I
Б-91

СЕРГѢЙ БУЛГАКОВЪ

ДВА ГРАДА

ИЗСЛѢДОВАНІЯ О ПРИРОДѢ ОБЩЕСТВЕННЫХЪ ИДЕАЛОВЪ

Томъ II.

Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est Diabolo.

B. Augustini de civitate Dei, L. XIV, c. VI.

Homo homini deus est.

L. Feuerbach.

Hinc extitisse duas civitates diversas inter se atque contrarias... quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant.

B. Augustini ibid.



МОСКВА.
1911.

МОСКВА—1911.
ТОВАРИЩЕСТВО ТИПОГРАФІИ А. И. МАМОНТОВА.
ЛЕОНТЬЕВСКІЙ ПЕР., Д. № 5.

Оглавленіе второго тома.

Стр.

Первохристіанство и новѣйшій соціализмъ . . . . . 1— 50
Апокалиптика и соціализмъ. . . . . 51—127

Религія человѣкобожія у русской интеллигенціи:

I. Религія человѣкобожія въ русской революціи . . . . 128—166
II. Воскресеніе Христа и современное сознаніе. . . . . 166—176
III. Героизмъ и подвижничество. . . . . 176—222

Философскія характеристики:

I. Вѣнецъ терновый (памяти Ѳ. М. Достоевскаго) . . . . 223—243
II. Философія кн. С. Н. Трубецкого и духовная борьба современности . . . . . 243—254
Приложеніе (изъ некролога кн. С. Н. Трубецкому) . . 255 - 259
III. Загадочный мыслитель (Н. Ѳ. Ѳедоровъ) . . . . . 260—277

Изъ философіи культуры:

I. Размышленія о національности . . . . . 278—303
II. Церковь и культура. . . . . 303—313

Первохристіанство и новѣйшій соціализмъ [1]).

(Религіозно-историческая параллель).

Мм. Гг.!

Въ ряду духовныхъ знаменій нашего времени къ числу наиболѣе выразительныхъ принадлежитъ то, что все чаще производится сравненіе первохристіанства и современнаго соціализма, ихъ сближеніе или противупоставленіе. При историческомъ изученіи вообще имѣетъ значеніе не только детальное изслѣдованіе фактовъ, но и чисто художественная способность къ интуитивному проникновенію въ ихъ внутреннюю сущность, историческая конгеніальность; существуетъ несомнѣнно, особое духовное сродство между опредѣленными эпохами или ихъ отдѣльными сторонами. Исторія оживаетъ для насъ въ той мѣрѣ, въ какой мы можемъ перевести ея языкъ на свои переживанія, воскресить ея мертвыя письмена, превратить ея въ орудіе самопознанія. Оттого при каждомъ новомъ поворотѣ исторіи, при каждой перемѣнѣ историческаго освѣщенія нѣсколько измѣняется и вся историческая перспектива, распредѣленіе тѣни и свѣта.

Очевидно, подобнымъ же историческимъ притяженіемъ слѣдуетъ объяснить и необычайное влеченіе нашего времени къ эпохѣ первоначальнаго христіанства и стремленіе понять ее при свѣтѣ нашего теперешняго историческаго опыта. Нисколько

---

[1]) Публичная лекція, читанная въ Москвѣ 22 февраля 1909 года. (Повторена для студентовъ и курсистокъ въ залѣ Медвѣдниковской гимназіи 14-го марта того же года). Напечатана въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи*, 1909, кн. 98.

поэтому неудивительно, если при этомъ изученіи даетъ себя чувствовать и развитіе экономическаго мышленія и соціальныхъ наукъ, благодаря которому настойчиво подчеркивается соціальная сторона всякаго историческаго движенія, въ частности и первохристіанства. Нашъ политико-экономическій вѣкъ стремится даже и Новый Завѣтъ, насколько это возможно, перевести на языкъ политической экономіи. При свѣтѣ своеобразнаго экономизма нашей эпохи, въ примѣненіи къ изученію исторіи христіанства, производятся нѣкоторыя новыя и довольно интересныя наблюденія, уловляются такія его историческія черты, которыя, можетъ быть, и не были доступны наблюдательности вѣковъ предшествовавшихъ. Конечно, это мало можетъ прибавить къ собственно религіозному его уразумѣнію, но помогаетъ вполнѣ возстановить внѣшнюю обстановку религіозныхъ событій, человѣческую сторону въ богочеловѣческомъ дѣлѣ.

Объясненіе первохристіанства съ соціально-экономической точки зрѣнія естественно является излюбленнымъ школьнымъ упражненіемъ для сторонниковъ экономическаго матеріализма. Для нихъ къ тому же заранѣе извѣстно, что никакой особой религіозной проблемы не существуетъ и что первохристіанство могло быть лишь идеологической надстройкой къ соціально-экономическому фундаменту I—II вѣка нашей эры, естественно, подъ эту схему и подгоняется истолкованіе событій евангельской исторіи. Для экономическаго матеріалиста, конечно, нѣтъ болѣе мертваго и неинтереснаго предмета, чѣмъ исторія религіи, въ частности исторія христіанства; однако агитаціонныя потребности вызываютъ появленіе ряда книгъ и брошюръ, пропагандирующихъ атеизмъ и съ этой цѣлью вскрывающихъ „земные корни“ религіи. О томъ, каковы могутъ быть результаты подобнаго истолкованія для религіознаго чувства, свидѣтельствуютъ работы хотя бы недавно умершаго бременскаго пастора (!) Кальтгофа, доказывавшаго въ своей „соціальной теологіи“, что исторической личности Христа вообще не существовало и первохристіанство было движеніемъ соціально-экономическимъ [1]). Въ такомъ же родѣ и выводы извѣстнаго

[1]) *Albert Kalthof*. Das Christusproblem. Grundlinien einer Socialtheo-

Каутскаго, недавно выпустившаго толстый томъ о происхожденіи христіанства [1]), гдѣ онъ, по старымъ еще схемамъ Бруно Бауера, еще разъ экономически истолковываетъ происхожденіе христіанства, конечно, также внѣ всякаго отношенія къ личности его Основателя и Его апостоловъ. То же самое дѣлается въ партійной и брошюрной литературѣ, не представляющей ни научнаго, ни религіозно-философскаго интереса, но, конечно, оказывающей свое вліяніе на массы. И въ болѣе независимой научной литературѣ наблюдается растущій интересъ къ этой сторонѣ изученія первохристіанства. Такъ на 19-мъ евангелически-соціальномъ конгрессѣ въ Дессау (9—11 іюня 1908 г.) имѣли мѣсто въ высшей степени интересные дебаты по докладу проф. Дейсмана „Первохристіанство и низшіе классы", въ которыхъ обсуждался тотъ же вопросъ о соціальномъ составѣ первохристіанства и объ его экономической подпочвѣ [2]). На этой сторонѣ болѣе или менѣе останавливается теперь большинство выдающихся новѣйшихъ историковъ первохристіанства.

При этомъ изученіи само собою напрашивается сопоставленіе и великаго народнаго движенія нашихъ дней—соціалистическаго—съ движеніемъ первохристіанства. Ибо и соціализмъ тоже выступаетъ въ наши дни въ качествѣ религіи массъ на-

---

logie. 1902. *Его же.* Die Enstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem 1904. Критическій разборъ см. у Prof. *W. Bousset* Was wissen wir von Jesus? Tübingen 1906.

[1]) *Karl Kautsky.* Der Ursprung des Christentums. Stuttgart, 1908, стр. 508. Въ русскомъ переводѣ вышло подъ заглавіемъ: Античный міръ, іудейство и христіанство, пер. Н. Рязанова. 1909. Русскій переводъ снабженъ еще „предисловіемъ къ русскому изданію", но въ немъ почему-то отсутствуетъ заключительная глава подлинника: Christentum und Socialdemokratie. Ср. также примыкающія къ „соціально-теологическому" направленію работы *Max Maurenbrecher.* Von Nazareth nach Golgatha. 1909. *Его же.* Von Ierusalem nach Rom. 1910.

[2]) Die Verhandlungen des XIX Evangelisch-Socialen Kongresses abgehalten in Dessau am 9—11 Juni 1908. Göttingen, 1908. Въ преніяхъ принимали участіе, кромѣ предсѣдательствующаго проф. А. Гарнака и докладчика проф. Дейсмана, слѣдующія лица: проф. фонъ-Соденъ, проф. Тиціусъ, Гольманъ, Фридрихъ Науманнъ, рабочій секретарь Фишеръ, наст. І. Герцъ.

родныхъ, которыя воспитывались въ теченіе 19 вѣковъ въ христіанствѣ; онъ является, стало быть, естественнымъ соперникомъ и противникомъ христіанства. Это—первое въ исторіи христіанскихъ народовъ движеніе, имѣющее религіозныя черты и притомъ сознательно враждебное христіанству, стремящееся отторгнуть у него массы народныя. Всѣ интеллектуальныя теченія, направляющіяся противъ религіи, до XIX вѣка (или конца XVIII) не выходили за предѣлы салоновъ, университетскихъ аудиторій, частныхъ домовъ, не становились достояніемъ массъ въ такой степени, какъ теперешній соціализмъ. Народныя массы, которыя и въ наиболѣе культурныхъ странахъ, конечно, ни по образу жизни, ни по подготовкѣ своей не могутъ усвоить соціализмъ, какъ научную доктрину, опирающуюся на научную аргументацію, принимаютъ его какъ новую вѣру, новую религію, призванную замѣнить и устранить старую, христіанскую. Такимъ образомъ передъ нами происходитъ борьба двухъ вѣръ, столкновеніе двухъ религій. И у наблюдающихъ эту борьбу, даже независимо отъ ихъ собственныхъ религіозныхъ убѣжденій, симпатій или антипатій, естественно появляется потребность возвратиться мыслью къ тѣмъ временамъ, когда христіанская религія впервые вступала въ міръ и его завоевывала, какъ теперь хочетъ завоевать его соціализмъ.

Однимъ изъ наиболѣе прочно установленныхъ фактовъ исторіи первохристіанства, за послѣднее время обращающихъ на себя особенное вниманіе, при этомъ является то, что по соціальному положенію своихъ послѣдователей оно было движеніемъ преимущественно народнымъ, или, какъ любятъ выражаться теперь, „пролетарскимъ“, захватывало первоначально низшіе и лишь въ значительно меньшей степени средніе слои населенія, при чемъ высшіе были представлены совсѣмъ слабо. Въ констатированіи этого факта, обращавшаго на себя вниманіе еще древнихъ противниковъ христіанства (Цельзъ!), сходятся и Каутскій съ своими единомышленниками, объясняющій отсюда первохристіанство какъ движеніе іудейскаго и греко-римскаго пролетаріата, и независимое историческое изслѣдованіе. Немало свидѣтельствъ относительно этого можно найти и въ самомъ текстѣ Новаго Завѣта,—достаточно вспомнить для примѣра

характеристику коринѳской общины въ I главѣ I посланія апостола Павла къ Коринѳянамъ. Вообще, печать простоты и даже нѣкоторой простонародности лежитъ на первоначальныхъ общинахъ христіанства. Зарождается оно въ сторонѣ отъ большихъ историческихъ центровъ, въ отдаленной провинціи, Палестинѣ. Основатель его проводитъ Свои ранніе годы въ семьѣ плотника и Самъ принимаетъ участіе въ плотничьихъ работахъ. Апостолы вышли изъ среды рыбаковъ и вообще простыхъ людей, и даже самый ученый изъ нихъ—апостолъ Павелъ—былъ ремесленникомъ (I Кор. 4, 12), дѣлателемъ палатокъ, который и во время своихъ миссіонерскихъ путешествій трудится своими руками, добывая себѣ пропитаніе. Характерна подробность, что ап. Павелъ, прибывая въ Коринѳъ, останавливается тоже у товарища по ремеслу и брата по вѣрѣ Акилы. Какъ выразительны эти простыя слова, которыми ап. Павелъ хвалитъ ефесскую Марію (Рим. 16, 6): „она много поработала для васъ“. Почти эти же слова начертаны на одной надгробной надписи на родинѣ ап. Павла, на юго-западномъ малоазійскомъ берегу, на могилѣ простого человѣка, нѣкоего Дафна, хорошаго садовника, который скончался, „много поработавъ“. И еще въ римскихъ катакомбахъ мы находимъ отзвукъ привычнаго выраженія: жена хвалитъ своего мужа, „который много поработалъ для нея“. Такъ хвалятъ лишь люди, знающіе цѣну честному и тяжелому труду. Не странно поэтому встрѣтить у ап. Павла извѣстную максиму: „кто не работаетъ, да не ѣстъ“ (2 Ѳесс. 3, 10). Не разъ уже обращали вниманіе филологовъ также и имена лицъ, привѣтствуемыхъ въ посланіяхъ ап. Павла,—здѣсь безъ труда узнаютъ не мало обычныхъ именъ рабовъ, которые, какъ извѣстно, вмѣсто фамилій получали клички или прозвища. Останавливаетъ вниманіе также засвидѣтельствованная въ посланіяхъ ап. Павла глубокая бѣдность нѣкоторыхъ общинъ, напримѣръ, іерусалимской, македонскихъ, въ пользу которыхъ онъ постоянно дѣлаетъ сборы, при чемъ, по тонкому наблюденію Дейсмана, характерны и пріемы, рекомендуемые имъ при этомъ сборѣ въ галатской общинѣ: онъ совѣтуетъ откладывать по небольшой суммѣ каждое воскресенье, это—правило для бѣдныхъ людей, существующихъ за-

работной платой. Весьма интересное и самое новѣйшее подтвержденіе этого же народнаго характера первохристіанства, какъ оказывается, приносятъ въ настоящее время египетскіе пески и нѣдра африканской земли. Минувшимъ лѣтомъ (1908) упоминаемый мною проф. Дейсманъ выпустилъ большой томъ (за это время вышедшій уже вторымъ изданіемъ) подъ заглавіемъ „Das Licht vom Osten“ (основные выводы его изложены имъ и въ рефератѣ въ Дессау), гдѣ онъ заставляетъ эти пески и нѣдра живымъ и воодушевленнымъ языкомъ свидѣтельствовать о народномъ характерѣ первохристіанства. Въ результатахъ новѣйшихъ египетскихъ раскопокъ тотъ средній и нижній слой, въ которомъ распространялось первохристіанство, оживаетъ теперь передъ изслѣдователемъ въ своей повседневной трудовой жизни съ ея горестями и заботами, говоритъ съ нами своимъ языкомъ и разсказываетъ о своемъ бытѣ. Современными археологами откопанъ какъ бы живой кусокъ исторіи. „За періодомъ фантазій, въ теченіе котораго Каутскій и Кальтгоффъ разсказывали и сочиняли о жизни античнаго пролетаріата,—говоритъ въ своемъ докладѣ проф. Дейсманъ,—слѣдуетъ вѣкъ фактическаго изслѣдованія, и притомъ тяжелой работы изученія мелочныхъ фактовъ. И кто участвуетъ въ этомъ изслѣдованіи, тотъ часто испытываетъ такое чувство, какъ будто бы невидимый авторитетъ, суверенно управляющій вѣками, заднимъ числомъ устроилъ соціальную анкету относительно римской эпохи императоровъ и высыпалъ на письменномъ столѣ историковъ сотни и тысячи отдѣльныхъ текстовъ, изъ которыхъ нужно получить мозаическую картину жизни античныхъ массъ“ (14). На мѣстахъ, гдѣ стояли нѣкогда античные города, мѣстечки, селенія, отрывается теперь множество письменныхъ памятниковъ не литературнаго, но бытового характера, представляющихъ собой драгоцѣннѣйшій матеріалъ для характеристики народнаго языка и народной жизни. „Крестьяне и ремесленники, солдаты, рабы и матери говорятъ намъ о своихъ заботахъ и нуждахъ“. Въ числѣ этихъ памятниковъ находятся греческія и латинскія надписи (эпиграфы), затѣмъ писанные листки папируса и наконецъ черепки (остраки). Главная масса надписей вырѣзана на камнѣ, затѣмъ на мѣди, на оловянныхъ или золотыхъ дощечкахъ, на

навощенныхъ табличкахъ или на стѣнѣ (т. наз. grafitti); сюда же относятся надписи на монетахъ и медаляхъ. Эти надписи, насчитываемыя теперь сотнями тысячъ, встрѣчаются на протяженіи всего греко-римскаго міра отъ Рейна до верхняго Нила и отъ Евфрата до Великобританіи. Что касается папирусовъ, то наибольшее ихъ количество находится въ Египтѣ на мѣстахъ развалинъ античныхъ поселеній, они представляютъ собою разныя записи не литературнаго характера: юридическіе документы (арендные договоры, счета, квитанціи, брачные договоры, завѣщанія и т. д.), затѣмъ письма и записки, ученическія тетради, заклинанія, гороскопы, дневники и т. д. Греческіе памятники этого рода охватываютъ эпоху въ 1000 лѣтъ, отъ III в. до Р. Х. до поздней византійской эпохи. Но къ этому присоединяются документы и на другихъ языкахъ эпохи. Они даютъ чрезвычайно живой матеріалъ для исторической характеристики. Проф. Дейсманъ въ своемъ изслѣдованіи приводитъ тексты (съ фототипическими репродукціями) частныхъ писемъ, напримѣръ, солдата къ своимъ родителямъ, рабочаго къ своей женѣ, находящейся въ ожиданіи ребенка и т. п. Словомъ, они вводятъ насъ въ интимную, бытовую обстановку жизни. Но еще больше матеріала для знакомства съ жизнью низшихъ классовъ даютъ такъ называемые остраки,—глиняные черепки, тысячами находимые теперь въ египетскихъ развалинахъ. Черепокъ, какъ самый дешевый, иногда даровой матеріалъ для письма, былъ въ употребленіи у самыхъ бѣднѣйшихъ классовъ (вспомните аѳинскій остракизмъ!), на немъ писали тѣ, кому не подъ силу было купить папирусъ, но, къ счастью для историковъ, этотъ дешевѣйшій матеріалъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и прочнѣйшимъ [1]).

Работа изученія, классификація всего этого матеріала, обѣщающаго намъ раскрыть съ неожиданной отчетливостью соціальную обстановку первохристіанства, находится еще въ самомъ началѣ. Но и теперь уже проф. Дейсманъ сдѣлалъ нѣкоторыя,

---

[1]) Надо сказать вообще, что въ древности писали на болѣе прочномъ матеріалѣ, чѣмъ въ наше время, а союзникомъ этой доброкачественности письменнаго матеріала является еще зной египетскаго климата и сухость песковъ пустыни.

въ высшей степени важныя наблюденія и открытія, касающіяся новозавѣтнаго греческаго языка. Филологическое изученіе Новаго Завѣта, сравнительно съ классической литературной письменностью, давно уже приводило къ заключенію, что въ языкѣ между ними существуетъ значительная разница. Языкъ новозавѣтный отличается отъ литературнаго не только семитическимъ вліяніемъ, но и присутствіемъ въ немъ своихъ особыхъ словъ и выраженій, которыя доселѣ разсматривались какъ специфически новозавѣтныя. Теперь изслѣдованія проф. Дейсмана, на основаніи сравнительнаго изученія текстовъ изъ вновь открытыхъ памятниковъ и новозавѣтнаго языка, привели его къ слѣдующимъ весьма важнымъ выводамъ, подробно обосновываемымъ имъ въ цитированномъ уже изслѣдованіи „Das Licht vom Osten“: „Новый завѣтъ въ своихъ важнѣйшихъ частяхъ говоритъ нелитературнымъ, обиходнымъ языкомъ народа: сотни словесныхъ особенностей, которыя раньше считались признакомъ новозавѣтнаго греческаго языка, могутъ быть теперь показаны въ качествѣ народныхъ выраженій на основаніи примѣровъ изъ малоазійскихъ надписей или египетскихъ папирусовъ и черепковъ“ (16—17) [1]). Наиболѣе народнымъ языкомъ съ этой точки зрѣнія отличаются синоптическія Евангелія (т.-е. Матѳея, Марка и Луки), особенно въ ихъ передачѣ изреченій І. Христа, а также посланіе ап. Іакова. Іоанновы писанія,—Апокалипсисъ, посланія, а также и Евангеліе, несмотря на соблазнявшее столь многихъ ученіе о Логосѣ, также глубоко коренятся въ народномъ, обиходномъ языкѣ, послѣднее есть, по выраженію Дейсмана, „всемірно-историческая народная книга“. Поразительно и прямо ослѣпительно это открытіе, филологически возстановляющее историческую древность Евангелія отъ Іоанна: чего, чего только не продѣлывала и не продѣлываетъ надъ нимъ въ теченіе цѣлаго столѣтія отрицательная критика, и вотъ нынѣ камни и пески пустыни возопіяли въ защиту Евангелія Логоса! [2]).

[1]) Напр., даже слово *παρουσία*, употребляемое въ примѣненіи ко второму пришествію Спасителя, употреблялось для обозначенія прибытія знатнаго лица, военачальника и, далѣе, обозначало налогъ для его пріема.

[2]) Извѣстный Фр. Науманъ, во время дебатовъ въ Дессау по докладу Дейсмана, отмѣтилъ всю эту измѣнчивость и противорѣчивость

Историческая подлинность большинства посланій ап. Павла всегда менѣе заподозривалась; при свѣтѣ новыхъ открытій, въ ихъ языкѣ тоже устанавливаются нѣкоторыя народныя черты, хотя преимущественно и относящіяся къ городской жизни и къ городскому кругу понятій, въ противоположность синоптическимъ Евангеліямъ съ ихъ сельскимъ колоритомъ въ языкѣ и въ образахъ, напримѣръ, встрѣчающихся въ притчахъ, и въ отличіе отъ Іоаннова Евангелія, которое не имѣетъ рѣзко выраженныхъ чертъ городской или сельской жизни. Вообще по заключенію Дейсмана, „Новый Завѣтъ, разсматриваемый въ цѣломъ, есть народная книга“, „книга народа и человѣчества“, которая стала „книгой народовъ лишь потому, что была книгой народа“ (Das Licht, 95—6). И этотъ выводъ филологіи больше чѣмъ апріорныя утвержденія экономическаго матеріализма свидѣтельствуетъ въ пользу того великаго, всемірноисторическаго факта, что христіанство родилось въ средѣ народной, было движеніемъ народнымъ. Теперь привыкли считать понятія народный и соціально-экономическій синонимами. Слѣдуетъ ли отсюда, какъ заключаютъ иные, что первохристіанство было движеніемъ соціально-экономическимъ, „пролетарскимъ“, въ теперешнемъ смыслѣ слова, „массовымъ“, т.-е. классовымъ? Нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ, въ этомъ и лежитъ вся духовная пропасть между первохристіанствомъ и соціализмомъ. Оно было движеніемъ народнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ не классово-экономическимъ, а религіознымъ.

Чтобы отчетливѣе утвердить это положеніе въ сознаніи, нужно прежде всего ознакомиться съ соціальнымъ составомъ тогдашняго общества въ Римской имперіи, совпадавшей въ представленіяхъ современниковъ со вселенной и составлявшей область распространенія христіанства. Нужно, однако, тотчасъ же указать, что теперешнее состояніе нашихъ знаній далеко

въ отношеніи къ Евангелію отъ Іоанна, какъ оно отражалось въ университетскомъ преподаваніи, подъ вліяніемъ господствующихъ предубѣжденій и апріорныхъ конструкцій исторіи христіанства, и вотъ теперь объективная, почти точная филологическая наука возвращаетъ Евангелію отъ Іоанна на то мѣсто, которое и всегда отводилось ему церковнымъ преданіемъ, относящимъ его къ концу I вѣка.

не позволяетъ намъ вполнѣ удовлетворительно разрѣшить эту задачу, въ особенности относительно многихъ провинцій, игравшихъ важную роль въ исторіи христіанства (Египетъ, Малая Азія, даже самая Палестина). Здѣсь приходится удовольствоваться весьма суммарными и приблизительными представленіями, которыя еще нѣтъ возможности облечь въ конкретные образы, пока наука не заполнила этой пустоты детальнымъ изученіемъ доставляемаго археологіей матеріала. Гораздо благопріятнѣе обстоитъ дѣло относительно Греціи (хотя и здѣсь для эпохи эллинистической, болѣе поздней, у насъ гораздо менѣе свѣдѣній, нежели для эпохи классической, поры расцвѣта демократіи), а еще болѣе относительно Италіи и Рима.

Можно уже напередъ сказать, что огромная территорія Римскаго государства въ императорскую эпоху представляла собой огромное разнообразіе въ этнографическомъ, культурномъ, соціально-экономическомъ отношеніи, притомъ даже большее, чѣмъ теперь, ибо тогда отсутствовало нивеллирующее вліяніе международнаго капитализма.

Самой выдающейся особенностью, отличающей соціально-экономическую жизнь древняго міра, является, безъ сомнѣнія, рабство. Это—такая яркая точка, которая невольно фиксируетъ на себѣ вниманіе, такъ что неудивительно, если распространеніе рабства и его значеніе часто даже преувеличиваются. Рабство было, дѣйствительно, фундаментальнымъ, наиболѣе важнымъ устоемъ соціальной жизни древняго міра, но все-таки оно не было ни всеобщимъ, ни опредѣляющимъ, хотя бы, напримѣръ, въ такой мѣрѣ, какъ наемный трудъ въ современномъ капитализмѣ.

Въ Греціи наибольшее распространеніе рабства относится къ эпохѣ послѣ персидскихъ войнъ, вообще къ V вѣку [1]). Рабскій трудъ примѣнялся въ промышленности, на своеобразныхъ рабовладѣльческихъ фабрикахъ, въ рудникахъ, а также въ земледѣліи на большихъ имѣніяхъ. Крупные центры промышленной жизни V вѣка—Коринѳъ, Аѳины, Эгина, Сиракузы—были центрами скопленія рабовъ. Какъ ни велика была конку-

1) *V. Below.* Die Unfreiheit (Wört. d. Volksw. II, 1106). *Dobschütz* въ R. E. von Hauck und Herzog, 3-te Ausg. „Sclaverei und Christentum"

реція, создававшаяся рабствомъ свободному труду, этотъ послѣдній никогда не былъ вытѣсненъ окончательно, особенно въ области земледѣлія. Отличительной чертой рабскаго режима въ Греціи сравнительно съ римскимъ была его сравнительная мягкость и въ нравахъ, и въ законодательствѣ. Съ этимъ слѣдуетъ поставить въ связь, можетъ быть, и то, что греческая исторія не сообщаетъ намъ ничего о крупныхъ возмущеніяхъ рабовъ, подобныхъ случавшимся въ Римѣ. Опасно поэтому отождествлять греческое и римское рабство на томъ только формально-юридическомъ основаніи, что въ томъ и другомъ случаѣ примѣнялись къ людямъ нормы вещнаго права, и рабъ разсматривался какъ живое орудіе производства. Наибольшаго распространенія въ Римѣ рабство достигаетъ въ первомъ вѣкѣ до Р. Х., въ концѣ республики и въ началѣ имперіи, и къ этой же эпохѣ относится та общеизвѣстная свирѣпость въ примѣненіи этого жестокаго права, которая заставила Моммзена, не безъ нѣкотораго, быть можетъ, преувеличенія, высказаться, что страданія негровъ въ рабствѣ есть только капля въ морѣ по сравненію со страданіями римскихъ рабовъ. Тотъ болѣзненный процессъ народно-хозяйственнаго вырожденія, который совершился въ Римской республикѣ за послѣдніе три вѣка ея существованія, привелъ къ развитію капиталистическихъ латифундій и вытѣсненію свободнаго труда рабскимъ, что имѣло послѣдствіемъ деградацію свободнаго труда. „Римское міровое господство было дѣломъ государственной и военной организаціи, покоившейся на крестьянскомъ населеніи Италіи“ [1]), при чемъ въ началѣ рабы совсѣмъ не играли первостепенной роли. Съ теченіемъ времени успѣшныя войны наводняли страну въ лицѣ военноплѣнныхъ все новыми полчищами рабовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ же расшатывали самостоятельное крестьянское хозяйство, ибо отрывали отъ сохи крестьянъ, призываемыхъ въ ряды воиновъ. Неизбѣжная задолженность и безхозяйность довершали крестьянское разореніе. Была и еще одна могущественная причина, содѣйствовавшая разоренію крестьянскаго хозяйства: аграрный кризисъ, свирѣпствовавшій въ Италіи и многими чертами напоминающій нашу новѣйшую аграрную де-

[1]) *Эд. Мейеръ*. Рабство въ древнемъ мірѣ, стр. 39.

прессію конца XIX вѣка. Съ итальянскимъ земледѣліемъ, благодаря ввозу въ Италію земледѣльческихъ продуктовъ изъ колоній, вступили въ конкуренцію провинціи, въ числѣ которыхъ была и тогдашняя житница имперіи—Египетъ. Паденіе цѣнъ, неизбѣжное уже въ силу этой конкуренціи, еще усиливалось государственными мѣропріятіями, установлявшими продажу хлѣба по завѣдомо пониженнымъ цѣнамъ, съ благотворительною цѣлью. Помимо этихъ рыночныхъ конъюнктуръ, особенно неблагопріятныхъ для крестьянскаго хозяйства, и безъ того уже расшатаннаго и находившагося въ неустойчивомъ равновѣсіи, для крестьянъ закрылся и источникъ новыхъ земельныхъ надѣленій, изъ такъ называемаго ager publicus, государственныхъ земель, которыя становятся достояніемъ богатыхъ. На этой почвѣ возникло движеніе къ аграрной реформѣ во главѣ котораго стояли братья Гракхи; однако оно не имѣло успѣха. Крестьянское хозяйство было обречено на гибель. Крестьянскіе участки скупались спекулянтами-капиталистами, и такимъ образомъ создавались знаменитыя римскія латифундіи, которыя, по извѣстному изреченію Плинія Старшаго, погубили Римъ. Для ихъ воздѣлыванія примѣнялся болѣе дешевый рабскій трудъ. Военноплѣнныхъ уже не хватало, явилась потребность въ организованномъ похищеніи рабовъ частью на законномъ основаніи при помощи ростовщичества въ провинціяхъ, частью же просто путемъ морского разбоя по всему побережью Средиземнаго моря, особенно же въ Малой Азіи. Главнымъ рынкомъ для рыботорговли былъ островъ Делосъ, гдѣ, по свидѣтельству Страбона, продавались ежедневно тысячи рабовъ (миріады). Общее число рабовъ въ Италіи даже превышало свободныхъ въ пору наибольшаго распространенія рабства. Коренное населеніе Италіи постепенно изгоняется съ своихъ пепелищъ.

Слѣды этого латифундіарнаго вырожденія италійскаго земледѣлія сказываются буквально до сихъ поръ, напримѣръ, на римской Кампаньѣ, изъ житницы превратившейся въ болотистый разсадникъ маляріи. Обезлюженныя поля, которыя подъ давленіемъ аграрнаго кризиса, подобно тому какъ въ новѣйшее время по той же причинѣ въ Англіи, въ значительной мѣрѣ

превращаются въ пастбища, воздѣлываются разноплеменными, похищенными или военноплѣнными рабами, деградированными, по выраженію Моммзена, до домашняго животнаго. „На землѣ крупныхъ владѣльцевъ рабы иногда съ клеймами, выжженными на тѣлѣ, съ ногами, закованными въ цѣпи, цѣлый день работали въ полѣ подъ неусыпнымъ надзоромъ жестокихъ сторожей, а на ночь загонялись въ казарму, напоминавшую собой темницу и нерѣдко расположенную подъ землей“ [1]). Такое рабское хозяйство невозможно было, конечно, безъ террористическаго режима (Моммзенъ), но и несмотря на это II и I столѣтія до Р. Х. ознаменовываются грандіозными возмущеніями рабовъ въ Сициліи, которая раньше и жесточе другихъ примѣняла рабовладѣніе. Двѣ сицилійскихъ войны съ рабами и большая война съ гладіаторами чуть не привели государство на край гибели, и свыше 20 тысячъ человѣкъ по распоряженію консула Публія Рупилія были приговорены къ крестамъ послѣ второго сицилійскаго возстанія. Впрочемъ, эти возстанія были скорѣе всего лишь неизбѣжной, стихійной реакціей противъ порабощенія огромныхъ массъ недавно еще свободныхъ людей, но касаться самаго института рабства, стремиться къ его уничтоженію и къ легальной свободѣ никому изъ бунтовщиковъ не приходило въ голову. Одновременно съ земледѣльческими рабами (familia rustica) выступаютъ огромныя массы городскихъ домашнихъ рабовъ (familia urbana), потребляемыхъ частью въ качествѣ личной прислуги, частью же, съ примѣненіемъ утонченнаго раздѣленія труда, для выполненія всевозможныхъ домашнихъ работъ [2]) (насчитываютъ до 146 названій для этихъ отдѣльныхъ спеціальностей). Создается то бѣшеное роскошество въ рабовладѣніи, употребленіе рабовъ для удовлетворенія прихотей, впечатлѣніе отъ котораго на всѣ времена оставилъ императорскій Римъ. Впрочемъ, не только въ цѣляхъ роскоши, но и для ремесленнаго и даже для фабричнаго производства (насколько можно о немъ говорить по состоянію тогдашней техники) примѣнялся преимущественно раб-

[1]) *Гринбергъ.* Несвободное состояніе труда (въ Исторіи труда сборникъ статей изъ Handw. d. Staatsw).

[2]) *Бюхеръ.* Происхожденіе народнаго хозяйства, 15.

скій трудъ, такъ что большая часть того, что въ теперешней Европѣ производится свободнымъ трудомъ, въ римской жизни выполнялось рабами [1]). Численность рабовъ въ Римѣ была поэтому очень высока. На общее населеніе, составлявшее, по оцѣнкѣ Белоха, раздѣляемой и Эд. Мейеромъ, 800.000 человѣкъ (по другой оцѣнкѣ она опредѣляется около $1^1/_2$ милл.), около начала нашей эры приходилось наполовину рабовъ [2]). Положеніе рабовъ было безотрадно и безпросвѣтно. Римское рабовладѣніе отличается въ началѣ христіанской эры совершенно исключительной жестокостью и безчеловѣчностью. „Да развѣ рабъ человѣкъ“, такъ восклицаетъ у Ювенала относительно посланнаго на казнь (черезъ распятіе) раба одна изъ римскихъ дамъ, на жестокость которыхъ такъ жалуются Овидій и Ювеналъ. У Сенеки приводится характерная поговорка: totidem hostes quot servi. По опредѣленію юриста Ульпіана рабъ есть животное: servus vel animal aliud. Юридическое положеніе раба какъ движимости (res mobilis) исключало всякія права: онъ не имѣлъ семьи, которая могла быть всегда расторгнута волею владѣльца, не имѣлъ права даже надъ собственнымъ тѣломъ. Поэтому проституированіе было однимъ изъ наиболѣе доходныхъ способовъ эксплоатаціи рабынь. Извѣстно также, сколь деморализующее вліяніе для чистоты брака у у самихъ римлянъ имѣла эта безотвѣтность раба. Только при Адріанѣ было отнято право продажи рабовъ въ гладіаторы или въ дома терпимости безъ серьезныхъ основаній. Особенно жестоки были наказанія за попытки бѣгства: безпощадное биченіе, заковываніе, карцеръ, работа на тончакѣ, въ рудникахъ, въ каменоломняхъ. Попытки къ возмущенію карались смертной казнью. Въ годъ прибытія ап. Павла въ Римъ, въ 61 г., былъ убитъ городской субпрефектъ Педоній Секундъ, а такъ какъ убійца не былъ разысканъ, то, по обычному праву, должны были подвергнуться казни всѣ рабы убитаго, находившіеся въ домѣ въ моментъ убійства и навлекающіе этимъ на

---

[1]) *Friedländer*. Sittengeschichte Roms, 6-te Aufl., 229.

[2]) Оцѣнки эти очень колеблются. Марквардтъ опредѣляетъ число рабовъ въ Римѣ въ 900.000 при 600.000 свободныхъ. Белохъ — въ 200—300.000, Фридлэндеръ—наполовину. (Цит. у Dobschütz, l. c.).

себя подозрѣніе. Ихъ оказалось 400. И хотя за нихъ вступилась городская чернь, сенатъ при помощи военной силы добился выполненія кроваваго приговора. За рабомъ не признавалось и права на религію, по крайней мѣрѣ, исповѣдуемую свободными людьми. „Рабы не имѣютъ религіи или имѣютъ только чужестранную“, говорилъ въ сенатѣ при Неронѣ Кассій. Риторъ Сенека разсказываетъ случай, когда одинъ господинъ въ благодарность рабу за спасеніе дочери хотѣлъ отдать ее за него замужъ, но при этомъ встрѣтилъ возраженія съ той, между прочимъ, стороны, что жена должна раздѣлять культъ и очагъ съ мужемъ, между тѣмъ рабъ не имѣетъ ни очага, ни культа. Впрочемъ, рабамъ была предоставлена нѣкоторая свобода удовлетворенія религіозныхъ потребностей путемъ вступленія въ низшія религіозныя коллегіи (collegia tenuiorum).

Неудивительно, что настроеніе рабовъ нерѣдко полно было безпросвѣтнаго уныпія и отчаянія [1]). Одни предавались разврату, и въ ночныхъ оргіяхъ, послѣ каторжнаго труда цѣлаго дня, прожигали быстро догоравшую жизнь, разрушая душу и тѣло, другіе въ самоубійствѣ искали свободы отъ рабства. Законодательствомъ императоровъ подъ гуманизирующимъ вліяніемъ стоицизма съ его ученіемъ о естественномъ правѣ и равенствѣ людей рабство нѣсколько смягчается въ позднѣйшую эпоху (о значеніи христіанства рѣчь будетъ ниже), да и число рабовъ тогда уже значительно сокращается, и постепенно рабство отмираетъ, теряя свое значеніе въ качествѣ экономическаго института.

Но какова же была дальнѣйшая судьба тѣхъ, которыхъ ростъ латифундій вытѣснялъ изъ деревни? Наша эпоха также знаетъ въ огромныхъ размѣрахъ перемѣщеніе населенія изъ деревни въ городскіе и промышленные центры; на этомъ передвиженіи населенія, тягѣ его въ городъ базируется какъ на

---

[1]) О положеніи рабовъ, кромѣ цитир. сочиненій, ср. еще: *P. Guiraud.* Études économiques sur l'antiquité. Paris. 1905. *Marquardt.* Privatleben der Römer. *Th. Mommsen.* Römische Geschichte, II. *Th. Zahn.* Sclaverei u. Christenthum in der alten Welt (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche). *Allard.* Les esclaves chrétiens. 1875. *Uhlhorn.* Die christliche Liebesthätigkeit. 1882.

своемъ популяціонистическомъ основаніи современный индустріализмъ [1]). Но гдѣ же тогда могъ искать себѣ занятій италійскій крестьянинъ, оторвавшійся отъ родной земли, если и въ городѣ, при слабомъ, а сравнительно съ теперешнимъ и прямо ничтожномъ развитіи промышленности, его ждала та же убійственная конкуренція рабскаго труда, которой онъ не выдержалъ и въ деревнѣ! Страшная безработица, такое скопленіе безработнаго и голоднаго пролетаріата, какого, по мнѣнію Эд. Мейера, не знаетъ и современный капиталистическій міръ, были неизбѣжнымъ слѣдствіемъ. Въ силу политической необходимости государство должно было поставить себѣ задачу призрѣнія свободныхъ гражданъ, и вотъ римскій (а раньше и греческій) пролетарій превращается въ государственнаго пенсіонера. Въ бюджетѣ римскаго государства расходы на содержаніе пролетаріевъ играютъ все болѣе видную роль. Податной прессъ, выдавливавшій подати изъ всѣхъ провинцій, дѣлалъ римскаго пролетарія пенсіонеромъ не столько Рима, сколько въ сущности всего тогдашняго міра. Не говоря уже объ общественныхъ сооруженіяхъ, предпринимаемыхъ ради созданія заработка безработнымъ, о праздникахъ, народныхъ торжествахъ и т. п., общимъ правиломъ въ Римѣ становится даровая или удешевленная выдача хлѣба, а затѣмъ и другихъ предметовъ необходимости [2]).

Такимъ образомъ рабство жестоко мстило за себя внутрен-

---

[1]) Ср. сопоставленія въ нашемъ „Краткомъ очеркѣ политической экономіи“, вып. I, Москва, 1906, гл. I.

[2]) Даровая раздача хлѣба, введенная впервые Каемъ Гракхомъ, дѣлается регулярной съ закона 123 года до Р. Х., при чемъ сначала хлѣбъ давался за полцѣны, а съ 58 г. сталъ раздаваться и даромъ. При Августѣ общее количество лицъ мужского пола, получавшихъ помощь отъ государства, составляло круглымъ числомъ около 300 тысячъ. Начиная съ Цицерона пятая часть vectigalia (косвенныхъ налоговъ) поглощается даровыми раздачами одного Рима; въ 46 г. по Р. Хр. расходъ составлялъ уже 77 м. сестерцій (ок. 6 м. р.), при чемъ условіемъ полученія хлѣба были лишь право римскаго гражданства и римская осѣдлость. Но къ этимъ регулярнымъ выдачамъ присоединялись еще чрезвычайныя (такъ наз., largitiones), очень частыя при императорахъ, а также и подарки деньгами или выдача денегъ по завѣщанію.

ней соціальной отравой въ лицѣ этого класса тунеядцевъ, которые требовали еще и развлеченій—panem et circenses теперь становится лозунгомъ черни — и для которыхъ строились эти грандіозные театры, цирки [1]).

