. 10—39. Тут цитируется по брошюре.

⁸⁵ Брошюра, с. 9.

⁸⁶ Там же, с. 13.

⁸⁷ Там же, с. 16.

⁸⁸ Там же, с. 19.

⁸⁹ Там же, с. 27.

⁹⁰ См. там же, с. 41.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же, с. 90.

⁹³ Проф. И. А. Ильин, «Основы христианской культуры», Издание Бюро Конфедерации русских трудящихся христиан, Женева, 1937, с. 13.

⁹⁴ См. там же, с. 18—24.

⁹⁵ См. там же, с. 24.

⁹⁶ Там же, с. 31.

⁹⁷ Там же, с. 40.

⁹⁸ И. А. Ильин «Основы искусства. О совершенном в искусстве», Русское Академическое издательство, Рига, 1937, с. 12.

⁹⁹ Там же, с. 27.

¹⁰⁰ Там же, с. 165.

¹⁰¹ И. А. Ильин, «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин — Ремизов — Шмелев», Мюнхен, 1959, с. 193. (Эта книга была напечатана в Типографии Обители преп. Иова Почаевского в Мюнхене — Оберменцинге.)

¹⁰² Там же, с. 195—196.

¹⁰³ Ильин писал и о других русских авторах, в частности о Мережковском, которого ставил гораздо ниже Бунина, Ремизова и Шмелева. См.: И. А. Ильин «Русские писатели, литература и искусство. Сборник статей, речей и лекций», Редакция, предисловие и примечания Н. П. Полторацкого, Издание Русского книжного дела в США, Victor Kamkin, Inc., Washington, D. C., 1973; «Творчество Мережковского», с. 105—131.

¹⁰⁴ И. А. Ильин «Основы борьбы за национальную Россию», Издание Национально-Трудового союза нового поколения, Генеральное представительство в Германии, 1938, с. 3. (Брошюра была напечатана в Эстонии, в Нарве.)

¹⁰⁵ Там же, с. 10—14.

¹⁰⁶ Там же, с. 15.

¹⁰⁷ Там же, с. 16.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же, с. 17.

¹¹⁰ Там же, с. 19.

¹¹¹ Сноска Ильина: См. об этом мои опыты: «Основные задачи правоведения в России». Публичная речь, произнесенная в Москве в 1922 году. Русская Мысль. Прага 1922, кн. VIII—XII. А также «Творческая идея нашего будущего», 1937.

¹¹² «Основы борьбы...», с. 21—22.

¹¹³ Там же, с. 22.

¹¹⁴ Сноска Ильина: См. книгу проф. П. И. Новгородцева «Кризис современного правосознания».

¹¹⁵ «Основы борьбы...», с. 22 — 23.

¹¹⁶ Сноска Ильина: См. в № 5 «Русского колокола» мою статью «Идея обновленного разума».

¹¹⁷ Сноска Ильина: См. мое исследование «О сопротивлении злу силою».

¹¹⁸ «Основы борьбы...», с. 25—26.

¹¹⁹ Там же, с. 29—30.

¹²⁰ Там же, с. 31.

¹²¹ И. А. Ильин, «О незыблемых основах», — «Голос русской молодежи» (Приложение к газете «Новый путь»), Орган русской православной национальной молодежи, Издание Русского Трудового христианского движения, № 6, Женева, май 1939 г.

¹²² «Спутник русского христианина националиста». Напечатано без упоминания имени автора. В брошюре семнадцать главков, в том числе: «Религиозный смысл революции», «Вера в Бога», «Церковь и государство», «О христианском правосознании», «О власти», «О сопротивлении злу силой».

¹²³ Там же, с. 7.

¹²⁴ Там же, с. 8.

¹²⁵ Отметим тут следующие статьи Ильина из журнала Р.Т.Х. национального движения «Новый путь», перепечатанные в сб. ст. «Вера. Родина. Семья», Издание Русского Трудового Христианского Движения, Женева, 1941: 1) «О цельной вере» («Новый путь», 1937, сент.), с. 11—14 сборника; 2) «Возрождение русской государственности» (1938, янв.), с. 15—21; 3) «Где мы и куда нам идти?» (1938, авг.), с. 23—26; 4) «Голос войны» (1940, ноябрь), с. 91—94; 5) «Что же нам делать? (из частного письма)» (1940, ноябрь), с. 96—98.

¹²⁶ Prof. Dr. Iwan Iljin, «Wesen und Eigenart der russischen Kultur. Drei Betrachtungen», Aehren Verlag, Affoltern a. A., 1942; Zweite ergänzte Auflage, 1944.

¹²⁷ Professor Dr. Iwan Iljin, «Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre», A. Franke A. G. Verlag, Bern, 1946.

¹²⁸ С. П., «о Церкви в СССР», с предисловием профессора А. В. Карташева, Etudes et Editions Etrangères, Paris, 1947, с. 4.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же, с. 4—5.

¹³¹ Там же, с. 7.

¹³² Там же.

¹³³ Там же, с. 8.

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ Там же, с. 10—11.

¹³⁶ Там же, с. 11.

¹³⁷ Там же, с. 12.

¹³⁸ Там же, с. 13.

¹³⁹ Там же, с. 14.

¹⁴⁰ Там же, с. 15.

¹⁴¹ Профессор И. А. Ильин, «Культура сердца. Светлой памяти Протопресвитера Отца Сергия Иоанновича Орлова», — «Листок Православных Приходов в Швейцарии», № 13, ноябрь 1946 г., с. 4—5.

¹⁴² Цитирую по машинописной копии письма Ильина к Митрополиту Анастасию, хранящейся в архиве Ильина. «Феофиляне» — сторонники Митрополита Феофила, возглавлявшего тогда Американскую Митрополию; «Иоанниты» — последователи Архиепископа Иоанна (Шаховского).

¹⁴³ По-немецки триптих Ильина состоял из следующих книг: 1) «Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung», Furcht-Verlag, Berlin, 1938, 2-е изд. 1939; 2) «Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen», Verlag Paul Haupt, Bern, 1943; 3) «Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen», Aehren-Verlag, Affoltern a.A., 1945.

¹⁴⁴ И. А. Ильин, «Аксиомы религиозного опыта», Исследование, в 2 т., Париж, 1953, Том II, с. 213.

¹⁴⁵ Там же, Том I, «Предисловие», с. 13.

¹⁴⁶ Там же, с. 15.

¹⁴⁷ И. А. Ильин, «О сущности правосознания», Мюнхен, 1956, с. 5.

¹⁴⁸ Там же, с. 69.

¹⁴⁹ Там же, с. 70.

¹⁵⁰ Там же, с. 74.

¹⁵¹ Там же, с. 96.

¹⁵² Там же, с. 102.

¹⁵³ Там же, с. 106.

¹⁵⁴ Там же, с. 108.

¹⁵⁵ Там же, с. 111.

¹⁵⁶ Там же, с. 70.

¹⁵⁷ Там же, с. 118.

¹⁵⁸ И. А. Ильин, «О монархии», — «Русское возрождение», 1978 г., № 1, с. 189—228; № 2, с. 186—231; № 3, с. 135—180; № 4, с. 114—171.

¹⁵⁹ И. А. Ильин, «О монархии и республике», Редакция, предисловие и «Приложение» Н. П. Полторацкого, Содружество, Нью-Йорк, 1979.

¹⁶⁰ Подробнее об этом см. в работе: Н. П. Полторацкий «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина», Содружество, Нью-Йорк, 1979; также — в виде приложения к книге И. А. Ильина «О монархии и республике», с. 249—328.

¹⁶¹ Профессор И. А. Ильин, «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», в 2 т. Издание Русского Обще-Воинского союза, Париж, 1956.

¹⁶² Редактором этих «Еженедельных листков только для единомышленников», выходивших на правах рукописи, печатавшихся на ротаторе и бесплатно рассылавшихся членам РОВСа руководством этой организации, был ген. А. А. фон Лампе, впоследствии, после смерти ген. А. П. Архангельского, возглавивший РОВС.

¹⁶³ В своем предметном указателе к «Нашим задачам» Ильин свел первые 200 статей в 42 категории. Если на каждую из этих категорий уделить хотя бы по одной странице, потребовалось бы более сорока страниц.

¹⁶⁴ «Наши задачи», № 129, с. 321.

¹⁶⁵ «Россия», Нью-Йорк, 6 марта 1938 г. Напечатано, с небольшими сокращениями в начале и в конце статьи, также в «День Русской Славы» № 8, Однодневное издание, Белград, 15/28 июля 1938 г., с. 12 — 14. Кроме того, текст этой статьи был включен Ильиным в качестве четвертой главки в его брошюру «Основы борьбы за национальную Россию», Издание Национально-Трудового союза нового поколения, Генеральное представительство в Германии, 1938 г., с. 8—12. Цитирую тут по тексту в «России».

II. ПИСАТЕЛИ И МЫСЛИТЕЛИ

И. А. ИЛЬИН О ГОГОЛЕ

Впервые напечатано в журнале «Записки/Transactions» Русской Академической группы в США, т. XVII, 1984 г., с. 143—170.

¹ Подробные биобиблиографические данные и посмертные критические отзывы об И. А. Ильине читатель найдет в кн.: Профессор И. А. Ильин, «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», в 2 т., Издание Русского Обще-Воинского союза, Париж, 1956, т. II, с. 611—667. См. также: Н. Полторацкий, «Иван Александрович Ильин. К столетию со дня рождения, 1883 — 1983», — «Русское возрождение» № 24, 1983/IV, с. 38—109, перепечатано в кн.: Н. Полторацкий «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века», Сборник статей, «Эрмитаж», Тенафлай, 1988, с. 241—291.

² Та часть лекции Ильина, которая характеризует Мережковского как художника, была опубликована мною в кн.: «Русская литература в эмиграции», Сборник статей, под редакцией Н. П. Полторацкого, Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, Питтсбург, 1972: «Мережковский — художник», с. 177—190. Полностью лекция Ильина о Мережковском была напечатана в кн.: И. А. Ильин «Русские писатели, литература и художество». Сборник статей, речей и лекций; редакция, предисловие и примечания Н. П. Полторацкого, Издание Русского книжного дела в США, Victor Kamkin Inc., Washington, D. C., 1973: «Творчество Мережковского», с. 105—131.

³ О Шмелеве, помимо книги Ильина «О тьме и просветлении», см. также его книгу «Русские писатели...», раздел III — «Шмелев. Мережковский». В этом разделе воспроизведены следующие статьи и рецензии Ильина: «Творчество Шмелева», с. 76—88; «Православная Русь. «Лето Господне. Праздники» И. С. Шмелева», с. 89—95; «Святая Русь. «Богомолье» Шмелева», с. 96—103; «Ко второму изданию «Богомолья»», с. 103—104.

⁴ О реакции на эту книгу в эмиграции и в Советской России см.: Н. П. Полторацкий, «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой», Издательство «Заря», Лондон, Канада, 1975; напечатано также в виде приложения ко второму изданию книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», «Заря», 1975, с. 223—279.

⁵ «Торжественная речь» Ильина о Пушкине была включена мною в его книгу «Русские писатели...», с. 10—39. Там же напечатаны: «Пушкин в жизни. 1799—1837», с. 40—54, и «Моцарт и Сальери»

Пушкина (Гений и злодейство)», с. 55—73. Ильин перевел «Моцарта и Сальери» на немецкий язык.