Надо однако къ этому прибавить, что всѣ эти государственныя и частныя подачки, выпадавшія главнымъ образомъ на долю взрослаго мужского населенія, отнюдь не исключали наличности городской бѣдноты, особенно среди многосемейныхъ, такъ же какъ и рабскій трудъ все же неспособенъ былъ совершенно вытѣснить свободное ремесло; впрочемъ, среди его представителей было много вольноотпущенниковъ, тоже бывшихъ рабовъ, обученныхъ ремеслу еще у своего господина. Если отвлечься отъ этихъ сравнительно второстепенныхъ деталей и остановить вниманіе на самыхъ крупныхъ подраздѣленіяхъ общества, то можно сказать, что въ эпоху зарожденія христіанства соціальное неравенство и концентрація имуществъ въ рукахъ немногихъ оптиматовъ при пролетаризаціи или порабощеніи остального населенія были основной особенностью эпохи. Правда, если сравнивать эту концентрацію капитала съ теперешней, она кажется слабою; ибо что значатъ первые богачи древняго Рима, какой-нибудь авгуръ Лентулъ или вольноотпущенникъ Нерона Нарциссъ съ ихъ капиталомъ милліоновъ въ 35—40, приносящихъ всего около $1^1/_2$ милл. рублей годового дохода, по сравненію съ теперешними милліардерами Америки—Рокфеллеромъ, Морганомъ, Карнеджи или же Ротшильдомъ. Но вѣдь этому богатству зато противостояли такая бѣдность и порабощеніе массъ, по сравненію съ которыми положеніе средняго американскаго или европейскаго рабочаго, особенно трэдъ-юніониста, кажется недосягаемымъ благополучіемъ. (Впрочемъ, всѣ такія экономическія сближенія отдаленныхъ историческихъ эпохъ, благодаря различію психологій, вообще болѣе чѣмъ рискованы, и, можетъ быть, правильнѣе отъ нихъ совсѣмъ воздержаться). Но нельзя не отмѣтить той коренной особенности въ положеніи неимущаго класса, что онъ раскалывается

[1]) По сообщенію Діонисія, число мѣстъ въ римскомъ циркѣ доходило до 150.000, а по сообщенію Плинія, послѣ расширенія цирка Нерономъ—до 250.000.

на двѣ совершенно различныя, во многомъ даже противоположныя части: рабовъ, несущихъ на себѣ всю тяжесть жизни, воистину „труждающихся и обремененныхъ“, и пенсіонируемыхъ государствомъ пролетаріевъ, которые по отношенію къ рабамъ, какъ это признаетъ даже и Каутскій, играютъ роль эксплоататоровъ, хотя, въ качествѣ гражданъ Рима, они еще болѣе эксплоатируютъ обложенныя тяжелыми иногда налогами провинціи. И, хотя различіе это нѣсколько выравнивается обиліемъ вольноотпущенниковъ, все же соціальная пропасть между рабами и пролетаріями остается велика: это два совсѣмъ разные класса.

Итакъ, соціальная физіономія Рима и Италіи представляетъ нѣчто совершенно своеобразное и, само собою разумѣется, нигдѣ въ провинціи болѣе не повторяющееся. Что же мы можемъ сказать на основаніи теперешняго уровня нашихъ знаній о соціально-экономическомъ положеніи этихъ провинцій? Всѣ вообще провинціи страдали отъ тяжести налоговъ, обычно сдававшихся еще на откупъ, при чемъ откупщики извлекали ихъ съ лихвой. Однако, въ императорскую эпоху взиманіе налоговъ было уже сравнительно урегулировано, и, благодаря миру и болѣе упорядоченному управленію, благосостояніе провинцій вообще поднялось, что и выразилось, между прочимъ, въ ихъ особенно горячемъ монархизмѣ. Высоко было благосостояніе въ Сиріи, Египтѣ, такъ же какъ и въ провинціи Африкѣ (Africa propria), о которой Моммзенъ замѣчаетъ, что въ земледѣліи здѣсь сохранился даже средній классъ[1]). Изъ провинціальныхъ городовъ Александрія египетская и Антіохія сирійская занимаютъ мѣсто непосредственно на ряду съ Римомъ, но въ этихъ торговыхъ и промышленныхъ городахъ, конечно, не было въ такомъ количествѣ праздной городской черни, какая была въ Римѣ. Нѣтъ также основаній утверждать, чтобы въ Палестинѣ въ началѣ нашей эры царила исключительная бѣдность. Это была густо заселенная, воздѣланная страна, которая, по крайней мѣрѣ по оцѣнкѣ нѣкоторыхъ изслѣдователей [2]),

[1]) Römische Geschichte, V, 653 и др. (Цит. у Köhler, l. c. 67—8).

[2]) Ср. сопоставленія у *Köhler*. Socialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Wiederlegung. 1899, стр. 76—7.

во всякомъ случаѣ не стояла ниже другихъ провинцій. Здѣсь была организованная помощь бѣднымъ чрезъ особыхъ служителей при храмѣ [1]), собиравшихъ для нихъ хлѣбъ и деньги; призрѣніе ихъ было, слѣдовательно, связано съ религіозной организаціей.

На протяженіи всего этого міра, состоявшаго изъ столь различныхъ въ соціально экономическомъ и политическомъ отношеніи частей, и распространяется христіанство, сразу получающее черты универсальной, всенародной религіи. Уже къ концу I вѣка, до Траяна, оно продвинулось уже, по изслѣдованіямъ Гарнака [2]), до береговъ Тирренскаго моря, имѣя главныя центры въ Антіохіи, на западномъ и сѣверо-западномъ берегу М. Азіи и въ Римѣ. Здѣсь и въ Виѳиніи оно возбуждаетъ уже вниманіе правительства. А къ 180 году (смерти М. Аврелія) христіане встрѣчаются уже во всѣхъ римскихъ провинціяхъ и даже за предѣлами Римской имперіи. Въ степени распространенія христіанства бросается въ глаза большая разница между западомъ и востокомъ, и еще больше между частями имперіи съ преобладаніемъ греческаго или латинскаго языка: греческое христіанство существуетъ со временъ апостольскихъ, латинское, вѣроятно, лишь со времени Марка Аврелія. Малая Азія христіанизировалась въ наибольшей степени и притомъ ранѣе другихъ; за ней слѣдуютъ Сирія съ Антіохіей, Египетъ съ Александріей, Римъ съ Нижней Италіей, Нумидія, южная Галлія. Наибольшее распространеніе христіанская религія получаетъ въ большихъ городахъ, такъ что въ этомъ смыслѣ „христіанство есть городская религія“ (Гарнакъ), однако въ цѣломъ рядѣ провинцій (въ Малой Азіи, Арменіи, Африкѣ, Сиріи и Египтѣ, Палестинѣ) оно распространяется и въ деревнѣ.

Установить какую бы то ни было общую связь между распространеніемъ христіанства и экономическими условіями, пріурочивъ его къ какой-либо опредѣленной соціально-экономической группѣ, напримѣръ, рабовъ или пролетаріевъ, нѣтъ никакой возможности, если принять во вниманіе обширность территоріи, разнообразіе экономическихъ условій, вообще всю пестроту

[1]) *Schürer.* Gesch. d. jüd. Volkes, II, 3, 440—1.

[2]) Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 410—11.

жизни, и, кромѣ этого, къ тому совершенно отсутствуютъ сколько-нибудь достовѣрныя научныя основанія. И, напротивъ, тѣ, правда, отрывочныя свѣдѣнія, которыя вообще существуютъ относительно соціальнаго состава первохристіанскихъ общинъ, совершенно не позволяютъ утверждать, чтобы онѣ состояли изъ представителей какой-либо одной общественной группы. Начнемъ съ первой іерусалимской общины, возникшей послѣ Пятидесятницы, этой колыбели всего христіанства. На основаніи совершенно непозволительныхъ съ научной точки зрѣнія фантазій Каутскій въ новѣйшемъ своемъ „изслѣдованіи“ пріурочиваетъ ее къ особой группѣ городского пролетаріата, о которой однако не сохранила никакихъ другихъ свѣдѣній исторія. Дѣлается это, конечно, по рецепту истолкованія исторіи и, въ частности, происхожденія христіанства съ точки зрѣнія экономическаго матеріализма. На самомъ же дѣлѣ тѣ отрывочныя свѣдѣнія, которыя имѣются по этому (съ точки зрѣнія религіозной исторіи, конечно, сравнительно второстепенному) вопросу, совершеннно не позволяютъ охарактеризовать даже іерусалимскую общину какъ однородную въ соціальномъ отношеніи группу. Ядро ея—апостолы, переселившіеся изъ Галилеи въ Іерусалимъ, были сельскими ремесленниками, галилейскими рыбаками, но отнюдь не городскими пролетаріями. Первая проповѣдь, послѣ которой крестилось около 3000 душъ, по „Дѣяніямъ Апостольскимъ“, была обращена къ собравшимся по случаю праздника въ Іерусалимѣ „іудеямъ, людямъ набожнымъ, изъ всякаго народа подъ небесами“ (Д. Ап. II, 5). Были въ ней на ряду съ бѣдняками, нуждающимися въ помощи, и люди, „владѣвшіе домами и землями“ (Дѣян. Ап. IV, 34) и продававшіе ихъ на пользу общины (отсюда исторія Ананіи и Сапфиры). Правда, можно заключить, что въ позднѣйшую эпоху іерусалимская община была особенно бѣдна, судя по тому, что ап. Павелъ былъ такъ озабоченъ сборами въ пользу нея среди другихъ общинъ, но въ этихъ сборахъ можно видѣть также и выраженіе особливаго піэтета въ пользу первенствующей церкви. Относительно же другихъ общинъ хотя и можно считать установленнымъ, что онѣ состояли преимущественно изъ низшихъ классовъ населенія, рабовъ, вольноотпущенныхъ, ре-

месленниковъ, земледѣльцевъ, но совершенно невозможно утверждать, чтобы это были группы соціально однородныя: между римскимъ пролетаріемъ и рабомъ, городскимъ ремесленникомъ или сельскимъ жителемъ остается, несмотря на ихъ общую принадлежность къ низшимъ, некультурнымъ слоямъ населенія, все-таки огромная соціальная разница. И, кромѣ того, хотя и въ видѣ исключеній, но въ составъ первохристіанскихъ общинъ входили также представители и высшихъ образованныхъ классовъ [1]).

Позднѣйшіе источники даютъ дальнѣйшія для этого подтвержденія. На основаніи апостольскихъ посланій, преимущественно Павла, можно установить существованіе христіанъ и при императорскомъ дворѣ (Филипп. 4, 22), на ряду съ рабами въ христіанскія общины входятъ и рабовладѣльцы. Однимъ словомъ, имѣющійся историческій матеріалъ совершенно не позволяетъ характеризовать первохристіанство по соціальному его составу, какъ движеніе классовое, т.-е. являющееся выраженіемъ нуждъ и настроеній какого-либо *одного* класса, въ томъ смыслѣ, какъ соціализмъ есть, въ сущности, движеніе промышленнаго пролетаріата, слѣдовательно, пріуроченное къ его особенному положенію въ производственномъ процессѣ. Въ этомъ смыслѣ первохристіанство остается движеніемъ внѣклассовымъ, междуклассовымъ, народнымъ, но не групповымъ и не сословнымъ. Его распространеніе съ гораздо большимъ основаніемъ можно пріурочивать къ группѣ національно-религіозной, именно къ іудейскому разсѣянію, діаспорѣ, имѣвшей опредѣленный религіозно-національный центръ—синагогу, въ которой обыкно-

[1]) Рядъ примѣровъ къ тому даютъ Дѣянія Апостоловъ; такъ, на Кипрѣ былъ обращенъ проконсулъ Сергій Павелъ (Д. Ап. XIII, 7—12) въ Аѳинахъ—Діонисій Ареопагитъ (XVII, 3), въ Ѳессалоникахъ „немало женщинъ изъ высшихъ классовъ“ (XVII, 4), въ Веріи то же самое (XVII, 2). Также и сотрудница Павла, Прискилла, въ виду своего выдающагося образованія, должна быть отнесена къ высшимъ классамъ. Плиній докладываетъ императору Траяну, что въ Виѳиніи „multi omnis ordinis“ перешли въ секту христіанъ. Посланіе ап. Іакова обращается противъ пороковъ богатыхъ христіанъ, входящихъ однако въ составъ общины. Въ Римѣ обращена Помпонія Грецина и затѣмъ консулъ Титъ Флавій Климентъ и жена его Домицилла.

венно и появлялись апостолы съ проповѣдью. По замѣчанію Гарнака, „сѣть синагогъ напередъ намѣчаетъ главные центры и линіи христіанской пропаганды“ [1]). Есть еще одна черта въ распространеніи первохристіанства, не позволяющая уподоблять его движенію соціальному или классовому, на манеръ современнаго соціализма: оно не является движеніемъ массовымъ, какъ этотъ послѣдній; напротивъ, оно распространяется гнѣздами, при чемъ зародившіяся общины образуютъ естественные центры для дальнѣйшаго распространенія [2]).

Итакъ, первохристіанство было, по преобладающему своему составу, народнымъ движеніемъ, но оно не было ни классовымъ, ни массовымъ, ни даже національнымъ, ибо оно рано стряхиваетъ съ себя черты іудейской ограниченности. Всѣми этими свойствами оно одновременно и сближается, и противополагается современному соціализму, также движенію народному, но въ отличіе отъ первохристіанства, массовому, классовому, пролетарскому и притомъ индустріальному. Но всѣ эти признаки суть лишь производные; они связаны съ основнымъ внутреннимъ различіемъ обоихъ этихъ движеній, съ различіемъ ихъ сердца и души. Ибо первохристіанство есть прежде всего, въ своей глубочайшей жизненной основѣ, движеніе религіозное [3]), вытекающее изъ отношенія души къ Богу и лишь въ качествѣ производныхъ выводовъ дающее принципы соціальные; соціализмъ же есть прежде всего движеніе соціально-экономическое, связанное съ внѣшнимъ положеніемъ лица въ производствѣ, съ отношеніемъ класса наемныхъ рабочихъ къ

---

[1]) Ibid., 1.

[2]) Одинъ изъ знатоковъ эпохи, Шюреръ, говоритъ объ этомъ: „мы не должны преувеличивать числа и значенія первыхъ общинъ до начала II вѣка. Это были лишь очень небольшіе кружки, едва замѣтные въ общественной жизни крупныхъ городовъ, во всякомъ случаѣ въ ней не выдѣляющіеся“. (Цитир. у *Köhler*, 78—9).

[3]) Оно „не было созданіемъ соціальнаго движенія, т.-е. не вытекало изъ какой-либо классовой борьбы и вообще нигдѣ прямо не соединается съ соціальнымъ переворотомъ древняго общества“ (Prof. *Ernst Troeltsch*. Die Sociallehren der christlichen Kirchen въ Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik, hrsg. von W. Sombart und M. Weber, XXVI Band, 1. Heft (1908 годъ), стр. 14.

своимъ предпринимателямъ, хотя при этомъ также обладающее и нѣкоторыми чертами движенія религіознаго. Остановимся теперь ближе на этомъ сопоставленіи духовной природы первохристіанства и соціализма.

Происхожденіе христіанства связано съ таинственнымъ, неизслѣдимымъ, чудеснымъ зарожденіемъ въ мірѣ новой вѣры и новой жизни. Огненные языки, въ день Пятидесятницы спустившіеся на землю, зажгли религіозное пламя, свѣтомъ и тепломъ котораго просвѣщаемся и согрѣваемся мы и доселѣ. Вѣра въ воскреснаго Спасителя, съ неодолимой силой вспыхнувшая въ мірѣ, чувство Его реальнаго присутствія, потоки божественной любви и прощенія исторгли изъ душъ никогда не звенѣвшую въ мірѣ религіозную пѣснь молитвы, радости, примиренія, восторга, любви. Первохристіанство [1]) какъ будто представляетъ собою въ исторіи христіанства тѣ 40 дней послѣ воскресенія, когда Господь, хотя невидимый, близокъ и является ждущимъ Его ученикамъ на зовъ горящаго сердца. Въ повседневномъ трудѣ – на рыбной ловлѣ—является Онъ имъ и благословляетъ Своимъ участіемъ ихъ трудъ, на пути въ Эммаусъ встрѣчается Онъ неузнаннымъ путникомъ и открывается имъ „въ преломленіи хлѣба“; Онъ снисходитъ къ сомнѣнію, давая чувственное удостовѣреніе Своей реальности, и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественно открывается, какъ имѣющій всякую власть на небѣ и на землѣ. Чувствомъ непрерывно совершающагося чуда, начинающагося мірового преображенія, насыщена атмосфера первохристіанства. И казалось тогда, что начавшееся преображеніе не замедлитъ завершиться, что конецъ исторіи уже близокъ, у дверей, и надвигается послѣднее чудо мірового преображенія, близко второе пришествіе во славѣ. Услыхать эту религіозную музыку, звенѣвшую въ душахъ, ощутить это воодушевленіе вѣры, изъ котораго исторически и родилось христіанство, нельзя, не переведя это, хотя въ слабой степени, на языкъ современныхъ религіозныхъ переживаній, на свой собственный религіозный опытъ. А потому и понять историческое происхожденіе христіанства,—и притомъ правильно, полно, *научно* его понять,— можно только при условіи этой психоло-

[1]) Ср. предыдущій очеркъ: „О первохристіанствѣ“.

гической, религіозной конгеніальности, какъ нужна же хоть какая нибудь капля вкуса и эстетическаго развитія для того, чтобы научно изучать, напримѣръ, исторію живописи. И, напротивъ, кто не только самъ остается чуждъ этого опыта, но отрицаетъ самую его возможность или, по крайней мѣрѣ, всякое его значеніе, тотъ окажется тѣмъ дальше отъ разрѣшенія задачи, чѣмъ больше онъ будетъ въ нее углубляться. Нисколько неудивительно поэтому, если для Каутскаго и другихъ соціалъ-демократическихъ авторовъ, писавшихъ о христіанствѣ, оказывается неинтересной, несущественной и просто выкидывается за бортъ вся эта религіозная сторона первохристіанства, а остается интересъ только къ экономическимъ отношеніямъ, такъ что исторія первохристіанства становится страницей изъ исторіи хозяйственнаго быта. Это подобно тому, какъ если бы историкъ русской литературы, отбросивъ всю поэтическую „идеологію“, какъ несущественную и не интересную, сообщилъ бы намъ о Пушкинѣ только то, что онъ былъ помѣщикомъ, получалъ доходъ съ земли и въ этомъ качествѣ былъ совершенно подобенъ окружающимъ, или же если бы подобнаго же типа музыкальный критикъ сообщилъ намъ о Бетховенѣ, что онъ былъ мелкій буржуа, и въ этомъ весь секретъ его девятой симфоніи. Можно было бы вообще даже не останавливаться надъ подобнымъ способомъ объясненія исторіи, свидѣтельствующимъ объ огрубѣніи ума и паденіи вкуса, если бы онъ не былъ теперь такъ распространенъ, если бы многіе дѣйствительно не воображали, что, устранивъ самую проблему во всемъ ея своеобразіи, индивидуальной сложности и остротѣ, и выдвинувъ вмѣсто нея какую-нибудь одну сторону ея, вовсе несущественную или даже безразличную, они тѣмъ самымъ побѣдоносно справляются съ самой этой проблемой. Каутскій вмѣстѣ со многими другими историками и интерпретаторами первохристіанства неоднократно, напримѣръ, заявляетъ, что для него неинтересно, существовалъ ли вообще Христосъ, что можно установить объ Его жизни, каковъ Онъ былъ; все это, видите ли, для исторіи христіанства безразлично и неинтересно, ибо имѣетъ существенное значеніе лишь соціологическая и соціально-экономическая обста-

новка первохристіанства, къ которой только и сводится историческая реальность въ исторіи религіи. Спорить съ представителемъ такой точки зрѣнія такъ же невозможно, какъ съ тѣмъ фабрикантомъ красокъ, который сталъ бы утверждать, что сущность картинъ Бёклина или любого изъ великихъ мастеровъ сводится къ химическому составу проданныхъ имъ красокъ, а все остальное—надстройка, идеологія, и единственная реальность въ живописи не картина, а ея краски. Интересно, что попытка устранить при объясненіи происхожденія христіанства значеніе личности его Основателя отнюдь не составляетъ особенности исторической науки экономическаго направленія; путь этотъ, хотя и не въ столь грубой безъидейной формѣ, продуказала либеральная протестантская критика въ лицѣ раннихъ представителей Тюбингенской школы. И любопытно, что въ своемъ пониманіи исторіи зарожденія христіанства германская наука за XIX вѣкъ описала кругъ: начавъ искать его въ безличныхъ вліяніяхъ культурной среды, столкновеній іудаизма и эллинизма и проч., за послѣднее время, идя тѣмъ же научнымъ историческимъ путемъ, приходитъ къ признанію опредѣляющаго значенія въ исторіи христіанства и религіи вообще творческихъ индивидуальностей. „Іисусъ — вотъ историческое объясненіе происхожденія нашей религіи“, такъ выразился въ своемъ докладѣ въ Дессау проф. Дейсманъ, и такое пониманіе раздѣляется цѣлымъ рядомъ изслѣдователей именно послѣдняго поколѣнія (Вернле, Вейнель, Добшюцъ, Гарнакъ и др.). Если есть область, гдѣ исключительная роль творческихъ индивидуальностей наиболѣе безспорна и очевидна, то это — та, гдѣ дѣйствуетъ вдохновеніе, невѣдомымъ, поистинѣ магическимъ путемъ озаряющее человѣка; такою областью являются религія и искусство. Попробуйте понять происхожденіе Ислама, безъ котораго вся исторія міра была бы иною, если устранить изъ него Магомета; попробуйте понять исторію Израиля, которая есть въ извѣстномъ смыслѣ ось міровой исторіи, если устранить изъ нея пророковъ. И то, чего обыкновенно не позволяютъ себѣ дѣлать ни относительно іудейскихъ пророковъ, ни Магомета, ни даже Будды или Конфуція, съ необыкновенной развязностью производится въ примѣненіи къ исторіи христіан-

ства: не только отрицается самое историческое существованіе Христа [1]), но и признается безразличнымъ или несущественнымъ. Здѣсь невольно вспоминаются, по контрасту, иныя, вѣщія, огненныя слова на эту же тему, которыя влагаются Достоевскимъ въ уста атеиста-мистика Кириллова (изъ „Бѣсовъ“). — „Слушай большую идею: былъ на землѣ одинъ день, и въ срединѣ земли стояли три креста. Одинъ на крестѣ до того вѣровалъ, что сказалъ другому: „будешь сегодня со мною въ раю“. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресенія. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этотъ человѣкъ былъ высшій на всей землѣ, составлялъ то, для чего ей

[1]) Новѣйшее „религіозно историческое“ наслѣдованіе, выдвинувшее на первый планъ проблему „религіознаго синкретизма“ снова воскресило, казалось, забытыя теоріи Бруно Бауера и Д. Штрауса и разсматриваютъ Евангеліе какъ систему миѳовъ, притомъ заимствованныхъ или изъ Вавилона („панбабилонизмъ“) или окружающаго античнаго міра. (Сюда относятся, напримѣръ, *Jensen.* Gilgamesch-epos in der Weltlitteratur. 1907. *Его же.* Moses, Iesus, Paulus. Frankfurt a/M. 1909. *W. B. Smith.* Der vorchristliche Iesus. 1906. *Robertson.* Christianity and Mythology. London. 1900). Въ настоящее время эти поистинѣ легкомысленныя идеи брошены въ Германіи въ качествѣ послѣдняго слова науки въ широкую публику благодаря энергичной агитаціи проф. Древса, выступавшаго въ рядѣ публичныхъ собраній съ докладомъ на тему о миѳологичности Христа. (Древсъ—послѣдователь религіозной метафизики Гартмана и, какъ таковой, философскій противникъ христіанскаго теизма, въ своихъ же историческихъ аргументахъ онъ воспроизводитъ по преимуществу выше цитированныхъ авторовъ и совершенно не оригиналенъ). Въ расширенномъ видѣ его докладъ вышелъ подъ заглавіемъ: *Artur Drews.* Die Christusmythe Iena. 1910 (стенографическій отчетъ о дебатахъ, послѣдовавшихъ послѣ его Берлинскаго доклада, вышелъ также въ изданіи Monistenbund'a, организовавшаго засѣданіе). Сюда же примыкаетъ и написанная по поводу его работа Prof. *H. Zimmern.* Zum Streit um die „Christusmythe“. Das Babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. Berlin. 1910. Изъ многочисленной полемической брошюрной литературы противъ Древса (проф. Юлихера, Содена и др.) заслуживаетъ особеннаго вниманія книжка Гейдельбергскаго профессора *Іог. Вейсса:* Iesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? 1910 (критика Вейсса, насколько она касается „сравнительно историческихъ“ аргументовъ Древса, имѣетъ для нихъ, на нашъ взглядъ, совершенно уничтожающее значеніе). Ср. также проф. *Вейнель.* Ist das „liberale“ Jesusbild widerlegt? 1910.

жить. Вся планета, со всѣмъ, что на ней, безъ этого человѣка—одно сумасшествіе. Не было ни прежде, ни послѣ Его такого же, и никогда, даже до чуда. Въ томъ и чудо, что не было и не будетъ такого же никогда. А если такъ, если законы природы не пожалѣли и *Этого*, даже чудо свое же не пожалѣли, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоитъ на лжи и глупой насмѣшкѣ. Стало быть, самые законы планеты—ложь и дьяволовъ водевиль. Для чего же жить, отвѣчай, если ты человѣкъ". Такъ ставится вопросъ этотъ русскимъ геніемъ. Но для современнаго научнаго филистерства онъ оказывается въ высокой степени безразличнымъ...

Духовная индивидуальность, внутренній человѣкъ, субстанціальное я есть, если можно такъ выразиться, органъ религіознаго воспріятія. Вступленіе въ Церковь въ эпоху первохристіанства переживалось какъ актъ, прежде всего въ высшей степени индивидуальный и интимный, происходящій между Богомъ и душой, какъ рожденіе къ новой жизни [1]). Оно было поэтому, прежде всего, какъ бы духовнымъ пробужденіемъ личности, осознаніемъ ея божественной природы. Въ христіанствѣ родилась новая индивидуальность, новая сила исторіи и новая ея тема, и, въ историческомъ смыслѣ, это есть наибольшая революція, хотя и внутренняя и незримая, какая только когда-либо совершалась въ исторіи. Живое христіанство состоитъ изъ осознавшихъ себя, свои силы и свою нравственную свободу индивидуальностей, потому оно и не является и не можетъ сдѣлаться массовымъ, т.-е. обезличивающимъ движеніемъ, ибо оно навсегда останется, по существу своему, совокупностью индивидуальностей, душъ, личныхъ совѣстей, не подавляющихъ, но религіозно утверждающихъ свое я. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ христіанскій индивидуализмъ далекъ и даже противоположенъ новѣйшему, внѣрелигіозному индивидуализму, голой самости. Пробужденная индивидуальность, осознавшая свое богосыновство, находила себя въ кругу другихъ такихъ же

[1]) См. поэтическое описаніе переживаній при крещеніи въ первохристіанскую эпоху у *Weinel*. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis Irenäus. Freiburg. 1899. Стр. 210—11.

индивидуальностей, соединенныхъ въ Богѣ, чувствовала себя въ Церкви, въ союзѣ вѣры, надежды, любви, въ мистическомъ единствѣ Тѣла Христова. Христіанство родилось, не какъ религія отдѣльной личности, уединеннаго мудреца (примѣръ такой индивидуалистически обособляющейся религіозности, рядомъ съ христіанствомъ, даетъ намъ стоицизмъ),—нѣтъ, оно и возникло какъ Церковь. Для такого внутренняго, религіознаго соединенія людей несущественны, проницаемы всѣ внѣшнія эмпирическія, историческія, національныя и соціальныя различія, и только о такомъ единеніи могъ сказать ап. Павелъ въ вѣкъ величайшихъ національныхъ и соціальныхъ обособленій, что „во Христѣ нѣтъ ни мужскаго, ни женскаго пола, ни варвара, ни скиоа, ни раба, ни свободнаго“. Религіозному единенію не могутъ воспрепятствовать и, какъ мы знаемъ, дѣйствительно, не воспрепятствовали такія различія, которыя въ области соціальныхъ и юридическихъ отношеній кажутся непреодолимыми, какъ, напримѣръ, между господиномъ и рабомъ. Въ этомъ смыслѣ первохристіанство и вообще Церковь по существу не есть классовая организація, порождаемая классовымъ движеніемъ какъ соціализмъ, со всей силой подчеркивающій именно эмпирическія различія людей и всю ихъ непримиримость. И тотъ фактъ, что первохристіанство находило своихъ послѣдователей прежде и больше всего среди низшихъ и среднихъ классовъ, отнюдь не дѣлаетъ его классовымъ движеніемъ въ соціально-экономическомъ смыслѣ, какъ теперь нерѣдко его изображаютъ. Я далекъ отъ того, чтобы умалять вліяніе соціально-экономическихъ причинъ, благопріятствующихъ распространенію христіанства. Конечно, не случайно, но внутренно необходимо было то, что міровая религія прежде всего проникала въ сердца „труждающихся и обремененныхъ“ тяготою жизни и ея горемъ, и объ этомъ намъ нѣтъ основаній спорить съ представителями „соціальной теологіи“, только связь эта иного характера, нежели представляется имъ. Низшіе классы по своей психологіи, по своей простотѣ и смиренію имѣли болѣе открытое сердце для проповѣди Царства Божія, нежели гордые своею образованностью или властью высшіе. „Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что утаилъ сіе отъ премудрыхъ и ра-

зумныхъ и открылъ младенцамъ“ (Луки, 10, I). Такъ это было во всѣ времена и остается и теперь, христіанство всегда представляется „юродствомъ“ для тѣхъ, кто полонъ самъ собою. Народныя массы вообще религіознѣе, и это не въ силу своей необразованности, какъ обычно думаютъ заносчивые недоучки, но въ силу большей органичности своей жизни, гармоничности развитія душевныхъ силъ, большей своей натуральности, близости къ природѣ. Этотъ духовный укладъ легче разрушается у фабричныхъ рабочихъ, поставленныхъ въ искусственную, полукультурную и тѣмъ самымъ, какъ и всякая половинчатость, особенно вредную обстановку фабричной жизни, благодаря чему народъ здѣсь легко превращается въ „пролетаріатъ“, усвоя „сознательность“ дешеваго просвѣтительства. Въ народномъ атеизмѣ почти всегда можно прослѣдить интеллигентскія вліянія, и, насколько и соціализмъ соединяется съ атеизмомъ и матеріализмомъ, онъ вовсе не можетъ считаться естественной, самопроизвольной формой самосознанія рабочаго класса, особаго пролетарскаго мессіанизма... Интеллигентскій характеръ русскаго соціализма у всѣхъ на глазахъ и болѣе или менѣе ясенъ. Но то же самое приходится повторить и относительно западнаго соціализма. Интеллигентами являются Лассаль и Марксъ, Прудонъ и Луи Бланъ, Каутскій и Бебель, и свои интеллигентскія идеи, сложившіяся подъ вліяніемъ философіи просвѣтительства и матеріализма, они выдаютъ за народную, пролетарскую философію. И въ высшей степени поучительно поэтому, что въ странѣ наиболѣе развитого промышленнаго капитализма, въ Англіи, да и во всемъ англосаксонскомъ мірѣ (въ Америкѣ, Австраліи, Африкѣ), гдѣ рабочій классъ жилъ больше своимъ умомъ, меньше подчиняясь интеллигентскимъ вліяніямъ, онъ въ массѣ своей уберегся отъ этой будто бы спеціально пролетарской формы самосознанія, оставшись вѣренъ своей традиціонной религіозности. Въ настоящее время, когда и справа и слѣва утверждаютъ, будто трудящійся народъ по существу атеистиченъ, особенно своевременно протестовать противъ этой клеветы на душу народную. Напротивъ, народъ въ толщѣ своей естественно религіозенъ; атеизмъ для него есть искусственное, навѣянное состояніе, онъ можетъ быть и

часто бываетъ суевѣренъ, религіозно-теменъ, но не безбоженъ. Не даромъ всѣ великія религіозныя движенія въ исторіи были народными, также и наша религія выступаетъ прежде всего какъ народное движеніе. Христосъ, окруженный народомъ и проповѣдующій тѣснящей Его толпѣ то въ городѣ, то въ пустынѣ, то съ лодки на водѣ, то на равнинѣ,—какъ эти евангельскіе образы остаются плѣнительны и близки и нашему демократическому вѣку... И всякое религіозное движеніе, насколько оно откалывается отъ народа, остается безкровно-интеллигентскимъ, безсильнымъ и безжизненнымъ, какъ нѣтъ, съ другой стороны, большей опасности для историческихъ церквей, какъ утрата связи съ душой народною, съ массами. Между прочимъ, на дебатахъ въ Дессау по поводу доклада Дейсмана о низшихъ классахъ и первохристіанствѣ послѣ ряда научныхъ свѣтилъ взялъ слово пасторъ изъ Хомница, нѣкій Іоганнъ Герцъ. Въ своей задушевной и искренней рѣчи онъ констатировалъ тотъ фактъ, что между протестантскимъ христіанствомъ нашихъ дней и народомъ образовывается глубокая трещина и что надо поэтому идти съ проповѣдью къ массамъ [1]). Между тѣмъ, жаловался онъ, современные ученые теологи не говорятъ и не пишутъ народно, имъ не хватаетъ личнаго соприкосновенія съ массами. „Изъ самой массы, — говорилъ Герцъ, — должны родиться вожди христіанства. Я знаю изъ опыта: въ массѣ имѣются великія, живыя, религіозныя силы".

Итакъ, для насъ достаточно обозначилась вся противоположность, существующая между христіанствомъ и соціализмомъ въ ихъ отношеніи къ проблемѣ личности: христіанство пробуждаетъ личность, заставляетъ человѣка ощущать въ себѣ безсмертный духъ, индивидуализируетъ человѣка, указывая для него путь и цѣль внутренняго роста; соціализмъ его обезличиваетъ, поскольку онъ обращается не къ душѣ индивидуальности, но къ ея соціальной кожѣ, сводя наличное содержаніе личности всецѣло къ соціальнымъ рефлексамъ. Это кажется противорѣ-

---

[1]) На любопытную тему, въ какой степени сильно соціалистическое настроеніе среди современныхъ пасторовъ (протестантскихъ), см. очеркъ проф. *K. Vorländer*. Die socialistischen Pfarrer (въ Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik, 1910, май).

чащимъ тому общеизвѣстному факту, что соціализмъ по-своему тоже пробуждаетъ массы, дѣлаетъ ихъ „сознательными“; однако это пробужденіе имѣетъ свою особую цѣль и особый характеръ. Оно не идетъ въ религіозную глубину души, но ограничивается областью внѣшнихъ соціальныхъ отношеній. Благодаря ему, изощряется взоръ лишь на внѣшнія различія въ положеніи людей, обостряется ихъ классовый инстинктъ, усиливается чувство соціальной обособленности, соревнованія, вражды. Но этотъ ростъ сознательности въ соціальномъ или классовомъ направленіи можетъ и вовсе не сопровождаться ростомъ религіозной или общечеловѣческой личности, напротивъ, обращается ему нерѣдко даже въ ущербъ. Совершенно иной способъ подхожденія къ соціальнымъ проблемамъ указываетъ намъ первохристіанство, и лучше всего это видно на его отношеніи къ рабству.

Въ чемъ состояло главное зло античнаго рабства? Въ уничтоженіи человѣческой личности, въ отношеніи къ рабу, какъ къ вещи, въ непризнаніи нравственныхъ обязанностей и отвѣтственности передъ этой личностью. Отсюда и вся жестокость, безжалостное издѣвательство и мучительство въ положеніи раба, приравненнаго къ животному. Самъ по себѣ соціально-экономическій институтъ рабства, какъ извѣстная организація труда, хотя, конечно, представляетъ собою весьма суровую и тягостную ея форму, но все-таки допускаетъ различное примѣненіе въ зависимости отъ духовной атмосферы, отъ быта и нравовъ. Его упраздненіе, какъ соціально-экономической организаціи производства, и замѣна иною, высшею, могли совершиться только въ медленномъ органическомъ процессѣ исторіи, путемъ хозяйственной эволюціи, такъ же точно, какъ можетъ совершиться и постепенное отмираніе современнаго капитализма, и христіанство вовсе не призвано доставить человѣчеству скатерть-самобранку и историческій коверъ-самолетъ. То, что должно быть совершено въ исторіи трудомъ многихъ поколѣній и въ долгомъ процессѣ, и должно быть въ немъ совершаемо: камни не превратятся, какъ бы волшебствомъ, въ хлѣбы. Но христіанство своимъ новымъ, религіознымъ отношеніемъ къ личности изнутри перерождаетъ античное рабство: тамъ, гдѣ вчера стояли

другъ передъ другомъ рабовладѣлецъ и одушевленная вещь—рабъ, сегодня стоятъ уже равноцѣнныя, равныя передъ Богомъ личности. Во внѣшней жизни онѣ находятся на разныхъ ступеняхъ соціальной лѣстницы, но самое это различное положеніе свое они должны разсматривать какъ источникъ взаимныхъ нравственныхъ обязанностей; въ этомъ смыслѣ и надо понимать неоднократныя увѣщанія ап. Павла къ господамъ и рабамъ объ ихъ взаимныхъ обязанностяхъ. Первохристіанская церковь осуществляла полное религіозное равенство, для нея, воистину, не было раба и свободнаго, и это само по себѣ было незримой, но громовой духовной революціей. Если въ языческомъ мірѣ рабъ считался не имѣющимъ религіи или, по крайней мѣрѣ, исключался отъ религіознаго общенія съ свободными, то въ Церкви рабы разсматривались, какъ полноправные члены: они могли быть клириками и даже епископами (даже на римской каѳедрѣ мы знаемъ папу Пія, повидимому, изъ рабовъ, и Каллиста, несомнѣнно раба). Изъ рабовъ выходили мученики и святые, память которыхъ благоговѣйно чтилась Церковью. Прекрасно говоритъ объ этомъ французскій историкъ (Allard): „Всегда, когда христіане призывались исповѣдовать свою вѣру, приходилъ и рабъ, и рабская кровь смѣшивалась съ кровью свободныхъ на зубахъ звѣрей или на топорѣ палачей... Изъ его устъ вырывались прекрасные призывы къ совѣсти... Рабы умѣли умирать—одни за свою вѣру, другіе за свою чистоту. Церковь при пѣніи гимновъ возносила останки этихъ смиренныхъ жертвъ и въ извѣстные дни, къ большому изумленію язычниковъ, вѣрные изъ всѣхъ сословій склонялись колѣнопреклоненно предъ камнемъ, превращеннымъ въ алтарь, подъ которымъ почивалъ мученикъ изъ рабовъ“. Поразительный фактъ, что въ христіанскихъ катакомбахъ совершенно отсутствуетъ въ могильныхъ надписяхъ званіе раба, несмотря на то, что, какъ мы знаемъ, тысячи рабовъ были здѣсь погребаемы, и въ противоположность этому въ языческихъ на могилѣ раба записывается подробно его званіе и спеціальность. Молчаливое, но выразительное свидѣтельство древнехристіанскаго равенства! Яркую иллюстрацію этой соціальной реформы изнутри даетъ небольшое посланіе ап. Павла, надписываемое: „къ Филимону“,

богатому ѳессалоникійцу, у котораго по неизвѣстнымъ причинамъ сбѣжалъ рабъ Онисимъ, обращенный къ вѣрѣ ап. Павломъ во время его римскаго заточенія. Мы уже знаемъ, что бѣгство раба обычно каралось жестоко, между тѣмъ здѣсь рабъ отсылается къ хозяину, сопровождаемый такимъ пожеланіемъ апостола: „прими его какъ мое сердце... не какъ уже раба, но выше раба, брата возлюбленнаго... успокой мое сердце во Господѣ“ (Филип. 12, 16, 20), „и знаю, прибавляетъ апостолъ, что ты сдѣлаешь и больше, нежели говорю“.

Для первохристіанства, какъ видно изъ примѣра съ рабствомъ, соціальные вопросы были въ основѣ своей религіозно-этическими; внутреннимъ критеріемъ здѣсь оставалась религіозная личность, живущая въ атмосферѣ любви церковной. Но это не дѣлало первохристіанъ равнодушными и къ внѣшнимъ средствамъ ея проявленія, безучастными къ настоятельнымъ нуждамъ жизни. Совсѣмъ напротивъ, и въ этой области оно внесло новые масштабы, произвело переоцѣнку. И прежде всего эта переоцѣнка касается отношенія къ труду. Античный міръ, отчасти подъ вліяніемъ рабства, отчасти подъ вліяніемъ другихъ, идейныхъ, даже религіозно-философскихъ мотивовъ, презираетъ трудъ, считая его низкимъ, недостойнымъ свободнаго человѣка и гражданина занятіемъ, „банаусическимъ“, по извѣстному выраженію Аристотеля. Христіанство, напротивъ, благословляетъ и освящаетъ трудъ не только примѣромъ своихъ апостоловъ, провозгласившихъ устами ап. Павла принципъ всеобщей повинности труда: „кто не работаетъ, да не ѣстъ“, и примѣромъ своихъ первыхъ общинъ, но и принципіально новымъ отношеніемъ къ міру и твари, обоженной воплощеніемъ Христа. Я могу сейчасъ только скользнуть по этой мысли, но для историка экономическихъ идей должно быть ясно, что христіанствомъ производится коренной переворотъ именно въ экономическомъ міровоззрѣніи. Благодаря положительной оцѣнкѣ труда, въ немъ потенціально зарождается и новѣйшее народное хозяйство, а, стало быть, и наша теперешняя наука о народномъ хозяйствѣ, сколько бы основательно ни была позабыта и затемнена теперь эта связь.

Не только трудъ, но и зачатки соціальной политики, систе-

матической борьбы съ бѣдностью и поддержки неимущихъ въ христіанствѣ получаютъ высшую санкцію въ заповѣди любви и дѣятельной помощи ближнему, объ исполненіи которой спросится съ насъ, согласно Евангелію, на Страшномъ Судѣ. Въ виду различныхъ проявленій соціальной дѣятельности въ первохристіанствѣ, вниманіе останавливается прежде всего на мнимомъ коммунизмѣ іерусалимской общины о которой въ книгѣ „Дѣянія Апостольскія“ читаемъ слѣдующее: „Всѣ же вѣрующіе были вмѣстѣ и имѣли все общее. И продавали имѣніе и всякую собственность и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ каждаго“. (II, 44—5). „Не было же между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ апостоловъ, и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду“ (IV, 34, 5). Бытъ іерусалимской общины приковываетъ къ себѣ вниманіе на протяженіи всей исторіи христіанства: почти всѣ многочисленныя религіозно-коммунистическія движенія среднихъ вѣковъ, реформаціи, даже новѣйшаго времени, берутъ его нормой и видятъ въ немъ опору для своихъ коммунистическихъ чаяній и стремленій. Въ новѣйшей отрицательной литературѣ этотъ же самый разсказъ берется за основаніе для того, чтобы изобразить первохристіанство, какъ движеніе соціально-экономическое, какъ своеобразный коммунизмъ потребленія, напоминающій нравы аскетической іудейской секты ессеевъ, конечно, чтобы этимъ истолкованіемъ устранить или умѣньшить значеніе чисто религіознаго момента. Такое истолкованіе находимъ мы, между прочимъ, у Каутскаго. Безпристрастное разсмотрѣніе этого свидѣтельства должно привести насъ къ иному заключенію, къ которомъ сходится теперь вся серьезная историческая наука,— именно, что о коммунизмѣ, какъ экономическомъ институтѣ, здѣсь нѣтъ и рѣчи. По мѣткому замѣчанію Дейсмана, „нравоучительный пафосъ этой формулировки смѣшиваютъ съ языкомъ соціально-политической анкеты“, и внѣшнее проявленіе первой любви христіанской, болѣе всего похожее на то, что можно наблюдать въ дружной любящей семьѣ, превращаютъ въ учрежденіе, планомѣрно преслѣдующее экономическія задачи. У насъ нѣтъ свѣдѣній о томъ, долго ли продолжалось это общеніе

имуществъ, и въ другихъ общинахъ мы его не встрѣчаемъ. Если же его оцѣнивать въ общей религіозно-исторической перспективѣ, то оно становится въ рядъ съ другими формами древне-христіанской благотворительности и соціальной политики. Сюда относятся: сборы милостыни при богослуженіи, содержаніе учителей и служащихъ общины, поддержка вдовъ и сиротъ, бѣдныхъ, слабыхъ и неспособныхъ къ труду, попеченіе о заключенныхъ въ темницахъ и работающихъ въ рудникахъ, выкупъ рабовъ или отпускъ ихъ на свободу, оказаніе помощи при большихъ бѣдствіяхъ, пріисканіе труда для приходящихъ въ общину и забота о пріѣзжающихъ братьяхъ, а также о бѣдныхъ или подвергающихся особливой опасности общинахъ, о чемъ такъ много и трогательно печется обыкновенно ап. Павелъ [1]).

Эти формы соціальной дѣятельности, свойственныя той эпохѣ, конечно, вмѣстѣ съ нею отошли въ исторію, но самыя ея задачи имѣютъ пребывающее значеніе и остаются во всей силѣ и теперь, когда, благодаря усложненію экономической жизни, выработка средствъ соціальной помощи стала такой сложной научной проблемой, составляющей предметъ политической экономіи и соціальной политики. И если указанія соціально-экономической науки приводятъ насъ теперь къ сознанію, что наилучшимъ средствомъ для достиженія той же цѣли представляется постепенное, но неуклонное и болѣе или менѣе рѣшительное преобразованіе индивидуалистическаго и частноправового хозяйства въ направленіи соціалистическомъ, то я рѣшительно не представляю себѣ, что можно было бы въ христіанскомъ духѣ принципіально возражать противъ соціализма. Напротивъ, *соціализмъ* съ этой точки зрѣнія *есть лишь средство для осуществленія требованій христіанской этики*. Конечно, къ числу спорныхъ вопросовъ экономической науки, которые всегда будутъ служить предметомъ и научныхъ, и практическихъ разногласій, относятся темпъ, способы, мѣры для этого преобразованія. Здѣсь, по самому характеру предмета и по характеру экономической науки, не дающей вообще непререкаемыхъ, для всѣхъ безспорныхъ выводовъ и рецептовъ, возможна цѣлая гамма соціально-политическихъ оттѣнковъ, ко-

[1]) Ср. очер къ „Христіанство и соціальный вопросъ".

торую мы и имѣемъ въ наукѣ, отъ крайняго консерватизма до крайняго радикализма. Практическій, недоктринальный соціализмъ всегда есть частичный, то, что нѣмцы зовутъ Stücksocialismus. Относительно такого соціализма сказалъ однажды въ палатѣ общинъ первый министръ Англіи: мы всѣ теперь соціалисты. И дѣйствительно, если принять во вниманіе всѣ способы, которыми наше хозяйство медленно и иногда нечувствительно, иногда же не безъ рѣзкихъ толчковъ, но все же безостановочно и неуклонно врастаетъ въ соціализмъ, если вспомнить о такъ называемомъ государственномъ, муниципальномъ, коммунальномъ соціализмѣ, о кооперативахъ, о законодательномъ регулированіи условій труда вплоть до установленія minimum'а заработной платы и права на трудъ, то признаніе соціализма въ широкомъ смыслѣ слова есть дѣло простой политико-экономической грамотности. И ужъ во всякомъ случаѣ между христіанствомъ и соціализмомъ въ этомъ практическомъ, нейтральномъ смыслѣ слова не только нѣтъ и не можетъ быть какого-либо антагонизма, но, по крайнему моему политико-экономическому и религіозному разумѣнію, христіанинъ, поскольку онъ руководствуется не своекорыстными, но дѣйствительно нравственными мотивами въ соціальной политикѣ, и не можетъ не быть въ большей или меньшей степени соціалистомъ,— не въ доктринальномъ, а въ прикладномъ смыслѣ слова. Но, съ другой стороны, въ оттѣнкахъ и въ практическомъ примѣненіи здѣсь нѣтъ ничего безспорнаго и общеобязательнаго, и открывается просторъ личному знанію и личному разумѣнію, создается почва для вполнѣ добросовѣстныхъ разногласій. Итакъ, для христіанства совершенно нѣтъ ни надобности, ни возможности отрицать правду соціализма. Но если такъ просто обстоитъ дѣло въ отношеніяхъ между христіанской этикой и соціализмомъ, понимаемымъ какъ совокупность соціальныхъ реформъ, то совершенно иначе оно представляется въ отношеніи между христіанствомъ и религіей соціализма. Ибо соціализмъ въ наши дни выступаетъ не только какъ нейтральная область соціальной политики, но, обычно, и какъ религія, основанная на атеизмѣ и человѣкобожіи, на самообожествленіи человѣка и человѣческаго труда и на признаніи стихійныхъ силъ

природы и соціальной жизни единственнымъ зиждущимъ началомъ исторіи. Въ этомъ смыслѣ между христіанствомъ и соціализмомъ существуетъ полная и враждебная противоположность.

Но соціализмъ есть наука, слышимъ мы со всѣхъ сторонъ, религія же есть отжитая форма сознанія. Развѣ не установилась даже благочестивая соціалистическая легенда о коренномъ различіи, существующемъ между соціализмомъ научнымъ и утопическимъ (коли хотите, религіознымъ). Что въ соціализмѣ имѣются, и притомъ въ качествѣ необходимаго составного элемента, данныя науки, указанія политической экономіи, объ этомъ нѣтъ спора. На основаніи ихъ и вырабатывается прикладная, практическая сторона соціализма; но какъ разъ эта сторона наименѣе характеризуетъ соціализмъ какъ религію. Соціальное законодательство, трэдъ-юніонизмъ, кооперація, муниципальныя и государственныя мѣропріятія, столкновеніе труда и капитала,—вся эта практика соціализма, изучаемая научной политической экономіей, вовсе еще не связана непремѣнно съ опредѣленной соціалистической религіей. Но, съ другой стороны,—и надо же наконецъ, это вполнѣ ясно сознать,—соціальная наука вообще, политическая экономія въ частности совершенно безсильны приподнять завѣсу будущаго, пойти дальше лишь болѣе или менѣе основательныхъ догадокъ относительно ближайшаго будущаго, завтрашняго историческаго дня; она неспособна къ соціальному пророчеству, для котораго себя считаетъ компетентнымъ соціализмъ, именующійся научнымъ. Не то, чтобы соціальная наука еще не дошла до этого, нѣтъ, въ методахъ ея, въ ея научныхъ пріемахъ совершенно отсутствуютъ для этого данныя. Просто, не можетъ быть установленъ единый универсальный законъ развитія общества, подобный ну что ли закону тяготѣнія, и не научность тѣхъ пророчествъ, примѣры которыхъ уже имѣются въ литературѣ, вполнѣ подтверждаетъ эту мысль. Нельзя вообще ожидать и требовать отъ науки больше того, что она имѣетъ и можетъ дать, иначе получается научное суевѣріе, которое по формѣ только, а не по качеству отличается отъ другихъ суевѣрій. Между тѣмъ душа соціализма, конечно, въ его пророчествахъ, паоосъ его—

въ предвосхищеніи судебъ грядущихъ. Поэтому чисто научнаго соціализма и вообще быть не можетъ. И старое раздѣленіе соціализма на научный и утопическій, введенное Энгельсомъ, который, конечно, подъ научнымъ соціализмомъ разумѣлъ марксизмъ, а подъ утопическимъ все остальное, давно уже утратило всякую почву; съ одной стороны, дѣйствительно научные элементы марксизма давно уже не представляютъ послѣдняго слова политической экономіи, а съ другой стороны, жизнь рѣшительно реабилировала многія стороны ученій, ранѣе обзываемыхъ утопическими (какова, напр., теорія кооперативнаго движенія), и поставила ихъ если не выше, то, по крайней мѣрѣ, наровень съ ученіями такъ называемаго научнаго соціализма. И, наконецъ, самое главное, по самой природѣ своей соціализмъ неизбѣжно содержитъ въ себѣ элементы сверхнаучные и въ этомъ смыслѣ утопическіе, точнѣе—религіозные. Человѣкъ не преклоняется въ немъ предъ силой факта, установляемаго наукой, но стремится подняться выше него, онъ ставитъ себѣ задачу творческаго преобразованія дѣйствительности согласно идеалу, силѣ факта здѣсь противостоитъ идеальное долженствованіе, и, конечно, этотъ идеалистическій энтузіазмъ и составляетъ душу соціализма. Однажды, лѣтъ 10 тому назадъ, въ самый разгаръ выборовъ въ Германіи, мнѣ пришлось спросить одного положительнаго трактирщика въ Тюрингенскомъ округѣ, къ слову сказать, посылавшемъ въ рейхстагъ соціалъ-демократическаго депутата: чего собственно хотятъ соціалъ-демократы. Онъ не задумываясь тотчасъ отвѣтилъ мнѣ „sie wünschen mehr zu verdienen“ (они хотятъ увеличить свой заработокъ). Почтенный трактирщикъ одновременно былъ и правъ и глубоко не правъ. Что это стремленіе къ матеріальному поднятію положенія труда, конечно, глубоко жизненное и важное, имѣется въ основѣ соціализма, объ этомъ нечего и спорить. Но столь же очевидно, что невозможно наосъ соціализма свести къ этому прозаическому, хотя и въ высшей степени важному дѣлу отстаиванія шагъ за шагомъ притязаній труда относительно сокращенія рабочаго дня и поднятія заработной платы, къ экономической борьбѣ классовъ, которая въ острой или въ глухой формѣ происходитъ вездѣ, гдѣ только есть для нея экономическія осно-

ванія, но однако сама по себѣ отнюдь еще не создаетъ соціализма. Эту повседневную прозу соціализмъ осмысливаетъ, одухотворяетъ въ свѣтѣ своей апокалиптики, своего пророчествованія. Да, соціализмъ имѣетъ не только свою апокалиптику, но и свою мистику, которую знаетъ всякій, ее переживавшій; я могъ бы сослаться здѣсь и на свой собственный прежній опытъ. Въ соціализмѣ, и особенно въ марксизмѣ, есть живое ощущеніе органическаго роста, историческаго становленія, могучаго сверхъиндивидуальнаго процесса, который въ его теоріи обозначается какъ ростъ производительныхъ силъ съ его желѣзной логикой; въ немъ, дѣйствительно, подслушано біеніе историческаго пульса, есть ощущеніе историческаго прозябанія. Въ этомъ смыслѣ, при всемъ своемъ раціонализмѣ, соціализмъ имѣетъ свою подлинную, хотя и атеистическую мистику, и въ ней-то, даже помимо сознанія, и заключается его главная притягательная сила. Ибо, потерявъ религію, человѣкъ не перестаетъ страдать своей оторванностью отъ мірового цѣлаго, онъ жаждетъ органической цѣлостности, суррогата церковнаго общенія и потому такъ легко и охотно находитъ его въ соціализмѣ. Классическое, непревзойденное до сихъ поръ выраженіе этого пафоса соціализма мы находимъ въ заключительной страницѣ рѣчи Лассаля „Программа работниковъ“. При чтеніи ея становится особенно ясно, какая разница существуетъ между желаніемъ „mehr zu verdienen“ и соціализмомъ.

„Высокая всемірно-историческая честь такого предназначенія (сдѣлать свою идею руководящей идеей общества) должна преисполнить собою всѣ ваши помыслы. Пороки угнетенныхъ, праздныя развлеченія людей немыслящихъ, даже невинное легкомысліе ничтожныхъ, все это теперь недостойно васъ. Вы скала, на которой созиждется церковь настоящаго! Пусть эта мысль во всей своей высокой нравственной строгости со страстной исключительностью овладѣетъ вашими умами, пусть она наполнитъ вашъ духъ, и пусть вся ваша жизнь будетъ достойна ея, сообразна съ нею и навсегда проникнута ею. Пусть нравственная строгость этой мысли никогда не покидаетъ васъ, ни въ мастерской за работой, ни въ часъ досуга, ни на прогулкахъ, ни на сходкахъ и даже, когда вы ляжете на ваше жесткое ложе, пусть и тамъ *она* наполняетъ и занимаетъ вашу душу, пока вы не забудетесь сномъ. Чѣмъ исключительнѣе углубитесь вы въ нее, чѣмъ безраздѣльнѣе будетъ ваша страсть къ ней, тѣмъ скорѣе, повѣрьте,

современный историческій періодъ осуществитъ свою задачу, тѣмъ быстрѣе достигнете вы этой цѣли".

Вотъ что значитъ быть соціалистомъ, по изображенію одной изъ наиболѣе увлекательныхъ и яркихъ индивидуальностей этого движенія. Если то, о чемъ здѣсь говорится, есть не религія (конечно, въ широкомъ смыслѣ), то я спрашиваю тогда, что же это такое?

Ни въ чемъ такъ не сказывается религіозная природа соціализма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вся его именно религіозная противоположность христіанству, какъ въ эсхатологіи, въ ученіи о соціальномъ катаклизмѣ и о будущемъ вѣкѣ, о „государствѣ будущаго". Вѣра въ соціальное чудо, въ перерожденіе общества путемъ соціальнаго переворота, глубоко коренится въ религіи соціализма, въ его пророчествахъ, его апокалиптикѣ. И всегда въ исторіи, когда особенно высоко поднималась религіозная волна соціализма, обострялось и это эсхатологическое чувство и ожиданіе скораго, немедленнаго, нежданнаго, какъ татъ въ нощи подкравшагося соціальнаго катаклизма, чрезъ который человѣчество совершитъ, по выраженію даже трезваго и прозаическаго Маркса, „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы" изъ „Vorgeschichte" въ „Geschichte". Въ Англіи во времена чартизма, во Франціи въ революціонные годы, въ 1848 и 1871, въ Германіи въ тѣ же революціонные подъемы, въ Россіи въ 1905—1906 гг. оживала увѣренность въ скорости соціальнаго преображенія, и, напротивъ, когда это чувство ослабѣваетъ, то наиболѣе воодушевленные вожди соціализма видятъ въ этомъ ослабленіи своего рода соціалистическій декадансъ, „ревизіонизмъ", „бернштейніанство", что-то мелкое, не вдохновляющее. Конечно, и эту эсхатологію объявляютъ научно-обоснованной, но надъ этой наивностью просто не слѣдуетъ и останавливаться, чтобы не обижать напрасно ни эту вѣру, ни науку.

Эсхатологія,—вѣра въ будущій вѣкъ и его ожиданіе, чаяніе новаго неба и новой земли, въ которыхъ правда живетъ, есть неустранимая часть религіозныхъ вѣрованій; крайне важную роль она играла какъ въ іудействѣ и въ христіанствѣ. Первохристіанство жило особенно напряженнымъ ожиданіемъ близ-

каго конца міра и второго пришествія Спасителя во славѣ. Въ настоящее время можно считать вполнѣ установленнымъ историческимъ фактомъ, что эта напряженность ожиданія скораго мірового катаклизма играла огромную роль въ цѣломъ рядѣ оцѣнокъ и самоопредѣленій первохристіанства. Въ дальнѣйшей исторіи христіанства ожиданіе это теряетъ свою напряженность, обостряясь лишь въ отдѣльные моменты исторіи, отмѣченные или особымъ подъемомъ религіознаго чувства или же историческими катастрофами. Въ отдѣльной душѣ эсхатологичность настроенія тѣмъ сильнѣе, чѣмъ напряженнѣе въ немъ религіозная жизнь, чѣмъ непосредственнѣе чувство Бога въ мірѣ и въ исторіи, ощущеніе живого и творческаго начала, для мощи котораго нѣтъ границъ. Эсхатологія въ этомъ смыслѣ есть необходимая принадлежность живой религіозной вѣры. Но какой же вѣрой питается соціалистическая эсхатологія, отъ кого соціализмъ ожидаетъ своихъ чудесъ? Онъ не знаетъ личнаго, разумнаго начала въ мірѣ, въ которомъ царитъ только сила вещей, законы историческаго и экономическаго развитія, „экономическій факторъ“. Его эсхатологія основывается лишь на вѣрѣ въ мертвую соціальную стихію, въ міръ тварный, въ вещи, въ механическую закономѣрность природы, которая въ силу собственной внутренней діалектики приведетъ человѣчество въ Zukunftstaat. Современный соціализмъ представляетъ собой поэтому воплощенное противорѣчіе: религіозный энтузіазмъ, который неизбѣжно порождается всякимъ широкимъ и захватывающимъ движеніемъ, но на ряду съ принципіальнымъ атеизмомъ, самоуничиженіе человѣка, превращеніе личности въ безличный рефлексъ экономическихъ отношеній, но на ряду съ ея обожествленіемъ, превращеніемъ въ человѣкобога. Это стоитъ, конечно, въ связи съ нашей общей духовной атмосферой, ходячими мнѣніями, вѣрованіями, предразсудками, суевѣріями; все это въ настоящее время совершенно иное, нежели было въ эпоху первохристіанства въ средѣ греко-римскаго міра. Если тогда были распространены въ наибольшей степени суевѣрія магіи, чудодѣйствія, давящій демонизмъ, отъ чего освободило души лишь христіанство, то теперь въ широкой массѣ эту же роль играютъ суевѣрія научныя, или, изъ уваженія къ наукѣ,

скажемъ лучше—лженаучныя. И если тогда легко вѣрили всесилію любого мага, шарлатанящаго чудотворца, теперь столь же легко вѣрятъ во всесиліе науки не только въ области ея дѣйствительнаго и несомнѣннаго могущества, но и въ такихъ вопросахъ, которые безусловно лежатъ за предѣлами ея компетенціи, именно въ вопросахъ религіознаго сознанія. Со всей наивностью это ходячее мнѣніе выражено, между прочимъ, въ заключительныхъ словахъ новой книги Каутскаго о происхожденіи христіанства.

„Если эпоха развивающагося христіанства (говоритъ онъ) была временемъ самаго мрачнаго духовнаго упадка, стремительнаго роста самаго жалкаго невѣжества и глупѣйшаго суевѣрія, то эпоха развитія соціализма есть время самаго блестящаго прогресса естественныхъ наукъ и самаго быстраго роста образованія народныхъ массъ, захваченныхъ соціалъ-демократіей". (Kautsky, 508).

Я не буду здѣсь разбирать по существу мнѣнія, будто бы успѣхи естествознанія и вообще опытной науки способны упразднить религію съ ея запросами, нетрудно было бы назвать изъ числа и весьма крупныхъ ученыхъ такихъ, которые не только не раздѣлили бы этого мнѣнія, но и самымъ энергичнымъ образомъ протестовали бы противъ этого новаго суевѣрія нашей эпохи. Я называю суевѣріемъ именно это убѣжденіе въ томъ, что наука, оставаясь сама собою, разрѣшаетъ — и притомъ опредѣленнымъ, отрицательнымъ образомъ — религіозныя проблемы. Ученые иногда чересчуръ легко отожествляютъ себя съ наукой и за свои личные религіозно-философскіе домыслы и убѣжденія дѣлаютъ отвѣтственною самое науку, почему и получается такая пестрота и разноголосица сужденій въ этой области, одинаково приписываемыхъ наукѣ. Не могу не привести по этому поводу задушевнаго признанія, сдѣланнаго предъ студенческой аудиторіей однимъ изъ наиболѣе тонкихъ и добросовѣстныхъ научныхъ умовъ нашего времени, Несторомъ современной церковно-исторической науки, проф. Гарнакомъ, въ его всемірно-извѣстныхъ чтеніяхъ о сущности христіанства:

„Господа! Смыслъ жизни даетъ религія, т.-е. любовь къ Богу и ближнему; наука не въ состояніи дать его. Я позволю себѣ сослаться на свой личный опытъ, на результатъ моей серьезной

тридцатилѣтней работы надъ такими вопросами. Чистая наука— дивная вещь; жалокъ тотъ, кто пренебрежительно къ ней относится или притупляетъ въ себѣ интересъ къ познанію. Однако на вопросы: откуда, какъ и зачѣмъ она, и въ наше время также не въ состояніи отвѣтить, какъ и двѣ или три тысячи лѣтъ тому назадъ. Онъ даетъ намъ знаніе фактовъ, вскрываетъ противорѣчія, связываетъ явленія и исправляетъ обманы нашихъ чувствъ и представленій. Но гдѣ и какъ начинается, куда и какъ ведетъ кривая міра и нашей собственной жизни, кривая, которой она показываетъ лишь нѣкоторую часть, на этотъ вопросъ наука не даетъ отвѣта" [1]).

Та духовная атмосфера, въ которой возникла религія соціализма, опредѣляется не столько строгой научностью, сколько тѣми религіозно-философскими настроеніями, въ духѣ которыхъ воспринимаются выводы науки. А настроенія эти зарождаются въ томъ духовномъ теченіи, которое, начиная съ ренесанса, чѣмъ дальше, тѣмъ сильнѣе, обозначается въ европейской культурѣ,—въ самообожествленіи человѣчества, опирающемся на отрицаніи высшихъ религіозныхъ цѣнностей и потустороннего міра. Я разумѣю здѣсь такъ называемое „просвѣтительство". Оно имѣетъ много развѣтвленій и однимъ изъ нихъ является и новѣйшій соціализмъ, который раздѣляетъ съ нимъ механическое пониманіе какъ личности, такъ и природы общественныхъ отношеній. Послѣднимъ словомъ просвѣтительства къ концу XVIII и началу XIX вѣка въ соціальной философіи былъ соціальный атомизмъ, который въ этикѣ выразился въ бентамизмѣ или утилитаризмѣ, а въ политической экономіи въ манчестерствѣ. Общество разсматривалось какъ сумма обособленныхъ личностей, преслѣдующихъ исключительно свои собственные интересы и пользы. Отсюда задача разумной политики состоитъ въ размежеваніи этихъ интересовъ, опредѣляется чисто отрицательными чертами. Въ представленіяхъ манчестерской школы она наилучшимъ образомъ разрѣшалась введеніемъ полной свободы промышленности и торговли. Человѣчество разсыпается здѣсь на атомизированные индивиды, извнѣ толкающіеся другъ о друга, но не имѣющіе внутренней связи. Личность съ одной стороны деградирована, превращена въ машину

[1]) Гарнакъ „Сущность христіанства", перев. Л. М., стр. 221.

для подсчета пользъ и убытковъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возведена на тронъ, оказывается единственной реальностью, центромъ вселенной. Когда манчестерство достаточно дискредитировало себя результатами своей политики и выяснилась практическая невозможность для государства ограничиваться функціями одной охранительной полиціи, ролью ночного сторожа, по выраженію Лассаля, то мѣсто просвѣтительскаго манчестерства заступилъ просвѣтительскій же соціализмъ, который, ничего не измѣнивъ въ принципіальной постановкѣ вопросовъ, ограничился лишь перемѣной программы практической политики, оставаясь идейно только антиманчестерствомъ, той же ариѳметикой интересовъ, приводящей лишь къ иному разрѣшенію прежней задачи. Соціализмъ въ этомъ смыслѣ есть не что иное, какъ соціальный бентамизмъ. Если для Бентама и манчестерства единицей былъ индивидъ, то здѣсь таковой единицей представляется классъ, состоящій изъ индивидовъ съ совпадающими интересами. Соціальный атомизмъ не преодолѣвается, а только видоизмѣняется. Соціализмъ, какъ и манчестерство, построяетъ общество на размежеваніи интересовъ, при чемъ размежевываетъ ихъ только внѣшняя принудительная организація, именно— государство, классовое ли государство настоящаго или соціалистическое государство будущаго, но оно есть высшая и окончательная форма человѣческаго обобществленія въ представленіяхъ соціализма. Иными ресурсами для внутренняго, духовнаго объединенія людей, помимо государственности, просвѣтительскій соціализмъ не располагаетъ. Люди при всемъ своемъ внѣшнемъ обобществленіи остаются непроницаемы другъ для друга, отгораживаются стекляннoй стѣной, невидной, но ощутительной, и этотъ дурной, нездоровый индивидуализмъ въ соціализмѣ всегда будетъ угрожать ему анархическимъ бунтомъ противъ этой соціалистической муштры. Государству отводится миссія обезпечить и раздать каждому по куску и слѣдить за тѣмъ, чтобы куски были равны. Изъ этихъ началъ легко вывести принципъ свободы, понимаемой какъ внѣшнее огражденіе индивидуальной автономіи, равенства, какъ обезпеченія равныхъ правъ и экономическаго достатка, но для братства, обычно сюда присоединяемаго, здѣсь вообще нѣтъ мѣста и явиться

ему неоткуда, и самое его провозглашеніе есть ничѣмъ неоправдываемое, контрабандное позаимствованіе у христіанства. Ибо братьями могутъ себя чувствовать только дѣти единаго Отца, — сыны Божіи, и единой Матери, — члены Церкви. И братья могутъ мириться съ внѣшней государственно-принудительной организаціей, только какъ воспитательнымъ средствомъ и неизбѣжнымъ зломъ, но не возведутъ его въ идеалъ. Ибо высшее устройство человѣчества, предѣльное понятіе и норма его не свобода и равенство, а братство,—не государство, а церковь, свободно-теократическій союзъ. Поучительно и трогательно наблюдать, что отъ этого идеала, отъ этой свѣтлой мечты не можетъ отказаться даже и соціальный бентамизмъ, что и соціализмъ ищетъ постоянно суррогатовъ церковнаго каоолическаго сознанія. Ибо о чемъ же, какъ не о каооличности если и не человѣчества, то хотя его части говоритъ призывъ: „пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь?“ О какой „церкви настоящаго“ говоритъ Лассаль? На чемъ зиждется благочестивое упованіе престарѣлаго Каутскаго, выраженіемъ котораго онъ заканчиваетъ свою послѣднюю книгу: „соціалъ-демократія *навсегда* положитъ конецъ *всякому* классовому господству“? Вѣдь это же звучитъ совсѣмъ какъ изъ символа вѣры... Но камень, на которомъ созиждется эта церковь будущаго, остается для соціализма все же Бентамъ, интересъ, атомизированные индивиды и самообожившееся человѣчество, имѣющее своихъ пророковъ въ лицѣ Огюста Конта и Фейербаха.

Подведемъ итоги. Параллель между первохристіанствомъ и соціализмомъ приводитъ насъ къ тому общему заключенію, что между ними существуетъ противоположность, и противоположность эта — религіозная. Неправильно сводить ее къ различію между якобы противонаучнымъ и научнымъ міровоззрѣніемъ, ибо наука не компетентна сказать послѣднее слово въ этомъ спорѣ. Неправильно сводить ее также и къ соціально-политическимъ различіямъ, ибо практическій соціализмъ цѣликомъ можетъ укладываться въ христіанство и принципіально ему, по меньшей мѣрѣ, не противорѣчитъ. Вполнѣ непримиримымъ съ соціализмомъ христіанство оказывается только въ плоскости

религіозной, поскольку соціализмъ пользуется своей прикладной программой, какъ средствомъ для утвержденія своей религіи. На его знамени начертано два девиза: одинъ—рабство человѣка мертвой стихіи природы и соціальнаго развитія и неограниченное господство ея желѣзныхъ законовъ, а другой—прямо ему противорѣчащій—всемогущество человѣка и его самообожествленіе. Первый девизъ, вмѣсто Провидѣнія ставящій мертвую стихію, возвращаетъ насъ еще къ старымъ натуралистическимъ религіямъ, казалось, навсегда упраздненнымъ христіанствомъ, есть религіозный атавизмъ. Второй же девизъ зоветъ людей быть какъ боги, жить „во имя свое", свою тварную, ограниченную природу поставить вмѣсто Божества, это — путь демоническій, ведущій къ царству Антихриста. При этомъ свѣтѣ противоположность между христіанствомъ и соціализмомъ получаетъ міровое значеніе—столкновеніе двухъ мистически-полярныхъ началъ, Христа и Антихриста, и снова повторяется искушеніе въ пустынѣ, но уже надъ человѣчествомъ, которое приглашается отречься отъ Бога за хлѣбы, за власть, во имя самообоженія. Такъ это различіе представляется въ планѣ мистическомъ.

Въ порядкѣ же историческомъ успѣхъ соціализма прежде всего есть кара за грѣхи историческаго христіанства и грозный призывъ къ исправленію. Сила соціализма до извѣстной степени свидѣтельствуетъ и о слабости христіанства, теряющаго свою власть надъ душами въ пользу иной религіи, иного міроощущенія. Я далекъ отъ мысли цѣликомъ объяснять самое происхожденіе новой религіи всецѣло этими грѣхами, ибо сознаніе ихъ могло бы вызвать у горящихъ душъ прежде всего стремленіе бороться съ ними, отнюдь не уходя въ религію человѣкобожія; для этого же ухода должно присоединиться еще дѣйствіе силъ иного, прямо антихристіанскаго характера. Но грѣхи эти подготовляютъ, несомнѣнно, почву для такихъ отпаденій. Особенно здѣсь ощутительны грѣхи въ области соціальнаго сознанія и дѣйствія. Въ христіанствѣ недостаточно проявлялось чувство соціальныхъ обязанностей, такъ сказать, соціальной любви; оно черезчуръ довольствовалось старыми традиціонными средствами соціальной помощи, чуть ли не непо-

средственной раздачи милостыни, оставаясь сравнительно глухимъ къ указаніямъ науки и измѣнившейся исторической обстановки народнаго хозяйства, капиталистическаго производства. При этомъ оказываютъ свое дѣйствіе и разныя грѣховныя наклонности: любостяжаніе, раболѣпство, равнодушіе, прикрываемое ханжествомъ, при чемъ самыя завѣтныя вѣрованія становятся средствомъ самооправданія или маскировки. Какъ говорилъ Дж. Рескинъ, „мы обыкновенно вѣримъ въ безсмертіе, чтобы избѣжать приготовленія къ смерти, и въ отсутствіе безсмертія, чтобы избѣжать приготовленія къ будущей жизни“. Столь же лицемѣрное истолкованіе получаютъ нерѣдко и евангельскіе завѣты о терпѣніи, о воздержаніи, когда примѣняютъ ихъ къ другимъ, и притомъ неимущимъ, а не къ себѣ. Грѣхи историческаго христіанства въ соціальной области велики и многочисленны, ихъ не надо замалчивать, ихъ надо сознать въ цѣляхъ самоисправленія, ибо наступаетъ грозный, отвѣтственный часъ исторіи. Эти грѣхи связаны не только съ слабостью или порочностью воли, но отчасти и съ односторонним пониманіемъ христіанства, съ тѣмъ, что можно назвать индивидуалистическимъ гипераскетизмомъ, устраняющимъ самое понятіе исторіи, а, слѣдовательно, историческихъ задачъ и обязанностей. Вниманіе всецѣло сосредоточиваетъ на себѣ уединенная жизнь души, отрекшейся отъ міра и освободившей себя отъ участія въ исторіи. Такой уходъ изъ исторіи начинаютъ считать единственной нормальной формой христіанской жизни, отдавая міръ стихіи или безбожію, очищая мѣсто соціализму. Волей или неволей, но суровая историческая дѣйствительность заставляетъ считаться со своими нуждами, и религіозное преодолѣніе соціализма можетъ быть совершено лишь на почвѣ христіанской философіи исторіи, т.-е. путемъ не отрицательной только критики, но и раскрытія положительнаго ученія.

Оставляя въ сторонѣ эти мистическія перспективы, мы должны сказать, что успѣхи матеріалистическаго человѣкобожія, распространеніе этой вѣры въ массахъ и по своему непосредственному историческому значенію знаменуетъ собой надвигающуюся культурную опасность, угрозу европейскому человѣчеству съ его цивилизаціей, внутреннюю болѣзнь, постепенно

подтачивающую его духовное здоровье. Часто забывается и далеко не всѣми понимается, что теперешняя культура исторически имѣетъ религіозные корни и до сихъ поръ еще питается ихъ здоровыми соками. Послѣднюю страницу исторіи принимаютъ за цѣлую книгу, а цвѣтъ—за все растеніе, не видя внутренней связи прошлаго съ настоящимъ, всей органичности, преемственности этого культурнаго развитія. Новая Европа была духовно вскормлена и воспитана христіанской церковью, и теперешняя европейская культура съ ея наукой по своему происхожденію является христіанской, хотя въ своемъ сознаніи она начинаетъ утрачивать эту связь. *На атеистическомъ фундаментѣ не была еще воздвигнута ни одна цивилизація въ исторіи,*—да, по моему убѣжденію, и не можетъ быть воздвигнута. Атеистическая культура можетъ быть только паразитарнымъ растеніемъ на чужомъ стволѣ и притомъ губящимъ корни дерева, къ которому присосалось. Самообоженіе есть не жизнетворное, но смертоносное начало. Я допускаю, что его прививкой можно ускорить или облегчить достиженіе какой-нибудь частной, близлежащей исторической цѣли, подобно тому какъ введеніе яда въ организмъ иногда даетъ нездоровое и непродолжительное возбужденіе энергіи. Вполнѣ возможно, что введеніе въ душу народную яда матеріалистическаго человѣкобожія поможетъ быстрѣе двинуть пролетаріатъ на капиталистовъ, мобилизовать соціальную революцію, вырвать важныя соціальныя реформы. Но какою цѣною будетъ куплена эта побѣда, съ какими духовными силами вступитъ это человѣчество въ слѣдующую эпоху исторіи? Только увѣровавъ въ экономическое провидѣніе, во всемогущество стихійныхъ силъ въ исторіи, только отрицая человѣческую личность и почитая ее простымъ рефлексомъ, можно съ беззаботностью и довѣріемъ смотрѣть на будущее и не слышать запаха уже начавшагося гніенія души народной, лишающейся осоляющаго ее христіанства. А между тѣмъ исторія творится живыми силами, а не мертвыми стихіями, и человѣческая личность со своими идеалами, со своей религіей есть творческое, зиждительное начало исторіи. Человѣкъ—сынъ вѣчности, брошенный въ потокъ времени, сынъ свободы, находящійся въ плѣну у необходимости,

въ зависимости отъ законовъ естества, отъ вещнаго, природнаго міра. Онъ творитъ исторію, лишь поскольку онъ свободенъ, а свободенъ, поскольку служитъ идеалу, возвышается надъ необходимостью, отрицаетъ надъ собой ея опредѣляющую силу. Но онъ топитъ эту свою свободу, поскольку онъ съ головой погружается въ міръ вещей, признаетъ надъ собой ихъ опредѣляющую власть, съ которой онъ призванъ бороться и лишь въ этой борьбѣ созидать культуру. И нельзя безнаказанно на всѣ лады внушать человѣку, что онъ двуногій звѣрь и природа его чисто звѣриная, а потому ему остается только, признавъ это, поклониться своему звѣрству. Нельзя въ противоположность христіанскому зову тысячелѣтій: „горѣ имѣемъ сердца“, безнаказанно убѣждать человѣка опускать ихъ долу. Нельзя лишать человѣка идеала личности, заслонять отъ него ликъ Христовъ, не опустошая человѣческую душу. Глубоко погружаются мистическіе корни исторіи. Зерномъ, изъ котораго выросло многовѣтвистое дерево европейской культуры, было все-таки первохристіанство во всей его неразложимости и простотѣ. И не притязая на роль Кассандры, все же нельзя не видѣть въ этомъ приниженіи идеаловъ надвигающуюся культурную и историческую опасность изсяканія самыхъ источниковъ творчества.

И, не скрою, еще большая тревога поднимается въ душѣ при мысли о нашемъ отечествѣ и о нашемъ народѣ, душа котораго соединена еще крѣпкими мистическими и историческими нитями съ первохристіанствомъ и такъ близка ему простотой и непосредственностью своей вѣры. И она подвергается дѣйствію того же изсушающаго вѣтра, дующаго на этотъ разъ не съ востока, а съ запада. Страна наша переживаетъ теперь всесторонній и глубокій кризисъ, государственный, хозяйственный, культурный, и къ уврачеванію этой болѣзни направлены всѣ усилія и заботы живыхъ элементовъ нашего общества. Не я буду умалять всю важность, трудность, насущность этой исторической задачи,—горе и стыдъ тому, кто ей остается чуждъ! Но пусть важность и величіе этихъ преобразовательныхъ задачъ, заботы о хлѣбѣ насущномъ не заставляютъ забывать и о душѣ народной, объ ея здоровьѣ и ростѣ, о со

храненіи ея отъ деморализаціи, отъ разложенія. Ибо съ растлѣніемъ души народной, мы утрачиваемъ фундаментъ, на которомъ зиждется все настоящее и будущее Россіи,—и ея государственность, и народное хозяйство, и національная культура. Будемъ хранить грядущимъ вѣкамъ святыню души народной, его сердце, совѣсть, вѣру, возгорѣвшуюся отъ свѣтильника катакомбы. И тогда намъ нестрашны всѣ историческія испытанія и не дрогнетъ наша вѣра въ будущее народа, который своими страданіями создалъ великую Россію, но взлелѣялъ въ своей душѣ иной, высшій идеалъ, завѣщанный первохристіанствомъ, и въ мысли о немъ наименовалъ свою отчизну: *святая Русь!*

1909.

Апокалиптика и соціализмъ [1]).

(Религіозно-философскія параллели.)

I.

Общій характеръ іудейской апокалиптики [2]).

Подъ именемъ іудейской *апокалиптики* разумѣется рядъ произведеній, содержащихъ въ себѣ „откровеніе“ тайнъ относительно настоящаго состоянія міра и человѣчества, его прошлаго и особенно будущаго. Собственно названіе апокалипсиса или откровенія усвоено только нашему новозавѣтному „Откровенію св. Іоанна“ (*Ἀποκάλυψις Ἰωάνου*) и отсюда уже распро-

[1]) Докладъ, читанный въ засѣданіи московскаго религіозно-философскаго общества 9 апрѣля 1910 года. Напечатано (съ сокращеніями) въ *Русской Мысли*, 1910, VI—VII.

[2]) Литература объ апокалиптикѣ чрезвычайно обширна. Назовемъ нѣкоторыя новѣйшія сочиненія: вводные очерки по отдѣльнымъ апокалипсисамъ въ изданіи *Kautsch.* Die Pseudepigraphen des alten Testaments. 1900 и изданіи *Hennecke.* Handbuch zu den neustamentlichen Apokryphen. Статьи въ Realencyclopedie für protestantische Theologie und Kirche, 3-te Aufl. *L. Bousset.* Apokalyptik (Bd. I), *G. Beer.* Pseudepigraphen des Alten Testaments (Bd. 16). Въ изданіи Die Religion in der Geschichte und Gegenwart (Handwörterbuch hrsg. von *F. M. Schiele*) статьи *Fiebig.* Apokalyptik—jüdische,—*Vischer.* Ap. christliche.—*W. Bousset.* Die jüdische Apokalyptik. 1903. *W. Bousset.* Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter 2-te Aufl. 1906. *E. Schürer.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2-te Aufl. I–II Theile. *R. H. Charles.* Eschatology hebrew, jewish and christian.

странено и на цѣлый рядъ произведеній іудейской письменности, литературно къ нему примыкающихъ. Въ новѣйшей церковно-исторической литературѣ эти произведенія извѣстны подъ названіемъ *псевдэпиграфовъ*, въ виду обычной ихъ псевдонимности. Эпоха, къ которой относится преимущественно развитіе апокалиптической литературы, открывается примѣрно маккавейскимъ возстаніемъ и гоненіемъ Антіоха Епифана (168—5 до Р. Х.), а прерывается лишь съ окончательной гибелью іудейской общины послѣ возстанія Баркохбы и друг. (132—5 по Р. Х.), слѣдовательно, обнимаетъ около трехъ вѣковъ. Наиболѣе раннимъ и классическимъ произведеніемъ этого рода является каноническая книга пророка Даніила. По господствующему въ критической литературѣ мнѣнію, она считается псевдэпиграфомъ [1]), время составленія котораго относится къ эпохѣ гоне-

London. 1899 *Paul Volz.* Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübing. u. Lpzg. 1903 *Wellhausen.* Jsraelitische und jüdische Geschichte 6-te Aufl. 1909. *Cornill.* Einleitung in das Alte Testament, 6-te Aufl., 1908. *M. Friedländer.* Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judenthums im Zeitalter Jesu. Berlin. 1905. *W. Baldensperger.* Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums. 3-te Aufl. Strassburg 1903. *Wellhausen.* Skizzen und Vorarbeiten. VI Heft. Berlin. 1899 (Zur apokalyptischen Littaratur). *Hollmann.* Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat. 1905 (изъ серіи Religionsgesch. Volksbücher). *P. Fiebig.* Die Offenbarung Johannis und die römische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit. 1907. *W. Staerk.* Neutestamentliche Zeitgeschichte Lpzg. 1907 (Sammlung Goschen). *Fr. Giesebrecht.* Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, 2-te Aufl. Lpzg. 1908. *А. Ревилль.* Іисусъ Назарянинъ, пер. съ франц., т. I, гл. XIII. СПБ. 1909. Prof. *Jos. Felten.* Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel. Rèγensburg. 1910. Bde I—II.