⁶ «Gogol, der grosse russische Satyrker, Romantiker und Lebensphilosoph». Рукопись хранится в архиве проф. Ильина (№ 194, микрофильм № 4, документ № 34). Здесь и дальше при пользовании архивными материалами — Courtesy of Michigan State University Libraries» Special Collections. Официальное название цюрихского кружка, организовавшего эти лекции: Der Russland-Schweizer Zirkel für russische Kultur und Geschichte. Это была третья лекция в зимнем сезоне (январь— март) 1944 года.

⁷ См. автобиографический немецкий «Меморандум» Ильина (архив, № 191, микрофильм № 1, документ № 1, раздел I, пункты А и С). Меморандум без даты, но был подготовлен, видимо, в 1945 г., т. к. включает сведения, относящиеся к этому году, и упоминает о предстоящем выходе немецкой книги Ильина о Гегеле (Professor Dr. Iwan Ijin, «Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre», A. Franke Verlag, Bern). Книга вышла в 1946 г.

⁸ Цитирую по кн.: И. С. Тургенев «Полное собрание сочинений и писем в 28 томах», «Наука», М.—Л., 1960—1968; «Сочинения», т. 14 («Воспоминания, критика и публицистика 1854 — 1883»), с. 65—66.

⁹ Цитирую по кн.: Н. В. Гоголь «Полное собрание сочинений» в 14 тт., АН СССР, М., 1937—1952, т. 2, с. 37. Далее указываю как ПСС.

¹⁰ Письмо к Г. И. Высоцкому от 26 июня 1827 г., из Нежина, ПСС, т. 10, с. 98.

¹¹ Письмо к Петру Косяровскому от 3 октября 1827 г., из Нежина, ПСС, т. 10, с. 111.

¹² См. «Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ». Цитирую по кн.: Н. В. Гоголь «Собрание сочинений в шести томах», Гос. изд-во художественной литературы, М., 1953, т. 6, с. 135.

¹³ Таково свидетельство А. О. Смирновой: «...смех, возбужденный чтением «Мертвых душ», производил на него совсем не то впечатление, как смех во время чтения комедии («Женитьба». — Н. П.). Ему, очевидно, делалось грустно» (А. О. Смирнова по записи П. А. Кулеша, «Записки о жизни Н. В. Гоголя», СПб, 1856, т. I, с. 303. Ср. А. О. Смирнова, «Записки», М., 1929, с. 316). Здесь и всюду дальше, где на полях текста лекции Ильина имеются его указания на свидетельства современников Гоголя, приводимые Вересаевым, даются оба источника — первоначальный и Вересаева. В данном случае это — В. Вересаев, «Гоголь в жизни: Систематический свод подлинных свидетельств современников». «Academia», М. — Л., 1933, с. 296. В дальнейшем, после библиографических сведений Вересаева, цитируется так: Вересаев, соответствующая страница.

¹⁴ Неизвестная. «Дневник», — «Русский архив», 1902, I, с. 556. — Вересаев, с. 446.

¹⁵ «Ничем другим не в силах я заняться теперь, кроме одного постоянного труда моего («Мертвые души»). Он важен, велик, и вы не судите о нем по той части, которая готовится теперь предстать на свет» (Гоголь — П. А. Плетневу, 17 марта 1842 г., из Москвы, в кн.: «Письма

Н. В. Гоголя», Редакция В. И. Шенрока, в 4 тт., Издание А. Ф. Маркса, СПб, т. II, с. 155. — Вересаев, с. 282).

¹⁶ Гоголь в письме к В. А. Жуковскому от 12 ноября 1836 г., из Парижа. «Письма», т. I, с. 415. — Вересаев, с. 174.

¹⁷ Гоголь — С. Т. Аксакову, 5 марта 1841 г., из Рима. «Письма», т. II, с. 97. — Вересаев, с. 249—250.

¹⁸ Гоголь — А. С. Данилевскому, 7 августа 1841 г., из Рима. «Письма», т. II, с. 109. — Вересаев, с. 269.

¹⁹ Гоголь — В. А. Жуковскому, в 1841 — 1842 (?) гг. «Письма», т. II, с. 121. — Вересаев, с. 269.

²⁰ «Теперь он сделался ясным для других; он добр, он мягок, он братски сочувствует людям, он так доступен, он снисходителен, он дышит христианством» (Княжна В. Н. Репнина. «О Гоголе», — «Русский архив», 1890, III, с. 229—230. — Вересаев, с. 379).

²¹ «Гоголь в нашем кружке, — а большинство было русское, — был прежде всегда самым очаровательным собеседником: рассказывал, острил, читал свои сочинения, никем и ничем не стеснясь» (П. М. Щепкин по записи В. И. Веселовского, — «Русская старина», 1872, февраль, с. 283. — Вересаев, с. 392).

²² О том, что Гоголь щедро раздавал вещи и деньги, свидетельствует, в частности, Л. И. Арнольди («Мое знакомство с Гоголем», — «Русский вестник», 1862, т. 37, с. 72 и сл. — Вересаев, с. 406).

²³ «Гоголь читал так, как едва ли кто может читать. Это был верх удивительного совершенства» (М. П. Погодин, «Отрывок из записок», — «Русский архив», 1865, с. 891. — Вересаев, с. 146).

²⁴ Гр. В. А. Сологуб, «Воспоминания», Издание Суворина, СПб, 1887, с. 189. — Вересаев, с. 320.

²⁵ «...глаза мои всею чаще смотрят только в Россию, и нет меры любви моей к ней» (Гоголь — С. П. Шевыреву, 28 февраля 1843 г., из Рима. «Письма», т. II, с. 263. — Вересаев, с. 309).

²⁶ П. А. Плетнев — Гоголю, 1/13 января 1847 г., из Петербурга, — «Русский вестник», 1890, № 11, с. 42. — Вересаев, с. 355.

²⁷ А. О. Смирнова писала Гоголю 11 января 1847 г., из Калуги: «Книга ваша («Переписка») вышла под новый год. И вас поздравляю с таким вступлением, и Россию, которую вы подарили этим сокровищем. Странно! Но вы, все то, что вы писали доселе, ваши «Мертвые души» даже, — все поблдноло как-то в моих глазах при прочтении вашего последнего томика. У меня просветлело на душе за вас» («Русская старина», 1890, август, с. 282. — Вересаев, с. 355).

²⁸ Вересаев, с. 503.

²⁹ «Полное собрание сочинений Н. В. Гоголя в десяти томах», «Слово», Берлин, 1921 — 1922.

³⁰ Вересаев, «Предисловие», с. 5.

³¹ Там же, с. 7.

³² Там же.

³³ Там же, с. 6—7.

³⁴ Там же, с. 9.

³⁵ В этот раздел («Художник и художественность») вошли следующие статьи Ильина: «Что такое искусство», с. 222 — 228; «Что такое

художественность», с. 229—234; «Искусство и вкус толпы», с. 235—240; «Талант и творческое созерцание», с. 241—251; «Одинокий художник», с. 252—257; «Борьба за художественность», с. 258—269.

³⁶ Глава I: «Введение. О чтении и критике», в книге Ильина «О тьме и просветлении», Мюнхен, 1959, с. 3—25.

³⁷ Некоторые конкретные указания на этот счет и более подробное изложение соответствующих идей Ильина читатель найдет в моей статье «Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И. А. Ильина», в кн.: «Русская литература в эмиграции». Сборник статей, под ред. Н. Полторацкого, Department of Slavic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, Питтсбург, 1972, с. 271—287. (Перепечатано в настоящем сборнике статей.)

³⁸ И. А. Ильин «О русской национальной идее», — «Новый путь» № 84, 5 апреля 1940 г., с. 23.

³⁹ Учение Ильина об очевидности изложено мною в сжатой форме в статье «И. А. Ильин», в кн.: «Русская религиозно-философская мысль XX века». Сборник статей, под ред. Н. П. Полторацкого, Department of Slavic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, Питтсбург, 1975, с. 240 — 250. (Перепечатано в настоящем сборнике статей.)

РУССКИЕ ЗАРУБЕЖНЫЕ ПИСАТЕЛИ В ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ И. А. ИЛЬИНА

Напечатано впервые в кн.: «Русская литература в эмиграции». Сборник статей, Под редакцией Н. П. Полторацкого, Отдел Славянских языков и литератур Питтсбургского университета, Питтсбург, 1972 г., с. 271—287.

¹ И. А. Ильин, «О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев» (без ук. изд.), Мюнхен, 1959, с. 153. Разрядка Ильина в цитатах из этой книги в настоящей статье не воспроизводится.

² Хранящееся в архиве проф. Ильина (пакет № 62) рукописное вступление к его русской лекции о Бунине, прочитанной в Берлине 23 февраля 1934 г., с. 1. Используемые тут архивные материалы — Courtesy of Michigan State University Libraries» Special Collections. Работа над этими материалами проводилась с помощью Faculty Research Grant from the Faculty of Arts and Sciences, University of Pittsburgh.

³ Рукопись лекции проф. Ильина о творчестве Мережковского, прочитанной в Берлине 29 июня 1934 г. (архив, № 62), с. 1. Курсив Ильина в цитатах из этой лекции здесь не воспроизводится.

⁴ Об этом см. приложение к лекции Ильина о Бунине, озаглавленное «Вступление при одной лекции в 2 часа» (архив, № 62), с. 3. Более подробно о принципах адекватного чтения и художественного анализа см. «Введение. О чтении и критике» в книге Ильина «О тьме и просветлении», с. 3—20.

⁵ Об этом см. в неопубликованном письме Ильина к И. С. Шмелеву от 18 декабря 1930 г. (архив, № 197). Читая эту лекцию, пишет Ильин, «шел я моим методом — от анализа эстетической материи к эстетическому акту, эстетическому образу и потом предмету».

- 6 «Вступление при одной лекции в 2 часа», с. 2.
- 7 «О тьме и просветлении», с. 74. Раздел о Бунине — с. 27—77.
- 8 Там же, с. 79—131.
- 9 Там же, с. 107—108.
- 10 Там же, с. 124.
- 11 Там же, с. 130—131.
- 12 Там же, с. 133—190.
- 13 Там же, с. 142.
- 14 Там же, с. 153.
- 15 Там же, с. 155.
- 16 Там же, с. 173.
- 17 Там же.
- 18 Там же, с. 175.
- 19 Там же, с. 177.
- 20 Там же, с. 179.
- 21 Там же, с. 183.
- 22 Там же, с. 188.
- 23 Там же, с. 190.
- 24 Там же, с. 193.
- 25 Там же, с. 194.
- 26 Там же, с. 195.
- 27 Там же.
- 28 Там же, с. 196.
- 29 Там же, с. 194—195.
- 30 Там же, с. 195.
- 31 Там же, с. 195—196.
- 32 Архив проф. Ильина, пакет № 197, документ № 46, с. 350. Здесь указывается пагинация, установленная при подготовке этих архивных материалов к фотографированию.
- 33 Так, например, в 1942 году в Цюрихе Ильин читал по-немецки курс «Новая русская литература».
- 34 Архив проф. Ильина, пакет № 62, с. 5 (пагинация Ильина).
- 35 Там же.
- 36 Там же, с. 9.
- 37 Там же, с. 9—10.
- 38 Там же, с. 10—11.
- 39 Там же, с. 13.
- 40 Там же.
- 41 Там же, с. 14—15.
- 42 Там же, с. 17.
- 43 Там же, с. 21.
- 44 См. статью И. А. Ильина «Мережковский — художник», публикуемую во второй части сборника «Русская литература в эмиграции».
- 45 Письма И. А. Ильина к И. С. Шмелеву, архив проф. Ильина, пакет № 197, с. 125.
- 46 Там же, с. 350.
- 47 Там же, с. 352.
- 48 «О тьме и просветлении», с. 139.
- 49 Пакет № 159.