Въ русской литературѣ см. весьма обстоятельную монографію проф. прот. *Ал. Смирнова.* Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ I. Христа (отъ маккавейскихъ войнъ до разрушенія Іерусалима іудеями). Казань. 1899. См. также кн. *С. Н. Трубецкой.* Ученіе о Логосѣ (глава объ іудейской апокалиптикѣ).

Спеціальная литература относительно отдѣльныхъ памятниковъ приводится въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ.

[1]) *Bertholet.* Daniel und die griechische Gefahr. 1907. *Cornill.* Die Einleitung in das Alte Testament. 6-te Aufl. 1908, и др.

Я не считаю эту гипотезу безусловно непріемлемою и для православно-церковнаго сознанія, хотя, конечно, такое литературно-исто-

нія Антіоха Епифана, къ 165 или 164 году. За послѣднія десятилѣтія особенно внимательно собирались и изучались религіозно-исторической наукой эти памятники апокалиптики. Критическое изданіе текстовъ и затѣмъ переводовъ разныхъ апокалипсисовъ, особенно извѣстное изданіе ветхозавѣтныхъ апокрифовъ и псевдэпиграфовъ подъ редакціей проф. *Kautsch'a* [1]) и новозавѣтныхъ подъ редакціей *Hennecke* [2]) сдѣлали эти памятники доступными, по крайней мѣрѣ, для владѣющихъ нѣмецкимъ языкомъ. Критическое изученіе апокалиптической литературы далеко еще не можетъ считаться законченнымъ, по мнѣнію спеціалистовъ вопроса [3]). Но это касается частностей и не препятствуетъ пониманію ея общаго духа. Важнѣйшіе памятники іудейской апокалиптики (кромѣ книги пророка Даніила) суть слѣдующіе:

1) *Книга тайнъ Еноха*, сохранившаяся въ эѳіопскомъ переводѣ, такъ называемый „эѳіопскій Энохъ", одинъ изъ важнѣйшихъ и обширнѣйшихъ апокалипсисовъ [4]). Варіантъ этой книги найденъ въ славянскомъ переводѣ и изданъ г. Соколовымъ

рическое рѣшеніе само по себѣ и не безспорно и не исчерпываетъ вопроса о религіозномъ авторитетѣ священныхъ книгъ, который зависитъ отнюдь не отъ исторической точности надписанія ихъ автора, но отъ церковной оцѣнки содержанія этой книги, выражающейся въ признаніи ея каноничности и опирающейся на ея содержаніи. Однако я не считаю возможнымъ и нужнымъ мимоходомъ затрагивать здѣсь этотъ сложный и серьезный вопросъ.

[1]) Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments; 2 Bde. Tübingen. 1900. Для нашей цѣли важенъ второй томъ, содержащій переводы псевдэпиграфовъ съ обстоятельнымъ критическимъ введеніемъ и комментаріемъ при каждомъ изъ нихъ.

[2]) Neutestamentliche Apokryphen и Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen und Leipzig. 1904.

[3]) Ср. напр. Prof. *Baldensperger*. Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. 3-te Aufl. Strassburg. 1903. Vorwort: „вслѣдствіе невѣрности въ датированіи источниковъ и неудовлетворительности состоянія текстовъ мы находимся лишь въ подготовительной фазѣ къ дѣйствительной исторіи".

[4]) На русскомъ языкѣ былъ изданъ проф. прот. *А. Смирновымъ*: Книга Еноха (изслѣдованіе, текстъ и объясненіе). 1888. Есть и англійское изданіе Чарльза.

(такъ называемый „славянскій Енохъ“,—есть также въ англійскомъ и нѣмецкомъ переводахъ). Книга эта состоитъ изъ нѣсколькихъ различныхъ частей, соединенныхъ компилятивнымъ составителемъ въ одно цѣлое. По заключенію Beer (Kautsch. Pseudepigraphen, 232) эѳіопскій Енохъ въ разныхъ своихъ частяхъ относится ко времени, начиная съ 167 года и кончая 64 г. до Р. Х. и составленъ окончательно за 6—7 десятилѣтій до Р. Х. Его называютъ іудейскимъ прототипомъ католическаго Данте. Чрезвычайно обширная и пестрая по своему содержанію, книга эта содержитъ главы космологическаго, историческаго, мессіаническаго, эсхатологическаго содержанія, въ крайне фантастической формѣ.

2) *Псалмы Соломона* (числомъ 18) по происхожденію относятся приблизительно къ 50-му году, къ эпохѣ послѣ нашествія Помпея, сохранились на греческомъ языкѣ [1]). Нѣкоторые изъ нихъ посвящены мессіанско-апокалиптическимъ темамъ.

3) *Книга Юбилеевъ* (такъ называемый Leptogenesis, Малое Бытіе), содержащая разсказъ, параллельный книгѣ Бытія, съ нѣкоторыми эсхатологическими молитвами. Время написанія трудно установимо, сохранилась лишь въ переводѣ.

4) *Восшествіе Моисея* (Assumptio или Ascensio Mosis, Ἀνάληψις Μουσέως) памятникъ I вѣка по Рождествѣ Христовѣ, отрывокъ изъ него сохранился въ латинскомъ переводѣ, найденномъ въ 1861 году, содержитъ очеркъ исторіи Израильскаго народа, съ эсхатологическимъ концомъ.

5) *Апокалипсисъ Эздры* (въ русской Библіи—III книга Эздры, главы III—XIV), относится къ царствованію Домиціана, *ко времени послѣ разрушенія Іерусалима*, сохранился въ латинскомъ переводѣ Вульгаты, одно изъ самыхъ значительныхъ и проникновенныхъ произведеній іудейской апокалиптики [2]).

6) *Апокалипсисъ Варуха* въ двухъ варіантахъ,—сирскомъ

---

[1]) Изъ разныхъ изданій греческаго текста см. особенно *O. Gebhart*. Die Psalmen Salomo's Leipzig. 1895 (*Harnack und Gebhard*. Texte und Untersuchungenz. Gesch. der altchr. Litter. XIII B. Heft 2). Есть въ русскомъ переводѣ прот. *Смирнова*: Псалмы Соломона. Казань. 1896.

[2]) Полный переводъ съ критическими примѣчаніями и вступительнымъ очеркомъ проф. Гункеля см. у *Kautsch*, op. cit.

и греческомъ, особенно важенъ первый, относящійся къ той же эпохѣ, что и Эздра [1]).

7) *Завѣщаніе 12 патріарховъ*, сохранившееся въ греческомъ, армянскомъ и древнеславянскомъ переводахъ, содержитъ увѣщанія 12 сыновей Іакова къ своимъ дѣтямъ, при чемъ въ нихъ проскальзываютъ и апокалиптическіе мотивы. Къ этой группѣ присоединяются апокрифы, сохранившіеся только въ незначительныхъ отрывкахъ или же извѣстные почти по названію (Жизнь Адама и Евы, Апокалипсисы Иліи, Софоніи, Захаріи, Моисея, Авраама, завѣщанія и др.). Въ значительной степени христіанскій характеръ носитъ апокрифъ *Мученичество Исаіи* (*Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου* или ascensio Jesaiae).

Особое мѣсто въ апокалиптической литературѣ занимаютъ *сибиллины* (oracula sybillina). Эти пророчества сивиллъ, съ ихъ коллективной псевдонимностью, слагаются въ теченіе долгихъ вѣковъ, легенда пріурочиваетъ появленіе сивиллъ къ VIII вѣку до Рождества Христова къ Малой Азіи, вообще къ востоку. Платонъ (Phaedrus, 244 AB) говоритъ о сивиллѣ, какъ общеизвѣстной пророчицѣ. Въ Римѣ сибиллины удерживаютъ каноническое значеніе до конца императорской эры [2]). Затѣмъ формой сивиллиныхъ пророчествъ [3]) воспользовалось эллинизованное іудейство, а вслѣдъ за нимъ и христіанскій міръ (ссылки на сивиллины среди церковныхъ писателей мы встрѣчаемъ у св. Іустина Мученика, Аѳинагора, Ѳеофила, особенно у Кли-

[1]) Переводъ на нѣмецкій языкъ см. у *Kautzsch*, l. c. Чарльзомъ изданъ англійскій переводъ сирскаго Варуха.

[2]) Ср. проф. *Зѣлинскій*. Изъ жизни идей. СПВ. 1905. („Первое свѣтопреставленіе“).

[3]) Различалось нѣсколько сивиллъ по мѣсту ихъ пророчествованія: 1) Герофила въ Греціи и М. Азіи, прозванная эриѳрейской сивиллой, 2) ливійская, 3) куманская въ Нижней Италіи, 4) еврейская, или такъ называемая вавилонская или египетская. Форма пророчествъ—гекзаметръ, иногда съ примѣненіемъ акростиха. „Сборникъ, которымъ мы располагаемъ, есть дикій хаосъ, который никогда не удастся упорядочить и систематизировать даже самой проницательной критикѣ... даже отдѣльныя книги представляютъ собой произвольные аггрегаты отдѣльныхъ кусковъ. Проклятіе псевдонимнаго писательства, повидимому, особенно тяготѣло надъ этими оракулами“ (*Schürer*, l. c., II, 794). Съ этимъ сходятся отзывы и остальныхъ спеціалистовъ.

мента Александрійскаго, Лактанція и даже у Августина De civitate Dei, lib. XVIII cap. XXIII). Объ авторитетѣ сивиллинъ въ средневѣковой церкви свидѣтельствуетъ какъ извѣстный стихъ

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in fovilla
Teste David et Sibylla

такъ и мѣсто на плафонѣ Сикстинской капеллы, т.-е. въ храмовой иконописи, отведенное четыремъ сивилламъ Микель Анжело. Сохранившіеся благодаря такому уваженію тексты (изъ извѣстныхъ по заглавіямъ 15 книгъ мы не имѣемъ только трети,—книгъ 9, 10, 15) содержатъ много апокалиптическихъ мотивовъ іудейства и ранняго христіанства [1]), особенное значеніе имѣютъ книги III, IV, V.

Наконецъ раввинская теологія, талмудъ, древнія іудейскія молитвы (шмоне-эзре, габинену, каддишъ, музафъ) содержатъ также нѣкоторыя прошенія эсхатологическаго характера [2]). Не чуждъ апокалиптикѣ оказался даже такой платонизирующій спиритуалистъ и индивидуалистъ, какъ Филонъ [3]). Надо думать, что извѣстными въ настоящее время памятниками, конечно, далеко не исчерпывается апокалиптическая литература изучаемой эпохи. Апокалиптика не была литературой въ теперешнемъ смыслѣ слова, т.-е. произведеніемъ оторваннаго отъ жизни народныхъ

---

[1]) Изданіе текста сивиллиныхъ пророчествъ на греческомъ и нѣмецкомъ языкахъ подъ редакціей *Friedlieb. Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*, Die sibyllinische Weissagungen. Leipzig. 1852.

Новѣйшее изданіе Kirchenvaterkommission Прусской Академіи Наукъ подъ редакціей Геффкена 1902 года. Ср. его критическое введеніе: *Iohannes Geffken.* Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. Leipzig. 1902. *L. Bousset.* Sibyllen und sibyllinischen Bücher (RE³, 18), очеркъ *F. Blass'a* въ изданіи E. Kautsch'a, а также общую литературу объ апокалиптикѣ.

[2]) Незнаніе еврейскаго языка и сложность талмудической литературы не позволили мнѣ познакомиться съ этимъ матеріаломъ по подлинникамъ. Тексты названныхъ молитвъ см., у *Volz*, l. c., *Schürer*, l. c. *Bousset*, l. c., также *G. Dalman.* Die Worte Jesu. Leipzig. 1898.

[3]) См. его произведенія De praemiis et poenitentiis и De execrationibus (Philonis Iudaei opera omnia, Vol. V. Lipsiae. 1828).

массъ, субъективнаго, иногда кабинетнаго творчества Это была— *народная литература*, питавшая настроенія народныхъ массъ еврейскихъ и вмѣстѣ ихъ отражавшая. Она уподобляется сгущающимся облакамъ испареній, поднимающимся надъ исторической нивой, подобно тому какъ и теперь соціалистическая литература, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторой своей части, выражаетъ стихійныя настроенія рабочихъ массъ. То были народныя вѣрованія, народная мудрость и наука, народная религія. Было бы, конечно, неправильно характеризовать всю іудейскую религію въ эпоху Христа однимъ этимъ апокалиптическимъ фольклоромъ, ибо, рядомъ съ этимъ, огромное значеніе имѣло и обрядовое фарисейское благочестіе, религія закона; у нѣкоторыхъ изслѣдователей мы находимъ противопоставленіе апокалиптики, какъ народной религіи (амъ-гаарецъ), фарисеизму „книжниковъ“ съ его застывшей обрядностью іерархической аристократіи [1]). О томъ, какъ интимно міръ апокалиптическихъ образовъ и чаяній сросся съ народной душой, лучше всего свидѣтельствуетъ новозавѣтная письменность, хотя бы такъ называемыя синоптическія Евангелія (Матоея, Марка, Луки). Мы находимся здѣсь въ атмосферѣ апокалиптики, слышимъ ея языкъ, ея образы, какъ это со всей силой чувствуется при непосредственномъ переходѣ отъ чтенія апокалиптическихъ памятниковъ къ новозавѣтнымъ. Понятенъ поэтому тотъ интересъ, который возбуждаетъ въ наши дни изученіе апокалиптики въ цѣляхъ точнѣйшаго пониманія историческаго фона

---

[1]) Особенно эту мысль подчеркиваетъ *Friedländer*. Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin. 1905. Онъ называетъ фарисеевъ и саддукеевъ „Obere Zehntausend“ и противопоставляетъ имъ апокалиптиковъ, какъ „die Frommen und die Lehrer jener und breitesten Volksschichten, der Am-haarez in der hasmonäischen Zeit“ (22—3), „die wirklichen Volkspropheten der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte“ (77), а „der grösste aller Apokalyptiker Jesus“.—Весьма любопытна позиція этого еврея, стоящаго на основѣ своей религіи и, исходя изъ нея, приходящаго къ выходу, что „Jesus (не церковный Христосъ, воплощенный Логосъ, но пророкъ Іисусъ современнаго „либеральнаго“ протестантизма) ist die Erfüllung der Zeit“ (328) „denn er war unser und sein Evangelium ist unser“ (XIX).

евангельской исторіи. При этомъ стали обычны въ раціоналистической литературѣ попытки объяснить Евангеліе изъ апокалиптики, изобразить Іисуса не только всецѣло охваченнымъ апокалиптическими представленіями, но и раздѣляющимъ всю ихъ условность и ограниченность эпохи [2]). Значеніе апокалиптики какъ исторической среды, наложившей свою печать на языкъ и образы Евангелія, всего сильнѣе — въ эсхатологическихъ его частяхъ, въ настоящее время не можетъ быть оспариваемо, независимо отъ характера общаго религіознаго міровоззрѣнія. Чрезъ посредство Новаго Завѣта мы, сами того не вѣдая, усвоили, какъ привычные, многіе образы этого отдаленнаго и уже умершаго теперь прошлаго, зародившіеся въ раскаленной атмосферѣ послѣднихъ вѣковъ іудаизма.

Въ этой ея раскаленности, въ ряду другихъ причинъ, отчасти повинна и сама апокалиптика. Извѣстно, что эти вѣка отмѣчены въ исторіи іудейскаго народа исключительнымъ трагизмомъ. Это была эпоха непосильной, отчаянной борьбы небольшого народа за свою политическую, а вмѣстѣ и религіозную самобытность сначала съ греческимъ, а потомъ съ римскимъ орломъ, при чемъ, несмотря на всю свою безнадежность, борьба эта отмѣчалась не одними пораженіями, но и успѣхами, хотя бы и непрочными. Съ самаго возстанія Маккавеевъ огонь политическаго и религіознаго мессіанизма то скрывается подъ пепломъ, то прорывается наружу въ революціонныхъ движеніяхъ. Мы не будемъ останавливаться на перипетіяхъ этой религіозно-революціонной борьбы, закончившейся лишь подъ развалинами Іерусалима и его святыни-храма въ пламени, сво-

---

[2]) Изъ новѣйшихъ изслѣдователей сюда особенно относятся *Baldensperger*. Das Gelbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit и особенно новѣйшее радикально-эсхатологическое направленіе, имѣющее представителями *Albert Schweitzer*. Das Messianitäts und Leidensgeheimniss. 1901. *Его же*. Von Reimarus zu Wrede. Tübingen. 1906 и *Iohannes Weiss*. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen. 1900. Предшественника оно имѣетъ въ Реймарусѣ, анонимномъ авторѣ изданныхъ Лессингомъ „Вольфенбюттелевскихъ фрагментовъ“ (см. вообще *Schweitzer*. Von Reimarus zu Wrede). Ср. еще на эту тему рѣчь *E. Schürer*. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu. 1903.

ими языками пожиравшаго вмѣстѣ съ іерусалимскими зданіями и іудейскую апокалиптику. Но это именно она воодушевляла все движеніе, поддерживала надежду на сверхъестественную помощь посланника небесъ—мессіи, сулила избранникамъ блаженство мессіанскаго царства взамѣнъ рабства, бѣдности, униженія, насилій. Революціонные мессіи, одинъ за другимъ появлявшіеся въ эту эпоху, предсказывались апокалипсисами. Вообще можно сказать вмѣстѣ съ однимъ изслѣдователемъ [1]), что „Израиль погибъ на своей эсхатологіи". На почвѣ апокалиптической революціонности развилось и своеобразное соціально-революціонное террористическое движеніе, зелотизмъ [2]), поднявшее голову особенно въ послѣдніе годы, когда тѣло іудейскаго народа содрогалось уже въ предсмертныхъ конвульсіяхъ; тогда „къ войнѣ противъ Рима присоединилась соціальная революція [3]). И такимъ значеніемъ апокалиптики въ политиче-

[1]) *Beer*: „Pseudepigraphen des A. T. (RE³, 16, 234³⁰).

[2]) Вотъ какъ характеризуетъ это движеніе, для насъ столь хорошо знакомое, Велльгаузенъ въ своей „Israelitische und jüdische Geschichte", 6. Aufl. 1907, 335—6: „Людьми эпохи были зелоты. Это было очень смѣшанное общество. Честные мечтатели и воодушевленные патріоты принадлежали къ нему, люди недостаточнаго образованія и сильной вѣры, не имѣвшіе страха и не знавшіе раздумья, ибо они о политическомъ положеніи не знали ничего, кромѣ того, что Богъ сильнѣе Рима. Къ нимъ присоединялись также и сомнительные элементы; фанатизмъ былъ неразборчивъ относительно своихъ приверженцевъ. Какъ обычно, выдвигались самые прямолинейные люди дѣйствія и получали руководящую роль. Настоящіе герои не выносились наверхъ теченіемъ; недостатокъ выдающихся умовъ въ іудейскомъ возстаніи поражаетъ, дѣйствуютъ только элементарныя силы. Терроризмъ, практиковавшійся зелотами, былъ ужасенъ. Они полагали, что кто не возстаетъ противъ рабства, долженъ быть принужденъ къ свободѣ, и соотвѣтственно этому и поступали. Ихъ послѣднее средство убѣжденія было злодѣйское убійство". Историческій очеркъ революціонныхъ движеній въ Іудеѣ въ новозавѣтную эпоху, кромѣ сочиненій *Іосифа Флавія*, „Іудейскія древности", рус. пер. Генкеля, въ двухъ томахъ, Спб., 1900 г. и „Іудейская война", рус. пер. Л. Я. Чертка, см. у *Schürer*, также у *Staerk*. Краткій и популярный очеркъ представляетъ работа *Hans Windisch*, „Der messianische Krieg und das Urchristentum". Tübingen, 1909.

[3]) *Staerk*: „Neutestamentliche Zeitgeschichte", I, 150. *Wellhausen*, 359, 365. *Гункель* (*Kautsch*, „Pseudepigraphen", II, 333).

ской исторіи Іудеи еще болѣе подчеркивается ея народный характеръ. Это была народная вѣра и надежда, какъ опредѣлилась она въ то время въ результатѣ всего тысячелѣтняго религіознаго развитія и всей многострадальной политической исторіи Израиля. Послѣ разрушенія Іерусалима и паденія Іудеи апокалиптика сначала берется подъ подозрѣніе въ руководящихъ кругахъ іудейства, а затѣмъ и совершенно изгоняется изъ употребленія и вполнѣ замѣняется талмудической мудростью. Но тогда она рецепируется христіанскими общинами и становится любимымъ чтеніемъ въ нѣкоторыхъ, преимущественно „варварскихъ“ церквахъ [1]), на языкѣ которыхъ и сохранились намъ многіе памятники апокалиптики, позднѣе же и на славянскомъ востокѣ („славянскій Енохъ“!)

И по содержанію своему апокалипсисы представляютъ собой какъ бы религіозно-научную энциклопедію народной мудрости, выражаютъ народное міросозерцаніе съ разныхъ его сторонъ: въ этой исторической амальгамѣ, въ которой подъ покровомъ псевдонимности соединяются въ одномъ цѣломъ куски, принадлежащіе разнымъ эпохамъ, разнымъ даже культурамъ и народностямъ, благоговѣйный читатель находилъ „откровенія“ и изъ области космологіи и астрономіи, и физики, и демонологіи, и ангелологіи, и исторіи въ прошедшемъ и бу-

[1]) *Gunkel* (*Kautsch*, Pseudepigraphen, II, 333) замѣчаетъ по этому поводу: „іудейско-апокалиптическая литература пережила двѣ катастрофы: первую, когда іудейская синагога, собираясь съ силами послѣ римскихъ ударовъ оттолкнула отъ себя апокалиптику и литературу на греческомъ языкѣ; такимъ образомъ погибъ іудейскій оригиналъ. Если тогда погибла не вся іудейско-греческая литература, то объясняется это тѣмъ обстоятельствомъ, что она влилась одновременно въ христіанскія общины. Излюбленность и огромное распространеніе апокалиптической литературы на этой второй ея родинѣ доказываютъ многочисленные переводы на столь удаленныхъ одинъ отъ другого языкахъ. Но и здѣсь литературу эту постигла новая катастрофа: она исходила отъ греко-философскаго духа, наполнявшаго греческую теологію и боровшагося въ апокалипсисахъ съ восточной миѳологіей. Такимъ образомъ случилось, что іудейскіе апокалипсисы исчезли изъ греческой церкви, гдѣ продолжалъ вліять философскій духъ, и что, напротивъ, они утверждались въ младшихъ варварскихъ церквахъ, къ которымъ принадлежитъ и латинская“.

дущемъ,—словомъ, это былъ настоящій „народный университетъ“ разныхъ знаній. Въ то же время апокалиптика представляетъ собою какъ бы бассейнъ, въ который изливаются, здѣсь смѣшиваясь, воды изъ разныхъ родниковъ, и въ этомъ качествѣ она имѣетъ незамѣнимое значеніе для изученія такъ называемаго религіознаго синкретизма. Надъ разложеніемъ этого синкретическаго цѣлаго на составные элементы съ величайшимъ увлеченіемъ и усердіемъ, хотя и все еще съ проблематическими результатами, работаетъ современная религіозно-историческая наука [1]).

Многомотивность и сложность есть отличительная черта апокалиптической литературы. Поэтому она совершенно не поддается простой и объединяющей характеристикѣ, но требуетъ кропотливаго, детальнаго изученія по отдѣльнымъ вопросамъ. Въ обыденномъ языкѣ подъ апокалиптикой разумѣются обыкновенно лишь „откровенія“, касающіяся исторіи и послѣднихъ судебъ міра, эсхатологіи. Дѣйствительно философія исторіи и эсхатологія представляютъ собой хотя, конечно, и далеко не

[1]) Кромѣ всей цитированной литературы по апокалиптикѣ, въ изобиліи содержащей сравнительно-историческій матеріалъ, ср. особенно *Herrmann Gunkel.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und Ap. Ioh. 12. Mit Beiträgen von *Heinrich Zimmern.* Göttingen. 1896. *Hermann Gunkel.* Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments. Göttingen. 1904. *W. Bousset.* Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen. 1895. *Hugo Gressmann.* Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen. 1905. (Эта книга своими крайностями можетъ дать яркіе примѣры всей шаткости, а иногда и произвольности сравнительно-историческихъ построеній и особенно поучительна съ точки зрѣнія научной методологіи). *Ernst Böklen.* Die Verwandtschaft der jüdisch christlichen mit der parsischen Eschatologie. Gottingen. 1902. *A. Jeremias.* Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Leipzig. 1906. *Его же.* Babylonisches im Neuen Testament. 1904. *O. Pfleiderer.* Das Urchristenthum, II. Berlin. 1902. Многочисленныя изданія изъ серіи Religionsgeschichtliche Volksbücher и Die Religon in der Geschichte und Gegenwart, hrsg. von *M. Schiele* и мн. др. Обзоръ и изложеніе религіозно-исторической литературы даетъ *Carl Clemen.* Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Giessen, 1909 (см. особенно главу Die letzten Dinge).

единственную, зато одну изъ важнѣйшихъ и характернѣйшихъ темъ апокалиптики. Скажу больше, именно для этихъ темъ творчество апокалиптики является въ нѣкоторомъ родѣ классическимъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ греческая философія имѣетъ классическое значеніе для исторіи философіи вообще. Именно въ греческой философіи уже высказаны основные мотивы философскихъ системъ, намѣчены, хотя иногда и въ зачаткахъ, основныя философскія проблемы и направленія, такъ что вся дальнѣйшая исторія философіи можетъ быть представлена какъ разработка темъ и раскрытіе мотивовъ греческой философіи. Аналогичное же значеніе имѣетъ іудейская апокалиптика относительно философіи исторіи и эсхатологіи,—для всѣхъ почти идей, мотивовъ, настроеній въ этой области можно найти или аналогію или зародышъ въ апокалиптикѣ. Она имѣетъ значеніе какъ бы формальной логики или ученія объ основныхъ „категоріяхъ“ философіи исторіи. И связанный съ этимъ интересъ духовнаго проникновенія въ міръ іудейской апокалиптики съ особенной живостью чувствуется въ нашу эпоху, въ сознаніи которой такъ неотступно встаетъ проблема о смыслѣ исторіи, цѣли ея и исходѣ, которая охвачена трепетнымъ чувствомъ какого-то стремительнаго, неудержимаго, непроизвольнаго даже движенія впередъ, смутнымъ ощущеніемъ историческаго прорастанія. Это разлито въ нашей духовной атмосферѣ и питаетъ такое характернѣйшее движеніе нашихъ дней, какъ соціализмъ, прорывается въ кровавомъ и хмельномъ энтузіазмѣ революцій съ ихъ зелотизмомъ, но и съ ихъ историческимъ порывомъ. Наше ухо оказывается особенно чутко, когда прислушивается къ біенію историческаго пульса хотя и отдаленныхъ, но сродныхъ эпохъ. Поэтому нисколько не удивительно, если при этомъ побѣдоносномъ шествіи историзма въ современной наукѣ вниманіе религіозно-историческаго изслѣдованія все настойчивѣе и пристальнѣе останавливается (особенно послѣднія десятилѣтія) на изученіи апокалиптики, которая становится отчасти какъ-будто историческимъ зеркаломъ и для нашей эпохи, сродняется съ жгучей и тревожной современностью, становится для насъ средствомъ духовнаго ориентированія. Оставляя въ сторонѣ всѣ остальные мотивы апока-

литики, въ настоящемъ очеркѣ мы ограничимся одной только этой темой.

II.

Апокалиптика и „соціологія“.

Апокалиптика въ религіозной жизни іудейскаго народа исторически заступаетъ мѣсто пророчества. Когда пророки умолкли, вѣрующіе стали искать ободренія въ тяжелыхъ жизненныхъ обстоятельствахъ въ таинственной, прикровенной псевдонимами, полной символовъ апокалиптикѣ. Живое, личное слово пророка замѣнилось писанымъ, безличнымъ произведеніемъ апокалиптиковъ. Сравнительно съ огненнымъ вдохновеніемъ великихъ пророковъ, слышавшихъ и возвѣщавшихъ слова Божіи, апокалиптики представляются намъ эпигонами [1]), они питаются прежними вдохновеніями и пророчествами [2]), хотя и по-своему перерабатываютъ ихъ. Вдохновеніе пророковъ было связано съ ихъ личностью и обстоятельствами, оно имѣло поводомъ опредѣленныя историческія событія, при чемъ самъ пророкъ нерѣдко былъ не только обличителемъ или „вѣщуномъ“ (наби), но и общественнымъ дѣятелемъ. Лишь беря отправнымъ пунктомъ событія современности, пророчество восходитъ далѣе въ величественныхъ поэтическихъ образахъ [3]) къ созерцанію „тайнъ Царствія

---

[1]) Ср. *Bertholet.* Daniel und die griechische Gefahr, 1907, 33—4.

[2]) *Wellhausen.*—Skizzen und Vorarbeiten, VI, 226, высказываетъ мысль, что „іудейская эсхатологія проистекаетъ изъ профетіи, именно изъ неисполненнаго пророчества. Оно принимаетъ его содержаніе и точнѣе опредѣляетъ лишь, когда и какъ“ (слѣдуютъ примѣры). Эту мысль повторяетъ и *Charles.* Eschatology etc., 168 слл. Даже если принять это объясненіе, оно лишь даетъ ключъ къ пониманію отдѣльныхъ чертъ апокалиптики, но совершенно не объясняетъ происхожденія ея въ цѣломъ. При всемъ религіозномъ синкретизмѣ, апокалиптика есть нѣчто до такой степени оригинальное и исключительное, что должно быть признано продуктомъ творческой дѣятельности іудейскаго духа въ послѣплѣнную эпоху.

[3]) Я раздѣляю тотъ экзегетическій принципъ при пониманіи пророческихъ образовъ, по которому не слѣдуетъ искать буквальнаго пониманія пророчества. Справедливо говоритъ въ своемъ прекрасномъ изслѣдованіи The prophets of Israel und their place in history, 1907,

Божія“ и судебъ его въ исторіи человѣчества и въ частности еврейскаго народа. Въ противоположность этой практической природѣ пророчества, апокалиптикъ остается созерцателемъ, набожнымъ начетчикомъ, вопрошающимъ Бога о грядущемъ. Пророки возвѣстили своему народу, а черезъ него и всему человѣчеству идею Ягве какъ Бога исторіи; они истолковывали историческія событія, какъ судьбины гнѣва Божія, какъ осуществленіе плана Его и правды Его. Начиная съ Амоса, самаго ранняго изъ пророковъ, слова и дѣла которыхъ записаны въ книгѣ, наблюдаемъ мы развитіе этой идеи,—исторіи, какъ откровенія Бога [1]). Выступая въ бурныя и тревожныя эпохи жизни народной, какъ буревѣстники исторіи (по мѣткому выраженію Корнилля), они орлинымъ взоромъ всматривались въ будущее и тамъ искали разгадки испытаній, исполненія обѣто-

---

покойный *W. Robertson Smith*: „даже болѣе серьезные изслѣдователи Писанія не всегда ясно сознаютъ всю важность устраненія буквальнаго пониманія пророчествъ... Всякая древняя мысль, касающаяся абстрактныхъ и трансцендентныхъ представленій, обычно выражалась при помощи образовъ и аналогій, и эта общая истина воспринималась и выражалась въ частныхъ и даже случайныхъ формахъ“ (стр. 339—40). „Большая ошибка предполагать, чтобы ясновидцы (seers) Израиля глядѣли въ отдаленное будущее съ такимъ же яснымъ пониманіемъ деталей, какое имъ свойственно относительно современныхъ событій. Сущность мессіанскихъ пророчествъ идеальна, не буквальна; дѣло пророка не предвосхищать исторію, но намѣчать основанія божественной благости, управляющей будущимъ, ибо они вѣчны какъ планы Іеговы. Истинная вѣра и не спрашиваетъ ни о чемъ, кромѣ этого, только невѣріе испытываетъ раньше времени и срока“... (стр. 249).

[1]) *Cornill.* Der israelitische Prophetismus 1906, стр. 36: „израильскій пророкъ есть человѣкъ, который имѣетъ способность временныя вещи разсматривать подъ угломъ вѣчности, который всегда распознаетъ власть Бога и, какъ воплощенный голосъ Бога, умѣетъ своимъ современникамъ раскрывать планъ Божій и руководить ими по волѣ Божіей“. „У Исаіи впервые находимъ мы ясно сознанный планъ міровой исторіи; все, что происходитъ на землѣ, руководимо единой сверхмірной святой волею и имѣетъ послѣдней цѣлью прославленіе Бога“ (стр. 57). „Болѣе величественной теологіи исторіи, если можно такъ выразиться, чѣмъ у Второисаіи, никогда не бывало“ (стр. 143). Ср. также *Robertson Smith*, l. c. passim, также *Charles l* c.

ваній если не на всемъ народѣ, то хотя на „остаткѣ Израиля“, на его „святомъ остаткѣ“. Они воспитывали въ своемъ народѣ вѣру въ непреложное торжество правды Божіей,—въ обнаруженіе Бога въ исторіи, подготовляли то мессіанское міровоззрѣніе, которое, выдѣляя Израиля изъ всѣхъ народовъ исторіи, подготовляло встрѣчу истинному Мессіи, чаянію языковъ.

Идею религіозной философіи исторіи, внутренней закономѣрности всего происходящаго въ жизни народовъ, отъ пророковъ восприняли апокалиптики. Книга пророка Даніила, которая къ какому бы времени ни относить ея происхожденіе, во всякомъ случаѣ открываетъ собой апокалиптическую литературу, представляетъ грандіозную символику философіи исторіи, охватывающую въ своихъ образахъ всю всемірноисторическую драму, давая ей телеологическое истолкованіе [1]). Вліяніе этой книги не только на свою эпоху, но и на христіанство было и остается огромно. По справедливой оцѣнкѣ Корнилля [2]), „это одна изъ важнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ книгъ, которыя когда-либо были написаны, — мы и теперь оперируемъ понятіями и пользуемся выраженіями, непосредственно заимствованными изъ книги Даніила“. И она всецѣло занята проблемой философіи исторіи, и эту черту раздѣляетъ съ нею вся апокалиптика [3]). Но здѣсь сказывается большое и существенное отличіе пророчества отъ апокалиптики. И пророкъ и апокалиптикъ глядятъ въ будущее и ищутъ въ немъ отвѣта на „проклятые вопросы современности“. Но пророкъ живетъ и дѣйствуетъ въ настоящемъ въ гораздо большей степени, чѣмъ апокалиптикъ. Его жизнеощущеніе имманентнѣе, онъ болѣе моралистъ, обличитель, воплощенная

[1]) Ср. *Bertholet*: „Daniel und die griechische Gefahr“, 58.

[2]) l. c. 174.

[3]) Яркое, чисто пророческое выраженіе идея Бога въ исторіи получаетъ въ апокалипсисѣ Варуха:

О Господи! Ты вызываешь наступленіе временъ и они стоятъ передъ Тобою,
Ты повелѣваешь преходить господству міровъ и они Тебѣ не прекословятъ,
Ты устрояешь бѣгъ временъ года и они повинуются Тебѣ,
Ты одинъ знаешь продолжительность поколѣній и не открываешь своихъ тайнъ широкой массѣ...

совѣсть народа, нежели мечтательный фантастъ, отчаявшійся въ настоящемъ и потому вперяющій взоры въ будущій вѣкъ. Черта перваго настроенія — мужественная активность, чувство Бога въ исторіи, побуждаетъ служить Ему историческими дѣяніями, творить исторію; это — субъективное, творческое, антидетерминистическое, или, выражаясь по современному, „прагматическое“ отношеніе къ исторіи. Недаромъ пророки являются вмѣстѣ съ тѣмъ и крупнѣйшими общественными, а иногда и государственными дѣятелями и патріотами; съ величайшимъ подъемомъ религіознаго чувства они соединяютъ трезвый реализмъ, я готовъ сказать, — практичность (вспомнимъ только политическую дѣятельность пророка Исаіи), ихъ взоръ остается не затуманеннымъ открывающейся предъ ними всемірноисторической и эсхатологической перспективой, они сохраняютъ и гармонію душевныхъ силъ и душевное здоровье. Поэтому они не толкнутъ свой народъ на поступки отчаянія, не вдохновятъ его на безумные взрывы революціи, какими ознаменовался вѣкъ апокалиптики, романтическаго утопизма, порождаемаго отчасти исторической безнадежностью. То, что пророки говорятъ въ дѣйствительномъ залогѣ и повелительномъ наклоненіи, апокалиптиками выражается въ страдательномъ залогѣ и въ желательномъ наклоненіи. Отсюда въ ихъ представленіяхъ Божественная воля, правящая исторіей, но предоставляющая мѣсто и человѣческой активности, воспринимается какъ божественный фатумъ. Для нихъ наибольшую реальность имѣетъ строгая детерминированность всего происходящаго въ исторіи. Та объективная закономѣрность, хотя и доступная теоретическому познанію, но неотвратимая и неумолимая въ своей желѣзной поступи, тотъ фатумъ закономѣрности, открытіемъ котораго такъ гордится марксизмъ, есть именно изначальная черта апокалиптики [1]). Исторія берется здѣсь въ такихъ раккурсахъ, что въ

---

[1]) См. сравнительную характеристику пророковъ и апокалиптиковъ у *H. Gressmann.* Der Ursprung der israelitisch-judischen Eschatologie. Göttingen. 1905, стр. 158: „тамъ (у пророковъ) царитъ цѣтущая жизнь, здѣсь—сѣрая теорія„. Впрочемъ, все это противопоставленіе здѣсь преувеличено и извращено общей узкой „религіозно-исторической“ точкой зрѣнія автора, тоже плодомъ самой „сѣрой“ теоріи.

ней не остается мѣста свободной человѣческой личности. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Историческая закономѣрность въ представленіяхъ апокалиптики и современной соціологіи, напр. экономическаго матеріализма, различается не по формально логическому характеру, но по своему содержанію: религіозный теистическій фатализмъ типа Ислама, конечно, сулитъ иной исходъ развитія и иначе изображаетъ его ходъ, нежели фатализмъ экономическаго матеріализма.

Этому общему пассивно-детерминистическому уклону апокалиптической мысли соотвѣтствуетъ цѣлый рядъ дальнѣйшихъ ея чертъ, которыя, хотя, разсматриваемыя въ отдѣльности, допускаютъ и спеціальныя объясненія, но въ цѣломъ гармонируютъ между собою. Черты эти—извѣстная псевдонимность апокалипсисовъ, символика цифръ и звѣрей и обычная манера изображать прошедшее и настоящее въ будущемъ времени, какъ предсказаніе о нихъ, сдѣланное еще до ихъ наступленія, т.-е. прибѣгать къ vaticinium post eventum; вмѣстѣ взятыя, онѣ характеризуютъ логическую природу апокалиптики, приближая ее въ этомъ къ современной „соціологіи“ съ ея абстрактными схемами.

Пророки выступали отъ перваго лица. Они изустно говорили то, что потомъ записывали въ книги. Они сами были непосредственными, активными участниками исторической драмы. Поэтому псевдонимность вообще такъ не свойственна пророчеству. Правда, и въ пророческихъ книгахъ встрѣчаются мѣста совершенно апокалиптическаго характера, но эти зародыши будущей апокалиптики количественно тонутъ въ ихъ прочемъ содержаніи. Напротивъ псевдонимность составляетъ общую и неизбѣжную черту апокалиптики съ ея пассивно-созерцательнымъ настроеніемъ. И при этомъ характерно (и, кажется, не обращало еще на себя достаточнаго вниманія въ наукѣ) то обстоятельство, что большинство псевдонимовъ берется чисто условно, безъ особенной заботы объ ихъ вѣроподобности, иногда же, наоборотъ, съ явнымъ и подчеркнутымъ характеромъ ихъ выдуманности и условности: Енохъ, Варухъ, Эздра, патріархи, Адамъ и Ева, Сивиллы,—все это, строго говоря, не псевдонимы, а скорѣе заглавія, явныя условности, которыя, думается мнѣ, и тогда

уже не могли обманывать относительно мнимаго авторства лицъ, надписанныхъ въ заголовкѣ. Скорѣе можно понимать эти надписанія какъ обозначеніе извѣстной *школы*, направленія, *въ духѣ* котораго было написано данное произведеніе (подобно всевозможнымъ теперешнимъ „измамъ“). Даже если принять во вниманіе всю критическую беззаботность и историческую наивность эпохи, мирившуюся съ явными несообразностями, указанное значеніе коллективной псевдонимности остается неопровергнутымъ. Псевдонимность соотвѣтствовала безличному или сверхличному характеру содержанія произведеній апокалиптики. Опять-таки, быть можетъ, легче будетъ приблизиться къ пониманію этой ея особенности, если ее пояснить сравненіемъ съ современной наукой, которою по-своему и для своего времени хотѣла быть апокалиптика. Наука безлична или сверхлична, провозглашеніе той или иной ея истины опредѣленнымъ ученымъ есть только біографическій и историческій фактъ, совершенно не имѣющій значенія для самой истины; разъ провозглашенная и признанная, она становится совершенно независимой и чуждой своему духовному отцу. Таковы же и истины апокалиптики, раскрывающіяся въ видѣніяхъ и символахъ. И пророки имѣли видѣнія и слышали гласъ Божій и возвѣщали народу Его волю. Но и эти видѣнія, и эти откровенія почти всегда носили у нихъ опредѣленный, практическій характеръ, были пріурочены къ конкретному поводу, стояли въ связи съ ихъ практической миссіей, а отнюдь не имѣли въ виду тѣшить чью-либо теоретическую любознательность. Перспектива будущаго для нихъ открывалась не въ общей своей закономѣрности, но въ границахъ опредѣленнаго историческаго горизонта, и этимъ объясняется и условность пророчествъ и ихъ относительный характеръ и вся массивность, а вмѣстѣ иногда и противорѣчивость ихъ нагроможденныхъ другъ на друга образовъ, разобраться въ которыхъ невозможно безъ ориентирующихъ указаній исторіи эпохи; безъ выясненія мѣста, времени, повода, обстоятельствъ часто просто нельзя понять, что хотѣлъ высказать пророкъ. Эта особенность пророчества, совершенно не позволяющая превращать его въ оракулъ для гаданія о будущихъ событіяхъ, а потому исключающая буквальное, непо-

средственное его истолкованіе, дѣлаетъ его, вмѣстѣ съ тѣмъ, глубоко жизненнымъ, исторически конкретнымъ, пріуроченнымъ къ данному мѣсту и времени. Напротивъ, апокалиптика сознательно не хочетъ пріурочиваться къ мѣсту и времени, она стремится къ абстрактной объективности, поэтому идеи, родившіяся въ I вѣкѣ до Р. Х., она сознательно надписываетъ именемъ Еноха, указывая этимъ на сверхъисторическое ихъ значеніе. Видѣнія и образы, открывающіеся апокалиптику, также въ подавляющемъ количествѣ случаевъ (кромѣ пророка Даніила и III Эздры) носятъ совершенно безличный характеръ, они открываются какъ объектъ познанія, но ни къ чему не уполномочиваютъ и не обязываютъ тайнозрителя, да онъ и не выступаетъ лично, но скрывается за условнымъ символическимъ псевдонимомъ, подобно тому, какъ отдѣльный ученый скрывается и пропадаетъ въ безличномъ коллективѣ науки. По этимъ своимъ признакамъ апокалиптику можно уподобить наукѣ того времени, и притомъ не наукѣ о конкретномъ и историческомъ, но абстрактной, теоретической и болѣе всего соотвѣтствующей той весьма проблематической дисциплинѣ нашихъ дней, которая именуетъ себя *соціологіей*.

Этотъ же абстрактносоціологическій характеръ апокалиптики раскрывается намъ и изъ ея пристрастія къ традиціонной символикѣ чиселъ и животныхъ, обратившейся въ условный языкъ или литературную манеру апокалиптики, благодаря чему съ послѣдней связано вполнѣ опредѣленное представленіе объ извѣстномъ литературномъ жанрѣ и стилѣ. Опять-таки и здѣсь относительно происхожденія каждаго изъ этихъ символовъ и этихъ чиселъ могутъ вестись и ведутся обширныя религіозноисторическія и экзегетическія изысканія и препирательства. Но, предоставляя ихъ самимъ себѣ, нельзя не поражаться тѣмъ въ высокой степени абстрактнымъ схематизмомъ, въ который отливаются въ ней историческія событія. Вѣдь изобразить всю міровую исторію какъ смѣну и борьбу нѣсколькихъ апокалиптическихъ звѣрей [1]), это, по своему, есть вѣдь такая же смѣ-

[1]) „Детерминистическому пониманію исторіи соотвѣтствуетъ, если историческія картины набрасываются не въ соотвѣтствіи пестрому содержанію жизни, но распредѣляются по категоріямъ. Исторія наро-

лость логической абстракціи и символизма, какую мы имѣемъ въ такихъ нашихъ теперешнихъ соціологическихъ понятіяхъ, каковы: „способъ производства“, „развитіе производительныхъ силъ“, феодализмъ, натуральное хозяйство, капитализмъ и т. д. Логическое подобіе апокалиптическимъ изображеніямъ исторіи царствъ какъ смѣны овновъ, козловъ, растеній, тучъ, водъ и т. п., можно въ современной научной литературѣ найти хотя бы въ знаменитомъ предисловіи Маркса къ Zur Kritik der politischen Oekonomie, гдѣ вся исторія раздѣляется сначала на два отдѣла— Vorgeschichte u. Geschichte, а затѣмъ первый отдѣлъ еще подраздѣляется на нѣсколько символически обозначаемыхъ эпохъ: рабства, феодализма, капитализма,—новые знаки для старыхъ символовъ апокалиптики. Мы настолько привыкли къ этимъ историческимъ символамъ, что совершенно не замѣчаемъ ихъ абстрактнаго и условнаго характера, между тѣмъ какъ, по своей логической структурѣ, это вѣдь тѣ же апокалиптическіе звѣри, которые намъ странны и чужды только своими рогами да шерстью, а вовсе не логической природой своей. Можно было бы безъ труда многія схемы соціологіи прямо переложить на языкъ апокалиптической символики. Этотъ схематизмъ и раціонализмъ апокалиптики обнаруживается съ особенной наглядностью въ его пристрастіи не только къ пророчествамъ будущаго, но и къ vaticinium post eventum. Считать таковое простымъ шарлатанствомъ или плодомъ исключительнаго легковѣрія тоже было бы научнымъ легковѣріемъ. Достаточно обратить вниманіе на то, что въ нѣсколькихъ апокалипсисахъ (въ Юбилеяхъ, въ Завѣщаніи 12 патріарховъ, въ Жизни Адама и Евы) въ формѣ будущаго времени разсказывается вся исторія израильскаго народа отъ сотворенія Адама, при чемъ нельзя же въ

довъ размѣщается въ стереотипныя числа, въ математическія формулы. То это четыре міровыхъ царства, то семь седьминъ или десять міровыхъ недѣль или даже двѣнадцать частей міра, которыя полагаются писателями въ основу ихъ историческихъ возарѣній. Высшій пунктъ развитія выражается въ распространенномъ тогда обыкновеніи представлять, что все будущее развитіе предусматривается богопросвѣщенными мужами прошлаго и записано ими“. (*Baldensperger*: „Das messianische Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 3-te Aufl., 1903, стр. 80).

серьезъ допустить, чтобы кому-нибудь могло прійти въ голову содержаніе всѣмъ извѣстнаго библейскаго разсказа выдавать за пророчество въ собственномъ смыслѣ. Употребленіе будущаго времени одинаково по отношенію къ событіямъ какъ прошлымъ такъ и настоящимъ и будущимъ въ извѣстной общей перспективѣ имѣетъ задачей раскрыть ихъ внутреннюю необходимость, ихъ объективно-религіозную закономѣрность, въ свѣтѣ которой всѣ они изображаются какъ связныя звенья одной причинной цѣпи. Это совершенно та же самая задача, которую ставитъ себѣ и современная „соціологія“, притязающая закономѣрно объяснять прошлое и предсказывать будущее. О. Контъ и К. Марксъ подаютъ въ этомъ руку древнимъ анонимамъ апокалиптики. Правда, вслѣдствіе *абстрактно символическаго* характера апокалиптическихъ образовъ, „откровенія“ апокалипсисовъ въ дѣйствительности болѣе закрывали, чѣмъ открывали [1]) и сами нуждаются въ объясненіяхъ и толкованіяхъ, поэтому о предсказаніи будущаго здѣсь вообще можно говорить только очень условно, но вѣдь отнюдь не менѣе условно слѣдуетъ говорить и о предсказаніяхъ современной соціологіи, которая лишена еще изобразительности художественныхъ и массивныхъ образовъ апокалиптики, оперируя лишь холодными, отвлеченными, почти математическими символами. Но предсказаніе будущаго въ точномъ смыслѣ предустановленія будущихъ событій, конечно, одинаково нѣтъ ни тамъ, ни здѣсь. Понятія соціологіи суть обобщенія или, точнѣе сказать, отвлеченія отъ нѣкоторой массы фактовъ и являются ихъ логическими символами; образы апокалиптики суть тоже своеобразныя обобщенія, сдѣланныя не разсудочно, но интуитивно, какъ и вообще зарождаются художественные образы. Но, конечно, остается въ силѣ вся разница въ содержаніи закономѣрности, устанавливаемой въ древней апокалиптикѣ и современной соціологіи: тамъ она опредѣляется религіознымъ фатумомъ, „научно-познанной“ волей Божества, по отношенію къ міру трансцендентной и супранатуральной [2]), здѣсь — „развитіемъ производительныхъ силъ“ или инымъ „за-

[1]) „Настоящимъ признакомъ апокалиптики, несмотря на ея имя, является не откровеніе, но тайна“ (*Baldensperger*, l. c., 188).

[2]) „Апокалиптическая схема виситъ надъ исторіей“ ib., 187.

комъ развитія общества", имманентной, природной необходимостью. Источники этой детерминированности опредѣляются различно, ея характеръ остается тождественнымъ. Итакъ, въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что апокалиптика хотѣла быть соціологіей своего времени. Если мы припомнимъ еще, что апокалипсисы въ изобиліи включали въ себя свѣдѣнія и изъ другихъ, притомъ самыхъ разнообразныхъ, областей, то можно сказать, что апокалиптика вообще притязала быть научной энциклопедіей своего времени. Что касается этихъ другихъ областей знанія, то теперешнее развитіе науки дѣлаетъ дѣтскимъ лепетомъ естественнонаучное міровоззрѣніе іудейскихъ апокалиптиковъ, но что касается соціологіи, то, думается мнѣ, здѣсь апокалиптика въ гносеологическомъ отношеніи стоитъ на одномъ уровнѣ съ современной соціологіей, ибо и та и другая ставятъ себѣ одинаково ошибочную и внутренно противорѣчивую логическую задачу: создать абстрактную науку объ историческомъ, т.-е. конкретномъ, но съ той однако цѣлью, чтобы при помощи этихъ абстрактныхъ понятій, которыя по своему содержанію бѣднѣе, чѣмъ это конкретное, предустанавливать, предсказывать это конкретное. Ne sutor ultra trepidam!

III.

Апокалиптика и философія исторіи.

На ряду съ научно-соціологическимъ пониманіемъ апокалиптическихъ образовъ, возможно еще подхожденіе къ нимъ совсѣмъ съ другой стороны, со стороны метафизической. Образы апокалиптики могутъ быть истолкованы не только какъ абстрактныя схемы эмпирической соціологіи, но и какъ символы философіи исторіи. Если первая ставитъ своей задачей изучать эмпирическую закономѣрность, признаетъ только эволюціонно-механическій процессъ чисто натуральнаго характера, то вторая стремится опредѣлить внутреннюю, запредѣльную, метаисторическую цѣль исторіи и тѣмъ самымъ истолковываетъ ее какъ процессъ не только каузальный, но и телеологическій. Хотя апокалиптики и употребляютъ соціологическіе методы мышленія, однако

въ своихъ интересахъ и проблемахъ они идутъ дальше соціологіи, ихъ цѣль не она, но философія исторіи. Съ тоской отчаянія, съ пылкой страстью, съ неумирающей надеждой въ сердцѣ вперяется затуманенный взоръ апокалиптика въ историческія дали, туда, гдѣ синѣетъ таинственная линія горизонта, заразъ и закрывающаго и пріоткрывающаго дали будущаго, и живымъ трепетомъ этой тайны исполняется душа тайновидца. Что же различаетъ глазъ его на этомъ горизонтѣ?

Для того, чтобы отчетливѣе отвѣтить на этотъ вопросъ, — а въ немъ ключъ къ пониманію самыхъ основныхъ особенностей апокалиптики, — надо предпослать краткое разсужденіе о проблемахъ философіи исторіи и теоріи прогресса. Возможна вообще двоякая ориентировка въ исторіи. Въ одномъ случаѣ исторія разсматривается какъ процессъ, ведущій къ достиженію нѣкоторой предѣльной, однако исторіи еще имманентной и ея силами достигаемой цѣли, — условно назовемъ это разсмотрѣніе *хиліастическимъ* (хиліазмъ — тысячелѣтнее царство съ торжествомъ добра на землѣ и въ исторіи). Хиліастична въ этомъ смыслѣ всякая теорія прогресса, какъ религіозная, такъ и нерелигіозная: можно говорить не только объ іудейскомъ и христіанскомъ хиліазмѣ, но и философскомъ (какъ о немъ говоритъ Кантъ въ Streit der Fakultäten), культурномъ, соціалистическомъ. То или иное содержаніе хиліастическихъ представленій можетъ измѣниться, но формальныя свойства хиліазма, какъ историческаго горизонта, исторически видимой хотя и отдаленной цѣли исторіи, остаются неизмѣнны. Я сравнилъ хиліазмъ съ историческимъ горизонтомъ, и это сравненіе можно еще углубить. Существуетъ ли горизонтъ въ дѣйствительности? И да, и нѣтъ. Съ одной стороны, онъ есть, несомнѣнно, лишь наша перспективная проекція и въ этомъ смыслѣ хиліазмъ есть обманъ нашего зрѣнія. Но, съ другой стороны, иллюзія эта есть слѣдствіе реальныхъ фактовъ шарообразности земли, положенія нашей планеты въ астрономическомъ пространствѣ. Живя при этихъ условіяхъ, мы не можемъ не видѣть горизонта и практически не считаться съ нимъ. Мы знаемъ, что горизонтъ недостижимъ и постоянно уходитъ отъ насъ при всякой попыткѣ приближенія къ нему, но мы не можемъ не стремиться

къ нему, не имѣть его передъ глазами въ качествѣ предѣльной цѣли, если не въ смыслѣ географическомъ, то въ духовномъ. Этотъ противорѣчивый, антиномическій характеръ нашего историческаго горизонта съ синѣющей на немъ линіей хиліазма, проходящей по самой грани запредѣльнаго и посюсторонняго, связанъ съ общей формой нашего эмпирическаго существованія, съ его временностью и дискурсивностью. Мы имѣемъ потребность цѣльности, нося въ себѣ образъ абсолютнаго, но, оставаясь въ оковахъ временности, вмѣщаемъ эту абсолютность, эту цѣльную жизнь только по частямъ. Не цѣльность, а разорванность, постоянное движеніе во времени составляютъ нашъ удѣлъ. Но именно благодаря этому основному противорѣчію, абсолютности и цѣльности запросовъ нашего духа и дискурсивности, временности формы нашего существованія, жизнь отдѣльнаго человѣка и всего историческаго человѣчества и становится постояннымъ движеніемъ, постоянной смѣной ориентировокъ и перспективъ. Человѣчество должно вѣчно двигаться, ибо не можетъ остановиться, по образу „Вѣчнаго Жида". Историческій рядъ всегда дифференцируется, но никогда не интегрируется. Историческій горизонтъ всегда нами видимъ, но никогда не приближается. Исторія есть процессъ во времени, но вмѣстѣ и безконечный, ибо не можетъ остановиться; временность, дискурсивность, условность всего историческаго не есть его случайное свойство, accidentia, но самое существо,— essentia.

Прогрессъ безконеченъ, но тою „дурною безконечностью", отрицательной, а не положительной, о которой училъ Гегель. Хиліазмъ, какъ идеалъ исторіи, есть въ этомъ смыслѣ совершенно такая же категорія, какъ идеалъ разума въ системѣ Канта. Научный опытъ, по самому его понятію, установленному Кантомъ, не можетъ закончиться, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и именно въ силу этого, и существуетъ идеалъ разума, порождаемый жаждой цѣльнаго знанія. Критика знанія разъясняетъ происхожденіе и смыслъ этого идеала, но вмѣстѣ съ тѣмъ установляетъ и его формальный, чуждый всякаго опредѣленнаго содержанія характеръ. Подобно идеалу исторіи, хиліазму, идеалъ разума абсолютенъ лишь въ своей формѣ, не имѣя

абсолютнаго содержанія. Послѣднее принадлежитъ запредѣльной области „вещей въ себѣ", разбивающей самую форму временности и дискурсивности. Историческій рядъ, если и можетъ мыслиться интегрированнымъ, то лишь внѣ самой формы временности, за предѣлами исторіи. Такимъ образомъ, противорѣчивая природа основной исторической категоріи,—идеала прогресса или хиліазма, свидѣтельствуетъ о неабсолютномъ, неокончательномъ, условномъ характерѣ исторіи вообще. Она говоритъ также, что нумент исторіи, ея дѣйствительное абсолютное содержаніе, можетъ раскрыться лишь за ея предѣлами и потому не можетъ войти, иначе какъ формально, въ самую исторію, въ ея феноменологію, съ ея временными, условными, относительными цѣлями. Исторія имѣетъ свой нумент, историческій рядъ можетъ быть интегрированъ, но этотъ нумент совершенно трансцендентенъ, потусторонен, „не отъ міра сего", внѣ исторіи или надъ исторіей. Въ исторіи же все относительно. Поэтому хиліазмъ есть лишь форма абсолютнаго въ исторіи, т.-е. условно или относительно абсолютнаго, какъ проекція безконечнаго историческаго движенія. Но этимъ не умаляется вся важность хиліазма, его незамѣнимость и неустранимость. Это есть живой нервъ исторіи, - историческое творчество, размахъ, энтузіазмъ связаны съ этимъ хиліастическимъ чувствомъ. Конечно, это не есть царствіе Божіе на землѣ или въ исторіи,— ибо здѣсь содержится contradictio in adjecto—мыслить царствіе Божіе въ формѣ временности и дискурсивности, въ области частностей безъ общаго. Однако, если исторія имѣетъ свой нумент, если въ ней проходится необходимая метафизически ступень бытія, то хиліазмъ, какъ движущая сила исторіи, представляетъ собою и нѣкоторую положительную религіозную цѣнность. Но онъ есть средство ріентированія лишь въ горизонтальной плоскости, лишь въ историческомъ разрѣзѣ, въ области дискурсивнаго, имманентнаго содержанія исторіи, и объ этомъ значеніи и его ограниченности никогда не слѣдуетъ забывать.

Хиліазмъ въ этомъ формальномъ смыслѣ существуетъ для всѣхъ людей, независимо отъ ихъ воззрѣній, такъ же какъ для всѣхъ практически существуетъ время и пространство съ его горизонтомъ. Для многихъ людей хиліастическая ріенти

ровка въ исторіи, или „теорія прогресса“, составляетъ вообще единственную философію жизни, которая ихъ всецѣло удовлетворяетъ и дѣлаетъ равнодушными и нечувствительными къ возможностямъ иной, не имманентной, но трансцендентной, религіозной оріентировки, не только въ горизонтальномъ, но и вертикальномъ разрѣзѣ, не только въ Эвклидовскихъ, но и иныхъ измѣреніяхъ. Практически хиліастическая теорія прогресса для многихъ играетъ роль имманентной религіи, особенно въ наше время съ его пантеистическимъ уклономъ. Для такихъ людей вопросъ исчерпывается той или иной наукообразной теоріей прогресса. Но для религіознаго міропониманія этимъ вопросъ отнюдь не исчерпывается. Наряду съ пониманіемъ исторіи, какъ дѣла людей, имъ порученнаго и совершаемаго человѣческими силами, здѣсь встаетъ вопросъ о судьбахъ міра и человѣчества, какъ дѣлѣ Божіемъ, какъ Его творческомъ актѣ, какъ сверхприродномъ вмѣшательствѣ въ міровую жизнь съ разрывомъ тонкой ткани имманентнаго. Міръ, созданный Богомъ, можетъ быть Имъ и пересозданъ или преображенъ. Міръ можетъ обновиться чудеснымъ, сверхъестественнымъ образомъ и тогда, по обычному выраженію апокалиптики [1]), этотъ вѣкъ (*αἰών*) уступитъ мѣсто новому эону, и количество этихъ эоновъ можетъ быть неопредѣленно велико (Оригенъ). Такимъ образомъ мы подходимъ къ „ученію о послѣднихъ вещахъ“, лежащихъ за предѣлами не только исторіи, но и самаго этого міра съ его дискурсивностью, пространствомъ и временемъ, или къ эсхатологіи. Человѣкъ не можетъ, даже если бы хотѣлъ, остаться исключительно въ области имманентнаго и временнаго и совершенно устранить всякую мысль о возможномъ перерывѣ — не времени, но самой временности,—о переходѣ за ея предѣлъ, хотя бы и невѣдомо куда. Послѣднихъ судебъ міра, мірового transcensus'a, никто никогда не переживалъ и не переживетъ въ теперешнихъ условіяхъ бытія, и онѣ могли бы не безпокоить сознанія, если бы не рожденіе и смерть другихъ людей вмѣстѣ съ неизбѣжной перспективой личной смерти, акты трансцендентные и совершающіеся хотя и во времени, но по содержанію своему разрывающіе или устраняю-

[1]) *III Эздра*: „Быстро спѣшитъ вѣкъ сей къ исходу“ (IV, 26).

щіе эту форму временности, они не даютъ возможности успокоиться только на имманентномъ. Дитя двухъ міровъ, человѣкъ можетъ забыть о своемъ происхожденіи и утратить живое чувство связи съ инымъ міромъ, лишиться переживанія запредѣльнаго на-ряду съ переживаніемъ имманентнаго, но онъ не можетъ не знать о предстоящемъ ему уходѣ изъ этого міра, и въ этомъ причина неискоренимости эсхатологіи съ ея проблемами въ человѣческомъ сознаніи [1]). Очевидно, что тѣ или иныя эсхатологическія представленія тѣсно связаны съ общимъ метафизическимъ ученіемъ о Богѣ и мірѣ и представляютъ собою болѣе или менѣе послѣдовательный, болѣе или менѣе рѣшительный выводъ изъ посылокъ религіозной онтологіи. Изъ матеріалистической философіи можетъ быть сдѣланъ выводъ, что личная смерть есть transcensus къ небытію, а міровой процессъ — perpetuum mobile или вѣчное круговращеніе; изъ религіозной философіи долженъ быть сдѣланъ выводъ совершенно иного содержанія, и притомъ въ соотвѣтствіи характеру данной религіи. Вообще же эсхатологія есть жизненный нервъ религіозныхъ ученій, и съ этой стороны наиболѣе любопытно и ихъ сравнительно-историческое изученіе. Если въ хиліазмѣ человѣчество видитъ впереди себя историческую цѣль, то въ эсхатологіи оно усматриваетъ надъ собою и за предѣлами этого міра съ его исторіей сверхприродную цѣль. Міръ созрѣваетъ для своего преображенія творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмѣшательство deus ex machina въ представленіяхъ человѣчества, которое своими силами дѣлаетъ свою исторію, чувствуя себя прочно устроившимся на этой землѣ, неизбѣжно получаетъ характеръ міровой катастрофы. Этотъ transcensus міра изъ одного эона въ другой, невыразимый на языкѣ земныхъ понятій, можетъ быть выраженъ, очевидно, только символическими образами о паденіи луны, солнца,

[1]) Даже въ современномъ протестантизмѣ, при всемъ его раціонализмѣ и преобладаніи имманентной религіозной ориентировки, эсхатологія оказывается неистребимой, какъ объ этомъ можно судить по интереснымъ и характернымъ очеркамъ. *Ernst Troeltsch*: Erlösung и Eschatologie (въ Religion in der Gegenwart und der Geschichte, Lief. 29—39, 1910, p. 484—7).

звѣздъ, о потрясеніи небесныхъ стихій, о міровомъ пожарѣ и и т. п. Это преображеніе міра подготовляется происходящимъ въ немъ духовнымъ процессомъ борьбы противоположныхъ силъ. Міровой, а въ немъ и историческій процессъ и въ эсхатологіи разсматривается какъ процессъ телеологическій, ведущій къ разрѣшенію міровой трагедіи и тѣмъ установляющій ея цѣль и смыслъ, но для человѣка цѣль эта остается совершенно трансцендентна и въ этомъ смыслѣ отъ него независима. Человѣку еще предоставлено самоубійствомъ ускорить личную свою смерть, но отстранить ея неотвратимое приближеніе ему уже не дано; по отношенію же къ міровой смерти онъ не знаетъ ни дня, ни часа, ибо она всецѣло есть дѣло воли и всемогущества Небеснаго Отца. Потому эсхатологія, въ полную противоположность хиліазму, никогда не можетъ сдѣлаться исторической цѣлью, достигаемой человѣческимъ дѣйствіемъ, и вообще остается внѣ человѣческой достижимости, почему многіе такъ легко выбрасываютъ и самую мысль о ней. Эсхатологія дастъ совершенно иную ориентировку въ мірѣ, нежели хиліазмъ. Насколько послѣдній активенъ, жизнедѣятеленъ, настолько первая пассивна, квіетистична [1]). Предъ лицомъ вѣчности блѣднѣютъ и испаряются или же радикально переоцѣниваются всѣ историческія цѣнности. Андрей Болконскій, съ полнымъ сознаніемъ всей исторической важности развертывающихся событій участвующій въ аустерлицкомъ боѣ, и тотъ же Андрей, лежащій на Аустерлицкомъ полѣ и всматривающійся въ глубокое небо съ плывущими облаками, ярко выражаетъ собой смѣну этихъ двухъ міроощущеній, почти исключающихъ, взаимноотрицающихъ другъ друга. Трансцендентное какъ реальность теперь мы переживаемъ только въ глубинѣ своего духа въ общеніи съ Церковью, „Царствомъ не отъ міра сего“, живымъ организмомъ трансцендентнаго, и на основѣ этого живого

---

[1]) Возможно, что и сильно эсхатологическое настроеніе соединяется съ своеобразной активностью въ жизни, но ея источникъ въ дополнительныхъ мотивахъ, связанныхъ съ основнымъ, такъ напр., дѣятельность первохристіанъ по распространенію христіанства, повидимому, связывалась отчасти съ надеждой ускоренія конца, обѣщаннаго послѣ проповѣданія Евангелія всѣмъ народамъ.

опыта мы стараемся религіозно осмыслить и почувствовать жизнь, разгадать умыселъ исторіи. Но онъ туго поддается этому нашему интуитивному угадыванію, оставаясь закрытъ отъ насъ, насколько мы живемъ исторической феноменологіей, эмпиріей. Хиліазмъ неизбѣжно исчезаетъ изъ нашего поля зрѣнія, когда мы поднимаемъ голову вверхъ, но когда, утомившись созерцаніемъ лазури и безсильные надолго отдаться ему, мы опускаемъ голову и смотримъ передъ собой, то видимъ себя со всѣхъ сторонъ окруженными и замкнутыми историческимъ горизонтомъ. Послѣ Преображенія апостолы нашли себя въ прежней обстановкѣ на горѣ Оаворѣ, и распахнувшаяся предъ ними на мгновеніе высшая, подлинная дѣйствительность опять закрылась.

Мы старались различить оба эти плана, — эсхатологическій и хиліастическій, и противопоставить другъ другу оба порядка идей, чувствъ, представленій. Возвращаясь снова къ іудейской апокалиптикѣ, мы должны констатировать, что въ кругъ ея содержанія входятъ оба эти порядка, но въ состояніи безнадежной, хаотической спутанности, и эта спутанность приводитъ къ ряду подмѣновъ, смѣшенію понятій, придавая апокалиптикѣ именно тотъ специфическій характеръ, благодаря которому она сыграла такую роковую роль въ исторіи іудейскаго народа, притупляя въ немъ чувство дѣйствительности, историческаго реализма, ослѣпляя утопіями, развивая въ немъ религіозный авантюризмъ, стремленіе къ вымогательству чуда. Благодаря этой недифференцированности представленій, она въ то же время могла сыграть роль и бродильнаго чана, въ которомъ вскисала новая закваска—христіанство. Въ видѣніи апокалиптика, какъ въ иконописи, сливаются въ одно, притомъ плоскостное, а не перспективное изображеніе, планы историческій, хиліастическій, эсхатологическій, и получаются фантастическіе, иногда кошмарные, но иногда чарующіе образы. Стремленіямъ историческимъ приписывается непосредственно эсхатологическое значеніе, хиліазмъ, какъ совокупность земныхъ надеждъ и историческихъ упованій, проэцируется тоже эсхатологически. Между тѣмъ, человѣческій планъ исторіи и непостижимые для человѣка, т.-е. для него ирраціональные или сверхраціональные пути Промысла несоизмѣримы, человѣческія цѣли не адэкватны цѣлямъ

Божіимъ. Прямолинейный антропоморфизмъ въ пониманіи исторіи былъ отвергнутъ и осужденъ на пути въ Кесарію Филиппову, когда апостолу, устами котораго только что было впервые произнесено исповѣданіе вѣры во Христа, слово „не плоти и крови, а Духа Божія“, этому апостолу, свои хиліастическія представленія приравнявшему путямъ Божіимъ, было сказано: „отойди отъ Меня, сатана, ты Мнѣ соблазнъ, потому что ты думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое“ (Мато., 16, 23).

Исторія человѣкообразна лишь въ томъ смыслѣ, что она даетъ просторъ человѣческой активности и телеологіи, и въ этомъ смыслѣ исторія дѣлается людьми, точнѣе сказать, при ихъ участіи, которое становится такимъ образомъ космическимъ факторомъ, входитъ въ общій космическій міропорядокъ. Но при этомъ и личная воля отдѣльнаго лица, и совокупное творчество человѣчества находятъ внѣшнюю границу въ объективно детерминированномъ, по существу своему таинственномъ и ирраціональномъ ходѣ вещей. „Въ это время пришли нѣкоторые и разсказали Ему о галилеянахъ, которыхъ кровь Пилатъ смѣшалъ съ жертвами ихъ. Іисусъ сказалъ имъ на это: думаете ли вы, что эти галилеяне были грѣшнѣе всѣхъ галилеянъ, что такъ пострадали? Нѣтъ, говорю вамъ... или думаете ли, что тѣ восемнадцать человѣкъ, на которыхъ упала башня Силоамская и побила ихъ, виновнѣе были всѣхъ, живущихъ въ Іерусалимѣ? Нѣтъ, говорю вамъ“... (Лк., 13, 1—4). И когда Тотъ, Который по Божественному естеству есть Логосъ міра, въ человѣческой мукѣ геѳсиманскаго истощанія, какъ человѣкъ, какъ индивидуальность, слѣдовательно, какъ *часть* всего, молился объ избавленіи отъ чаши, то, противопоставляя свою частную человѣческую волю благой, универсальной и непостижимой для обособляющагося сознанія волѣ Отца, прибавляетъ: „впрочемъ, не Моя воля, но Твоя да будетъ“ (Лк., 22, 42). Человѣческая воля и божественная несоизмѣримы какъ цѣлое и обособляющаяся часть, ставящая себя въ качествѣ цѣлаго. А потому и пути человѣчески предначертываемой исторіи и пути руководимой Высшею Силою эсхатологіи не тождественны. Другими словами, хиліазмъ и эсхатологія не адэкватны и не соиз-

мѣримы, принадлежатъ къ разнымъ религіозно-метафизическимъ плоскостямъ (потому такъ рѣзко и подчеркивается въ Евангеліяхъ видимая независимость одного отъ другого: „день тотъ“ придетъ, когда никто не ожидаетъ, когда всѣ чувствуютъ себя особенно обезпеченно и спокойно занимаются обыденными дѣлами, женятся, покупаютъ, какъ во дни Ноевы...). Іудейская апокалиптика, напротивъ, фактически признала эту соизмѣримость, и хиліазмъ включила въ подробности эсхатологіи. Но тогда оказалась возможность и даже необходимость мыслить цѣли историческія или хиліастическія достижимыми средствами эсхатологическими, т.-е. при участіи сверхчеловѣческихъ силъ, какъ deus ex machina, и эсхатологическіе образы стали наполняться человѣческимъ, слишкомъ человѣческимъ содержаніемъ. Появилось напряженное и роковое для Іудеи ожиданіе историческаго чуда, сверхъестественной помощи для цѣлей политическихъ, національныхъ, экономическихъ. На этомъ фонѣ развивается іудейскій мессіанизмъ со всей противорѣчивой сложностью своихъ представленій.

Въ представленіи о мессіи, какъ въ центральномъ узлѣ, скрещиваются различные ходы апокалиптической мысли, и оно одновременно принадлежитъ всѣмъ разнымъ планамъ, смѣшаннымъ во едино іудейской апокалиптикой. Мессія, иногда личный, иногда коллективный образъ іудейскаго народа (особенно въ позднѣйшемъ іудаизмѣ), иногда человѣкъ, земной царь, иногда существо божественное и сверхмірное, иногда смертный (III Эздра), иногда безсмертый, входитъ въ различныя представленія, принадлежитъ къ различнымъ эсхатологическимъ рядамъ. Онъ освобождаетъ свой народъ, наказываетъ — иногда жестоко—враговъ его и установляетъ земное царство съ Іерусалимомъ въ качествѣ столицы. Но онъ же присутствуетъ при воскресеніи мертвыхъ и участвуетъ въ страшномъ судѣ въ качествѣ судіи уже послѣ окончанія этого эона. Въ томъ напряженномъ ожиданіи новаго эона, которымъ живетъ апокалиптика, мессія игралъ роль живого моста, соединяющаго оба эона и переводящаго за собою міръ изъ стараго эона въ новый. Это смѣшеніе нѣсколькихъ перспективъ сказывается во множествѣ частностей, дробится въ крупныхъ и мелкихъ подробностяхъ и

и можетъ быть прослѣжено лишь при детальномъ изслѣдованіи подлежащихъ памятниковъ [1]). Мы остановимся только на самыхъ крупныхъ и основныхъ штрихахъ.

IV.

Мессіанское царство.

Апокалиптика съ ея живой образностью и необузданной фантастикой не обѣщаетъ, конечно, ясности философскихъ различеній. Граница, отдѣляющая историческое отъ эсхатологическаго, то совершенно стирается, то углубляется до непроходимости, а то настолько расширяется, что даетъ мѣсто еще особому переходному состоянію, вполнѣ не принадлежащему ни къ той, ни къ другой области, тысячелѣтнему царству мессіи, такъ называемому хиліазму въ собственномъ смыслѣ слова. Въ виду того, что большинство апокалипсисовъ составлялось изъ разныхъ фрагментовъ и въ разныя времена, всѣ эти три возможности осуществляются иногда въ предѣлахъ даже одного апокалипсиса (таковъ, наприм., эоіопскій Энохъ, отчасти III Эздра). Поэтому систематическая разработка этого матеріала можетъ вестись исторически примѣнительно къ отдѣльнымъ памятникамъ, или же классификаторски, путемъ каталогизаціи

[1]) Съ исчерпывающей полнотой работа эта, въ значительной мѣрѣ справочнаго характера, исполнена въ книгѣ *P. Volz.* Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, а въ русской литературѣ въ цит. соч. прот. Смирнова. *P. Volz* (61) даетъ слѣдующую схему противоположныхъ „полюсовъ развитія“ представленій апокалиптики:

„Израиль—человѣкъ или міръ.

Искупленіе Израиля—блаженство благочестивыхъ.

Враги—злые вообще, слуги сатаны.

Уничтожающій судъ Ягве—всемірный судъ надъ отдѣльными лицами и конецъ міра.

Возобновленіе святой земли и народа—возобновленіе міра.

Продолженіе существованія общины—индивида съ воскресеніемъ и безсмертіемъ.

Человѣческія силы и земныя блага — сверхчеловѣческія силы и потусторонніе блага.

Палестина, Іерусалимъ—небо и рай“.

отдѣльныхъ сужденій по установленнымъ рубрикамъ. Мы ограничимся лишь нѣсколькими наиболѣе яркими примѣрами, которые вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ и наибольшій религіозно-философскій интересъ. Изображеніе мессіи, какъ національнаго вождя и освободителя, а вмѣстѣ съ тѣмъ и озареннаго свѣтомъ божественной правды, мы находимъ въ *Псалмахъ Соломоновыхъ*, именно въ 17-мъ псалмѣ, классическомъ памятникѣ іудейскаго мессіанизма. Сначала въ немъ изображается бѣдственное состояніе Израиля, какъ наказаніе за грѣхъ его, во второй части дается выраженіе мессіанскихъ надеждъ [1]).

23. Воззри, Господи, и возстави имъ царя ихъ, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избралъ.

24. И препоясшь его силою, чтобы онъ поразилъ начальниковъ неправедныхъ.

25. Очистилъ бы Іерусалимъ отъ язычниковъ, попирающихъ въ погибели.

27. Истребилъ бы народы беззаконные словомъ устъ своихъ... и изобличилъ бы грѣшниковъ словомъ сердца ихъ.

28. И онъ соберетъ народъ святый, которымъ будетъ предводительствовать въ правдѣ, и будетъ судить колѣна народа..

29. И не допуститъ, чтобы неправда обитала болѣе въ средѣ ихъ.

32. И будетъ онъ имѣть народы языческіе для служенія себѣ подъ своимъ храмомъ.

36. И нѣтъ неправды въ дни его въ средѣ ихъ, ибо всѣ святые и царь ихъ—Христосъ (мессія) Господь (*κύριος*).

41. И самъ онъ чистъ отъ грѣха, чтобы владычествовать надъ народомъ великимъ, обличить начальниковъ и истребить грѣшниковъ силою слова...

46. Въ равенствѣ будетъ всѣхъ ихъ вести, и не будетъ между ними надменности, чтобы совершать насиліе надъ ними.

Пс. 18, ст. 7. Блаженны родившіеся во дни тѣ, ибо они увидятъ блага Господни, которыя онъ сотворитъ роду грядущему. 8. Они будутъ подъ жезломъ наказанія Христа Господня, въ страхѣ Бога своего, въ мудрости духа и правды и силы.

---

[1]) Цитировано по переводу прот. *А. Смирнова*: „Псалмы Соломона съ приложеніемъ одъ Соломона". Казань, 1896 г., стр. 97 и сл. Подлинный текстъ см. въ изданіи *Gebhardt*: „Die Psalmen Salomo's", стр. 131 и сл. Нумерація стиховъ въ переводѣ Смирнова и изданіи Гебгардта не совпадаетъ, въ цитатахъ мы придерживались нумераціи Смирнова.

Эта картина мессіанскаго царства, ветхозавѣтный Zukunftstaat, проецируется въ предѣлахъ историческаго пространства и времени, оно отдѣляется отъ современности лишь нѣкоторымъ промежуткомъ времени, по истеченіи котораго открывается царство, удовлетворяющее не только жгучимъ чаяніямъ алчущей правды, но и униженному и оскорбленному національному чувству. Мессіанизмъ сливается съ національзмомъ, — черта, характерная для всей апокалиптики. Ожиданіе мессіанскаго царства того характера, какой ему приписывается въ 17-мъ псалмѣ Соломоновомъ, свойственно, наряду съ другими концепціями, почти всей апокалиптической литературѣ и составляло народную вѣру этого времени, какъ мы хорошо знаемъ это изъ Евангельской исторіи, гдѣ мы непрерывно наблюдаемъ желаніе и апостоловъ, и народа превратить Спасителя въ ожидаемаго мессію. Это ожиданіе раздѣляетъ какъ палестинское іудейство, кругу котораго несомнѣнно принадлежатъ Псалмы Соломоновы, такъ и іудейская діаспора, какъ бы ни были сильны эллинистическія вліянія на нее. Мы встрѣчаемъ эту надежду даже у Филона при всемъ его спиритуализмѣ [1]). Она проникла и въ ежедневную, трижды читаемую молитву, такъ называемую шмоне-эзре [2]), молитву *габинену*, представляющую сокращеніе

[1]) Въ de poenitentiis et de proemiis и въ de execrationibus перечисляются блага, участниками которыхъ будетъ іудейскій народъ въ мессіанскую эпоху: мирное расположеніе животныхъ, всеобщій миръ среди людей, обезпеченный побѣдой Израиля и одолѣніемъ враговъ и выступленіемъ могучаго властителя, избытокъ во всемъ, богатство, большое плодородіе, уваженіе, дѣтское счастье, глубокая старость, полное здоровье.

[2]) Еврейскій текстъ шмоне-эзре и другихъ молитвъ мессіанскаго содержанія см. въ приложеніи къ *Dalman*. Die Worte Iesu. 1898. Нѣмецкій переводъ у Schürer, l. c. II, 384–5. Приведемъ, пользуясь этимъ переводомъ, нѣкоторыя прошенія этой молитвы: 10. „Возвѣсти великой трубой наше освобожденіе и водрузи знамя для нашихъ разсѣянныхъ и собери насъ съ четырехъ концовъ земли... 11. Возстанови нашихъ судій, какъ и прежде, и наши совѣты, какъ и въ началѣ, и удали отъ насъ скорбь и воздыханія; и царствуй надъ нами, ты единый Господи, въ милости и состраданіи... 12. И клеветникамъ да не будетъ никакой надежды; и всѣ, дѣлающіе злое, да скоро пойдутъ къ погибели, и всѣ они скоро будутъ искоренены... и ослабу... и пов...

шмоне-эзре, молитву *каддишъ* [3]), а затѣмъ прочно укоренилась въ талмудической письменности [4]).

То же мессіанское царство въ другихъ случаяхъ проецируется уже въ концѣ исторіи, но еще въ ея предѣлахъ, на той самой порубежной чертѣ, гдѣ сливаются исторія и эсхатологія, эмпирическое и сверхъэмпирическое. Такой характеръ имѣетъ іудейскій хиліазмъ, встрѣчающійся въ важнѣйшихъ апокалипсисахъ у Эноха, у III Ездры, у Варуха. Знакомство съ этимъ кругомъ представленій особенно интересно потому, что они обладаютъ необыкновенной живучестью въ исторіи и, помимо вѣдома многихъ, имѣютъ огромное значеніе и для нашей современности, въ формѣ соціальныхъ утопій.

Во вступительныхъ главахъ эѳіопскаго Эноха [5]) слѣдующими чертами изображается состояніе праведниковъ (хотя и послѣ суда, но, очевидно, еще не въ окончательную эпоху):

„Избраннымъ же будетъ удѣломъ свѣтъ, миръ и радость, и они наслѣдятъ землю (ср. Пс. 37, 11. Матѳ. 5, 5). Васъ же, безбожники, поразитъ проклятіе. Для избранныхъ же дана будетъ мудрость, всѣ они будутъ жить и не будутъ грѣшить, ни изъ-за невниманія, ни изъ-за гордости... Они не будутъ ни провиняться,

---

дроби, и сокруши, и сломи гордыхъ въ наши дни. 13. Надъ праведными и благочестивыми и старѣйшими Твоего народа, дома Израилева, и надъ остаткомъ ученыхъ книжниковъ и прозелитовъ и надъ нами да поднимется милосердіе Твое, Господь Богъ нашъ. И дай богатую награду всѣмъ, воистину уповающимъ на имя Твое; и дай часть нашу среди нихъ во вѣки, чтобы мы не посрамлены были, ибо уповали на Тебя. 14. И въ Іерусалимъ, городъ нашъ, возвратись сжалившись, и живи посреди его, какъ Ты сказалъ, и устрой его вскорѣ въ вѣчное строеніе, и тронъ Давида скоро водрузи въ срединѣ его. 15. Отрасль Давида, раба Твоего, скоро произрасти и возвыси родъ его помощью Твоей... 17. ...и возстанови жертвенное служеніе въ святая святыхъ Своего дома. И жертву Израиля и его молитву прими въ любви съ благоволеніемъ. И да будетъ тебѣ благодарна ежедневная жертва Израиля, народа Твоего. О, да узрятъ очи наши Твое возвращеніе въ Сіонъ съ состраданіемъ. Да прославленъ будетъ Господь, повелѣвающій возвратиться на Сіонъ истинѣ Своей".