И. А. ИЛЬИН И П. Б. СТРУВЕ

Впервые опубликовано в журнале «Записки/Transactions» Русской Академической группы в США, т. XIX, 1986 г., с. 271—304. Тут восстановлены некоторые места, которые по недостатку места пришлось для журнальной публикации сократить. В журнале эта статья была напечатана рядом с письмами И. А. Ильина («Письма И. А. Ильина к П. Б. Струве. 1925—1927 гг. /С приложением писем Архиепископа Анастасия к И. А. Ильину/», Публикация Н. П. Полторацкого, с. 305—372). Тут избранные письма И. А. Ильина печатаются в виде «Приложения» в конце сборника.

Настоящая статья и публикация писем И. А. Ильина к П. Б. Струве являются отчасти побочным продуктом моей научно-исследовательской работы над идейным наследием П. Б. Струве, которой я был занят в Гуверовском институте по изучению войны, революции и мира и в Архиве этого Института. Эта работа проводилась при помощи стипендии Title VIII Program of the U.S. Department of State, полученной мною при посредстве Гуверовского института летом 1986 года. Выражаю мою признательность также Michigan State University Libraries», Special Collections.

¹ И. А. Ильин, «Идея Корнилова», — «Возрождение» № 15, 17 июня 1925 г.

² Я посвятил этому вопросу специальную работу: Н. П. Полторацкий, «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой». Издательство «Заря», Лондон, Канада, 1975; напечатано также в виде приложения ко второму изданию книги Ильина «О сопротивлении злу силою», вышедшему в том же издательстве и тогда же, с. 223—279.

³ И. А. Ильин, «Отрицателям меча», — «Возрождение» № 57, 29 июля 1925 г.

⁴ Петр Струве, «Дневник политика» № 7, — «Возрождение», 25 июня 1925 г.

⁵ Помещик, «Смотреть вперед и созидать новое! Отрывок из частного письма», — «Возрождение» № 238, 26 января 1926 г.

⁶ Ю., «Из зарубежной прессы», — «Экономическая жизнь», Москва, 14 февраля 1926 г.

⁷ Петр Струве, «Дневник политика. 40. О «Возрождении» и возрождениях», — «Возрождение» № 240, 30 января 1926 г.

⁸ «Возрождение» № 307, 5 апреля 1926 г., с. 3.

⁹ «Большой день съезда. Вечернее заседание 9-го апреля. Прения об органе», — «Возрождение» № 313, 11 апреля 1926 г., с. 3.

¹⁰ И. А. Ильин. «О монархии», — «Возрождение» № 312, 10 апреля 1926 г., с. 1.

¹¹ И. А. Ильин, «Письмо в редакцию», — «Возрождение» № 277, 6 марта 1926 г., с. 4. Статьей в газете Гиппиус не ограничилась. Она опубликовала еще и статью в журнале («Меч и крест», — «Современные записки», кн. 27, с. 346—368), уже специально посвященную книге Ильина «О сопротивлении злу силою», — и тоже крайне резкую по тону. Но на эту статью Ильин публично никак не реагировал.

¹² Николай Бердяев, «Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»)», — «Путь» № 4, июнь — июль 1926 г., с. 103 — 116. Цитата в следующем абзаце — со стр. 104.

¹³ И. А. Ильин, «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона», — «Возрождение» № 514, 29 октября 1926 г.

¹⁴ Юлий Айхенвальд, «Злое добро», — «Сегодня» № 196, 3 сентября 1926 г.

¹⁵ Ф. А. Степун, «Об общественно-политических путях «Пути», — «Современные записки», кн. 29, 1926 г., с. 442—448.

¹⁶ В. В. Зеньковский, «По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой», — «Современные записки», кн. 29, 1926 г., с. 284—307.

¹⁷ Проф. А. Билимович, «Критикам И. А. Ильина», — «Возрождение» № 534, 12 ноября 1926 г.

¹⁸ Петр Струве, «Дневник политика. 82. О брошюре И. А. Ильина и о нем самом», «Возрождение» № 478, 23 сентября 1926 г.

¹⁹ Николай Арсеньев, «Как нужно завоевывать друзей для России», — «Возрождение» № 249, 6 февраля 1926 г.

²⁰ «Русский ученый о Зарубежье и коммунизме. И. А. Ильин перед немецкой публикой разоблачает и обличает коммунизм», — «Возрождение» № 572, 26 декабря 1926 г.

²¹ Петр Струве, «Мужественная речь русского мыслителя», — «Возрождение» № 572, 26 декабря 1926 г.

²² И. А. Ильин, «О политической клевете», — «Новое время» № 1797 от 29 апреля и № 1799 от 1 мая 1927 г.

²³ Об этой попытке Ильин писал Шмелеву и раньше, в частности, в письме от 22 августа 1927 г.: «Письмо Семенова ко мне было, конечно, попыткой установить мою покупную цену. Я ответил ему тогда же очень корректно, что затрудняюсь ответить, не зная об отношении П. Б. Струве к расширению моего участия в Возрождении, и что пересылаю-де «Ваше письмо» Петру Бернгардовичу. «Позвольте мне выразить уверенность, что Вы на моем месте поступили бы так же», — закончил я. Семенов ответил мне ледяным письмом, еще раз подчеркивавшим *денежную* сторону дела и намекавшим на то, что через Струве эта сторона *не* будет устроена».

²⁴ Дата установлена Р. М. Зиле.

²⁵ Старый политик <И. А. Ильин> «Как хранить тайну (Правила и советы)», — «Русский колокол» № 1, 1927 г., с. 78—80.

²⁶ Наталия Ильина, «Изгнание норманнов. Очередная задача русской исторической науки», Париж, 1955.

²⁷ Главным печатным трудом Ильина в этом отношении была его немецкая книга «Wesen und Eigenart der russischen Kultur» («Сущность и своеобразие русской культуры»), вышедшая в Швейцарии дважды, в 1942 и 1944 гг.

²⁸ Георгий Мейер, «Возрождение» и Белая идея (К тридцатилетию со дня основания «Возрождения»), — «Возрождение», 1955 г., № 42, с. 5—41; № 43, с. 61—86; № 44, с. 79—107. Перепечатано в кн.: Георгий Мейер «У истоков революции», «Посев», Франкфурт-на-Майне, 1971 г., с. 121—242.

²⁹ Архив И. А. Ильина, № 17: «Копии с моих писем», с. 75 (моя пагинация. — Н. П.).

³⁰ Такое противопоставление — именно условное. Хотя Струве всегда подчеркивал, что он западник, он тем не менее публично отмечал в 30-х годах, что и славянофильство, и западничество принадлежат уже истории и подлежат преодолению, — хотя в обоих течениях есть здоровые, и ныне сохраняющие свое значение элементы. Такова же, в общем, была и позиция Ильина, — несмотря на то, что о русском западничестве и западниках он высказывался часто очень сурово.

III. РЕВОЛЮЦИЯ И КОММУНИЗМ И ИХ ПРЕОДОЛЕНИЕ

ЗАПИСИ И. А. ИЛЬИНА О РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ И БОЛЬШЕВИЗМЕ

В настоящем виде статья печатается впервые. В статье использован мой пояснительный текст, сопровождавший полную публикацию записей И. А. Ильина (Н. Полторацкий, «Записи И. А. Ильина о русской революции и большевизме», — «Русское возрождение» № 23, 1983 г., с. 119—126). (В нашем томе работу Ильина см. с. 396—433. — Ю. Л.)

¹ И. А. Ильин, «О революции», — «Русское возрождение» № 23, 1983 г., с. 45—118.

² Courtesy of Michigan State University Libraries» Special Collections.

³ Записи Ильина сопровождаются следующими указаниями относительно времени и места их написания: № 1 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 2 — 1930, 19 августа, Моршак; № 3 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 4 — 1921, Москва / 1931, Моршак; № 5 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 6 — 1919 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 7 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 8 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 9 — 1923, Берлин / 1930, Моршак; № 10 — 1920, Москва / 1923, Берлин / 1930, Моршак; № 11 — 1927 / 1930, Моршак; № 12 — 1926, Берлин / 1930, Моршак; № 13 — 1924 — 1927, Берлин / 1930, Моршак; № 14 — 1926, Берлин / 1930, Моршак; № 15 — 1926, Берлин, после Зарубежного съезда / 1930, август, Моршак; № 16 — 1907 — 1913 — 1922, Москва / 1930, Моршак; № 17 — 1924, Берлин / 1930, Моршак; № 18 — 1926, Берлин / 1930, Моршак; № 19 — 1928, декабрь, Берлин / 1930, август, Моршак; № 20 — 1927, Берлин / 1930, Моршак; № 21 — 1926, Берлин / 1930, Моршак; № 22 — 1919, Москва / 1925, Берлин / 1930, Моршак; № 23 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 24 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 25 — 1923, Берлин / 1930, Моршак; № 26 — 1921, Москва / 1924, Берлин / 1930, Моршак; № 27 — 1924, Берлин / 1930, Моршак; № 28 — 1925, Берлин / 1930, Моршак; № 29 — 1921, Москва / 1928, Гамбург / 1930, Моршак; — № 30 — 1923, Берлин / 1930, Моршак; № 31 — 1920, Москва / 1923, Берлин / 1930, Моршак; № 32 — 1918, Москва / 1924, Берлин / 1930, Моршак; № 33 — 1925, Берлин / 1930, Моршак; № 34 — 1921, Москва / 1930, Моршак; № 35 — 1924, Берлин / 1930, Моршак; № 36 — 1919, Москва / 1926, Берлин / 1930, Моршак; № 37 — Берлин, 1927 / 1931, август, Бюргеншток.

⁴ Речь идет о ныне уже покойном Романе Борисовиче Гуле, чью фамилию Ильин принял за псевдоним.

⁵ Запись № 31, с. 106—107.

⁶ См. № 1, с. 45—51.

⁷ Там же, с. 48.

⁸ См. № 31, с. 105—107.

⁹ Там же, с. 105.

¹⁰ См. там же, с. 106.

¹¹ Там же.

¹² № 30, с. 104—105.

¹³ № 2, с. 52.

¹⁴ № 37, с. 116—117.

¹⁵ См. № 31, с. 106.

¹⁶ № 25, с. 97.

¹⁷ № 16, с. 73.

¹⁸ Там же, с. 74.

¹⁹ Там же.

²⁰ № 17, с. 75.

²¹ № 22, с. 80—82.

²² № 10, с. 63.

²³ Там же, с. 63—64.

²⁴ № 36, с. 113.

²⁵ Там же, с. 114.

²⁶ № 18, с. 76.

²⁷ № 21, с. 79.

²⁸ № 6, с. 59—60.

²⁹ № 19, с. 76—77.

³⁰ Там же, с. 77.

³¹ № 20, с. 77—78.

³² № 18, с. 76.

³³ № 15, с. 69.

³⁴ Там же, с. 70.

³⁵ № 9, с. 61—62.

³⁶ № 8, с. 60—61. Отвергая формальное понимание революции, Ильин возражал, когда революционерами объявляли себя, с одной стороны, контрреволюционеры, а с другой — новаторы искусства. Своим единомышленникам Ильин внушал: «Нечего играть словами: «мы — революционеры!» Мы — *враги революции*; и именно потому мы за творческое воссоздание России и ее здорового бытия на духовно верных основах. Прочее — демагогия, софистика и соблазн» (№ 8, с. 61). А тем, кто, как Станиславский в своей книге «Моя жизнь в искусстве», вышедшей в Москве в 1925 году, называл все дело Художественного театра «революционным», Ильин отвечал: «Это или «защитный прием», или сущее недомыслие. Революционер не «отрицает старое», а *разрушает*. Что такое разрушил театр Станиславского? Не Малый ли театр Щепкина? Революционер действует *силою и насилем*. Кого же насильствовал Станиславский? Все это неверно, криво; злоупотребление понятием. *Новатор совсем еще не революционер*. Художественный театр был новатором; и никакого отношения к «революции» не имел. Станиславскому

привили это недоразумение большевики, писавшие в Москве на стенах: «революционеры в музыке — Бетховен и Вагнер; революционеры в литературе... живописи...» и т. д.» (там же).

³⁷ № 22, с. 82.

³⁸ Там же, с. 83—84.

³⁹ Там же, с. 84—85.

⁴⁰ Там же, с. 86.

⁴¹ Там же, с. 86—87.

⁴² № 32, с. 107—108.

⁴³ № 12, с. 65.

⁴⁴ № 13, с. 65—66.

⁴⁵ В своих ссылках на труды Ленина Ильин пользовался первым, двадцатитомным изданием собрания сочинений Ленина, выходившим в Москве в 1920—1926 годах.

⁴⁶ № 13, с. 66.

⁴⁷ Там же, с. 66—67.

⁴⁸ Там же, с. 67—68.

⁴⁹ Там же, с. 68.

⁵⁰ № 25, с. 98—99.

⁵¹ Там же, с. 99.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ № 34, с. 110.

⁵⁵ Там же, с. 110—111.

⁵⁶ Там же, с. 111.

⁵⁷ Там же, с. 111—112.

⁵⁸ № 14, с. 68—69.

⁵⁹ № 22, с. 83.

⁶⁰ № 35, с. 112.

⁶¹ № 23, с. 90—91.

⁶² Там же, с. 91.

⁶³ Там же, с. 92.

⁶⁴ Там же, с. 92—93.

⁶⁵ Там же, с. 93.

⁶⁶ Там же, с. 94.

⁶⁷ № 5, с. 59.

⁶⁸ № 3, с. 53—54.

⁶⁹ Там же, с. 54.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же, с. 57—58.

⁷² Там же, с. 55—56.

⁷³ Там же, с. 56—57.

⁷⁴ № 15, с. 70.

⁷⁵ № 7, с. 60.

⁷⁶ *rei vindicatio* (лат.) — оправдывающее действие.

⁷⁷ № 26, с. 100—101.

⁷⁸ № 36, с. 114.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ № 4, с. 58—59.

⁸¹ № 32, с. 108.

⁸² Там же.

⁸³ № 33, с. 109.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ № 37, с. 115.

⁸⁶ Там же, с. 116.

⁸⁷ Там же, с. 117—118.

⁸⁸ Там же, с. 118.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ См., в частности, печатаемую в этом же разделе статью «И. А. Ильин — проповедник русского духовно-национального возрождения».

МОНАРХИЗМ И НЕПРЕДРЕШЕНИЕ И. А. ИЛЬИНА

Напечатано впервые в журнале «Русское возрождение» № 7—8, 1979 г., с. 95—117.

¹ И. А. Ильин «О монархии», — «Русское возрождение», 1978 г., № 1, с. 189—228; № 2, с. 186—231; № 3, с. 135—180; № 4, с. 114—171.

² И. А. Ильин «О монархии и республике». Редакция, предисловие и «Приложение» Н. П. Полторацкого. Содружество, Нью-Йорк, 1979.

³ Н. П. Полторацкий «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина». Содружество, Нью-Йорк, 1979.

⁴ Проф. И. А. Ильин «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», в 2 т. Издание Русского Обще-Воинского союза. Париж, 1956 г. — ст. «38. Трагедия династий без трона», т. I, с. 40. В дальнейшем книга цитируется как НЗ.

⁵ И. А. Ильин «Республика — монархия» — «Возрождение» № 341, 9 мая 1926 г. Судя по исправлениям Ильина в газетном тексте статьи, название должно было быть несколько иное: «Монархия или республика?» (см. архив проф. Ильина, № 198, док. 52, тетрадь № 3, с. 23).

⁶ И. А. Ильин «О монархе» — «Возрождение» № 3501 и № 3506 от 3 и 8 января 1935 г.

⁷ И. А. Ильин «Мы не предпреем» — «Возрождение» № 2275, 25 августа 1931 г.

⁸ И. А. Ильин, «Новая Россия — новые идеи», — «Возрождение» № 4047, 10 октября 1936 г.

⁹ НЗ, т. II, ст. «133. Очертания будущей России. II», с. 333.

¹⁰ НЗ, т. II, ст. «192. Почему сокрушился в России монархический строй? VIII», с. 524.

¹¹ «Понятия монархии и республики», раздел «Внутреннее дело монарха и его качества».

¹² Задача Государя и его правительства, писал Ильин, есть воспитание в народе «патриотизма, чувства собственного достоинства, силы суждения, чувства ответственности — и в результате этого способности к самоуправлению» (НЗ. т. II, ст. «200. О Государе», с. 553).

¹³ НЗ, т. I, ст. «132. Очертания будущей России. I», с. 328.

¹⁴ Там же, с. 330.

¹⁵ Там же.

И. А. ИЛЬИН — ПРОПОВЕДНИК РУССКОГО ДУХОВНО-НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Печатается впервые. В основе статьи — публичные лекции, читанные весной 1988 года в Монреале и Торонто в связи с тысячелетием

Крещения Руси. Статья будет включена также в «Владимировский Сборник Монреальской Епархии», готовящийся к печати в связи с празднованием Тысячелетия.

¹ И. А. Ильин, «О революции», публикация Н. Полторацкого — «Русское возрождение». — № 23. — 1983 г. — С. 45—118. В этих исключительно важных записях Ильина о русской революции и большевизме, заканчивающихся 1931 годом, сформулированы очень многие основные идеи Ильина о революции и большевизме, нередко даже в окончательной для него форме. Вот почему настоящая статья перекликается с печатаемой в этом же разделе моей статьей «Записи И. А. Ильина о русской революции и большевизме». В «Записях» излагаются мысли Ильина, оформившиеся преимущественно в 20-е годы, в этой статье — преимущественно в 30-е, 40-е и 50-е годы. Таким образом, эти статьи дополняют одна другую.

² Профессор И. А. Ильин, «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», в 2 т., Издание Русского Обще-Воинского союза, Париж, 1956; т. 1, № 66: «О страданиях и унижениях русского народа», с. 151. В дальнейшем сборник цитируется как НЗ.

³ НЗ, т. 1, № 57: «О главном», с. 125.

⁴ И. А. Ильин, «Возрождение русской государственности», — «Новый путь», январь 1938 г.; перепечатано в кн.: «Вера. Родина. Семья», Сборник статей, Издание Русского Трудового христианского движения, Женева, 1941 г.; тут и дальше цитируется по сборнику, с. 15—16.

⁵ НЗ, т. 2, № 146: «Русскому народу необходимо духовное обновление», с. 380.

⁶ НЗ, т. 1, № 66: «О страданиях и унижениях русского народа», с. 151.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же, с. 152.

¹⁰ НЗ, т. 1, № 86: «Основная задача грядущей России. 1», с. 203.

¹¹ И. А. Ильин, «Возрождение русской государственности», в сб. ст. «Вера. Родина. Семья», с. 17.

¹² НЗ, т. 1, № 87: «Основная задача грядущей России. 2», с. 207.

¹³ НЗ, т. 1, № 57: «О главном», с. 126.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ НЗ, т. 2, № 207: «Когда же возродится великая русская поэзия? 1», с. 579.

¹⁷ НЗ, т. 1, № 86: «Основная задача грядущей России. 1», с. 205.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, с. 205—206.

²¹ НЗ, т. 1, № 57: «О главном», с. 125.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ См. НЗ, т. 2, № 193: «Политическое наследие революции. 1», с. 526.

²⁵ Там же.

- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же, с. 528.
- ²⁸ НЗ, т. 1, № 111: «О русском национализме. 1», с. 269.
- ²⁹ НЗ, т. 2, № 146: «Русскому народу необходимо духовное обновление», с. 382.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же, с. 381.
- ³² И. А. Ильин, «Возрождение русской государственности», в сб. ст. «Вера. Родина. Семья», с. 17.
- ³³ НЗ, т. 2, № 146: «Русскому народу необходимо духовное обновление», с. 379.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Там же, с. 381.
- ³⁶ И. А. Ильин, «Возрождение русской государственности», в сб. ст. «Вера. Родина. Семья», с. 16.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ НЗ, т. 1, № 111: «О русском национализме. 1», с. 270.
- ³⁹ Там же, с. 271—272.
- ⁴⁰ НЗ, т. 1, № 86—87, с. 201—206—210.
- ⁴¹ Там же, с. 201.
- ⁴² Там же, с. 206—207.
- ⁴³ Там же, с. 207—208.
- ⁴⁴ Там же, с. 208.
- ⁴⁵ Там же, с. 208—209.
- ⁴⁶ Там же, с. 209.
- ⁴⁷ Там же, с. 210.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ НЗ, т. 1, № 129: «О русской идее. 3», с. 321.
- ⁵⁰ НЗ, т. 2, № 150: «О возрождении России. 1», с. 394.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² НЗ, т. 2, № 151: «О возрождении России. 2», с. 397.
- ⁵³ Там же, с. 398.
- ⁵⁴ НЗ, т. 2, № 146: «Русскому народу необходимо духовное обновление», с. 380.
- ⁵⁵ НЗ, т. 1, № 57: «О главном», с. 127.
- ⁵⁶ Там же, с. 126.
- ⁵⁷ Там же, с. 126—127.
- ⁵⁸ *Примечание И. А. Ильина:* См. предсмертное письмо расстрелянного большевиками Митрополита Петербургского Вениамина (цитировано у Митрополита Анастасия в Сборнике избранных сочинений, 1948. «Похвальное слово новым священномученикам Русской Церкви»). См. также в трудах Протопресвитера Михаила Польского «Положение Церкви в Советской России» и «Новые мученики российские».
- ⁵⁹ НЗ, т. 1, № 86: «Основная задача грядущей России. 1», с. 202—203.
- ⁶⁰ Категория № 24. Ильин отнес сюда следующие статьи: № № 57, 66, 86, 87, 111, 112, 113, 114, 146, 150, 151, 166, 174, 175, 176, 180, 181, 207 и 208. (В указателе названы 206 и 207, но это описка: правильно — 207 и 208.)
- ⁶¹ НЗ, т. 1, № 121: «Мы были правы», с. 295—297.
- ⁶² Там же, с. 297.

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ И. А. ИЛЬИНА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Печатается впервые. В основе настоящей статьи — доклад, прочитанный на XX Национальном съезде American Association for the Advancement of Slavic Studies (AAASS) в Гонолулу 19 ноября 1988 г.

¹ Помимо статей, помещенных в настоящем сборнике, некоторых из затронутых в этой статье вопросов я касаюсь более подробно в трех других своих работах.