[3]) См. *Volz*, l. c. 45.

[4]) См. *Volz*, § 15 и passim.

[5]) Цитаты сдѣланы по нѣмецкому переводу у *Kautsch*: „Pseudepigraphen". Русскаго перевода *А. Смирнова*: „Книга Эноха", 1888 г., я не имѣлъ.

ни грѣшить во всѣ дни ихъ жизни и не будутъ умирать отъ гнѣва Божія, но будутъ исполнять число дней своихъ. Ихъ жизнь будетъ исполнена мира, а годы ихъ мира будутъ многи въ вѣчной радости и въ мирѣ всѣ дни ихъ жизни" (I. 7—9) [1].

О царствѣ мессіи, предшествующемъ общему воскресенію и суду, говоритъ и III Эздра, писавшій, не надо забывать, уже послѣ разрушенія Іерусалима:

„Откроется сынъ Мой мессія съ тѣми, которые съ нимъ, и оставшіеся будутъ наслаждаться четыреста лѣтъ, а послѣ этихъ лѣтъ умретъ сынъ мой Христосъ (мессія) и всѣ люди, имѣющіе дыханіе" (7, 28 -29, ср. 12, 32, 34).

Псевдоэнохъ описываетъ необыкновенное плодородіе земли, „обработанной въ справедливости" (10, 18—19), не щадитъ красокъ для описанія блаженства этой мессіанской эпохи и авторъ сирскаго апокалипсиса Варуха, приблизительно современникъ III Эздры. Приближеніе эпохи мессіи сопровождается здѣсь слѣдующими признаками:

„И откроется бегемотъ на своей землѣ, и левіаѳанъ выйдетъ изъ моря, и оба могучія морскія чудовища, созданныя мною въ 5-й день сотворенія міра и соблюдаемыя на это время, будутъ тогда пищей для всѣхъ остающихся. И будетъ земля въ 10,000 разъ давать плодъ свой, и на одной виноградной лозѣ будетъ 1,000 вѣтвей, и на каждой вѣтви 1,000 кистей, а каждая кисть будетъ приносить 1,000 ягодъ, а каждая ягода дастъ кору вина. И

[1]) Въ главѣ 62-й находимъ еще такія черты: грѣшники „будутъ составлять для праведныхъ и избранныхъ его зрѣлище, они будутъ радоваться на него, что гнѣвъ Господа духовъ на нихъ и Его мечъ упился кровію ихъ (12). Господь духовъ будетъ жить надъ ними, и они будутъ съ тѣмъ „сыномъ человѣческимъ" (мессіей) ѣсть, садиться и вставать во всю вѣчность. Праведники и избранные поднимутся отъ земли и перестанутъ опускать взоръ свой, а будутъ облечены въ одежды славы (14). Въ такъ называемомъ 10-недѣльномъ апокалипсисѣ (91—93) читаемъ даже такія слова: „о вашемъ паденіи (грѣшниковъ) не будетъ сожалѣнія, и творецъ вашъ будетъ радоваться вашей погибели" (sic!). Вообще апокалипсисъ Эноха содержитъ большой и разнообразный ассортиментъ эсхатологическихъ мотивовъ, въ частности и о мученіяхъ грѣшниковъ въ долинѣ Іосафата, „въ гееннѣ огненной"; чрезъ посредство Новаго Завѣта нѣкоторые образы вошли во всеобщее употребленіе, ихъ можно найти въ лубочныхъ картинахъ страшнаго суда, столь излюбленныхъ среди русскаго народа. Недаромъ Бальденшпергеръ назвалъ псевдоэноха „іудейскимъ прототипомъ католическаго Данте".

тѣ, которые голодали, будутъ роскошествовать, далѣе каждый день будутъ они видѣть чудеса. Ибо отъ меня будутъ исходить вѣтры, чтобы отъ утра къ утру приносить съ собой запахъ ароматныхъ плодовъ, а въ концѣ дня облака будутъ орошать приносящей исцѣленіе росой. И въ то время сверху опять будутъ падать запасы манны, и они будутъ ѣсть ее въ тѣ годы, ибо они пережили конецъ" (29—30) [1]). Въ другомъ мѣстѣ тысячелѣтнее царство изображается еще такими чертами: „и когда онъ все, что въ мірѣ, покорить и возсядетъ навсегда на тронъ своего царства, тогда откроется благодать и явится покой. И тогда здоровье сойдетъ съ росой, и болѣзнь удалится. И заботы, и тревоги, и вздохи исчезнутъ среди людей, и радость водворится во всей землѣ, и никто преждевременно не умретъ, и никогда не случится внезапно чего-либо непріятнаго. И процессы, и жалобы, и споры, и месть, и кровь, и желанія, и зависть, и ненависть, и все тому подобное будетъ подлежать проклятію, такъ какъ они будутъ искоренены... И дикія животныя должны прійти изъ лѣса и служить человѣку, и ехидны, и драконы выпѣзутъ изъ своихъ норъ, чтобы предоставить себя въ распоряженіе маленькимъ дѣтямъ (ср. Ис., 12, 8). Также и женщины будутъ рождать тогда безболѣзненно и не будутъ страдать, неся плодъ въ своей утробѣ. И въ тѣ дни жнецы не будутъ уставать и стоящіе утомляться отъ труда. Ибо сама собой будетъ продолжаться работа вмѣстѣ съ тѣми, которые работаютъ въ полномъ покоѣ" (73—74) [2]).

Но эти мечты о національномъ Zukunftstaat'ѣ и надежда на его чудесное осуществленіе соединяются обычно съ серьезными, мрачными эсхатологическими перспективами воскресенія мертвыхъ, страшнаго суда, съ сопровождающими. его міровыми и историческими катастрофами, послѣ которыхъ начинается все новое, новая земля и новое небо. Богъ явитъ себя въ мірѣ, и явленіе это, естественно и неизбѣжно, будетъ страшнымъ судомъ для всего человѣчества, для однихъ источникомъ неизреченнаго блаженства, для другихъ столь же неизреченной муки. Эсхатологія составляетъ важную часть содержанія апокалип-

[1]) Это мѣсто замѣчательно тѣмъ, что его приводитъ св. Ириней (противъ ересей, V, 33) въ качествѣ изрѣченія Папія, ученика ап. Іоанна Богослова, при чемъ усваиваетъ ему авторитетъ словъ самого Господа, переданныхъ ученикомъ. Впрочемъ, эта цитата, общая псевдоваруху и псевдопапію, можетъ происходить и изъ общаго, хотя и утраченнаго, источника.

[2]) Ср. еще пророчества о мессіанскомъ царствѣ въ сивиллинахъ, III, V.

тики, притомъ въ основныхъ своихъ идеяхъ она была санкціонирована христіанствомъ съ тѣмъ, конечно, отличіемъ, что центральное мѣсто въ ней занялъ Христосъ. Но, согласно задачѣ этого очерка, изученіе собственно эсхатологіи въ ея подробностяхъ выходитъ за его границы.

Слѣдуетъ обратить вниманіе еще на такую черту апокалиптическаго воспріятія исторіи. Черта эта—чувство глубокаго *трагизма* исторіи, сопровождающееся, естественно, безнадежнымъ пессимизмомъ относительно настоящаго и тѣмъ сильнѣе настраивающее къ ожиданію историческаго чуда, которымъ „откроется“ эра мессіанскаго царства. Нужно было это исключительное соединеніе, съ одной стороны, трагической судьбы іудейскаго народа съ полной исторической безвыходностью его положенія, а съ другой—его ни передъ чѣмъ не сгибающагося религіознаго идеализма, вѣры во всемогущество и справедливость Божію и несомнѣнную богоизбранность Израиля, чтобы изъ взаимодѣйствія этихъ факторовъ родилось такое настроеніе. Безъ всякаго преувеличенія можно сказать, что ни однимъ народомъ не былъ выдержанъ такой историческій экзаменъ, какъ іудейскимъ въ эту эпоху, и вся уродливая чувственность представленій апокалиптики должна быть отнесена въ значительной мѣрѣ на счетъ этихъ внѣшнихъ условій, а вся изумительная и ни съ чѣмъ не сравнимая живучесть религіозной надежды должна быть приписана религіозному генію народа, черезъ сознаніе котораго душа міра тянулась навстрѣчу „Грядущему во имя Господне“. И если Его узнали, по Его приходѣ, лишь немногіе, то этотъ общенаціональный порывъ все же создалъ духовную атмосферу для принятія Того, Кого ждалъ престарѣлый представитель своего древняго народа Симеонъ Богопріимецъ, какъ „свѣта во откровеніе языковъ и славы людей Твоихъ Израиля“ (Лук., 2, 32).

Для апокалиптика мессіанское царство представляется не какъ естественное продолженіе теперешняго состоянія и его историческое развитіе, но какъ совершенно новое твореніе. „Этотъ эонъ“ и „будущій эонъ“,—вотъ основная антитеза, которою онъ оперируетъ, таковы формальныя категоріи, въ которыхъ онъ мыслитъ историческую проблему. Не постепенная

эволюція или прогрессъ, въ концѣ котораго, послѣ всѣхъ историческихъ мытарствъ, все кончается честнымъ пиркомъ, да свадебкой, какъ представленіяхъ современнаго соціализма, но міровая и историческая катастрофа отдѣляетъ настоящій эонъ отъ будущаго. Только ради послѣдняго и существуетъ настоящій вѣкъ, въ немъ разрѣшеніе всѣхъ загадокъ, видимыхъ противорѣчій, несправедливостей существующаго. Въ этомъ смыслѣ особенно характеренъ наиболѣе симпатичный и близкій для современности III Эздра. Душа автора вся разъѣдена сомнѣніями, съ силой, напоминающей книгу Іова, онъ вопрошаетъ о смыслѣ зла въ мірѣ и въ исторіи, о несовмѣстимости погибели грѣшниковъ съ благостью Божіей, о незаслуженныхъ страданіяхъ еврейскаго народа, угнетатели котораго отнюдь не отличаются добродѣтелью. На всѣ его недоумѣнія дается одинъ отвѣтъ,—указаніе на будущій вѣкъ: „Быстро вѣкъ сей спѣшитъ къ исходу своему и не можетъ вмѣстить того, что обѣщано праведнымъ въ будущія времена“ (4, 26—7) [1]).

Рожденіе новаго эона сопровождается муками родовъ, историческими и космогоническими. Апокалипсисы отводятъ много мѣста описанію этихъ мессіанскихъ мукъ, а вмѣстѣ знаменій въ природѣ и въ исторіи. Омраченіе солнца и луны и непорядки въ звѣздномъ мірѣ, появленіе на небѣ мечей, всадниковъ и пѣшеходовъ, смятеніе въ природѣ, появленіе солнца ночью, луны днемъ, кровавая роса на деревьяхъ, осоленіе прѣсной воды и т. д., и т. д. ознаменуютъ наступленіе конца міра. Въ человѣческомъ обществѣ такое же разстройство и распадъ всѣхъ связей, торжество грѣха и безбожія. Какъ бы охваченные безуміемъ, люди начинаютъ истреблять другъ друга. Возстаетъ народъ на народъ, царство на царство, будутъ землетрясенія и голодъ. Всѣ эти бѣдствія становятся тѣмъ сильнѣе,

---

[1]) На свои настойчивые вопросы о судьбѣ грѣшниковъ Эздра получаетъ такой отвѣтъ: „Этотъ вѣкъ Всевышній сотворилъ для многихъ, а будущій для немногихъ... Многіе сотворены, но немногіе спасутся“ (8, 1, 3). А послѣ настойчивыхъ сѣтованій своихъ онъ слышитъ: „Настоящее настоящимъ, будущее будущимъ. Многаго недостаетъ тебѣ, чтобы ты могъ возлюбить созданіе Мое болѣе Меня“ (8, 46—47).

чѣмъ ближе конецъ; наконецъ, появляется личное воплощеніе зла,—антихристъ или беліаръ, представленіе о которомъ имѣетъ, какъ извѣстно, глубокіе ветхозавѣтные корни [1]). Силы зла съ наибольшимъ ожесточеніемъ ополчаются противъ избраннаго народа и святого города. И лишь въ послѣднюю минуту окончательнаго отчаянія, невыносимой муки, полнаго торжества зла наступаетъ развязка исторической драмы. Появляется мессія, который побѣждаетъ антихриста, собираетъ разсѣянныхъ сыновъ Израиля, возстановляетъ Іерусалимъ и открываетъ 1000-лѣтнее царство. На заднемъ планѣ этой картины помѣщается эсхатологическая перспектива: воскресеніе мертвыхъ, страшный судъ и окончательный приговоръ надъ праведниками и грѣшниками, обновленіе міра, царство Божіе (малкутъ Ягве), ожиданіемъ котораго проникнута вся эта эпоха. Было бы совершенно невыполнимо въ рамкахъ этого очерка воспроизводить подробности необузданной апокалиптической фантазіи, тѣмъ болѣе, что это сопоставленіе не разъ уже производилось въ спеціальной литературѣ [2]). Общій смыслъ всего этого изо-

---

[1]) Ср. *L. Bousset*: „Der Antichrist".

[2]) См. *Schürer*, l. c. 11, 440 слл., *W. Bousset*, l. c. XIII, *Volz*, l. c. на русскомъ языкѣ см. *Смирнова*, ц. соч., часть II, кн. *С. Трубецкой*, цит. соч., ч. II, гл. III. Изъ памятниковъ укажемъ хотя важнѣйшія мѣста: *Oracula Sibyllina*, III, 63—74, II, 154—170 пришествіе Беліара и конецъ міра, послѣднія знаменія—III, 795—805, V, 512 - 531, 207—13. *Енохъ эѳіопскій*: дни послѣдней скорби I, 5—7, вся вторая часть гл. 37—71, 10-недѣльный апокалипсисъ 91, 12—17, 93. *Assumptio Mosis*, 7 (послѣднія времена), 10 (мессіанское время, знаменія въ природѣ), *III Эздра*: знаменія конца и антихристъ (V, 4—13, VI, 20—28 XIII, 31—2) послѣдовательность событій и сроки (5-ое, 6-ое, 7-ое видѣніе). *Сирскій Варухъ* приближеніе конца 23 7, 24, 25 3 -4. Послѣднія испытанія раздѣлены у Варуха на слѣдующія 12 частей (глава 27): 1) начало безпорядковъ, 2) избіеніе великихъ міра, 3) смерть многихъ, 4) посланъ мечъ, 5) голодъ и засуха, 6) безпорядки и ужасы, 7).... (пропускъ), 8) многія явленія демоновъ, 9) ниспаденіе огня, 10) многое ограбленіе и угнетеніе, 11) злодѣяніе и роскошь, 12) смѣсь всего предыдущаго.—Послѣднія испытанія снова описываются въ гл. 48, воскресеніе мертвыхъ глава 50—1. Видѣніе 12-ти темныхъ и свѣтлыхъ тучъ съ изображеніемъ послѣднихъ временъ—гл. 53, 56—7, 70, 72.—*Завѣщаніе 12 патріарховъ*, III, 3: описаніе 7 небесъ (завѣщаніе Левіи), послѣдній судъ, III, 4. Ср. также очерки въ Realencyclopädie

браженія сводится къ тому, что человѣческія средства безсильны тамъ, гдѣ борются и бушуютъ изначальныя мистическія стихіи. Нуменальность міра глубже всякой исторической феноменальности, въ которой находитъ оплотъ и точки приложенія дѣятельная человѣческая воля. Міръ зрѣетъ помимо ея, по картинному сравненію въ III Эздрѣ: „Пойди спроси беременную женщину: могутъ ли по исполненіи девятимѣсячнаго срока ложесна ея удержать въ себѣ плодъ? Я сказалъ: не могутъ. Тогда онъ сказалъ: подобны ложеснамъ и обиталища душъ въ преисподней“ (4, 41—2). Объективная закономѣрность мірового и историческаго процесса недосягаема для человѣческой воли, ея цѣли совершенно неадэкватны средствамъ. Отсюда, впрочемъ, какъ мы уже знаемъ, можетъ быть двоякій выводъ какъ въ сторону полнаго квіэтизма, такъ и въ сторону историческаго авантюризма, вѣрующаго въ поддержку чудесной силы, deus ex machina, и потому совершенно несоразмѣряющаго своихъ силъ поставленной задачѣ. Фатализмъ можетъ быть двухсторонень по своимъ практическимъ выводамъ, и въ исторіи Израиля получило преобладаніе именно второе его истолкованіе (какъ позднѣе въ исторіи Ислама). Въ революціонномъ зелотизмѣ сочеталось историческое отчаяніе съ фаталистической самоувѣренностью, соединенною съ тайной надеждой провоцировать, ускорить міровую и эсхатологическую катастрофу. Въ мессіанизмѣ былъ центральный нервъ всего духовнаго организма израильскаго народа въ эту эпоху.

V.

Апокалиптика въ Новомъ Завѣтѣ.

Понятія и настроенія апокалиптики образуютъ историческій фонъ для первоначальнаго христіанства, оно зародилось на почвѣ апокалиптики, первоначально какъ одно изъ ея теченій. Уразумѣніе этого значенія апокалиптики составляетъ важное пріобрѣтеніе современной исторической науки, которая, соот-

f. prot. Theol. u. K., 3-te Aufl.; 16; *I. Gottschik*, Reich Gottes; 5: *M. Kähler*. Eschatologie; 12: *v. Orelli*. Messias и др.

вѣтственно общему своему направленію, склонна еще преувеличивать его, разсматривая Основателя христіанства какъ апокалиптика, ослѣпленнаго мессіанскимъ самосознаніемъ [1]).

Мессію, Царя Израилева, имѣющаго „возстановить царство Израилю“ (Дѣян. Ап., I, 16), ожидали въ народѣ во времена Христа, и такого именно мессію сначала увидѣли и въ Немъ. Отъ Него ждали поэтому соотвѣтствующихъ дѣйствій и самообнаруженій, и это ожиданіе было настолько укоренившимся, что даже ближайшій ученикъ, вслѣдъ за исповѣданіемъ Христа,—этимъ подвигомъ вѣры, горячо начинаетъ ему прекословить, когда передъ нимъ стала обрисовываться перспектива грядущихъ страданій и позорной смерти, т.-е. отнюдь не мессіанская картина будущаго, чѣмъ и вызываетъ противъ себя суровое осужденіе со стороны Спасителя (Мато. 16, 22 — 31, Марк. 8, 31—33). Это столкновеніе двухъ представленій о назначеніи мессіи,—народно-апокалиптическаго (точнѣе, хиліастическаго) и новаго, христіанскаго, проходитъ чрезъ всю Евангельскую исторію, и старое уступаетъ мѣсто новому даже не

---

[1]) Отсюда проблема, столь занимающая современныхъ представителей этого направленія, А. Швейцера, Іог. Вейса, какъ понять тайну или загадку этого мессіанскаго самосознанія—„das Messiasgeheimniss“. Конечно, при обсужденіи этого вопроса вся научно-историческая перспектива уже предопредѣляется религіозно-философскими или догматическими предпосылками, обосновывающимися внѣ науки. Очевидно, что въ зависимости отъ того, видимъ ли мы въ Іисусѣ изъ Назарета воплощенное Слово Божіе, Искупителя міра, или же энтузіаста, впавшаго въ маніакальное самоослѣпленіе, примѣнившаго къ себѣ всѣ мессіанскія пророчества и поплатившагося за это казнью (къ чему, въ сущности, сводится, напримѣръ, концепція А. Швейцера), вся евангельская исторія представится намъ въ различномъ освѣщеніи и поставитъ совершенно разныя проблемы. Свободной отъ догматическихъ предпосылокъ, т.-е. не философской исторіи религіи, и въ особенности христіанской, въ частности Евангельской, не существуетъ и не можетъ существовать. Какъ на это справедливо указываетъ Швейцеръ въ своей исторіи науки „жизни Іисуса“ (Von Reimarus zu Wrede, 1906), „не холодная любознательность, но любовь или ненависть къ Нему“, и, мы добавимъ къ этому, вѣра или невѣріе въ Него, направляютъ историческую пытливость. И мнѣ представляется даже прямо ненаучнымъ скрывать или затѣнять неизбѣжность этихъ необходимыхъ догматическихъ предпосылокъ.

послѣ Голгоѳы и Воскресенія, когда ученики все еще продолжаютъ ждать возстановленія царства Израилева, но лишь послѣ Пятидесятницы. Окончательный отрывъ новаго рожденія, — первохристіанской общины, отъ материнской пуповины,—старо-апокалиптической традиціи, происходитъ лишь, когда въ первой проповѣди ап. Петра крестныя страданія и смерть становятся центральнымъ догматомъ новой мессіологіи, притомъ считаются предуказанными пророками (Дѣян. Апостол. 2, 22—36), у которыхъ до сихъ поръ вычитывались лишь пророчества о земномъ прославленіи мессіи. Іудейство и христіанство столкнулись впервые непосредственно какъ двѣ разныхъ мессіологіи, какъ двѣ вѣтви апокалиптики, хотя и выросшія изъ одного корня и прикрытыя извнѣ сходной, иногда почти одинаковой, но глубоко различной по содержанію символикой. Въ этой наиболѣе жгучей и вмѣстѣ религіозно-интимной точкѣ, въ своихъ чаяніяхъ будущаго, они столкнулись и разошлись непримиримыми врагами, одна съ вѣрой въ Мессію, уже пришедшаго, другая съ враждой къ нему, какъ самозванцу [1]). Ожиданіе мессіи грядущаго въ дальнѣйшей исторіи еврейства гаснетъ и покрывается пепломъ, хотя едва ли, думается намъ, можетъ когда-нибудь совсѣмъ угаснуть [2]).

Іисусъ не отвергалъ ни того, что Онъ — Мессія, ни того, что—Онъ Царь. Онъ принимаетъ исповѣданіе Петра, и Самъ свидѣтельствуетъ предъ Пилатомъ (Мато. 27, 11, Марк. 15, 2, Лук. 23, 38, Іоанн. 19, 19—22), что Онъ—Царь. И Его мессіанское самосознаніе, какъ бы къ нему ни относиться, есть

---

[1]) Не даромъ въ Талмудѣ встрѣчаются такія враждебныя легенды о Христѣ,—см., напримѣръ, знаменитый разсказъ объ Іисусѣ бенъ-Пантера, на который съ такимъ легкомысліемъ и антирелигіознымъ фанатизмомъ ссылается въ „Міровыхъ загадкахъ“ Геккель. Объ этомъ разсказѣ см. хотя у *Friedländer*: „Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Iesu“. Berlin, 1905. Ср. также *Муретовъ*: „Жизнь Іисуса“ Ренана, приложеніе. Надлежащую отповѣдь Геккелю далъ еще покойный Паульсенъ въ сборникѣ „Philosophia militans“, 1903.

[2]) Въ Трехъ разговорахъ“ В. С. Соловьевъ не упускаетъ отмѣтить, какъ эта мессіанская вѣра вспыхиваетъ въ еврействѣ съ новой силой въ самомъ концѣ исторіи.

центральный фактъ Евангельской исторіи, все болѣе признаваемый и раціоналистической наукой. Но въ то же время царство Его—не отъ міра сего, и основная апокалиптическая идея о томъ, что мессія сверхъестественную свою силу долженъ употребить на устроеніе земного царства, на историческія и человѣческія цѣли, рѣшительно отвергается и осуждается Имъ, вмѣстѣ со всей концепціей іудейскаго хиліазма. Эта сверхъестественная помощь отвергается Имъ и въ страшную ночь геесиманскаго предательства: „Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Онъ представитъ Мнѣ болѣе нежели 12 легіоновъ ангеловъ? Какъ же сбудутся Писанія, что такъ должно быть?“ (Мато. 26, 53—4). Онъ говоритъ Пилату: „Царство Мое не отъ міра сего; если бы отъ міра сего было царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не былъ преданъ Іудеямъ, но нынѣ царство Мое не отсюда“ (Іоанн. 18, 36).

Отвергая мессіанскую идею въ ея хиліастическомъ истолкованіи, Іисусъ въ то же время санкціонируетъ эсхатологическія идеи апокалиптики. Но при этомъ въ Евангеліи вносится ясное различеніе въ сливавшіеся до сихъ поръ хиліастическій и эсхатологическій планы, и, съ устраненіемъ перваго, тѣмъ отчетливѣе вырисовывается послѣдній. „Царство Божіе“, это столь многозначное выраженіе, получаетъ въ Евангеліи свой специфическій, именно двоякій смыслъ: во-первыхъ, Царствія Божія внутри насъ [1]) какъ религіознаго блага общенія съ Богомъ въ Церкви, какъ непосредственнаго переживанія вѣчности въ волнахъ временности, свободы въ оковахъ необходимости, и, во-вторыхъ, „Царствія Божія, приходящаго въ силѣ“, вслѣдствіе нуменальнаго, а не эмпирическаго только переворота, приближенія Бога къ твари и преображенія міра. Царство Божіе

[1]) Текстъ „Царствіе Божіе внутри насъ“ (ἐντὸς ὑμῶν) въ новѣйшее время часто толкуется также въ смыслѣ эсхатологическомъ, какъ указаніе приблизившагося мірового переворота („между вами, среди васъ“. Ср., напр., *I. Weiss*: „Die Predigt Iesu von Reiche Gottes“ [2], 1900, стр. 85). Но имманентное пониманіе его связывается, конечно, не съ однимъ только этимъ текстомъ. Ср. *I. Gottschick*: „Reich Gottes“ (RE[3], 16). На русскомъ языкѣ, см. *прот. Свѣтловъ*: „Идея Царствія Божія“. Кіевъ, 1904 г.

есть лично-религіозное, мистическое прикосновеніе души къ религіозной реальности — Церкви и въ ней къ Христу, но вмѣстѣ съ тѣмъ его окончательное наступленіе обозначаетъ прекращеніе теперешней эмпиріи, переворотъ метафизическаго характера, измѣненіе самой основы міра въ его отношеніи къ Богу. Далеко не случайно, что однимъ и тѣмъ же именемъ,— ап. Іоанна, надписываются [1]) и „пневматическое“ Евангеліе отъ Іоанна, гдѣ наиболѣе ясно раскрывается имманентно-религіозный характеръ Царствія Божія, и Апокалипсисъ, съ его напряженной эсхатологіей. Между обѣими концепціями нѣтъ противорѣчія, потому что онѣ относятся къ разнымъ планамъ. Но при этомъ совершенно не остается мѣста мессіанскому Царствію Божію отъ міра сего, іудейскому хиліазму. Историческій процессъ предоставляется здѣсь естественнымъ стихіямъ, исторія попрежнему дѣлается людьми, и только людьми, хотя, какъ живыя религіозныя личности, они вносятъ въ исторію и оплодотворяющее начало Царствія Божія, насколько оно, дѣйствительно, есть внутри насъ и руководитъ нашими дѣйствіями, опредѣляя наши чувства и настроенія. Но для христіанскаго пониманія исторіи невозможно и даже грѣховно, разсчитывая силы для совершенія даннаго историческаго дѣла, для достиженія опредѣленной исторической цѣли, включать въ ихъ число, говоря фигурально, еще полки ангеловъ. Это все равно, что строить расчеты при войнѣ съ японцами не на числѣ пушекъ и кадровъ, но на числѣ иконъ, собранныхъ Куропаткинымъ, даже при самомъ набожномъ ихъ почитаніи.

Эсхатологическія главы синоптическихъ Евангелій, такъ называемый „Малый Апокалипсисъ“ (Мато. 24, 3—44, Марк. 13, 3—32, Луки 15, 22—37, 21, 7—36), по внѣшней формѣ своей символики находятся въ несомнѣнной связи съ апокалиптической литературой, какъ это очевидно для всякаго, кто

[1]) Мы оставляемъ *въ сторонѣ спорный вопросъ о томъ, въ какой* мѣрѣ Апокалипсисъ *и Евангеліе могутъ быть приписаны, по соображеніяхъ* исторической и литературной критики, одному автору и при томъ ап. Іоанну, отмѣтимъ лишь, что утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ возможенъ и въ настоящее время и дается, напримѣръ, такимъ первокласснымъ знатокомъ исторіи новозавѣтнаго канона, какъ *Th. Zahn*: „Iohannes der Apostel“ (RE³, 9).

только съ нею знакомился. Эта символика — тѣ историческія чернила, которыми начертаны эсхатологическія письмена Евангелія. Отрицать или уменьшать эту связь одинаково недопустимо и съ точки зрѣнія религіозно-исторической, научной, и съ религіозной, ибо вѣчное содержаніе выражается въ исторически данной, временной формѣ, облекается исторической плотью [1]). Притомъ, конечно, представляется отнюдь не случайнымъ широкое развитіе апокалиптическихъ и эсхатологическихъ представленій въ разсматриваемую эпоху. Душа міра въ смутномъ сознаніи тянулась къ свѣту новаго откровенія, которое и явилось въ Мессіи изъ Назарета.

Лишь при спеціальномъ разсмотрѣніи можетъ быть установлена связь, существующая между литературной формой іудейскихъ апокалипсисовъ и евангельскимъ. Но какъ бы въ деталяхъ ни обрисовывалась эта связь, народный характеръ образовъ евангельскаго апокалипсиса уже намекаетъ на то, что ясно и для философствующаго ума, именно на ихъ символическое значеніе. Образы эти имѣютъ значеніе символовъ для выраженія нуменальныхъ сущностей трансцендентнаго для насъ міра. Ибо такъ называемое „свѣтопреставленіе“ и второе пришествіе Сына Божія не принадлежитъ къ числу земныхъ, историческихъ событій эмпирической дѣйствительности, протекающихъ во времени, наступающихъ въ такомъ-то году, который старается опредѣлить Бейнингенъ и подобные ему адвентисты. Оно не совершится ни въ какомъ году и вообще во времени, ибо выводитъ за самую форму теперешней временности, оно совершится внѣ времени или, если угодно, по окончаніи времени,—„и Ангелъ клялся, что времени уже не будетъ“ (Апок. 10, 6),—послѣ смерти міра и человѣчества, которая, какъ и личная смерть, строго говоря, происходитъ внѣ времени, представляетъ упраздненіе временности [2]). Тотъ міровой transcensus, который здѣсь

[1]) Хорошо говоритъ объ этомъ *Э. Шюреръ*: „Церковь всѣхъ временъ настаиваетъ на Его истинномъ человѣчествѣ. Этимъ сама собою дана уже предпосылка исторической обусловленности. Ибо безъ нея человѣческая жизнь есть лишь призракъ“. (*E. Schürer.* Das messianische Selbstbewusstsein Iesu Christi. Göttingen. 1903, стр. 4).

[2]) См. на эту тему глубокія разсужденія у блаженнаго *Августина* „О градѣ Божіемъ“, кн. XIII.

разумѣется, предполагаетъ предшествовавшую смерть однихъ и моментальное, аналогичное смерти измѣненіе другихъ—„не всѣ мы умремъ, но всѣ мы измѣнимся, вдругъ, во мгновеніе ока, въ послѣдней трубѣ“ (I Кор. 15, 52). Такія идеи, касающіяся области трансцендентнаго, совершенно недоступнаго эмпирическому воспріятію, могутъ получить только символическое выраженіе, образы для котораго взяты были изъ обычнаго языка апокалиптики. Потому всякое насилованіе въ истолкованіи величественныхъ и массивныхъ образовъ конца міра, второго пришествія и страшнаго суда, съ примѣненіемъ къ нимъ масштабовъ историческихъ событій и хронологическихъ рамокъ, не ограничивающееся лишь выясненіемъ ихъ общихъ религіозныхъ идей, представляетъ не только плодъ недолжнаго любопытства, стремленія проникнуть взоромъ въ занавѣшенныя и пріоткрытыя лишь въ мѣру надобности врата міровой (а въ ней непремѣнно и личной) смерти, но и просто методологическую ошибку.

Прямая связь съ апокалиптической литературой въ Новомъ Завѣтѣ устанавливается, несомнѣнно, „Откровеніемъ св. Іоанна“. Для всякаго, кто знакомился съ подлинными памятниками апокалиптики, не можетъ возникнуть и сомнѣнія о томъ, что новозавѣтный Апокалипсисъ принадлежитъ къ тому же литературному типу, что и другіе Апокалипсисы, и представляетъ въ этомъ смыслѣ не единственное въ своемъ литературномъ родѣ, но одно изъ многихъ произведеній этой апокалиптически настроенной эпохи. Онъ не былъ единственнымъ и въ христіанской письменности, ибо существовали и другіе, весьма читавшіеся, хотя и не имѣющіе каноническаго достоинства, апокалипсисы (христіанскія части Сивиллиныхъ пророчествъ и Вознесенія Исаіи [1]), Апокалипсисъ Петра) [2]), наконецъ, сохранившійся и до насъ *Пастырь* Эрма (въ видѣніяхъ). И по времени своего

---

[1]) См. переводъ съ комментаріемъ у *Hennecke*. Neutestamentliche Apokryphen. 1904. Tübingen und Leipzig.

[2]) Зимой 1886/7 года въ одной могилѣ въ Верхнемъ Египтѣ найденъ отрывокъ этого весьма распространеннаго апокалипсиса. Онъ подвергнутъ спеціальному изслѣдованію у *Diederich*. Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig. 1893. Ср. также *Hennecke*, l. c.

происхожденія,—въ концѣ I вѣка, куда относитъ его въ настоящее время самая придирчивая и вполнѣ независимая критика [1]), онъ является почти современнымъ позднимъ іудейскимъ апокалипсисамъ, напр., III Эздры, Варуха. Но этимъ литературнымъ сродствомъ еще сильнѣе подчеркивается все внутреннее несходство, отчасти даже противоположность, существующая между новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и большинствомъ произведеній іудейской апокалиптики (можетъ быть, кромѣ канонической книги пророка Даніила). Различіе это усматривается уже при литературномъ ихъ сравненіи, при которомъ естественно выступаетъ вся единственность пламенныхъ образовъ нашего Апокалипсиса, произведенія притомъ вполнѣ индивидуальнаго [2]).

---

[1]) См., наприм., *Wilhelm Bousset.* Die Offenbarung Johannis (Kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament begründet von *H. Meyer*, XVI Abth. 6. Aufl.). Göttingen. 1906, стр. 133—6. Это руководство представляетъ собой обзоръ свидѣтельствъ и научныхъ теорій относительно Апокалипсиса (нашему Морозову слѣдовало бы познакомиться хотя съ этимъ учебникомъ, чтобы оцѣнить по достоинству свою „астрономическую“ гипотезу). Составленіе Апокалипсиса относится къ эпохѣ Домиціана, и, если принять гипотезу Рейнаха, его можно пріурочить къ 92—94 г. Какъ извѣстно, признаніе Апокалипсиса каноническимъ произошло раньше всѣхъ другихъ новозавѣтныхъ книгъ и притомъ оно совершилось при такомъ всеобщемъ единогласіи, какое не наблюдается относительно другихъ книгъ Нов. Завѣта (Bousset, стр. 22 и сл.).

[2]) „Если мы... будемъ сравнивать Апокалипсисъ Іоанна съ произведеніями окружающей его апокалиптической литературы, то можно съ полнымъ основаніемъ сказать, что онъ есть лучшее и зрѣлѣйшее произведеніе этого литературнаго рода. Ни одно произведеніе іудейской апокалиптики не составлено столь выпукло и искусно, ни въ одномъ окончательный авторъ не придалъ переработаннымъ фрагментамъ и воспринятому матеріалу столь объединяющую окраску и тенденцію, какъ въ этой книгѣ... Какъ художественно здѣсь созидается цѣлое!.. Какой мастеръ онъ въ искусствѣ образованія отдѣльныхъ словъ, мощныхъ призывовъ и кличей!“ (Bousset, стр. 147—8). Въ другомъ мѣстѣ (стр. 140) онъ же говоритъ, перечисляя особенности Апокалипсиса, что онѣ, несмотря ни на что, придаютъ ему „einen zauberhaften Reiz und eine mächtige Kraft“. „Несравненно красивы и нѣжны всѣ тѣ образы, въ которыхъ ясновидецъ изображаетъ будущій міръ. Нужно эти слова услышать надъ могилой или на поминовеніи усопшаго, чтобы понять ихъ непреходящее очарованіе“.

Но еще глубже и принципіальнѣе выступитъ это различіе, если мы обратимъ вниманіе на то, какіе отвѣты въ нашемъ Апокалипсисѣ даются на вопросы, поставленные апокалиптикой іудейской и въ какой мѣрѣ мессіанскія чаянія ея молчаливо, но выразительно отвергаются и осуждаются новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ. Лишь понявъ и почувствовавъ это, мы убѣдимся, сколь разные міры мы здѣсь предъ собой имѣемъ. Іудейская апокалиптика вся исполнена чаяній относительно ожидаемаго, но не пришедшаго еще мессіи, въ центрѣ новозавѣтнаго Апокалипсиса стоитъ уже пришедшій Мессія, Слово Божіе, Господь Іисусъ. Первая отъ пришествія мессіи ожидала наступленія мессіанскаго царства и преодолѣнія міровой и исторической трагедіи. Во второмъ изображается, уже послѣ пришествія Мессіи, обостреніе міровой трагедіи, новыя усилія борьбы зла съ добромъ и огромные успѣхи зла, община вѣрныхъ гонима, мучима, должна вооружаться терпѣніемъ. Вся перспектива мессіанскаго царства и покоя, царствія Божія на землѣ, проваливается въ эту вновь развернувшуюся и еще шире прежняго бездну міровой трагедіи. На самомъ заднемъ планѣ, попрежнему, остается перспектива эсхатологіи, но уже съ христіанской ея опредѣленностью,—Апокалипсисъ и заканчивается пламеннымъ эсхатологическимъ призывомъ: ей, гряди, Господи Іисусе! Очевидно, что вся прежняя мессіологія, всѣ надежды, связанныя съ земнымъ царствомъ мессіи, здѣсь отвергнуты, освобождены отъ національной ограниченности, преодолѣны въ своемъ чувственно-хиліастическомъ истолкованіи. Съ новой силой здѣсь утверждается неразрѣшимость исторической трагедіи въ предѣлахъ исторіи. Объединяетъ іудейскую апокалиптику и христіанскій Апокалипсисъ только эсхатологія, съ предваряющими ее образами: антихриста и послѣднихъ мукъ и искушеній. Такимъ образомъ, между іудействомъ и *христіанствомъ легла пропасть*, и это выразилось скоро во *взаимномъ ихъ отчужденіи, переходящемъ въ преслѣдованіе: въ то время, когда наиболѣе активные іудеи ожидали хиліастическаго мессію, подготовляя ему путь политической и соціальной революціей, первохристіанскія* общины охвачены были не только аполитическимъ, но и совершенно неотмірнымъ настроеніемъ, желаніемъ и ожиданіемъ не-

медленнаго конца міра, второго пришествія, окончательнаго эсхатологическаго переворота. Эсхатологія и мессіологія были той пуповиной, которая связывала сначала іудейство и христіанство, но она же представляетъ собою мѣсто ихъ изначальнаго и основного расхожденія. Оно коренится, конечно, въ мистическихъ глубинахъ религіознаго міроощущенія и осложняется, маскируется, но отнюдь не преодолѣвается и до нашихъ дней и вообще останется до тѣхъ поръ, пока не исполнятся времена и сроки и не прекратится, по непреложному пророчеству ап. Павла, іудео-христіанская распря.

Проблема Апокалипсиса вообще принадлежитъ къ числу такихъ, которыя привлекали къ себѣ вниманіе во всѣ эпохи. Здѣсь не мѣсто останавливаться на исторіи экзегетики Апокалипсиса [1]), въ которой очень рано уже опредѣлились два основныхъ русла: чувственно-историческое пониманіе Апокалипсиса (примѣрно уже съ Монтана) и спиритуалистическое (родоначальникомъ его былъ африканскій епископъ Тиконій, IV вѣка). Изучаемый какъ литературный памятникъ своей эпохи (а этимъ для большинства теперешнихъ протестантскихъ ученыхъ [2]) теперь почти и исчерпывается значеніе его), онъ подвергается

[1]) Историческій очеркъ экзегезы Апокалипсиса см. у *Bousset*, l. c. Einleit. IV.

[2]) Вотъ примѣръ такого типичнаго сужденія: „Откровеніе Іоанна есть исторически разгадываемая книга, и хотя она остается во многихъ отношеніяхъ загадочной, это зависитъ лишь оттого, что у насъ отсутствуетъ матеріалъ для разрѣшенія вопросовъ; священной, лишь религіозно воспринимаемой загадкой оно давно уже не является“ (J. Geffken. Aus der Werdezeit des Christenthums, 1904, стр. 28). „Наука (!!) уже давно перестала предъявлять къ Откровенію Іоанна вопросы, какъ надо понимать его ожиданія конца вещей, только еще нѣсколько американскихъ и англійскихъ обскурантовъ (Dunkelmänner) хотятъ находить тамъ кучу исполнившихся и имѣющихъ исполниться пророчествъ“ (ib., 22). Равнымъ образомъ Геффкенъ считаетъ необходимымъ „совершенно оставить мысль, что Откровеніе Іоанна есть сверхъестественное видѣніе“ (ib.). Гораздо осторожнѣе судитъ Буссе, который видитъ въ немъ „компромиссъ между собственнымъ опытомъ апокалиптика и общимъ сознаніемъ эпохи“, между прочимъ, и потому, что Апокалипсисъ Іоанна, въ отличіе отъ остальныхъ, принадлежитъ автору „современной или только что истекшей эпохи“ (l. c., 14—15), въ отличіе отъ коллективной и анонимной псевдонимности другихъ.