1) «И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой». Изд-во «Заря», Лондон (Канада), 1975. Напечатано также в виде приложения ко второму изданию книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». «Заря», Лондон (Канада), 1975, с. 223—279.

2) «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина». Изд. Содружество, Нью-Йорк, 1979. Напечатано также в виде приложения к книге И. А. Ильина «О монархии и республике». Содружество, 1979, с. 249—328.

3) «Иван Александрович Ильин. К столетию со дня рождения, 1883—1983», — «Русское возрождение» № 24, 1983, с. 38 — 109. Перепечатано в кн.: Н. Полторацкий, «Россия и революция. Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века», Сборник статей, Эрмитаж, Тенафлай (Нью-Джерси), 1988, с. 241—291.

² И. А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Исследование. В 2 томах. (Без указания издателя), Париж, 1953, т. 1, с. 13.

³ И. А. Ильин. О сущности правосознания. (Без указания издателя), Мюнхен, 1956, с. 70.

⁴ Там же, с. 108.

⁵ См. там же, с. 116.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 118.

⁸ И. А. Ильин. Основы борьбы за национальную Россию. Издание Национально-Трудового союза нового поколения, Генеральное представительство в Германии, [Нарва], 1938, с. 55.

⁹ Проф. И. А. Ильин. Основы христианской культуры. Изд-во Бюро Конфедерации русских трудящихся христиан, Женева, 1937, с. 24.

¹⁰ Там же, с. 40.

¹¹ Там же, с. 41.

¹² См.: И. А. Ильин. Путь к очевидности. (Без указания издателя), Мюнхен, 1957, с. 103.

¹³ Там же, с. 105.

¹⁴ Там же.

¹⁵ И. А. Ильин. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том 1 — «Учение о Боге», том 2 — «Учение о человеке». Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, Москва, 1918. Впоследствии Ильин переработал большую часть этого исследования для издания по-немецки: Prof. Dr. Iwan Iljin. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre. A. Franke A. G. Verlag, Bern, 1946.

¹⁶ И. Ильин. Религиозный смысл философии. Три речи. 1914—1923. YMCA-Press, Париж, 1924. / «Путь к очевидности» — см. прим. № 12.

¹⁷ И. Ильин. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925; 2-е изд. — Изд-во «Заря», Лондон (Канада), 1975. / И. А. Ильин. Путь духовного обновления. Русская библиотека, книга 43, Белград (без даты; формально 1935 г., фактически, очевидно, 1937 г.); второе издание — Мюнхен, 1962 (изд-во не указано, но все книги Ильина, вышедшие в Мюнхене в конце 50-х — начале 60-х гг., были напечатаны в Типографии Обители преп. Иова Почаевского в Мюнхене-Оберменцинге).

¹⁸ И. А. Ильин. Аксиомы религиозного опыта — см. прим. № 2. / И. А. Ильин. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. (Без указания издателя), Мюнхен, 1958.

¹⁹ И. А. Ильин. Основы христианской культуры — см. прим. № 9. / «Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen». Aehren-Verlag, Affoltern a.A., 1945.

²⁰ И. А. Ильин. Основы художества. О совершенном в искусстве. Русское Академическое издательство, Рига, 1937.

²¹ И. А. Ильин. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин—Ремизов—Шмелев. (Без указания издателя), Мюнхен, 1959. / И. А. Ильин. Русские писатели, литература и художество. Сборник статей, речей и лекций. Под ред., с предисловием и примечаниями Н. П. Полторацкого. Издание Русского книжного дела в США Victor Kamkin, Inc., Washington, D.C., 1973.

²² Проф. И. А. Ильин. Проблема современного правосознания. Издание Общества «ПРЕССЕ», Берлин, 1923. / И. А. Ильин. О сущности правосознания — см. прим. № 3. / И. А. Ильин. О монархии и республике. Под ред., с предисловием и приложением Н. П. Полторацкого. Изд-во «Содружество», Нью-Йорк, 1979.

²³ «Welt vor dem Abgrund. Politik, Wirtschaft und Kultur im kommunistischen Staate». Nach authentischen Quellen. Ein Sammelwerk bearbeitet und herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Iwan Iljin, fruher Moskau, Eckart-Verlag, Berlin-Steglitz, 1931. / «Entfesselung der Unterwelt. Ein Querschnitt durch die Bolschewisierung Deutschlands», von Dr. Adolf Ehrt und Dr. Julius Schweickert [псевдоним И. А. Ильина], Eckart-Verlag, Berlin-Leipzig, 1932. / «Bolschewistische Weltmachtpolitik. Die Plaene der 3. Internationale zur Revolutionierung der Welt». Auf Grund authentischen Quellen dargestellt von Dr. Alfred Normann [псевдоним И. А. Ильина]. Gotthelf-Verlag, Bern, 1935.

²⁴ «Gift. Geist und Wesen des Bolschewismus». Eckart-Verlag, Berlin, 1932 (русское издание: Проф. И. А. Ильин. Яд большевизма. Изд-во «Борьба за культуру», Женева, 1931; эта брошюра вышла также на нескольких других европейских языках). / «Kommunismus oder Privateigentum? Eine Problemstellung». Herausgegeben vom Zentralverband Deutscher Hausbesitzvereine, 1929. / «Die Zermuerbung des Familienlebens im Sowjetstaate», — «Notbuch des russischen Christenheit», 1929.

²⁵ И. А. Ильин. Родина и мы. Издание Гл. правления Об-ва Галлиполийцев, Белград, 1926. / И. А. Ильин. О России. Три речи. 1926—1933. Изд-во «За Россию», София, 1934. / И. А. Ильин. Творческая идея нашего будущего. Об основах духовного характера. Издание Национально-Трудового союза нового поколения. Генеральное представительство в Германии, 1937. / И. А. Ильин. Пророческое призвание Пуш-

кина. Русское Академическое общество в Риге, Рига, 1937. / И. А. Ильин. Основы борьбы за национальную Россию — см. прим. № 8. / Prof. Dr. Iwan Ijin, Wesen und Eigenart der russischen Kultur. Drei Betrachtungen. Aehren-Verlag, Affoltern a.A., Erste Auflage, 1942; Zweite ergaentzte Auflage, 1944. / (Без указания имени автора). Советский Союз не Россия. Издание Русского Очага, Сан Пауло, 1949. / «Русский колокол». Журнал волевой идеи. Редактор-издатель И. А. Ильин. Берлин, 1927 — 1930. / Проф. И. А. Ильин. Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг. В 2 т. Издание Русского Обще-Воинского союза, Париж, 1956.

МОНАРХИЯ И РЕСПУБЛИКА В ВОСПРИЯТИИ И. А. ИЛЬИНА

После названия каждой статьи указывается место и дата первоначальной публикации. Статьи печатаются, как правило, в том виде, в каком они в свое время появились в печати. Более значительные отступления от первоначального текста отмечаются особо. Второстепенные и чисто стилистические изменения, а равно и небольшие сокращения повторяющихся мест (сделанные в тех случаях, когда эти сокращения были возможны без существенного нарушения хода авторской мысли), специально не оговариваются.

¹ В работе над этой статьей — и при подготовке к печати труда И. А. Ильина «О монархии» и избранных страниц его курса лекций «Понятия монархии и республики» — я широко пользовался материалами архива проф. Ильина (сгруппированными преимущественно под номерами 195 и 140). Courtesy of Michigan State University Libraries» special Collections. Блокнот «О монархии» хранится под номером 195, документ 43, единица хранения 1.

² № 195, док. 43, ед. хр. 3.

³ № 195, док. 43, ед. хр. 6.

⁴ № 195, док. 43, ед. хр. 4.

⁵ № 195, док. 41.

⁶ Русский текст — в № 140, французский текст — в № 195.

⁷ № 140, «Проект письма Итал<ьянскому> Королю», стр. 1 карандашной рукописи. Здесь и дальше курсив в цитатах всюду И. А. Ильина.

⁸ № 195, док. 40, ед. хр. 5 — «Общий характер и содержание», стр. 6—7 карандашной рукописи (в соответствии с пагинацией, установленной при подготовке документов к фотографированию).

⁹ Там же, стр. 7.

¹⁰ Там же, стр. 7—8.

¹¹ Там же, стр. 9.

¹² Там же, стр. 9—10.

¹³ № 195, док. 40, стр. 1.

¹⁴ Там же, стр. 4.

¹⁵ Центростремительность — центробежность; заслуги служения — культ личного успеха, карьеры; гетерономия, авторитет — автономия, отвержение авторитетов.

¹⁶ Как было упомянуто, в более раннем документе, озаглавленном «Общий характер и содержание», Ильин полностью раскрыл семь пунктов противопоставлений, а в книге предполагал дать систематический анализ еще пятнадцати других пунктов. Таким образом, первоначально он имел в виду всего 22, а не 20 пунктов (см. № 195, док. 40, ед. хр. 5, стр. 8).

¹⁷ «Возрождение» № 3501 от 3 января и № 3506 от 8 января 1935 г.

¹⁸ «Наши задачи. Статьи 1948—1954 гг.», в 2 т., Издание Русского Обще-Воинского Союза, Париж, 1956 — т. II, №№ 199—201, стр. 547—559. В дальнейшем при цитировании «Наших задач» страницы указываются непосредственно в тексте «Приложения».

¹⁹ Что касается «Наших задач», то в указателе к ним, составленном почти целиком самим Ильиным, есть специальный раздел (восьмой), который так и озаглавлен — «Монархия и республика». Если указанные там порядковые номера статей дополнить заглавиями, получится следующий список статей, относящихся к проблеме монархии и республики: ««Один в поле и тот воин»» (№ 1), «О государственной форме» (25), «Трагедия династий без трона» (38), «Мировая политика русских государей» (45 и 46), «Каждый народ заслуживает своего правительства» (71), «Когда Россия была республикой?» (91), «Очертания будущей России» (132), «Русскому народу необходимо духовное обновление» (146), «О возрождении России» (150 и 151), «Надо готовить грядущую Россию» (154), «Кое-что об основных законах будущей России» (157), «О правах и обязанностях российских граждан» (158 и 159) и «О Государе» (199—201). В особый раздел (седьмой) выделены в указателе статьи, относящиеся к теме «Крушение монархии в России»: «Почему сокрушился в России монархический строй?» (в указателе ошибочно указаны только №№ 160, 165, 191 и 192; на самом деле тут серия из восьми статей: 160—165, плюс 191 и 192), «Заветы февраля» (64) и «О страданиях и унижениях русского народа» (66). (Тут указываются заглавия статей в том виде, как они даны в тексте «Наших задач». В указателе эти заглавия иногда заменяются иными тематическими вехами.)

²⁰ «Когда Россия была республикой?» — В сб. «Наши задачи», т. I, № 91, стр. 219—223.

²¹ В одной из довоенных своих статей, «Творческие уроки русской истории» («Россия», Нью-Йорк, 1938, 8 мая, № 1177), Ильин писал, что за всю историю России республиканская форма наблюдается только два раза: во время московской Семибоярщины в период Смутного времени (1609—1612) и после революции 1917 года, при большевиках. Расхождение с тем, что мы находим в «Наших задачах», по существу, только кажущееся. В «Наших задачах» действительная природа Семибоярщины еще более уточнена. Но это не отменяет выводов, сделанных Ильиным в статье 1938 г.: «Россия становилась республикой только в периоды разложения и провала», и один из главных творческих уроков русской истории заключается в том, что именно монархия искони вела и строила Россию, а республика ее разрушала.