воздѣйствію различныхъ реактивовъ, обычно примѣняемыхъ въ исторической критикѣ: диссекціямъ, анализу сравнительно историческому, филологическому и т. д. Подвести какой-нибудь общій итогъ всему пестрому многообразію научныхъ мнѣній нѣтъ ни возможности, ни необходимости, тѣмъ болѣе, что знакомство съ исторіей вопроса убѣждаетъ, какъ мало дѣйствительно прочныхъ научныхъ заключеній и какъ много самыхъ шаткихъ, субъективныхъ и предвзятыхъ взглядовъ сюда привносится. Никоимъ образомъ нельзя отрицать научнаго значенія этихъ изслѣдованій въ ихъ собственной области, если они не переходятъ за ея предѣлы въ своихъ заключеніяхъ. Въ научномъ изученіи Апокалипсиса ранѣе всего обнаруживается стремленіе понять его отдѣльныя черты изъ обстоятельствъ и событій времени его написанія (Zeitgeschichte). При всякомъ отношеніи къ Апокалипсису такое изученіе сохраняетъ свое значеніе, содѣйствуя уразумѣнію по крайней мѣрѣ одного (а для многихъ и единственнаго) изъ возможныхъ значеній его текста. Затѣмъ выступаетъ литературная критика, стремящаяся опредѣлить первоначальные источники (іудейскіе или христіанскіе) Апокалипсиса, его составленіе, тенденцію автора, при чемъ отсутствіе точнаго литературнаго критерія, конечно, замѣняется субъективнымъ глазомѣромъ. Это—работа того же типа, подобная которой производится филологами надъ Гомеромъ, Платономъ, новозавѣтными авторами [1]). Этотъ методъ сулитъ мало положительныхъ результатовъ и нерѣдко даетъ мѣсто критическимъ увлеченіямъ почти спортивнаго характера. Въ новѣйшее время, по почину Гункеля [2]) и Буссе [3]), прошумѣлъ религіозно-

[1]) Первая работа въ этомъ направленіи принадлежитъ: *D. Völter.* Die Entstehung der Apokalypse. 1882. Въ дальнѣйшемъ Фёльтеръ нѣсколько разъ мѣнялъ свою гипотезу объ источникахъ и составѣ Апокалипсиса; эти перемѣны въ связи съ другими гипотезами поучительно сопоставлены у Буссе l. c. 108—118, который, впрочемъ, и самъ считаетъ незыблемымъ результатомъ изслѣдованія, что „Апокалипсисъ нельзя понять какъ вполнѣ единое сочиненіе“ (С. с. 122). Изъ новѣйшихъ работъ см. особенно *Johannes Weiss.* Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Litteratur- und Religion-geschichte. Göttingen. 1904.

[2]) „Schöpfung und Chaos etc“.

[3]) „Der Antichrist etc.“ и другія сочиненія.

исторический методъ [1]) ищущій въ апокалиптическихъ образахъ древніе миѳы старыхъ религій. Поиски религіозныхъ традицій и аналогій, изученіе религіознаго синкретизма представляютъ собой въ настоящее время самое модное занятіе, также превращающееся иногда въ научный спортъ [2]).

Задачей экзегетики и исторической критики остается при помощи разныхъ реактивовъ изучать Апокалипсисъ, какъ историческій памятникъ, со стороны обстоятельствъ его происхожденія, его поводовъ, литературной композиціи, языка, грамматики и синтаксиса и т. д. Однако, по нашему убѣжденію, каковы бы ни были измѣнчивые и постоянно колеблющіеся результаты этого историческаго изученія Апокалипсиса (такъ же, какъ и другихъ священныхъ книгъ), не оно, не общія религіозныя предпосылки положительнаго или отрицательнаго содержанія установляютъ окончательную оцѣнку и отношеніе къ данному произведенію. Историческія обстоятельства происхожденія памятника, тѣ трость и чернила, которыми онъ написанъ, вовсе еще не предопредѣляютъ цѣнность того, *что* записано, и въ данной исторической оболочкѣ, подъ даннымъ феноменомъ слова, можетъ скрываться содержаніе непроходящаго, нумеральнаго значенія, не человѣческое, но благодатное, божественное вдохновеніе [3]). Общій вопросъ о возможности или невозможности религіознаго откровенія связывается со всѣми основными вопросами религіозно-философскаго міровоззрѣнія, ученія о Богѣ, Христѣ, Церкви, космосѣ, и ужъ, конечно, онъ не разрѣшается въ узкихъ предѣлахъ кропотливыхъ религіозно-

---

[1]) См. серію „Religionsgeschichtliche Volksbücher", энциклопедію „Die Religion in der Geschichte und Gegenwart", Tübingen, 1909 - 1910, ср. также сочиненія, цитированныя выше.

[2]) Ср. воодушевленную критику крайностей современнаго историзма въ религіи въ талантливомъ и искреннемъ очеркѣ одного изъ крупнѣйшихъ его представителей *Bousset*. „Der religiöse Liberalismus" въ сборникѣ *Was ist liberal?* München, 1910. Большой шумъ въ научномъ и литературномъ мірѣ Германіи вызвали дебаты, связанные съ выступленіемъ А. Древса, повидимому, окарикатурившаго „религіозно-историческій" методъ даже въ глазахъ его сторонниковъ.

[3]) Ср. объ этомъ разсужденія въ книгѣ *В. Джемса*: „Разнообразіе религіознаго опыта". Пер. подъ ред. С. В. Лурье, М., 1909 г.

историческихъ изслѣдованій, которыми теперь хотятъ исчерпать всю область религіознаго сознанія. И потому, каковы бы ни были результаты изученія Апокалипсиса, какъ историческаго памятника, онъ остается для насъ откровеніемъ о судьбахъ міра и церкви. Однако этимъ отнюдь не устраняется исключительно таинственный характеръ пророческой книги. Ея символы остаются загадкой для ума и религіознаго сознанія, и всякая попытка ихъ дешифрированія, детальнаго истолкованія, неизбѣжно сопровождается произвольностью и субъективизмомъ. Очень важно установить поэтому общую точку зрѣнія на значеніе и характеръ апокалиптическихъ символовъ. Апокалипсисъ по своей задачѣ отнюдь не представляетъ собой соціологическаго обобщенія и символическаго изображенія хода историческихъ событій, какъ они доступны нашему опыту. Апокалипсисъ не есть ни соціологія, ни философія исторіи въ смыслѣ *обобщеннаго* и символизированнаго въ понятіяхъ изображенія историческихъ событій, какъ это можно сказать про большинство іудейскихъ апокалипсисовъ. Предметъ Апокалипсиса есть *метаисторія*, нуменальная сторона того универсальнаго процесса, который одной изъ своихъ сторонъ открывается для насъ, какъ исторія. Это—историческая онтологія, въ которой раскрывается внутренній механизмъ мірового и историческаго процесса. Апокалипсисъ есть откровеніе не столько о будущемъ, сколько о подлинно существующемъ въ внѣвременныхъ глубинахъ бытія и соотвѣтственно созрѣванію раскрывающемся въ исторіи. Откровеніе нужно не только для проникновенія въ будущее, но и для проникновенія черезъ кору феноменовъ въ область нуменовъ. Событія Апокалипсиса подготовляются и развертываются въ двухъ мірахъ, на небѣ и на землѣ, въ мірѣ силъ духовныхъ и въ человѣческой исторіи, при чемъ почти непроницаемая перегородка, раздѣляющая для насъ въ теперешнемъ состояніи оба міра, не существуетъ для тайновидца, прозирающаго за этими событіями порождающія ихъ духовныя силы. Въ центрѣ вниманія при этомъ изображеніи остаются судьбы Церкви, и притомъ не въ земной только исторіи, но и за ея предѣлами. Эта метэмпирическая мировая трагедія выражена символами, нерѣдко заимствованными изъ ходячаго апо-

калиптическаго лексикона, и, по характеру предмета, они и не могутъ быть нами поняты до конца, но лишь намекаютъ на стоящее за ними содержаніе, которое усвояется не только соотвѣтственно историческому возрасту эпохи, но и личному религіозному возрасту. Ибо эти же духовныя силы, раздирающія міръ своимъ противоборствомъ, опознаются и въ личномъ религіозномъ опытѣ, и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что и индивидуальная душа имѣетъ свой личный Апокалипсисъ. И самая трагедія исторіи (а не внѣшнія ея событія, составляющія предметъ газетной регистраціи или исторической науки) становится намъ понятна лишь въ мѣру личнаго духовнаго опыта и способности къ проникновенію въ нее. Вѣдь что могъ бы, напримѣръ, разсказать о своемъ болѣзненномъ жильцѣ содержатель швейцарскаго отеля, въ которомъ жилъ Ницше въ періодъ Заратустры, можетъ быть, кромѣ того, что онъ былъ скромный жилецъ и аккуратный плательщикъ?

Изъ такого пониманія общаго содержанія Апокалипсиса слѣдуетъ нѣсколько выводовъ, такъ сказать, методологическаго характера. Прежде всего, символы Апокалипсиса совершенно не имѣютъ въ виду событій нашей эмпирической исторіи, по крайней мѣрѣ, ей не адэкватны. Метафизическая картина исторіи не совпадаетъ съ ея эмпирической картиной. Потому принципіально ошибочно дешифрировать ихъ въ событія конкретно-историческаго, эмпирическаго содержанія, чуть ли не такого, о которомъ пишется въ газетахъ, наприм., въ землетрясеніяхъ непремѣнно видѣть революціи, въ хвостахъ саранчи пушки и т. п. Такимъ истолкованіемъ нерѣдко профанируется Апокалипсисъ, его толкованіе превращается въ особое, фокусное искусство. Любителей этого занятія было много во всѣ времена, не мало ихъ и сейчасъ. То, что символизируется въ Апокалипсисѣ, совершается въ мірѣ душъ, духовъ и духовныхъ силъ, и эти духовныя событія могутъ, конечно, обнаруживаться въ событіяхъ и эмпирической исторіи,—въ войнахъ, революціяхъ, реформаціяхъ, экономическихъ переворотахъ,—но внутреннее, духовное, нуменальное ихъ значеніе можетъ совершенно не соотвѣтствовать ихъ эмпирически-историческому выраженію. Величайшія всемірно-историческія событія въ апокалиптической

схемѣ могутъ оказаться совсѣмъ незначительными, а еле замѣченныя въ эмпирической исторіи могутъ имѣть совершенно исключительное значеніе (какъ, наприм., казнь нѣкоего назарейскаго плотника при Понтіи Пилатѣ). Потому исканіе историческаго гороскопа, внѣшнее орієнтированіе данной исторической эпохи въ символахъ Апокалипсиса въ корнѣ ошибочно.

Но въ то же время въ немъ символизуется та самая дѣйствительность, къ которой реально причастны и мы съ своей духовной жизнью и своей исторіей. Потому нельзя принципіально отрицать возможности и того, что цѣпь апокалиптическихъ событій выходитъ въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ и на поверхность исторіи, и тогда послѣдняя непосредственно превращается въ Апокалипсисъ. Апокалиптическое переживаніе исторіи въ этомъ смыслѣ возможно, а въ такомъ случаѣ опять возвращается потребность искать себя и свою эпоху въ символахъ Апокалипсиса, вновь смотрѣться въ это мистическое зеркало, въ которомъ видятъ себя всѣ историческія эпохи. Однако, главная сила и цѣнность и этихъ попытокъ принадлежитъ все-таки не раціоналистическому (по мнѣнію иныхъ почти научному) методу дешифрированія символовъ при помощи ключа къ пророческой азбукѣ, но освѣщенію ихъ на основѣ личнаго религіознаго опыта и вдохновенія, личнаго апокалипсиса толкователя. Лишь гдѣ чувствуется это живое дыханіе подлиннаго религіознаго опыта, живой трепетъ личнаго апокалипсиса, тамъ раскрываются апокалиптическія глубины и дали (таковы, наприм., „Три разговора“ Соловьева). Тамъ же, гдѣ это принимаетъ характеръ литературной эквилибристики и яснаго приспособленія къ предвзятымъ, нерѣдко и вовсе не религіознымъ темамъ и настроеніямъ, тамъ это лишь поддерживаетъ то предубѣжденіе относительно Апокалипсиса, которое существуетъ, я знаю, у многихъ искренне религіозныхъ и чуткихъ людей. Во всякомъ случаѣ мудро поступаетъ Церковь, которая, относясь Апокалипсису съ полнымъ признаніемъ его боговдохновенности, обнаруживаетъ большую сдержанность въ пользованіи имъ (это выразилось, между прочимъ, въ томъ, что Апокалипсисъ не имѣетъ литургическаго примѣненія).

Однако, насколько спорны, таинственны и неразгаданны от-

дѣльные символы Апокалипсиса, настолько же прозрачны, явны и существенны его основныя религіозныя идеи относительно содержанія исторіи и ея исхода съ религіозной точки зрѣнія. И въ этомъ смыслѣ при всей своей таинственности и непонятности Апокалипсисъ и теперь имѣетъ совершенно исключительное значеніе въ полнотѣ христіанскаго вѣроученія. Въ немъ дается ученіе относительно земной исторіи церкви и характера исторіи вообще. Основная идея Апокалипсиса въ этомъ отношеніи состоитъ въ пониманіи мірового и историческаго процесса какъ трагедіи, притомъ не призрачной или временной, но вполнѣ реальной борьбы двухъ духовныхъ началъ, при чемъ злому началу принадлежитъ своя метафизическая реальность. Зло существуетъ въ мірѣ, какъ положительная, самоутверждающаяся сила, а не только какъ отсутствіе добра или плодъ невѣдѣнія, недоразумѣнія и заблужденія. Согласно этому метафизическому дуализму трагедія не разрѣшается въ исторіи, но лишь созрѣваетъ въ ней и потому къ концу ея достигаетъ величайшаго напряженія и полной зрѣлости. Разрѣшеніе же ея отнесено лишь къ эсхатологіи, къ новой міровой эпохѣ, когда князь міра будетъ изгнанъ, зло связано и побѣждено, и непорочная невѣста Агнца, спасенная отъ чаръ и вражды вавилонской блудницы, приготовитъ себя къ небесному чертогу [1]). Таково метафизическое основаніе историческаго процесса. Опять-таки, согласно общему характеру Апокалипсиса, и эту идею нельзя непосредственно примѣнять къ историческимъ событіямъ, видѣть въ немъ путеводитель по всемірной исторіи. Историческія событія, въ томъ видѣ, какъ они доступны нашему непосредственному наблюденію, могутъ являть иную, совсѣмъ непохожую на это картину, въ исторіи возможенъ „прогрессъ“, ростъ цивилизаціи, матеріальнаго благополучія, и, однако, внутренній итогъ исторіи есть все-таки не гармонія, но трагедія, окончательное обособленіе духовнаго добра и зла и въ немъ послѣднее обостреніе міровой трагедіи. Этимъ опять-таки подчеркивается условность исторіи, ограниченность рамокъ нашего исто-

[1]) Тотъ же трагическій характеръ мірового и историческаго процесса обрисовывается и въ эсхатологическихъ рѣчахъ Христа (въ маломъ Евангельскомъ Апокалипсисѣ).

рическаго существованія. Это отнюдь не есть осужденіе исторіи, которая все же представляетъ собой необходимый, хотя и трагическій путь къ высшей стадіи бытія, это даже не пессимизмъ въ культурно-историческомъ смыслѣ [1]), но это есть принципіальный дуализмъ, отбрасывающій мрачный, трагическій отблескъ на всю исторію, на все историческое состояніе человѣчества въ плѣну у князя міра сего. Этимъ во всякомъ случаѣ устраняются мечты о земномъ эвдемонизмѣ, потому что борьба добра и зла и въ личной, и въ исторической жизни переживается какъ трагедія. И въ концѣ исторіи метафизическое зло получаетъ свое высшее выраженіе — не политическое или соціальное, но духовное личное воплощеніе въ Антихристѣ, скрывающемъ его подлинную природу подъ личиною добра.

VI.

Хиліазмъ и соціализмъ.

Преобладающимъ настроеніемъ первохристіанъ было радостно-эсхатологическое, они ожидали скораго конца міра. Въ этомъ напряженномъ эсхатологизмѣ почти всецѣло растворялся іудейскій мессіанизмъ съ его хиліазмомъ. Однако слишкомъ глубокіе корни въ человѣческой душѣ имѣютъ эти надежды, чтобы онѣ могли быть надолго или окончательно искоренены. Очень рано мы наблюдаемъ, уже въ первохристіанскихъ общинахъ, какъ

---

[1]) Характерно въ этомъ смыслѣ изображеніе историческаго прогресса въ „Трехъ разговорахъ“ Соловьева, гдѣ предполагаются осуществленными въ концѣ исторіи многія блага внѣшней культуры и даже соціализмъ. „Генералъ“ и „политикъ“ сдѣлали свое дѣло въ исторіи, но силы ихъ оказались ограниченны. Поэтому вопросъ о природѣ зла, призрачности его или реальности, и дѣлается центральной проблемой, мучающей Соловьева. „Есть ли *зло* только естественный *недостатокъ*, несовершенство, само собою исчезающее съ ростомъ добра, или оно есть дѣйствительная *сила*, посредствомъ соблазновъ *владѣющая* нашимъ міромъ, такъ что для успѣшной борьбы съ нимъ нужно имѣть точку опоры въ иномъ порядкѣ бытія?“ Этимъ вопросомъ начинается предисловіе къ „Тремъ разговорамъ“, и отвѣтъ на этотъ вопросъ дается всѣмъ этимъ произведеніемъ, особенно же „Повѣстью объ Антихристѣ“.

снова возрождается хиліазмъ, хотя и въ новомъ обличьѣ, однако сохраняющій старыя черты, при чемъ хиліазмъ этотъ оказывается настолько силенъ и живучъ, что вступаетъ въ борьбу съ христіанскимъ эсхатологизмомъ. Это явствуетъ прежде всего изъ того факта, что іудейская апокалиптика, послѣ разрушенія Іерусалима взятая подъ подозрѣніе, а затѣмъ и совершенно осужденная раввинской талмудической теологіей, становится теперь наслѣдіемъ христіанскихъ церквей. Хиліастическія представленія проникаютъ и въ первохристіанскую письменность (св. Іустинъ, св. Ириней, Ипполитъ, Тертулліанъ, Лактанцій, Коммодіанъ и др.) и пользуются широкимъ распространеніемъ не только среди еретиковъ (послѣдователей Коринфа и Монтана), но и въ церковныхъ кругахъ, — на востокѣ до монтанистическаго кризиса, на западѣ же и много дольше, до начала IV вѣка [1]). При этомъ опирались на тѣ немногія таинственныя слова о тысячелѣтнемъ царствѣ, которыя имѣются и въ Апокалипсисѣ Іоанна, въ главѣ 20.

„И видѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить, и души обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе, которые не поклонились звѣрю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христомъ тысячу лѣтъ. Прочіе же изъ умершихъ не ожили, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ. Это первое воскресеніе. Блаженъ и святъ, имѣющій участіе въ воскресеніи первомъ. Надъ ними смерть вторая не имѣетъ власти; но они будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать тысячу лѣтъ“ (Откров. 20, 4—6).

На тысячу же лѣтъ сковывается сатана, чтобы не прельщалъ въ теченіе этого времени народовъ. Къ этому мѣсту экзегетика присоединяетъ толкованіе цѣлаго ряда и другихъ новозавѣтныхъ текстовъ и ветхозавѣтныхъ пророчествъ [2]). Если

[1]) „Нѣкоторые изъ вашихъ учителей,—говоритъ Діонисій, — считаютъ за ничто законъ и пророковъ, пренебрегаютъ исполненіемъ Евангелія, мало цѣнятъ Апостольскія посланія, напротивъ объявляютъ ученіе, содержащееся въ Откровеніи Іоанна, великою и сокрытою тайной“ (24 гл., VII кн. Церк. Ист. Евсевія, цит. у *Harnack.* Dogmengeschichte, 1³, 402, Note 1).

[2]) Полный ассортиментъ этого рода текстовъ читатель найдетъ въ интересной въ своемъ родѣ книгѣ *Оберлена.* Пророкъ Даніилъ и Апокалипсисъ св. Іоанна. Тула, 1882 г.

разсматривать приведенный текстъ Апокалипсиса въ сравненіи съ хиліастическими изображеніями іудейской апокалиптики, то невольно бросается въ глаза, какъ поблѣднѣли здѣсь краски, утончились образы, измѣнилась вся картина. Можно прямо сказать на основаніи такого сопоставленія, что въ христіанскомъ хиліазмѣ отрицается, хотя и молчаливо, но выразительно іудейскій. Однако въ то же время остается внѣшнее сродство между ними, позволяющее утверждать, что іудейскій хиліазмъ, преображенный и измѣненный, сохранился и въ христіанствѣ. Однако благодаря этимъ измѣненіямъ христіанскій хиліазмъ утратилъ всю опредѣленность іудейскаго, какъ и его чувственный характеръ. Христіанскій хиліазмъ представляетъ собою нѣкоторый іероглифъ, священный символъ, допускающій различное, почти даже противоположное толкованіе. Уже въ первые вѣка христіанства обозначилось два основныхъ теченія въ пониманіи христіанскаго хиліазма (а съ съ нимъ и всего Апокалипсиса): іудейское, чувственно-историческое и спиритуалистическое. Для перваго хиліазмъ—есть цѣль исторіи, идеалъ прогресса, достигаемый въ историческомъ развитіи, слѣдовательно, онъ всецѣло относится къ будущему. Согласно второму хиліазмъ принадлежитъ столько же будущему, сколько прошлому и настоящему, ибо тысячелѣтнее царство Христа и святыхъ Его есть Церковь, и сатана связанъ еще при первомъ пришествіи Христа. Представителями іудейскаго хиліазма въ первохристіанской письменности являются св. Іустинъ философъ [1])

[1]) Въ „Разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ“ послѣдній спрашиваетъ собесѣдника: „истинно ли вы признаете, что это мѣсто Іерусалима будетъ возобновлено, и надѣетесь ли, что народъ вашъ соберется и будетъ блаженствовать со Христомъ вмѣстѣ съ патріархами, пророками и увѣровавшими изъ нашего рода, равно какъ и съ тѣми, которые сдѣлались нашими прозелитами прежде пришествія вашего Христа?“ *Отвѣтъ*: „я и многіе другіе признаютъ это, какъ и вы совершенно увѣрены, что это будетъ. Впрочемъ, есть многіе изъ христіанъ съ чистымъ и благочестивымъ настроеніемъ, которые не признаютъ этого... А я и другіе здравомыслящіе во всемъ христіане знаемъ, что будетъ воскресеніе тѣла и тысячелѣтіе въ Іерусалимѣ, который устроится, украсится и возвеличится, какъ объявляютъ то Іезекіиль, Исаія и другіе пророки“ (Сочиненія св. *Іустина* философа и мученика, перев. прот. П. Преображенскаго. Москва, 1892 г., стр. 224—266).

и св. Ириней, еп. Ліонскій, который, какъ уже упомянуто выше, приводитъ отрывокъ изъ іудейскаго апокалипсиса Варуха, въ качествѣ преданія, идущаго отъ Іоанна, ученика Господня [1]). Защитниками спиритуалистическаго толкованія явились представители эллинистическихъ философскихъ вліяній, сначала Оригенъ, а позднѣе блаж. Августинъ. Первый, въ соотвѣтствіи общему своему спиритуализму и аллегорическому методу истолкованія св. Писанія, могъ только съ негодованіемъ отнестись къ идеѣ земного чувственнаго царства [2]). Также относится и Августинъ [3]), посвящающій вопросамъ эсхатологіи 20-ю книгу De civitate Dei. Основная мысль его, легшая въ основу міровоззрѣнія католической церкви и позднѣе средневѣковой католической іерократіи, такова: „въ настоящее время церковь есть царствіе Христово и царствіе небесное. Поэтому и въ настоящее время святые Его царствуютъ съ Нимъ, хотя иначе, чѣмъ будутъ царствовать тогда“ [4]).

---

[1]) Сочиненія св. *Иринея* епископа Ліонскаго, перев. прот. Преображенскаго. Спб., 1900 г., стр. 518. Тамъ же приводится и аналогичное свидѣтельство Папія.

[2]) „Они хотятъ,—говоритъ онъ,—того, чтобы въ будущей ожидаемой жизни все было совершенно подобно жизни настоящей, т.-е. чтобы снова было то, что есть. Такъ думаютъ тѣ, которые, хотя и вѣруютъ во Христа, но понимаютъ божественныя Писанія по іудейски“ (*Оригенъ*. О началахъ, русск. перев. изд. казанск. духовн. академ. Казань, 1899 г., стр. 173). Ср. еще у *Atzberger*. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit. Freiburg. 1896, стр. 398—9.

[3]) „Мнѣніе это (о тысячелѣтнемъ царствѣ) могло бы быть до нѣкоторой степени терпимо, если бы предполагалось, что въ эту субботу святые будутъ имѣть нѣкоторыя духовныя радости отъ присутствія Господня. Когда-то и мы думали такъ. Но какъ скоро они утверждаютъ, что воскресшіе въ то время будутъ предаваться самымъ неумѣреннымъ плотскимъ пиршествамъ, на которыхъ будетъ столько пищи и питія, что они не будутъ соблюдать никакой умѣренности, но превысятъ мѣру самаго невѣрія, никто кромѣ плотскихъ никоимъ образомъ этому повѣрить не можетъ. Духовные же называютъ *ихъ*, вѣрящихъ этому, греческимъ именемъ хиліастовъ.“ (Творенія блаж. Августина, изд. Кіевск. духовн. академ., ч. 5, Кіевъ, 1882 г., стр. 192—3).

[4]) l. c. 203. Подъ воскресшими „разумѣются души мучениковъ, не получившія обратно своихъ тѣлъ. Ибо души благочестивыхъ умер-

Въ этихъ двухъ толкованіяхъ пророчества о хиліазмѣ обозначились два направленія церковнаго сознанія. Въ одномъ сильнѣе чувствуется и оцѣнивается наличная церковная данность, абсолютныя религіозныя блага, опознаваемыя въ углубляющемся и расширяющемся религіозномъ опытѣ. Чувство этой полноты, которую можно вмѣщать только личными усиліями, внутреннимъ восхожденіемъ, не располагаетъ къ ожиданію новыхъ откровеній. Но на ряду съ этимъ охранительнымъ направленіемъ въ Церкви всегда существовало и иное, выражающее собой жажду новыхъ откровеній, несущее въ себѣ, при всей вѣрности Церкви, тревогу неотвѣченныхъ вопросовъ, мечту о Градѣ Божіемъ на землѣ, чаянія грядущаго. Это настроеніе классически выражается еще въ ученіяхъ Іоакима дель-Фіоре (1145—1202). Для этихъ хиліастовъ въ религіозномъ смыслѣ слова Апокалипсиса о тысячелѣтнемъ царствѣ есть символъ ихъ религіозной надежды, свѣтящаяся точка на мистическомъ горизонтѣ. Понимать цитированный текстъ, очевидно, вполнѣ возможно и въ томъ и въ другомъ смыслѣ, и, конечно, здѣсь рѣшаетъ не то или иное текстуальное толкованіе, не та или иная экзегеза, но лишь общее религіозное міровоззрѣніе и настроеніе; поэтому едва ли возможно окончательно остановиться на томъ или иномъ толкованіи на основаніи соображеній чисто экзегетическихъ [1]). Церковь оставляетъ

шихъ не отдѣляются отъ церкви, которая и въ настоящее время представляетъ собой царствіе Христово... Итакъ, хотя они еще не съ своими тѣлами, однако души ихъ царствуютъ уже съ Нимъ, пока пройдутъ эти тысяча лѣтъ... Итакъ, въ настоящее время церковь царствуетъ со Христомъ въ первый разъ въ лицѣ живыхъ и умершихъ“ (ib. 204—5). Близко къ Августину стоитъ авторъ древнѣйшаго изъ дошедшихъ до насъ толкованій на Апокалипсисъ св. *Андрей*, арх. Кесарійскій (V или VI в.), въ русскомъ переводѣ Вл. Юрьева: Толкованіе на Апокалипсисъ св. апостола и евангелиста Іоанна Богослова. Москва, 1904 г., стр. 117—118. Обзоръ различныхъ толкованій хиліазма см. у *Atzberger*, op. cit, или у *Semitsch* (*Bratke*) Chiliasmus (RE³, 3).

[1]) Главу 20, въ которой излагается ученіе о тысячелѣтнемъ царствѣ, можно разсматривать въ послѣдовательной связи со всѣмъ предыдущимъ изложеніемъ, и тогда его наступленіе относится къ концу исторіи, послѣ антихриста (какъ, наприм., принимается это въ „Повѣсти объ антихристѣ“. Вл. Соловьева), но можно разсматривать и

неразгаданнымъ этотъ іероглифъ. Если въ католичествѣ еще можно усматривать преобладаніе августинизма, то въ православіи и до сихъ поръ удерживается нейтралитетъ въ пониманіи словъ Апокалипсиса о хиліазмѣ и, тѣмъ самымъ, оставляется возможность разнаго ихъ истолкованія, въ *предѣлахъ церковнаго ученія*. Къ православію одинаково себя причисляютъ какъ болѣе или менѣе рѣшительные хиліасты (В. А. Тернавцевъ въ настоящее время, до извѣстной степени Вл. Соловьевъ, Н. Ѳ. Ѳедоровъ, Достоевскій), такъ и рѣшительные антихиліасты (преобладающее до сихъ поръ теченіе въ церковной мысли). Можетъ быть, еще не настала пора, когда въ обще-церковномъ сознаніи со всей ясностью и отчетливостью могъ бы формулироваться догматъ о хиліазмѣ (того или иного содержанія), но пока—нельзя этого съ достаточной энергіей подчеркнуть — по этому вопросу *существуетъ не догматъ, а только мнѣнія*.

Можно оставлять втунѣ или аллегоризировать обсуждаемый текстъ Апокалипсиса, но кто же рѣшится совсѣмъ вычеркнуть эти слова или же утверждать, что ихъ значеніе вполнѣ для него ясно и устраняетъ всякія религіозно-хиліастическія перспективы, кто дерзнетъ на такое насиліе надъ священнымъ текстомъ, кто чувствуетъ себя уполномоченнымъ на такое насиліе! Вотъ почему на протяженіи всей христіанской исторіи приковываютъ къ себѣ вниманіе предрасположенныхъ къ тому душъ эти таинственныя строки и отъ Іоакима дель-Фіоре до нашихъ дней не прерывается эта хиліастическая традиція, не угасаетъ эта религіозная надежда. Однако этого *религіознаго хиліазма*, жажды новыхъ откровеній, все-таки не слѣдуетъ смѣшивать съ *историческимъ хиліазмомъ* іудейскаго мессіанизма. Самъ по себѣ религіозный хиліазмъ отнюдь не сулитъ преодолѣнія исторической трагедіи, которое онъ лишь подготовляетъ въ качествѣ высшей и послѣдней ступени религіознаго развитія, осуществимаго въ этомъ мірѣ. Согласно тексту Апокалипсиса, за нимъ послѣдуетъ окончательное и грандіозное противоборство мірской стихіи, очевидно, еще непобѣжденной

какъ вполнѣ самостоятельную, эпизодическую главу, стоящую внѣ послѣдовательной связи. Такъ толкуетъ Августинъ и его послѣдователи.

и неусмиренной, освобождается сатана съ его послѣдней злобой, и онъ будетъ обольщать „народы, находящіеся на четырехъ углахъ земли, Гога и Магога, и собирать ихъ на брань. Число ихъ какъ песокъ морской. И вышли на широту земли и окружили станъ святыхъ и городъ возлюбленный“ (Апок. 20, 7—8). Религіозный хиліазмъ можетъ застигнуть Церковь въ катакомбахъ, въ гоненіи, онъ можетъ быть совершенно незамѣченъ извнѣ въ міровой исторіи, какъ не было сначала замѣчено и зарожденіе первохристіанской общины.

На ряду съ этимъ возвышеннымъ, духовнымъ пониманіемъ хиліазма, вслѣдствіе неудержимой потребности вѣры въ историческій прогрессъ, повидимому, неискоренимой въ человѣчествѣ [1]), очень скоро подымаетъ голову и старое, іудейское, чувственно-историческое пониманіе хиліазма, происходитъ возрожденіе идеала іудейскаго мессіанскаго царства, историческаго преодолѣнія трагедіи, надежда на побѣду надъ зломъ и осуществленіе земного рая въ условіяхъ эмпирическаго, историческаго существованія. Старая апокалиптика іудейства оживаетъ вновь, только мѣняя свою фразеологію и внѣшнее обличіе. На протяженіи всей средневѣковой исторіи, рядомъ съ основнымъ русломъ католицизма, въ которомъ побѣдило Августиновское возрѣніе, приравнивающее католическую церковь тысячелѣтнему царству, образуются борющіяся съ нимъ сектанскія движенія ярко хиліастическаго и, вмѣстѣ съ тѣмъ, нерѣдко революціонно-коммунистическаго характера [2]). Они принимаютъ довольно рано опредѣленный соціалистическій или коммунистическій, а иногда и анархическій характеръ и часто присоединяются къ стихійнымъ движеніямъ народныхъ массъ.

[1]) Вѣра эта является почти всеобщей въ историческомъ человѣчествѣ. Ср. на эту тему поучительныя сопоставленія у *Dieterich.* Nekyia, стр. 35—6.

[2]) Исторія этихъ движеній излагается въ моемъ курсѣ исторіи экономическихъ ученій (готовится къ печати). Довольно полный и обстоятельный обзоръ ихъ см. у *Каутскаго* въ коллективной Исторіи соціализма. Яркую характеристику средневѣковаго сектантскаго движенія читатель найдетъ также въ новѣйшемъ изслѣдованіи *E. Troeltsch.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen (Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik, 1908—1910).

Такъ въ Италіи духовное ученіе Іоакима дель-Фіоре быстро превратилось въ революціонно-хиліастическое ученіе Сегарелли и Дольчино, ставшихъ во главѣ крестьянскаго движенія. Такую же роль сыграли хиліастическія идеи въ эпоху реформаціи, гдѣ агитаторы и главари крестьянскихъ войнъ (цвиккаускіе пророки, Томасъ Мюнцеръ) были охвачены хиліастической горячкой. Едва ли не самый острый ея пароксизмъ мы наблюдаемъ среди перекрещенства, когда оно ярко окрасилось въ Голландіи и Сѣверной Германіи хиліастическими идеями. Здѣсь была формулирована (нѣкіимъ Мельхіоромъ) идея, что надвигается царство новаго завѣта, но наступленіе тысячелѣтняго царства должно быть подготовлено революціоннымъ возстаніемъ. Самымъ яркимъ эпизодомъ этого мельхіоритскаго движенія является исторія города Мюнстера съ оперной фигурой Іоанна Лейденскаго въ качествѣ Давида, царя Новаго Іерусалима. Далѣе хиліастическое движеніе переносится на Британскій островъ и тамъ становится душой англійской революціи, съ ея многочисленными соціалистическими и коммунистическими отвѣтвленіями [1]). Однимъ словомъ, вся средневѣковая исторія революціонно-соціалистическихъ, а вмѣстѣ и религіозныхъ движеній можетъ быть изложена какъ продолженіе исторіи іудейскаго хиліазма въ христіанскомъ переодѣваніи. Ученіе о хиліазмѣ было и теоріей прогресса и соціологіей этого времени; вмѣстѣ съ тѣмъ оно было и теоретическимъ обоснованіемъ соціализма для этой эпохи, какъ бы дѣтской его колыбелью.

Англійская революція вызвала послѣднія вспышки народнаго хиліастическаго движенія. Послѣ нея хиліазмъ въ народныхъ массахъ какъ будто замираетъ. Онъ становится достояніемъ замкнутыхъ кружковъ,—піетистовъ, методистовъ, всевозможныхъ сектантовъ, вплоть до современныхъ народныхъ сектъ (напр., нашихъ „безсмертниковъ“, увѣровавшихъ въ свое без-

---

[1]) Исторію англійскихъ хиліастическихъ движеній см. въ превосходномъ изслѣдованіи *H. Weingarten*. Die Revolutionskirchen Englands (въ русскомъ переводѣ: Народная реформація). *Ed. Bernstein*. Socialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution. 2 Ausg. Stutgart. 1908. Ср. также мой курсъ по исторіи соціальныхъ идей въ 19 вѣкѣ (готовится къ печати).

смертіе) или же интеллигентскихъ (наприм., нашихъ представителей „новаго религіознаго сознанія“). Онъ перестаетъ быть исторической силой, теряетъ способность воспламенять массы, начинаетъ затериваться въ пескахъ. Но живучесть іудейскаго хиліазма больше, чѣмъ можно думать по этому внѣшнему впечатлѣнію. Le roi est mort, vive le roi! Въ тотъ самый XVIII вѣкъ, въ вѣкъ раціонализма, просвѣтительства, скептицизма, подъ громъ и грохотъ революціи, мнившей разрушить старый міръ, изъ пламени ея вылетаетъ возрожденнымъ древній, видѣвшій уже двухтысячелѣтнюю исторію фениксъ,— старый іудейскій хиліазмъ, прежняя вѣра въ земной рай [1]), но уже въ новой оболочкѣ, сначала какъ политическій демократизмъ („свобода, равенство и братство“ и „права человѣка и гражданина“), затѣмъ какъ соціализмъ. Политическій демократизмъ очень скоро обманулъ возлагаемыя на него надежды и потерялъ хиліастическій характеръ, который доселѣ еще удерживается соціализмомъ (разныхъ оттѣнковъ). Въ пламени революціоннаго костра, изъ котораго возродился неумирающій фениксъ, онъ, правда, потерпѣлъ значительное перерожденіе, многое онъ растерялъ въ теченіе своей длинной исторіи, оказался-таки изрядно ощипанъ, но все таки сохранилъ старую свою хиліастическую природу. При общей секуляризаціи жизни, отличающей новую исторію, секуляризовался и старый іудейскій хиліазмъ и въ этой секуляризованной формѣ превратился въ соціализмъ. Въ соціализмѣ слѣдуетъ различать „цѣль“ или идеалъ и движеніе или практику. Послѣдняя составляетъ предметъ научной политической экономіи и реалистической соціальной политики, первая принадлежитъ къ области вѣрованій и упованій религіознаго (въ широкомъ смыслѣ слова) характера. Конечно, сближая соціализмъ съ іудейскимъ хиліазмомъ, я отнюдь не имѣю въ виду эту практическую сторону соціализма, которая принадлежитъ вѣдѣнію политической экономіи, но исключительно его религіозную природу [2]). Въ основѣ

[1]) Даже престарѣлый 76-лѣтній Кантъ въ Streit der Fakultäten говоритъ о „философскомъ хиліазмѣ“, увѣренность въ которомъ родятъ въ его душѣ впечатлѣнія великой французской революціи.

[2]) Уже давно, еще въ „Проблемахъ идеализма“ и затѣмъ въ

соціализма какъ міровоззрѣнія лежитъ старая хиліастическая вѣра въ наступленіе земного рая (какъ это нерѣдко и прямо выражается въ соціалистической литературѣ) и въ земное преодолѣніе исторической трагедіи. Для этой вѣры, составляющей религіозную душу соціализма, сравнительно второстепенное значеніе имѣетъ спеціальная разработка частностей доктрины. Мы знаемъ, что, въ соотвѣтствіи раціоналистическому духу времени, и соціализмъ притязаетъ теперь быть „научнымъ", однако все меньше и меньше остается людей, которыхъ обманываетъ эта его наукообразность и которые дѣйствительно такъ наивны, чтобы вѣрить въ возможность научнаго обоснованія соціалистическаго хиліазма. Насколько наука компетентна при обсужденіи реальныхъ вопросовъ соціальной или соціалистической практики, настолько же она, конечно, по самой природѣ своей неспособна къ хиліастическимъ пророчествамъ. Эти послѣднія и въ новѣйшемъ соціализмѣ иногда по старому соединяются съ религіозными предпосылками, но чаще всего они находятъ обоснованіе въ нео-язычествѣ, — религіи человѣкобожія, зарождающейся еще въ гуманизмѣ эпохи возрожденія, но развившейся въ новое время. *Соціализмъ есть апокалипсисъ натуралистической религіи человѣкобожія.* Насколько эта послѣдняя вообще знаменуетъ собой религіозное оскудѣніе и аберрацію, настолько же и соціалистическій хиліазмъ нашихъ дней, хотя онъ и безконечно много выигралъ со стороны практической приложимости, представляетъ собою упрощеніе, вырожденіе, даже опошленіе стараго іудейскаго хиліазма. Соціализмъ это—раціоналистическое, переведенное съ языка космологіи и теологіи на языкъ политической экономіи переложеніе іудейскаго хиліазма, и всѣ его dramatis personae поэтому получили экономическое истолкованіе. Избранный народъ, носитель мессіанской идеи, или, какъ позднѣе въ христіанскомъ сектантствѣ, народъ „святыхъ", замѣнился „пролетаріатомъ" съ особой пролетарской душой и особой революціонной миссіей, при чемъ

рядѣ статей сборника „Отъ марксизма къ идеализму", 1903 г., указывалъ я на эту религіозную природу соціализма. Знакомствомъ съ историческими параллелями соціализма это убѣжденіе только углубилось и утвердилось.

избранность эта опредѣляется уже не внутреннимъ самоопредѣленіемъ, какъ необходимымъ условіемъ мессіанскаго избранія, но внѣшнимъ фактомъ принадлежности къ пролетаріату, положеніемъ въ производственномъ процессѣ, признакомъ сословности. Роль сатаны и Веліара естественно досталась на долю класса капиталистовъ, возведенныхъ въ ранъ представителей метафизическаго зла, точнѣе, заступившихъ ихъ мѣсто въ соціалистическомъ сознаніи за свою профессіональную склонность къ накопленію. Мессіанскимъ мукамъ и послѣднимъ скорбямъ здѣсь соотвѣтствуетъ неизбѣжное и, согласно „теоріи обнищанія“, все прогрессирующее объединеніе народныхъ массъ, сопровождаемое ростомъ классовыхъ антагонизмовъ, а на извѣстной ступени этого процесса происходитъ соціальная революція, осуществляемая или чрезъ посредство „диктатуры пролетаріата“, захватомъ политической власти, или же „action directe“ французскаго синдикализма. Хиліастическія чаянія и раньше присоединялись къ стихійнымъ движеніямъ, порождаемымъ политической или экономической необходимостью, и воодушевляли это движеніе. Современный хиліастическій соціализмъ играетъ такую же роль относительно соціальнаго движенія пролетаріата, которое коренится, конечно, въ объективныхъ условіяхъ капитализма и порождаемаго имъ рабочаго движенія, въ борьбѣ труда и капитала, совершенно независимой отъ соціализма. Роль deus ex machina, облегчающаго переходъ къ хиліазму, въ соціализмѣ, опять-таки соотвѣтственно духу времени и его излюбленной наукообразной миѳологіи, играютъ „законы“ развитія общества или роста производительныхъ силъ, которые сначала подготовляютъ этотъ переходъ, а затѣмъ, при извѣстной зрѣлости процесса, въ силу его „внутренней и неизбѣжной діалектики“ вынуждаютъ переходъ къ соціализму, повелѣваютъ сдѣлать „прыжокъ изъ царства необходимости въ царство свободы“. Такимъ образомъ, роль эта, ранѣе отводившаяся мессіи или прямо Божеству, здѣсь приписана безличному, въ значительной мѣрѣ миѳологическому абстракту, пантеистическому понятію „закона развитія производительныхъ силъ“, при чемъ однако и онъ служитъ прежнюю службу,— локомотива, который доставитъ историческій поѣздъ изъ цар-

ства необходимости въ царство свободы—въ Zukunftstaat или въ столицу Моровской Утопіи.