²² «Мировая политика русских государей». — В сб. «Наши задачи», т. I, №№ 45 и 46, стр. 94—99. Статья Ферреро была напечатана во французском журнале «L'Illustration», 1933, 21 января, № 4690.

²³ «Почему сокрушился в России монархический строй?» — В сб. «Наши задачи», т. II, №№ 160—165, стр. 419—430, и №№ 191—192, стр. 518—525.

²⁴ По мнению Ильина, высказанному в другом месте той же статьи, в 1917 году «История как бы вслух произнесла некий закон: в России возможны *или единовластие, или хаос*; к республиканскому строю Россия неспособна. Или еще точнее: бытие России требует *единовластия* — или религиозно и национально укрепленного, единовластия чести; верности и служения, т. е. *монархии*; или же единовластия безбожного, бессовестного, бесчестного, и притом *антинационального и интернационального*, т. е. *тирании*» (стр. 420).

²⁵ Архив проф. Ильина, № 197, док. 48, ед. хр. 12.

²⁶ Из публичных выступлений см. особенно статью проф. Ильина «Черносотенство — проклятие и гибель России» в рижской газете «Слово», 1926, 1, 2 и 3 марта, №№ 88—90. (Этот заголовок принадлежит редакции «Слова». Заглавие Ильина было просто «Черносотенство» — см. на этот счет указание в газетной вырезке этой статьи в архиве, № 198, док. 52, тетрадь № 7, стр. 10.) По всем признакам, это та самая статья, которую осенью 1925 г. не принял П. Б. Струве. Ввиду ее важности для понимания позиции Ильина приведем ряд выдержек: «Для того, чтобы одолеть революцию и возродить Россию, необходимо очистить души — во-первых, *от революционности*, а, во-вторых, *от черносотенства*. «Черносотенство есть *противо-государственная корыстная правизна в политике*». «(...) большевики суть «черносотенцы слева», а черносотенцы суть «большевики справа». «Русские правые круги должны понять, что после большевиков самый опасный враг России — это черносотенцы. Это искажители национальных заветов; отравители духовных колодезев; обезьяны русского государственно-патриотического обличия. (...) Не ими строилась Россия; но именно ими она увечилась и подготовлялась к гибели. И не черносотенцы поведут ее к возрождению. (...) У них не мудрость, а узорь; не патриотизм, а жадность; не возрождение, а реставрация».

²⁷ «Речь И. А. Ильина». — «Возрождение», 1926, 10 апреля, № 312.

²⁸ «Республика — монархия». — «Возрождение», 1926, 9 мая, № 341. В своей подборке газетных вырезок (архив №198, док. 52, тетрадь № 3, стр. 23) Ильин в заголовке этой статьи заменил тире словом «или». В результате, с добавлением требуемого по смыслу вопросительного знака, заголовок выглядит так: «Монархия или республика?» — и приобретает совсем другое звучание. Поскольку, однако, оригинала в архиве нет, неясно, было ли заглавие видоизменено редактором газеты (и, возможно, без предварительного согласия на то автора), или же Ильин изменил его сам, постфактум, считая, что в таком виде оно лучше передает его подход и содержание статьи

²⁹ «Крайне-партийные» монархисты есть эвфемизм, за которым скрываются «крайне-правые» и «черносотенцы». Неизвестно, был ли этот компромиссный термин предложен редакцией «Возрождения» — или же был выдвинут (в результате инцидента со статьей Ильина, направленной против черносотенцев) самим Ильиным.

³⁰ «Трагедия династий без трона». — В сб. «Наши задачи», т. I, № 38, стр. 73—76.

³¹ «Надо готовить грядущую Россию». — В сб. «Наши задачи», т. II, № 154, стр. 403—406.

³² «Кое-что об основных законах будущей России». — В сб. «Наши задачи», т. II, №157, стр. 411—413; «О правах и обязанностях российских граждан», там же, №№ 158 и 159, стр. 413—419.

³³ «О Государе». — В сб. «Наши задачи», т. II, №№ 199—201, стр. 547—559.

³⁴ «Речь И. А. Ильина». — «Возрождение», 1926, 10 апреля, № 312.

³⁵ «Русскому народу необходимо духовное обновление». — В сб. «Наши задачи», т. II, № 146, стр. 379—382.

³⁶ «Очертания будущей России». — В сб. «Наши задачи», т. I, №№ 132 и 133, стр. 328—334.

³⁷ «Русскому народу необходимо духовное обновление» (см. прим. 35).

³⁸ «О возрождении России». — В сб. «Наши задачи», т. II, №№ 150 и 151, стр. 394—398.

³⁹ «О государственной форме». — В сб. «Наши задачи», т. I, № 25, стр. 42—44.

⁴⁰ «Трагедия династий без трона» (см. прим. 30).

⁴¹ «О государственной форме» (см. прим. 39).

⁴² «Республика — монархия» (см. прим. 28).

⁴³ «О монархе». — «Возрождение», 1935, 3 и 8 января, №№ 3501 и 3506.

⁴⁴ «Мы не предпреем». — «Возрождение», 1931, 25 августа, № 2275.

⁴⁵ «Новая Россия — новые идеи». — «Возрождение», 1936, 10 октября, № 4047.

⁴⁶ Психологию, идеологию и тактику младороссов Ильин подверг уничтожающей критике, в частности, в своей статье «О младороссах» в газете «Россия и Славянство», 1932, 26 марта, № 174. Ильин не видел в младороссах никаких следов живого и верного монархического правосознания и считал, что они принимают за монархию лишь «ее внешнюю и мертвую оболочку — ее *формальную схему, ее словесность, ее пустую видимость*», но никак не ее существо. То, что младороссы в себя впитали, есть на самом деле предреволюционная, искаженная и опустошенная идея монархии, которую они к тому же пропитали *«и продолжают сознательно пропитывать и отравлять большевистским духом, большевистскими постановками вопроса, большевистской словесностью»*. Из такого духовного извращения русская монархия родиться не может. «На самом деле отсюда может возникнуть только ее крушение; и для этого крушения за всю эмиграцию никто еще не сделал столько, сколько младороссы. Трезвому человеку с здоровой совестью достаточно присмотреться к ним и вдуматься в их «генеральную линию», чтобы стать *непредрешенцем*. Идейному монархисту остается только *отпрянуть от такого монархизма — ибо поистине лучше антисоветская и антикоммунистическая республика, чем монархия, братающаяся с коммунистами и со всею советчиною*». Своим поведением и взглядами младороссы «дают

наглядный урок всей эмиграции, подтверждающий *правильность непред-
решения*.

⁴⁷ «Общий характер и содержание» (задуманной книги «О монархии»), архив проф. Ильина, № 195, док. 40, ед. хр. 5, стр. 9.

⁴⁸ Там же, стр. 6—7.

⁴⁹ О пропасти между тираном и истинным монархом Ильин писал, в частности, в разделе «Опасности монархии» (по плану — глава 11 исследования «О монархии»), где мы находим такие определения, как — «тиран есть всегда сходнородный антипод монарха», «карикатура на монарха», «постыдная обезьяна его». Сходнородную противоположность между самодержавием и абсолютизмом Ильин выясняет также в «Наших задачах» — в уже цитировавшихся нами сериях статей «Почему сокрушился в России монархический строй?» (специально — в восьмой статье, под № 192) и «О Государе» (№№ 199—201).

⁵⁰ «Почему сокрушился в России монархический строй?», стр. 524.

⁵¹ Как писал Ильин в разделе «Внутреннее делание монарха и его качества» (по плану — глава 9 исследования «О монархии»), самодержавный монарх «может дать народу самоуправление, конституцию и даже парламентаризм с ответственным министерством». Напомним также слова из статьи «О Государе» — о том, что задача Государя есть воспитание в народе «патриотизма, чувства собственного достоинства, силы суждения, чувства ответственности — и в результате этого *способности к самоуправлению*» («Наши задачи», т. II, стр. 533).

⁵² «Очертания будущей России». — В сб. «Наши задачи», т. I, №№ 132 и 133, стр. 328—334.

⁵³ «Общий характер и содержание» (задуманной книги «О монархии»), архив проф. Ильина, № 195, док. 40, ед. хр. 5, стр. 9.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрикосов В. В. — 500
Агафангел (Преображенский), митр. — 57
Азеф Е. Ф. — 120, 406
Айхенвальд Ю. И. — 334, 339, 370, 555
Аксаков И. С. — 377
Аксаков С. Т. — 315, 330, 551
Аксаковы — 324
Аксенов Л. — 272
Алданов М. А. — 312, 354, 539
Александр I Карагеоргиевич — 438, 480, 487, 512
Александр II — 325, 496
Александр Невский, св. — 26
Алексеев М. В., генерал — 257
Алексий I (Симанский), патр. — 299, 300
Алексинский И. П. — 368, 385, 534
Анастасий (Трибановский), митр. — 267-269, 301, 372, 373, 548, 554, 561
Андроник Комнин — 508
Анненков П. В. — 316
Антигон I — 508
Антоний (Храповицкий), митр. — 49, 50, 52, 54, 55, 267, 268, 280, 281, 371, 372, 381, 528
Арапов П. С. — 100, 425
Арденнский В. — 361
Аристотель — 244, 258
Арнольди Л. И. — 551
Арсеньев Н. С. (Arsenjew N. S.) — 272, 377, 539, 555
Архангельский А. П. — 548
Афанасий Александрийский, св. — 303
Бакунин М. А. — 119, 493
Бальзак О. де — 327
Барейсс Ш. — 295
Басов — 101
Бах И. С. — 155
Башмаков А. А. — 440, 515
Бебель А. — 128, 423
Бёклин А. — 28, 527
Белевский-Белоруссов А. С. — 119
Белинский В. — 317, 333
Беллини Д. — 318
Белый А. — 102, 113, 114, 334, 339, 405, 426
Бельгард — 101
Бердяев Н. А. — 101, 114, 252, 267, 269, 301, 311, 334, 350, 369, 370, 372-374, 405, 426, 477, 478, 534, 537, 538, 555
Бетховен Л. ван — 105, 558
Билимович А. Д. — 373-375, 387, 555
Бискупский В. В. — 101
Бицилли П. М. — 261
Блаженный Августин — 303
Блок А. А. — 113, 405
Богров М. — 117, 410
Болохович — 532
Бортневский В. Г. — 530
Боттичелли С. — 155
Бруно Д. — 173
Бухшпан Я. М. — 534
Булгаков С. Н. — 114, 121, 252, 301, 311, 334, 350, 405, 477, 478, 535, 539
Бунге А. — 272
Бунин И. А. — 247, 289, 310, 312, 335, 337, 339-341, 346-349, 352, 354, 476, 539, 546, 552, 553, 563
Бурцев В. Л. — 111, 427
Бутков В. Н. — 539
Бэкон Ф. — 173
В. М. — 361
Вагнер Р. — 105, 558
Вакар Н. П. — 360, 361, 372
Ванини Д. Ч. — 173, 536
Василий Великий, св. — 153, 269, 303
Василий Шуйский — 123
Вейдле В. В. — 539
Велихов П. А. — 533
Венгеров С. А. — 334, 338
Вениамин (Казанский), митр. — 561
Верди Д. — 318
Вересаев В. В. — 332, 333, 550, 551
Верн Ж. — 536
Вернадский Г. В. — 261
Веронезе П. — 318
Веселовский В. И. — 551
Виноградский Н. Н. — 533
Винчи Л. да — 28
Витте С. Ю. — 115, 125, 410
Владимир Мономах — 279
Владимир Святой — 25

- Войтинский В. С. — 220
 Волков С. В. — 530
 Волконский А. М. — 545
 Вольтер Ф. М. — 188, 496
 Восторгов И. И. — 120
 Врангель П. Н. — 101, 257, 259,
 279, 357, 358, 383, 531-533, 537
 Высоцкий Г. И. — 550
 Вышеславцев Б. П. — 539
 Галилей Г. — 173
 Гарун-аль-Рашид — 508
 Гегель Г. В. Ф. (Hegel) — 153, 244-
 247, 252, 253, 258, 264, 297, 298,
 310, 358, 377, 476, 541, 547, 562
 Гедеонов С. А. — 393
 Генрих VIII — 508
 Георгий Победоносец, св. — 26, 79
 Гераклит — 153, 286
 Гермоген, патр. — 25, 69, 279, 283
 Герценштейн М. Я. — 143, 408, 535
 Гете И. В. — 153
 Гефдинг В. Ф. — 272
 Гиацинтов Э. Н. — 529
 Гиппиус З. Н. — 252, 353, 354,
 369, 370, 392, 477, 539
 Гитлер А. — 247, 383, 387, 390,
 394, 395, 480
 Глобичев Н. И. — 479
 Гоббс Т. — 537
 Гоголь Н. В. (Gogol) — 273, 313-333,
 335-337, 354, 549-551
 Горький М. — 361
 Горянский В. И. — 392
 Гофман Э. Т. А. — 166
 Грановский Т. Н. — 253, 377
 Григорий VII — 169
 Григорий Богослов, св. — 269, 303
 Григорий Палама, св. — 303
 Громов Н. — 543
 Гукасов А. О. — 111, 358, 380,
 427, 479, 534
 Гуль Р. Б. — 557
 Гурий (Рутонин), архиеп. — 309
 Гурко В. И. — 120, 480
 Гуссерль Э. — 245
 Гучков А. И. — 497
 Даватц В. Х. — 361, 370
 Давидов А. А. — 479
 Дамаскин (Орловский), иером. — 525
 Данилевский А. С. — 551
 Данте А. — 155, 169
 Дантон Ж. Ж. — 496
 Дельвиг А. А. — 315
 Демидов А. — 272
 Демидов И. П. — 360, 361, 370, 372
 Деникин А. И. — 106
 Джотто Б. ди — 155
 Дмитриев М. А. — 315
 Дмитрий Донской, св. — 25, 69, 283
 Добронравов Л. М. — 361, 372
 Дорошевич В. М. — 28, 527
 Достоевский Ф. М. — 77, 79, 119,
 164, 285, 286, 313, 330, 336,
 337, 345, 354, 392, 406, 454
 Духонин Н. Н. — 75, 529
 д'Эрбиньи М. — 500
 Евлогий (Георгиевский), митр. —
 52, 54, 55
 Егер — 192, 239
 Елевферий (Богоявленский), митр. —
 49, 50, 52-58, 61, 63-65, 69, 70-
 72, 279-284, 528, 545
 Железняк А. Г. — 101
 Жолкевский С. — 493
 Жуковский В. А. — 315, 324, 551
 Жуковский Н. Ю. — 534
 Жуковский Д. Е. — 114
 Загоскин М. М. — 315, 353
 Зайцев Б. К. — 392, 539
 Зайцев К. И. — 380, 538
 Заозерский А. — 525, 526
 Зеньковский В. В. — 370, 374,
 538, 539, 555
 Зернов Н. М. — 539
 Зиле Р. М. — 555
 Зиммель Г. — 245
 Злобин В. — 353
 Золя Э. — 327
 Иаков, ап. — 67, 282, 303
 Ибсен Г. — 105, 327, 412
 Иванов Вяч. И. — 114, 334, 405,
 477, 539
 Иваск Ю. П. — 539
 Иеллинек Г. — 245
 Ильин В. Н. — 261, 539
 Ильин И. А. (Iljin I. A.) — 243-
 248, 251-317, 324-327, 331-401,
 409-430; 432-489, 492, 494-498,
 500-505, 507-514, 516-524, 525-
 528, 532, 534-568
 Ильина Н. Н. (Вокач) — 247, 386-
 388, 393, 555
 Инститори́с, инквизи́тор — 61
 Иоанн (Поммер), архиеп. — 274, 275

- Иоанн VI — 508
 Иоанн Воин, св. — 26, 526
 Иоанн Грозный — 69, 283
 Иоанн Дамаскин, св. — 303
 Иоанн Златоуст, св. — 26, 153, 303
 Иоанн (Шаховской), архиеп. — 528, 545, 548
 Иоанн, ап. — 50, 280, 303
 Иов — 58
 Иов Почаевский, св. — 284, 302, 304, 546, 563
 Иоллос Г. Б. — 143, 408, 535
 Иринарх, затворник — 25
 Иуда Искарот — 526
 Иуда, ап. — 58
 Ишевский Д. — 528
 Калигула — 508
 Каменев Л. Б. — 142, 419
 Кампанелла Т. — 169
 Кант И. — 244, 258
 Каптерев П. Н. — 534
 Карамзин Н. М. — 324
 Карлейль Т. — 42
 Карсавин Л. П. — 101, 102, 301, 426, 477, 539
 Карташев А. В. — 111, 261, 263, 298, 300, 371, 380, 427, 539, 547
 Кафенгауз Л. Б. — 534
 Квартиров А. А. — 256
 Келпен Б. Г. фон — 543
 Керенский А. Ф. — 105, 106, 120, 143, 267, 370, 408, 411, 412, 496
 Кизеветтер А. А. — 534
 Кир — 56
 Киреевский И. В. — 324
 Кирилл Владимирович, вел. кн. — 101, 111, 426, 427, 500
 Кишкин Н. М. — 106, 115, 407, 533, 534
 Клайн Дж. Л. — 539
 Климов А. Е. — 536
 Климов Е. Е. — 256
 Ключевский В. О. — 393
 Ключников Ю. В. — 102, 426
 Кокошкин Ф. Ф. — 101
 Колчак А. В. — 106, 120
 Кольцов М. — 360, 361
 Комиссаров — 101, 143
 Кондратьев Н. Д. — 534
 Кони А. Ф. — 377
 Константиновский М. — 317, 331
 Корнилов Л. Г. — 34, 257, 359, 372, 529, 554
 Коровин К. А. — 392
 Косинский В. А. — 224, 225
 Костомаров Н. И. — 253, 377
 Косяровский П. — 550
 Котляревский С. А. — 106, 407, 534
 Красин Л. Б. — 120, 406
 Краснов П. Н. — 312, 354
 Краснов В. Г. — 539
 Критский М. — 272
 Кропоткин П. А. — 27, 146, 293, 431, 493
 Крыленко Н. В. — 75, 106, 407, 529
 Кудрявцев П. Н. — 253, 377
 Кулеш П. А. — 550
 Кульман Н. К. — 272, 367, 479
 Кун Б. — 75, 530
 Куприн А. И. — 312, 354, 539
 Кутепов А. П. — 531
 Кшесинская М. Ф. — 120, 412
 Лажечников И. И. — 353
 Ламан, доктор — 192, 239
 Лампе А. А. фон — 257, 479, 548
 Ланкастер И. — 536
 Лафарг П. — 128, 423
 Леман Г. А. — 542, 562
 Лбов, разбойник — 120
 Левицкий В. О. (Цедербаум) — 533, 534
 Левицкий С. — 539
 Лейбниц Г. В. — 198, 204
 Ленин В. И. — 106, 108, 120, 128, 130, 390, 406, 412, 415, 419, 423, 454, 496, 525, 534, 558
 Леонтьев К. Н. — 17, 392
 Леонтьев С. М. — 106, 407, 532, 534
 Лермонтов М. Ю. — 324
 Лесков Н. С. — 25, 330
 Либкнехт К. — 423
 Лисица Ю. Т. — 540, 541, 543
 Ломейер А. — 380
 Ломоносов М. В. — 279
 Лопатин Л. М. — 245
 Лоскутов Н. Н. — 534
 Лосский Н. О. — 252, 267, 370, 538, 539
 Лукаш И. С. — 392
 Луначарский А. В. — 107, 121, 413
 Львов Л. И. — 380
 Лютер М. — 266, 359
 Макарий Великий, св. — 155, 165, 172, 187, 303
 Макарий, митр. — 309

- Макиавелли Н. — 197
 Маклаков В. А. — 377
 Максимович М. А. — 315
 Малеева Е. И. — 534
 Мария Феодоровна, имп. — 101
 Марк Аврелий — 153, 508
 Марков Н. Е. — 101, 111, 143, 367, 368, 385, 408, 426, 427, 501
 Маркс А. Ф. — 551
 Маркс К. — 82, 128, 197, 291, 448, 455
 Мартов Ю. О. — 106, 407
 Маслов С. Л. — 534
 Матфей, ап. — 26, 59
 Махно Н. И. — 64
 Маяковский В. В. — 113, 128, 405
 Мейер Г. А. — 392, 555
 Мейерхольд В. Э. — 128
 Мелких А. — 272
 Мёлхолл — 220, 537
 Мельгунов С. П. — 106, 407, 531, 534, 538
 Менделеев Д. И. — 279
 Мендельсон-Бартольди Я. Л. Ф. — 318
 Мережковский Д. С. — 114, 252, 311, 312, 334, 337, 340, 348-354, 392, 405, 477, 539, 546, 549, 552, 553
 Миллер Е. К. — 531
 Милоков П. Н. — 99, 111, 267, 356, 358, 360, 378, 425, 427
 Михаил Александрович, вел. кн. — 143, 408, 497
 Михаил (Романов), царь — 25
 Монвит В. — 528
 Монтень М. — 349, 536
 Мопассан Г. де — 327
 Морозов А. П. — 534
 Морозов С. А. — 534
 Моцарт В. А. — 549, 549
 Муравьев В. Н. — 106, 407, 533, 534
 Муралевич В. С. — 534
 Навуходоносор — 56
 Надеждин Х. — 525, 526
 Наполеон — 310
 Неженцев М. О. — 529
 Нельсон Л. — 245
 Нерон — 508
 Нечаев С. Г. — 119
 Николай I — 325
 Николай II — 101, 104, 110, 114, 115, 125, 143, 408, 410, 411, 427, 497
 Николай Николаевич, вел. кн. — 111, 365, 366, 367, 427, 479, 500, 501
 Никольский Б. А. — 272, 380
 Нина А. — 530
 Ницше Ф. — 82, 291, 448
 Новгородцев П. И. — 245, 306, 478
 Новиков М. М. — 534
 Оболенский С. С. — 256
 Овчинников А. А. — 479
 Ольденбург С. С. — 225, 272, 380, 392
 Ориген — 303, 526
 Орлов С. И. — 300, 548
 Орузл Д. — 530, 531
 Ослябя — 25, 361
 Павел, ап. — 26, 56, 57, 64, 65, 67, 69, 282, 283
 Палестрина Д. П. — 155
 Паскаль П. — 537
 Пересвет — 25, 361
 Пестель П. И. — 493
 Петлора С. В. — 532
 Петр Великий — 195, 279, 508
 Петр, ап. — 25, 67, 303
 Петр (Полянский), митр. — 58
 Петропавлов П. — 361
 Пикассо П. — 192, 239
 Платон — 153, 244
 Плевако Ф. Н. — 377
 Плетнев Б. Д. — 534
 Плетнев П. А. — 315, 316, 331, 550, 551
 По Э. — 536
 Погодин М. П. — 315, 551
 Полторацкая В. А. — 245
 Полторацкая Т. М. — 525
 Полторацкий Н. П. — 243, 244, 256, 525, 532, 534, 536-541, 543, 546, 548, 549, 552, 554, 556, 559, 560, 563
 Полторацкий П. — 537
 Польский М. — 43, 51-53, 275, 528, 561
 Попов И. В. — 303
 Потресов А. Н. — 534
 Пресняков А. Е. — 388
 Прохоров Я. С. — 479
 Пугачев Е. И. — 27, 64, 120, 412
 Пучков Н. С. — 534
 Пушкин А. С. — 153, 248, 273, 274, 285, 286, 309, 310, 313, 315, 316, 323-325, 327-331, 336, 337, 354, 386, 447, 461, 476, 545, 549, 550
 Разин С. Т. — 64, 119, 120, 406, 412

- Рахманинов С. В. — 247
 Ремизов А. М. — 247, 289, 310, 312, 335, 337, 339, 340, 342, 343, 346-349, 354, 476, 546, 552, 563
 Ренников А. М. — 392
 Репнина В. Н. — 551
 Риккерт Г. — 245
 Риттих А. А. — 132, 535
 Ричард III — 508
 Робеспьер М. — 496
 Родичев Ф. И. — 377
 Розанов В. Н. — 106, 533
 Розанов В. В. — 114, 252, 311, 334, 350, 405, 477, 539
 Ротшильд В. — 536
 Руссо Ж. Ж. — 244, 496
 Рыков, подполковник — 529
 Рязанов Д. Б. — 121, 535
 Рязановский В. А. — 393, 394
 Сабашников М. В. — 534
 Савицкий П. Н. — 100, 261
 Салтыков А. А. — 42, 392
 Сальери А. — 549, 550
 Сахаров С. И. — 542, 562
 Светоний — 508
 Семенов Ю. Ф. — 380, 392, 555
 Сенека — 33
 Сеннахерим — 56
 Серафим Саровский, св. — 279
 Серафим (Лукиянов), еп. — 301
 Сергиевский Г. В. — 106, 407, 532
 Сергей Радонежский, св. — 25, 69, 279, 283, 361
 Сергей (Страгородский), митр. — 50, 52-55, 57, 62, 71, 280, 281, 299
 Симеон Новый Богослов, св. — 303
 Симон, волхв — 185
 Синьорелли Л. — 300
 Скоблин Н. В. — 75, 531
 Скоропадский П. П. — 106
 Скуратов М. — 69, 283
 Скуратов Максим — 123
 Слассов Я. А. — 75, 531
 Смирнова А. О. (Россет) — 331, 550, 551
 Соколов В. — 525, 526
 Сократ — 88, 90, 153, 249, 254, 270, 373, 475
 Соловьев Вл. С. — 253, 377
 Соловьев Вс. С. — 353
 Соловьев Б. Н. — 143
 Сологуб В. А. — 329, 330, 551
 Спасович В. Д. — 377
 Спекторский Е. В. — 387
 Сперанский Е. В. — 324, 539
 Сталин И. В. — 108, 120, 142, 390, 394, 406, 415, 419, 471
 Станиславский К. С. — 105, 557
 Степун Ф. А. — 370, 374, 538, 539, 555
 Стирлинг Дж. Х. (Stirling) — 252, 298, 541
 Столыпин П. А. — 104, 115, 117, 125, 223, 225, 279, 377, 409, 410, 427, 471, 496
 Строев В. Н. — 479
 Струве А. П. — 386, 389
 Струве Н. А. — 383, 386, 389
 Струве П. Б. — 104, 112, 243, 253, 254, 259, 261, 267, 268, 270, 355-362, 365, 366, 368, 369, 371, 372, 375-395, 412, 478, 479, 500, 534, 537, 538-543, 554-556, 566
 Студенецкий С. А. — 534
 Суворин Б. — 361, 370
 Суворин М. А. — 551
 Суворов А. В. — 279, 310
 Сувчинский П. П. — 100, 102, 261, 425, 426
 Сургучев И. Д. — 392
 Тальберг Н. Д. — 501
 Тарасов И. Т. — 245
 Тацит — 508
 Телегин М. — 9, 525, 526
 Тертуллиан — 303, 528
 Тиберий — 508
 Тимашев Н. С. — 272, 538
 Тихомиров С. — 525, 526
 Тихон (Белавин), патр. — 453
 Тихон Берлинский, архиеп. — 267, 371
 Тихон (Лященко), архиеп. — 51, 52, 55, 69, 267, 268, 280, 283, 371, 372
 Толстая А. Л. — 534
 Толстой А. К. — 123
 Толстой Л. Н. — 27, 96, 105, 312, 313, 330, 337, 340, 354, 361, 412, 451, 452, 493
 Топорнова Ю. Г. — 106, 407, 533
 Троцкий Л. Д. — 526
 Трубецкой Г. Н. — 380
 Трубецкой Е. Н. — 245, 539
 Трубецкой Н. С. — 99, 261, 425
 Трубецкой С. Е. — 106, 407, 532, 534

- Трубецкой С. Н. — 264, 539
 Тургенев И. С. — 318, 550
 Тьеполо Д. Б. — 318
 Тэффи Н. А. — 539
 Тютчев Ф. И. — 336
 Устинов В. М. — 106, 407, 532
 Устрялов Н. В. — 100, 425
 Федосеев А. — 539
 Федотов А. А. — 534
 Федотов Г. П. — 538, 539
 Фельдштейн М. С. — 106, 407, 533, 534
 Феодосий Печерский, св. — 25, 279
 Феофил (Пашковский), митр. — 548
 Ферреро Г. — 494, 565
 Филарет (Романов), патр. — 25
 Филиппов Г. В. — 106, 407, 533, 534
 Филипп (Кольчев), митр. — 69, 283
 Филиппов Б. — 539
 Фихте Старший — 244, 247, 258
 Фишер К. (Fisher K.) — 252, 298, 541
 Флобер Г. — 327
 Флоренский П. А. — 539
 Флоровский Г. В. — 261, 538
 Фома Аквинский — 155
 Фра Беато Анджелико — 155
 Франк С. Л. — 104, 267, 269, 370, 373, 427, 477, 478, 532, 539
 Фридрих Великий — 41, 42, 195, 310
 Хомяков А. С. — 324, 449
 Цветаева М. И. — 539
 Цельс — 526
 Цуриков Н. А. — 104, 367, 380, 412, 538
 Чебышев Н. Н. — 392
 Чернов В. М. — 120, 496
 Четвериков С. И. — 534
 Чичерин Б. Н. — 253, 377
 Чубов Д. — 300
 Чулков Г. И. — 114, 405
 Шанявский А. Л. — 245
 Шаховской Д. И. — 534
 Шаррон П. — 173, 536
 Шебеко Н. Н. — 500
 Шевырев С. П. — 551
 Шеллинг Ф. В. — 244, 258
 Шенрок В. И. — 551
 Шестов Л. И. — 538
 Шиллер И. Ф. — 79, 286
 Шингарев А. И. — 101
 Шмелев И. С. — 247, 254, 273, 289, 295, 310, 312, 335, 337, 339, 340, 344-349, 352-354, 379, 380, 381, 392, 476, 481, 539, 546, 549, 552, 553, 563
 Шмеман А. — 539
 Шпренгер, инквизитор — 61
 Шульгин В. В. — 380
 Щепкин М. С. — 105, 557
 Щепкин Д. М. — 106, 407, 532, 534
 Щепкин П. М. — 315, 551
 Экхарт И. — 155
 Эрик XIV — 508
 Эрт А. (Ehrt A.) — 476, 544, 563
 Ю. — 554
 Юлиан Отступник — 526
 Юровский Я. М. — 28
 Яковенко Б. В. — 252, 298, 541
 G. G. (Albi) — 272
 Glubokovsky N. N. — 544
 Kamkin V. — 546, 549
 Koch H. — 545

СОДЕРЖАНИЕ

КТО МЫ?

О НАШЕМ ПОЛИТИЧЕСКОМ ЛИКЕ.....	7
КТО МЫ?.....	13
СМОТРЕТЬ ВПЕРЕД И СОЗИДАТЬ НОВОЕ!.....	16
НЕПРОТИВЛЕНЦЫ.....	23
ЗЛОВЕЩЕЕ.....	27
О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОВИДЕНИИ.....	29
ПРАВО НА ГЛУПОСТЬ.....	33
НАМ НАДО ГОТОВИТЬСЯ.....	38
ВСЕ ЗА КАЖДОГО.....	40
ДАР ПОВИНОВАНИЯ.....	41
ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ.....	42
О БОГОУСТАНОВЛЕННОСТИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ.....	48
ИНВАЛИДЫ ЖДУТ НАШЕЙ ПОМОЩИ.....	72
О ХРИСТОЛЮБИВОМ ВОИНСТВЕ.....	73
ВРАГ МОЕГО ВРАГА.....	78
БЕЗ СВОБОДЫ.....	83
ЗАРЯ НАД РОССИЕЙ.....	86
УЧИТЕСЬ ДЕРЖАТЬ ОТВЕТ!.....	88

О РЕВОЛЮЦИИ

О РЕВОЛЮЦИИ.....	93
О РЕЛИГИОЗНОМ КРИЗИСЕ НАШИХ ДНЕЙ.....	147
МИРОВЫЕ ПРИЧИНЫ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ.....	176

ПРИЛОЖЕНИЕ

Часть I

Н. Полторацкий

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН. Жизнь, труды, мировоззрение	
ПРЕДИСЛОВИЕ.....	243
I. ЖИЗНЕННО-ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ.....	244
II. ПИСАТЕЛИ И МЫСЛИТЕЛИ.....	312
III. РЕВОЛЮЦИЯ И КОММУНИЗМ И ИХ ПРЕОДОЛЕНИЕ.....	396
ИТОГИ: ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ И. А. ИЛЬИНА	
И СОВРЕМЕННОСТЬ.....	469

Часть II

Н. Полторацкий

МОНАРХИЯ И РЕСПУБЛИКА В ВОСПРИЯТИИ	
И. А. ИЛЬИНА.....	478

КОММЕНТАРИИ.....	525
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.....	569

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН

Собрание сочинений

**Кто мы? О революции
О религиозном кризисе наших дней**

**Редактор Т. И. Киреева
Художественный редактор И. А. Шилиев
Технический редактор И. И. Павлова
Корректор Н. Д. Бучарова
Компьютерный набор Г. Н. Злотникова
Компьютерная верстка О. В. Лисица**

**Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 010058 от 23 октября 1996 г.**

**Подписано в печать с оригинала-макета 28.02.2001.
Формат 84 x 108/32. Бумага типогр. На вкл. офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 30,35 (в т. ч. вкл. 0,11). Уч.-изд. л. 34,72 (в т. ч. вкл. 0,03).
Тираж 4000 экз. Изд. инд. НА – 77. С – 07.
Заказ № 848.**

**Издательство «Русская книга»
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
123557, Москва, Б. Тишинский пер., 38**

**Отпечатано в Государственном
издательско-полиграфическом предприятии «Вятка»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122**