При этой новой обработкѣ стараго хиліазма въ наибольшей мѣрѣ пострадала эсхатологія, какъ этого и слѣдовало ожидать отъ натуралистической, всецѣло имманентной религіи человѣкобожія съ ея отрицаніемъ личнаго, сверхприроднаго Бога и личнаго безсмертія. Въ іудейскомъ хиліазмѣ, даже въ самыхъ его грубыхъ формахъ (а ужъ тѣмъ болѣе въ его христіанскихъ рецепціяхъ), обѣщанія земного благополучія мессіанскаго царства никогда не исчерпывали всей апокалиптики, не заполняли всего эсхатологическаго плана, но разсматривались лишь какъ звено въ эсхатологической цѣпи. На заднемъ планѣ здѣсь всегда раскрываются перспективы грядущаго воскресенія мертвыхъ, всеобщаго суда и окончательнаго царства Божія. Въ соціализмѣ хиліазмъ, естественно, заполнилъ собой весь историческій планъ и окончательно заслонилъ всякій эсхатологическій горизонтъ. Удѣлъ послѣднихъ поколѣній, имѣющихъ сомнительное счастье наслаждаться соціалистическимъ блаженствомъ Zukunftstaat'a на костяхъ своихъ историческихъ предковъ, впрочемъ, тоже съ перспективой присоединить къ нимъ и свои собственныя кости,—таково здѣсь разрѣшеніе и окончательный исходъ исторической трагедіи, то, чѣмъ въ представленіяхъ соціализма гармонизируется и разрѣшается мучительный ея диссонансъ. Необыкновенное притупленіе чувства міровой трагедіи, обусловленное страшно поверхностнымъ, механически-экономическимъ пониманіемъ жизни сравнительно съ религіозной углубленностью и обостреніемъ чувства трагедіи у іудейскихъ апокалиптиковъ, здѣсь прямо поражаетъ. Соціалистическій хиліазмъ, конечно, не всегда мыслится грубо матеріалистически и антикультурно, съ нимъ могутъ соединяться всѣ обѣтованія культурной утонченности, о которыхъ и говорятъ теперь всѣ, не удовлетворяющіеся упрощеннымъ, варварскимъ пониманіемъ соціализма, но религіозная сущность дѣла отъ этого нисколько не измѣняется. Именно это духовное оскудѣніе, которое вносится въ жизнь вслѣдствіе замѣны настоящей религіи натуралистическимъ хиліазмомъ „прогресса", В. С. Соловьевъ съ такой ѣдкостью и горечью охарактеризо-

валъ въ самыхъ послѣднихъ строкахъ, вышедшихъ изъ подъ его пера:

„Ходячія теоріи прогресса - въ смыслѣ возрастанія всеобщаго благополучія при условіяхъ теперешней земной жизни кн. С. Н. Трубецкой справедливо называетъ пошлостью. Со стороны идеала это есть пошлость или надоѣдливая сказка про бѣлаго быка; а со стороны предполагаемыхъ историческихъ факторовъ—это безсмыслица, прямая невозможность“ [1]).

Однако есть ли это лишь религіозная аберрація? не содержится ли въ этой посюсторонней, земной соціалистической эсхатологіи и какихъ-либо новыхъ религіозныхъ возможностей, которыхъ уже не видѣлъ тогда Соловьевъ, раньше столь близкій и доступный эсхатологическимъ идеямъ московскаго философа Н. Ѳ. Ѳедорова [2])? Послѣднее слово здѣсь еще не сказано...

VII.

Основная антиномія христіанской философіи исторіи.

Въ христіанскомъ сознаніи неизбѣжно борются двѣ концепціи, два воспріятія исторіи: оптимистически-хиліастическая и пессимистически-эсхатологическая. Обѣ онѣ имѣютъ глубокіе корни въ христіанствѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, между собою такъ несогласимы. Ихъ взаимное отношеніе можно опредѣлить какъ антиномическую сопряженность, здѣсь мы имѣемъ религіозную антиномію, неразрѣшимую логически, но, несмотря на это, переживаемую психологически. Между ними существуетъ не логическое противорѣчіе контрадикторныхъ, другъ друга не выносящихъ утвержденій, но антиномизмъ сужденій, природу котораго разъяснялъ Кантъ въ „Критикѣ чистаго разума“, при анализѣ неизбѣжныхъ антиномій чистаго разума. Такія антиноміи не могутъ и не должны быть примиряемы, ибо непримиримы, но онѣ должны быть поняты въ своемъ происхожденіи и значеніи. Тогда онѣ могутъ быть, по крайней мѣрѣ, объяснены какъ выражающія собой разныя стороны или поло-

[1]) „По поводу послѣднихъ событій“ (1910). Собр. сочин. В. С. Соловьева, т. VIII, стр. 585

[2]) О Ѳедоровѣ см. ниже въ очеркѣ „Философскія характеристики“, II.

женія единаго бытія, котораго, однако, не въ силахъ вмѣстить и понять безъ противорѣчій разумъ съ его теперешними силами. Въ антиноміяхъ дается опытное, наглядное доказательство сверхлогичности бытія или, что то же, недостаточности силъ разума для его адэкватнаго воспріятія. Наличность антиноміи неизбѣжно приводитъ насъ къ заключенію, что теперешнее состояніе бытія есть переходное, неокончательное и, въ этой очевидной незаконченности, она теперь уже открываетъ просвѣты въ иныя возможности сознанія [1]).

Для нерелигіознаго сознанія жизнь *произошла*, она есть случайность, для религіознаго же жизнь *дана* и, какъ данная свыше, она священна, полна тайны, глубины и непреходящаго значенія. И жизнь дана для нашего сознанія въ формѣ не изолированнаго индивидуальнаго бытія, но родового, историческаго, общечеловѣческаго, мірового, она протекаетъ въ безконечномъ потокѣ жизни, исходящемъ изъ Источника жизни, Бога живыхъ, не вѣдающаго зависти и создавшаго не смерть, но жизнь. Обязанности передъ этой общечеловѣческой и космической жизнью, а слѣдовательно и передъ исторіей, вмѣстѣ съ „талантами“, ввѣренными въ наше распоряженіе, налагаются на насъ одновременно съ рожденіемъ. Исторія для религіознаго

[1]) Эта антиномическая природа сознанія съ поразительной силой философской интуиціи отмѣчена Достоевскимъ (едва ли знавшимъ Канта) въ матеріалахъ къ *Бѣсамъ*, впервые напечатаннымъ въ приложеніи къ VIII тому 6-го изданія. (Спб., 1906). Ставрогинъ (князь) говоритъ здѣсь въ разговорѣ съ Шатовымъ: „не понимаю для чего вы имѣніе ума, т.-е. сознанія считаете высшимъ бытіемъ изъ всѣхъ, какія возможны?.. Почему вы отрицаете всякія тайны? Замѣтьте еще, что, можетъ быть, невѣріе сродно человѣку и именно потому, что онъ умъ ставитъ выше всего, а такъ какъ умъ свойственъ только человѣческому организму, то и не понимаетъ и не хочетъ жизни въ другомъ видѣ, т.-е. загробной, не вѣритъ, что она выше. Съ другой стороны, человѣку свойственно по природѣ чувство отчаянія и проклятія, ибо умъ человѣка такъ устроенъ, что поминутно не вѣритъ въ себя, не удовлетворяется самъ собой и существованіе свое человѣкъ потому склоненъ считать недостаточнымъ. Мы, очевидно, существа переходныя и существованіе наше на землѣ есть, очевидно, процессъ, безпрерывное существованіе куколки, переходящей въ бабочку“ (стр. 604—605).

сознанія есть священное тайнодѣйствіе, притомъ имѣющее смыслъ, цѣнность и значеніе во всѣхъ своихъ частяхъ, какъ это глубоко было почувствовано въ германскомъ классическомъ идеализмѣ, особенно у Гегеля. Но вмѣстѣ съ тѣмъ она есть и наша задача, наше дѣло, мы можемъ и должны относиться къ исторіи „прагматически", какъ ея творцы. Дѣйствіе же не можетъ осуществляться внѣ личныхъ цѣлеполаганій, внѣ историческихъ задачъ и идеаловъ, они встаютъ въ дѣятельномъ сознаніи съ такой же необходимостью, съ какою мы, смотря впередъ, видимъ передъ собой горизонтъ. Мы можемъ, конечно, совсѣмъ не смотрѣть впередъ и тогда не будемъ видѣть горизонта, но, поднимая глаза, мы неизбѣжно имѣемъ его передъ собой, и даже болѣе того, мы не можемъ отдѣлаться отъ чувства его достижимости, отъ иллюзіи, что къ нему можно дойти, и отъ вполнѣ уже трезваго сознанія, что къ нему можно, по крайней мѣрѣ, идти. Мы окружены историческимъ горизонтомъ, на которомъ съ большей или меньшей яркостью проэцируются тѣ или иныя цѣли, предначертывается того или иного содержанія хиліазмъ. Пусть мы совершенно освободились отъ іудейскаго хиліазма, отъ надежды на историческое чудо, какъ deus ex machina, на вмѣшательство сверхисторическихъ и сверхприродныхъ силъ въ исторіи, признавши историческій путь на всемъ его протяженіи совершенно открытымъ для человѣка. Пусть мы проникліись прагматическимъ убѣжденіемъ, что исторія есть всецѣло наше дѣло и что сверхприродныя силы благодати дѣйствуютъ въ исторіи не прямо чудеснымъ образомъ, но лишь орошая и питая корни человѣческой души въ тѣхъ ея глубинахъ, гдѣ зрѣютъ человѣческія стремленія и рѣшенія. Но отъ формально хиліастическаго воспріятія историческаго горизонта, т.-е. отъ фактической вѣры въ достижимость идеаловъ прогресса мы освободиться не можемъ. Правда, при такомъ воспріятіи исторіи вмѣсто цѣлаго мы постоянно и сознательно подставляемъ только часть, вмѣсто недоступнаго намъ нумена доступные намъ феномены, но мы не въ состояніи освободиться отъ этого историческаго феноменализма, не отказываясь отъ дѣятельно оптимистическаго отношенія къ исторіи, отъ стремленія къ исторической гармоніи, къ разрѣшенію диссонансовъ, къ про-

грессу. Религіозное воспріятіе исторіи сильнѣе всего проявилось вѣдь у пророковъ, какъ плодъ ихъ энтузіазма и вдохновенія, оно неразрывно связано и съ христіанствомъ, а, стало быть, съ нимъ же какъ-то связанъ и весь этотъ порядокъ чувствъ и идей. Правда, если мы попытаемся послѣдовательно продумать этотъ порядокъ идей, навязываемый для насъ практическимъ отношеніемъ къ исторіи, нашимъ практическимъ историческимъ разумомъ, мы убѣдимся безъ труда, что горизонтъ есть лишь необходимая оптическая иллюзія и потому недостижимъ, а прогрессъ разрѣшается лишь въ безконечное движеніе, въ дурную безконечность. Мы убѣждаемся, что передъ нами антиномія, тихо ускользающая изъ рукъ подобно тѣни, когда мы хотимъ ее схватить. Нужно впасть въ самоослѣпляющійся иллюзіонизмъ, признать дѣйствительностью фату-моргану, примириться съ дурной безконечностью, увѣровать въ реальность горизонта, чтобы совершенно успокоиться на теоріи прогресса, впасть въ историческій гармонизмъ и, притупивъ свои чувства для иныхъ идей и воспріятій, утвердиться на условномъ какъ на безусловномъ. Этотъ историческій хиліазмъ, отрѣшенный отъ своихъ религіозныхъ корней и переродившійся въ столь распространенную въ наши дни гуманистическую теорію прогресса, приводитъ къ религіозной спячкѣ, къ безкрылости отяжелѣвшее и вполнѣ довольное собой и міромъ человѣчество. Конечно, въ такомъ случаѣ повелительно можетъ говорить только языкъ религіознаго опыта и мистическихъ переживаній, властно пробуждающихъ отъ сна и дающихъ почувствовать иную, трагическую сторону бытія. Дневной шумъ временности чередуется съ ночнымъ шопотомъ вѣчности, а подъ зноемъ жизни порой проносится ледяное дыханіе смерти, и въ чью душу хотя однажды вошли они, тотъ слышитъ это молчаніе и среди базарнаго шума, чувствуетъ этотъ холодъ и подъ палящимъ солнцемъ. И кто опытно опозналъ реальную силу зла, какъ основу міровой трагедіи, тотъ теряетъ былую довѣрчивость къ исторіи и жизни. Въ душѣ глубоко поселяется грусть, и въ сердцѣ появляется все увеличивающаяся трещина. Благодаря реальности зла жизнь становится аутоинтоксикаціей, и не только тѣло, но и душа принимаетъ много ядовъ, отъ которыхъ безсиленъ съ своими

антитоксинами Мечниковъ. Чувствомъ трагическаго въ жизни, въ исторіи, въ мірѣ окрашивается и историческое самочувствіе, оно лишается эвдемонистической окраски, дѣлается глубже, серьезнѣе и—мрачнѣе. Идея эвдемонистическаго прогресса съ надеждой на конечную гармонію все болѣе вытѣсняется идеей трагическаго прогресса. Согласно этой идеѣ исторія есть созрѣваніе трагедіи и послѣдній ея актъ, послѣдняя страница знаменуется крайней, далѣе уже непереносимой напряженностью, есть агонія, за которой слѣдуетъ смерть, одинаково подстерегающая и отдѣльныхъ людей и человѣчество, и лишь за порогомъ смерти ждетъ новая жизнь. Такое міроощущеніе перестаетъ быть хиліастическимъ, становится эсхатологическимъ.

Эсхатологизмъ можетъ быть, соотвѣтственно двойственному его характеру, и свѣтлымъ, насколько въ немъ предощущается поздѣйшая гармонія („воздухъ воскресенія"), и мрачнымъ, насколько онъ окрашивается предчувствіемъ приближающагося конца и предшествующихъ ему бѣдствій. (Подобнымъ же двойственнымъ характеромъ отличается и личная эсхатологія, личное отношеніе къ смерти). Въ первохристіанствѣ преобладали тона радостнаго эсхатологизма, тогда пламенно молились: ей гряди, Господи Іисусе, и съ нетерпѣніемъ ожидали скораго Его пришествія. Въ эсхатологизмѣ поздѣйшаго христіанства побѣждаютъ мрачные тона, преобладаетъ ожиданіе антихриста и послѣднихъ испытаній. Но и въ томъ и въ другомъ міроощущеніи одинаково силенъ анти-историзмъ, притуплено чувство эмпирической дѣйствительности и ея непосредственныхъ нуждъ, подобно тому какъ у человѣка, готовящагося къ смерти, естественно пропадаетъ вкусъ и интересъ къ обыденнымъ дѣламъ и заботамъ, и мысль сосредоточивается на неподвижномъ и вѣчномъ. Чувство преображенія міра, непримиримой борьбы его стихій, условности исторіи и вообще теперешней жизни выводитъ духъ за предѣлы исторіи и даже міра и притупляетъ его чувствительность къ впечатлѣніямъ послѣдняго, дѣлаетъ его неотмірнымъ. Эсхатологическое міроощущеніе иногда охватываетъ массы (какъ въ нашемъ расколѣ при Петрѣ) наподобіе духовной эпидеміи, иногда совсѣмъ ослабѣваетъ. Эсхатологическое міроощущеніе борется съ хиліастическимъ, но въ то же время

фактически соединяется съ нимъ, хотя и въ различныхъ пропорціяхъ. Преобладаніемъ тѣхъ или иныхъ тоновъ и окрашивается общее настроеніе. Однако, если попытаться сдѣлать и эсхатологизмъ единственнымъ руководящимъ началомъ философіи исторіи и провести его до конца, то мы убѣдимся, что и здѣсь имѣемъ дѣло съ антиноміей. Эсхатологія отрицаетъ исторію ради вѣчности, эмпирическое ради трансцендентнаго. Но она дѣлаетъ это все-таки лишь въ границахъ временнаго и относительнаго и при этомъ неизбѣжно подпадаетъ вліянію этихъ границъ. Насколько эсхатологизмъ есть интимное настроеніе личности, музыка души, онъ остается живымъ и подлиннымъ мистическимъ переживаніемъ. Но стоитъ только превратить его въ отвлеченную норму, въ догматическую идею, какъ онъ оказывается тоже лишь исторической программой, притомъ насильственно, изувѣрски калѣчащей живую жизнь, т.-е. становится воплощеннымъ противорѣчіемъ. Непосредственно, имманентно намъ дана только эта жизнь, и только въ ней и черезъ нее мы можемъ родиться къ новой, лишь въ ней ее перерастая. Между тѣмъ этотъ лжеэсхатологизмъ съ брезгливой гримасой, съ холодной враждебностью относится именно къ плодоносящей жизни, отрицаніе исторіи возводя въ историческую программу, проводимую затѣмъ насильственными, т.-е. самыми земными средствами. Этимъ и опредѣляется мрачное, „средневѣковое“, „монашеское“, „аскетическое“ отношеніе къ жизни, вызвавшее противъ себя въ качествѣ естественной реакціи столь же однобокій хиліастическій гуманизмъ. Этотъ лжеэсхатологизмъ зажигалъ костры инквизиціи, воздвигалъ гоненія на человѣческую мысль и свободу, оправдывалъ духовный деспотизмъ и, въ концѣ-концовъ, возбудилъ противъ себя ненависть, живущую и до сихъ поръ. И его неправда заключается прежде всего въ томъ, что эсхатологизмъ можетъ быть только личнымъ міроощущеніемъ, личнымъ настроеніемъ, а не исторической программой, осуществляемой къ тому же сплошь и рядомъ даже не на себѣ, а на чужой шкурѣ. Именно такимъ путемъ создается лжеэсхатологическое ханжество, столь типичное для этого направленія.

Итакъ, попытка разрѣшить проблему христіанской философіи

исторіи въ свѣтѣ только имманентнаго или же только трансцендентнаго, хиліастически или эсхатологически, не можетъ быть доведена до конца и обнаруживаетъ антиномическій характеръ этихъ разрѣшеній. Эта антиномія переживается и въ религіозномъ опытѣ каждаго въ соотвѣтствіи характеру и глубинѣ этого опыта. Въ ученіи В. С. Соловьева мы наблюдаемъ классическій примѣръ такого антиномизма: начавъ въ „Чтеніяхъ о богочеловѣчествѣ“ и другихъ произведеніяхъ своего ранняго періода весьма оптимистическимъ и гармоническимъ міровоззрѣніемъ [1]), по которому отвлеченныя начала преодолѣваются и примиряются въ грядущемъ синтезѣ (подъ замѣтнымъ вліяніемъ Н. О. Оедорова), онъ кончаетъ полнымъ муки, раздирающимъ диссонансомъ „Трехъ разговоровъ“ и „Повѣстью объ антихристѣ“ съ ея радикальнымъ эсхатологизмомъ. Такое настроеніе было поворотнымъ и для самого автора, ибо послѣ „Повѣсти объ антихристѣ“ можно было только или умереть для міра, скрывшись въ пустыню, или же просто умереть, и предисловіе къ „Тремъ разговорамъ“ полно этимъ предчувствіемъ близкой смерти. Соловьевъ приподнялъ для себя покрывало Изиды и заглянулъ въ такую бездну, въ которую смертному безнаказанно не дано заглядывать, такъ же какъ не дано ему знать ни своего будущаго, ни времени своей смерти, личнаго свѣтопреставленія. Духовная біографія Соловьева въ этомъ смыслѣ представляетъ совершенно единственный въ новѣйшей философіи примѣръ радикальнаго обостренія проблемы философіи исторіи съ ея антиномизмомъ. Въ его духовной эволюціи обнаружился именно этотъ антиномизмъ. Нельзя просто сказать, чтобы Соловьевъ отказался отъ одного міровоззрѣнія и перешелъ къ другому, нѣтъ, оба они органически принадлежатъ одному и тому же христіанскому міровоззрѣнію, которое онъ всегда испо-

---

[1]) Наиболѣе яркое выраженіе такого настроенія мы находимъ въ недавно опубликованныхъ (*Русская Мысль*, 1910 г., V) юношескихъ письмахъ философа къ Е. В. Селевиной. Здѣсь читаемъ, между прочимъ: „Сознательное убѣжденіе въ томъ, что настоящее состояніе человѣчества *не таково, какимъ быть должно*, значитъ для меня, что оно *должно быть измѣнено*, преобразовано. Я не признаю существующаго зла вѣчнымъ, я не вѣрю въ чорта“ (стр. 171).

вѣдовалъ, и въ сущности ни того, ни другого изъ нихъ онъ никогда вполнѣ и не отрицалъ, но въ его религіозномъ опытѣ въ разное время жизни съ перемѣнной силой психологически сочетались оба члена антиноміи. Соловьевъ однако зналъ про эту антиномичность и съ нею считался. Этого нельзя, къ сожалѣнію, сказать про К. Леонтьева, выразившаго настроеніе односторонняго, радикальнаго эсхатологизма съ полнымъ почти обезцѣненіемъ земной жизни [1]) (или же Н. Ѳ. Ѳедорова, представляющаго противоположную крайность). Впрочемъ, у Леонтьева это міровоззрѣніе осложняется и окутывается еще его эстетизмомъ, ницшеанствомъ, индивидуальными особенностями его вкуса, даже его литературнымъ талантомъ. Онъ не замѣчаетъ или игнорируетъ антиномическій характеръ проблемы, но это же самое дѣлаетъ и столь ненавистное ему христіанство „розовое", въ которомъ религія разсматривается преимущественно въ качествѣ масла для смазки колесъ соціальнаго механизма или колесницы прогресса, разцѣнивается какъ средство для внѣшнихъ цѣлей. Если первое, при всей его серьезности и искренности, грѣшитъ нечестивымъ отношеніемъ къ жизни, то второе отличается непозволительнымъ легкомысліемъ въ отношеніи къ мрачной сторонѣ христіанскаго эсхатологизма, къ его дуалистически-трагическому пониманію исторіи. Нельзя сдѣлать единственнымъ руководящимъ мотивомъ жизни представленіе о неизбѣжной смерти, но изгнаніе изъ мысли памяти о часѣ смертномъ есть верхъ религіознаго легкомыслія. Надо жить съ полнымъ уваженіемъ къ жизни и заботливостью о ней, но жить не забывая о смерти и этой самой жизнью готовясь къ ней.

Я закончу сравненіемъ. Въ одномъ изъ своихъ весьма зна-

---

[1]) „Вмѣсто христіанскихъ загробныхъ вѣрованій и аскетизма явился земной гуманный утилитаризмъ; вмѣсто мысли о любви къ Богу, о спасеніи души, о соединеніи со Христомъ, заботы о всеобщемъ практическомъ благѣ. Христіанство же настоящее представляется уже не божественнымъ, въ одно и то же время и отраднымъ и страшнымъ ученіемъ, а дѣтскимъ лепетомъ, аллегоріей, моральной басней, дѣльное истолкованіе которой есть экономическій и моральный утилитаризмъ" (*Леонтьевъ*: „Востокъ, Россія и славянство", т. I. стр. 164—5).

чительныхъ по содержанію писемъ къ покойной А. П. Шмидтъ [1]), В. С. Соловьевъ разсказываетъ слѣдующій сонъ, видѣнный о немъ одной старушкой (А. Ѳ. Аксаковой): „Она видѣла, что ей подаютъ письмо отъ меня, написанное обыкновеннымъ моимъ почеркомъ, который она называла pattes d'araignée. Прочтя его съ интересомъ, она замѣтила, что внутри завернуто еще другое письмо на великолѣпной бумагѣ. Раскрывъ его, она увидѣла слова, написанныя прекраснымъ почеркомъ и золотыми чернилами, и въ эту минуту услышала мой голосъ: „вотъ мое настоящее письмо, но подожди читать", и тутъ же увидѣла, что я вхожу, сгибаясь подъ тяжестью огромнаго мѣшка съ мѣдными деньгами. Я вынулъ изъ него и бросилъ на полъ нѣсколько монетъ, одну за другой, говоря: „когда выйдетъ вся мѣдь, тогда и до золотыхъ словъ доберешься".

Не у каждаго въ его сокровенномъ письмѣ написаны золотыя слова, но всѣ носятъ въ себѣ нѣкую живую тайну, хотя и не всегда это сознаютъ, всѣ имѣютъ личный о себѣ апокалипсисъ. Но онъ не можетъ раскрыться, пока мы не израсходовали всѣхъ своихъ мѣдныхъ денегъ, не отдали жизни всего, что ей должны...

1909—10.

---

[1]) Въ моемъ распоряженіи имѣется лишь *копія* этого письма, доставленная мнѣ однако еще самой А. Н. Шмидтъ. Оно помѣчено 23 апрѣля 1900 года.

Религія человѣкобожія у русской интеллигенціи.

I.

I. Религія человѣкобожія въ русской революціи [1]).

Мм. Гг.!

Приглашенный С.-Петербургской группой международной студенческой христіанской ассоціаціи выступить въ ея торжественномъ годичномъ собраніи и подѣлиться съ слушателями своими мыслями и чувствами по поводу современности, я долго колебался, прежде чѣмъ принять это приглашеніе. Мнѣ слишкомъ ясны были всѣ трудности, и внѣшнія и внутреннія, которыя неизбѣжно возникаютъ, если въ бѣгломъ и случайномъ чтеніи приходится касаться наиболѣе интимныхъ и мучительныхъ вопросовъ жизни современной души, и если я не безъ борьбы съ собой преодолѣлъ это замѣшательство и это колебаніе, то потому, что я считалъ особеннымъ своимъ долгомъ отозваться на этотъ призывъ, какъ идущій непосредственно изъ среды студенчества, ибо духовное воздѣйствіе на наше студенчество и идейное соприкосновеніе съ нимъ было и остается для меня постоянной заботой и свѣтлой мечтой. И если рѣчь моя

[1]) Рѣчь въ собраніи студентовъ и курсистокъ, устроенномъ Петербургскимъ христіанскимъ студенческимъ кружкомъ въ Соляномъ Городкѣ 27 января 1908 г. Повторена въ Москвѣ, въ Историческомъ Музеѣ, 12 марта 1908 года. Напечатана въ „Русской Мысли“, 1908, III, и отдѣльно подъ заглавіемъ „Интеллигенція и религія“.

является случайной по своему поводу, то она не такова по содержанію, ибо въ ней найдутъ выраженіе медленно и трудно складывавшіяся убѣжденія, то, что я считаю за истину въ результатѣ посильной научной работы, философскихъ размышленій и жизненнаго опыта, „ума холодныхъ наблюденій и сердца горестныхъ замѣтъ“. Нѣкоторымъ изъ моихъ слушателей, можетъ быть, не безызвѣстенъ и по моимъ предыдущимъ научнымъ и литературнымъ работамъ пережитой мною духовный переломъ, въ результатѣ котораго отъ атеистическаго міровоззрѣнія, опиравшагося на извѣстныя научныя и философскія посылки, провѣряя ихъ умомъ и сердцемъ, наукой и жизнью, отступая шагъ за шагомъ, я возвратился сознательно къ вѣрѣ дѣтскихъ дней, вѣрѣ въ распятаго Бога и Его Евангеліе, какъ къ полной, высочайшей и глубочайшей истинѣ о человѣкѣ и его жизни. Способъ усвоенія Евангельскаго ученія и путь къ нему исторически и индивидуально можетъ быть чрезвычайно различенъ: сынамъ нашего вѣка приходится преодолѣвать особенно много препятствій, умственныхъ и нравственныхъ, для того, чтобы усвоить себѣ то, что открывается дѣтскому или простому, но чистому сердцу даромъ и, можетъ быть, полнѣе и чище, чѣмъ намъ. Христіанство не есть религія однихъ ученыхъ или философовъ, или только женщинъ, дѣтей и невѣжественной черни, какъ думаетъ полуобразованная толпа нашего времени, его всечеловѣчность и всенародность открывается больше всего въ томъ, что оно доступно въ мѣру вѣры, личнаго подвига и сердечнаго устремленія и глубочайшему философу и ребенку, Августину и пастуху, Канту или Гладстону и русскому крестьянину. Подъ корой внѣшняго человѣка, внѣшней дѣятельности и суеты каждый хранитъ частицу своей дѣтскости, изначальной божественной чистоты, о которой плачетъ чеховская героиня въ „Вишневомъ садѣ“: „О мое дѣтство, о, чистота моя!“ И это чувство и глубже и потому могущественнѣе всѣхъ эмпирическихъ и историческихъ различій. Какъ переживаніе, оно дано въ религіозномъ опытѣ каждаго, кто ему не чуждъ, и тому не нужно объ этомъ разсказывать. Но въ то же время для интеллигенціи это кажется столь чуждымъ, непонятнымъ, отвлеченнымъ. Можетъ быть, понятнѣе здѣсь окажется могучее

слово и признаніе поэта, при томъ типичнаго поэта-интеллигента, съ больной, разъѣденной жизненными противорѣчіями душой, родного нашего Некрасова, коего 30-лѣтнюю тризну мы еще недавно праздновали. Не всѣмъ, можетъ быть, памятны эти дивныя строки. Поэтъ описываетъ свое возвращеніе на родину и родныя впечатлѣнія. Я узнаю—пишетъ онъ:

Суровость рѣкъ, всегда готовыхъ
Съ грозою выдержать войну,
И ровный шумъ лѣсовъ сосновыхъ,
И деревушекъ тишину,
И нивъ широкіе размѣры...
Храмъ Божій на горѣ мелькнулъ
И дѣтски-чистымъ чувствомъ вѣры
Внезапно на душу пахнулъ.
Нѣтъ отрицанья, нѣтъ сомнѣнья
И шепчетъ голосъ неземной:
„Лови минуту умиленья,
Войди съ открытой головой!
Какъ ни тепло чужое море,
Какъ ни красна чужая даль,
Не ей поправить наше горе,
Размыкать русскую печаль!
Храмъ воздыханья, храмъ печали—
Убогій храмъ земли твоей:
Тяжелѣ стоновъ не слыхали
Ни римскій Петръ, ни Колизей!
Сюда народъ, тобой любимый,
Своей тоски неутолимой
Святое бремя приносилъ
И облегченный уходилъ!
Войди! Христосъ наложитъ руки
И сниметъ волею святой
Съ души оковы, съ сердца муки
И язвы съ совѣсти больной"...
Я внялъ... Я дѣтски умилился...
И долго я рыдалъ и бился
О плиты старыя челомъ,
Чтобы простилъ, чтобъ заступился,
Чтобъ осѣнилъ меня крестомъ
Богъ угнетенныхъ, Богъ скорбящихъ,
Богъ поколѣній, предстоящихъ
Предъ этимъ скуднымъ алтаремъ!

Вотъ сліяніе интеллигенціи съ народомъ, полнѣе и глубже котораго нѣтъ. Но многіе ли изъ интеллигентовъ, читателей и почитателей Некрасова, склонялись предъ „этимъ скуднымъ алтаремъ“, соединяясь съ народомъ въ его вѣрѣ и его молитвѣ? Нѣтъ, немногіе. Скажу прямо: единицы. Масса же, почти вся наша интеллигенція, отвернулась отъ простонародной „мужицкой“ вѣры, и духовное отчужденіе создалось между нею и народомъ. Мнѣ вспоминается по этому поводу одна случайная картинка изъ жизни второй Государственной Думы. Въ одинъ изъ весеннихъ солнечныхъ дней, когда во время думскаго засѣданія многіе депутаты и журналисты прогуливались въ Таврическомъ саду, мое вниманіе привлекла собравшаяся группа нарядной петербургской публики изъ депутатовъ и газетныхъ сотрудниковъ, къ чему-то прислушивавшаяся и время отъ времени покатывавшаяся отъ смѣху: въ срединѣ толпы оказался забредшій туда Волынскій крестьянинъ, старикъ, съ чуднымъ скорбнымъ лицомъ, съ характерной головой, съ которой можно было лѣпить статую апостола или писать икону. Прислушавшись, я понялъ, что старикъ разсказываетъ про какое-то бывшее ему видѣніе, въ которомъ Богъ послалъ его возвѣстить народнымъ представителямъ Свою волю. Рѣчь его была сумбурна, но всякій разъ, когда онъ возвращался къ своей миссіи и говорилъ о Богѣ, слова его покрывались дружнымъ смѣхомъ, а онъ кротко и терпѣливо, скорбя о смѣющихся господахъ, снова начиналъ свою повѣсть. Мнѣ было невыразимо грустно и больно наблюдать эту сцену, въ которой такъ ярко отразилась духовная трагедія новой Россіи, и я съ горечью отошелъ и лишь издали долго видѣлъ благородную голову старика, старавшагося что-то разъяснить и убѣдить, и смѣющуюся толпу любопытныхъ. Впрочемъ, можетъ быть, я и не вполнѣ точно воспроизвожу эту сцену, но такъ я ее тогда воспринялъ. „Не строимъ ли мы Вавилонскую башню“, тихо сказалъ мнѣ по этому поводу бывшій здѣсь же католическій священникъ-депутатъ.

Я не обманываю себя и теперь, и тоже чувствую себя отчасти въ положеніи думскаго старика. Всякому, кто въ наши дни передъ русской интеллигенціей рискуетъ говорить не только о текущихъ, главнымъ образомъ, политическихъ дѣлахъ, а

объ общихъ цѣляхъ жизни и религіозномъ смыслѣ ея, и кто въ то же время находитъ его только на почвѣ христіанской религіи, тому приходится заранѣе имѣть противъ себя безличнаго, но могущественнаго и въ высшей степени реальнаго противника въ *духѣ времени*. Атмосфера безрелигіозности вообще отличаетъ новое время, особенно конецъ XVIII и XIX вѣкъ. Отличительныя черты нашей эпохи въ этомъ отношеніи съ неподражаемой силой и сжатостью переданы нашимъ поэтомъ-философомъ Тютчевымъ въ стихотвореніи „Нашъ вѣкъ“:

Не плоть, а духъ растлился въ наши дни,
И человѣкъ отчаянно тоскуетъ.
Онъ къ свѣту рвется изъ ночной тѣни
И, свѣтъ обрѣтши, ропщетъ и бунтуетъ.
Безвѣріемъ палимъ и иссушенъ
Невыносимое онъ днесь выноситъ...
И сознаетъ свою погибель онъ,
И жаждетъ вѣры... но о ней не проситъ.
Не скажетъ вѣкъ съ молитвой и слезой,
Какъ ни скорбитъ передъ закрытой дверью:
„Впусти меня! Я вѣрю, Боже мой!
Приди на помощь моему невѣрью“!

Конечно, при общей характеристикѣ эпохи нельзя не дѣлать различія между разными странами европейской культуры, нельзя не отмѣтить, напр., религіозности англо-саксонской расы, которая въ значительной мѣрѣ сохранилась и до нашихъ дней, причемъ она перенесена англосаксами и за океанъ, и въ Новую Зеландію, и въ С. Штаты.

Самое замѣчательное въ этой англо-саксонской религіозности это то, что она не является только простонародной, каково по преимуществу наше русское благочестіе, и не разсматривается англійской интеллигенціей какъ „религіозные предразсудки“. Проф. Шульце-Геверницъ говоритъ въ своемъ новѣйшемъ трудѣ [1]), что

„религія и до сихъ поръ есть нервъ англо-саксонской культуры“. „Внѣшніе факты, — продолжаетъ нѣмецкій экономистъ, — подтверждаютъ это континентальному туристу на каждомъ шагу. До сихъ поръ воскресенье кладетъ еще свою печать на всю

[1]) *G. v. Schulze-Gävernitz*: „Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts“. Leipzig, 1906.

страну. На ряду съ духовенствомъ всюду выступаютъ свѣтскіе проповѣдники: врачи, юристы, вожаки рабочихъ не только въ закрытыхъ молельняхъ, но и по преимуществу на открытомъ воздухѣ, напр., въ паркахъ большихъ городовъ, въ которыхъ въ качествѣ каѳедръ употребляются экипажи или тумбы. Здѣсь ѣдетъ по странѣ миссіонерскій вагонъ, покрытый изреченіями изъ Библіи и дающій пріютъ странствующимъ проповѣдникамъ, тамъ сестры милосердія проникаютъ въ винныя лавки и берлоги преступниковъ, являясь носительницами „агрессивнаго христіанства". Мостовыя кишатъ солдатами „арміи спасенія" и т. д. и т. д.

Руководящіе умы націи, ея духовные вожди, раздѣляютъ въ большей или меньшей степени эту національную религіозность. Знаменитые государственные дѣятели Англіи Дизраэли (лордъ Биконсфильдъ) и Гладстонъ были ревностными христіанами и ежедневными читателями Библіи. Гладстонъ, перу котораго принадлежитъ сочиненіе „Незыблемая скала Священнаго Писанія", какъ извѣстно, любилъ выступать проповѣдникомъ въ Гавардентѣ, и вообще высказывалъ такое убѣжденіе (въ письмахъ къ женѣ):

„я убѣжденъ, что благополучіе человѣчества теперь не зависитъ отъ политики, дѣйствительная борьба ведется въ области мысли, въ которой происходитъ убійственная атака противъ величайшаго сокровища человѣчества, вѣры въ Бога и Евангеліе Христа".

И недавній премьеръ Англіи Артуръ Бальфуръ тоже написалъ книгу въ защиту христіанскаго ученія подъ заглавіемъ „Основы вѣры". Мнѣ достаточно только напомнить далѣе имена Рескина и Карлейля, у которыхъ нельзя ничего понять, не принимая во вниманіе ихъ исключительной религіозности, такъ наз. христіанскихъ соціалистовъ: Кингсли, Людлоу, Мориса и др., и ихъ современныхъ продолжателей среди англійскаго духовенства. Конечно, нельзя сказать, чтобы и Англія осталась чужда отрицательному движенію новаго времени. Въ кузницѣ англійской мысли и науки были выкованы едва ли не злѣйшіе и не сильнѣйшіе аргументы противъ религіи. Гоббсъ и Юмъ, Бентамъ и своеобразно понятый Дарвинъ и Бэконъ вмѣстѣ съ другими мыслителями оказали свое вліяніе, но, можетъ быть, въ большей степени на континентѣ, нежели у себя дома. Тѣмъ не менѣе и въ Англіи тотъ духъ времени, о кото-

ромъ я сказалъ, начинаетъ чувствоваться все болѣе, но еще сильнѣе проявился онъ на европейскомъ континентѣ, особенно въ нѣкоторыхъ странахъ и въ отдѣльныя эпохи, напр., во Франціи во время великой французской революціи, да въ значительной степени и теперь, въ протестантской части Германіи и т. д. Но все же можно сказать, что ни въ одной странѣ въ Европѣ интеллигенція не знаетъ такого повальнаго массоваго индифферентизма къ религіи, какъ наша. Въ исторіи русской мысли сыздавна обозначились и борются до сихъ поръ два теченія: одно насчитываетъ на своей сторонѣ немногихъ представителей, но зато въ этомъ числѣ цвѣтъ нашего національнаго ума и генія, предметъ нашей національной славы и гордости. Это тѣ, которые или остались духовно съ народомъ въ его мужицкой церкви, или во всякомъ случаѣ не отдѣлялись отъ него въ его вѣрованіяхъ въ живого Бога. Въ числѣ этихъ немногихъ мы считаемъ: Жуковскаго, Пушкина, Тютчева, въ извѣстномъ смыслѣ Лермонтова, Гоголя, Хомякова, Кирѣевскаго, Чаадаева, Аксаковыхъ, В. Соловьева, Достоевскаго, Пирогова, Фета, А. Толстого и Льва Толстого, насколько онъ вообще стоитъ на религіозной почвѣ.

Противорелигіозное идейное теченіе, считающее въ своихъ рядахъ большинство прогрессивныхъ публицистовъ и общественныхъ дѣятелей отъ Бѣлинскаго до нашихъ дней, усвоило себѣ раціоналистически-атеистическое міровоззрѣніе, которое широкой волной разлилось и составляетъ господствующую вѣру русской интеллигенціи. Я не обмолвился: это невѣріе есть дѣйствительно вѣра, вѣра въ научность, въ раціонализмъ. Масса нашей интеллигенціи съ необыкновенной легкостью въ самый ранній періодъ развитія ума, отроческій или юношескій возрастъ, принимаетъ догматику атеизма, усвояя ей предикатъ научности. Не разъ было замѣчено, что предубѣжденіе болѣе удалено отъ истины, чѣмъ полное незнаніе. Относительно религіи у насъ существуетъ наслѣдственный предразсудокъ, что наука и философія исключаютъ религію. Подобное мнѣніе можетъ объясняться только полнымъ незнакомствомъ съ научной и философской работой, которая кипѣла и кипитъ до настоящаго дня по вопросамъ исторіи и философіи религіи, ея догмы, культа

съ нескончаемыми и по существу, понятно, безконечными спорами объ этихъ вопросахъ. Повторяю, наше русское невѣріе обычно остается на уровнѣ слѣпой, догматической вѣры. Эту особенность русскаго духовнаго развитія, конечно, имѣющую свои историческія и бытовыя причины, съ обычной своей проницательностью указалъ Достоевскій, сдѣлавшій изученіе русскаго да и мірового атеизма какъ бы своей спеціальностью. Достоевскій влагаетъ въ уста князю Мышкину (въ „Идіотѣ"), своему alter ego, слѣдующую его характеристику:

„атеистомъ же такъ легко сдѣлаться русскому человѣку легче чѣмъ всѣмъ остальнымъ во всемъ мірѣ. И наши не просто становятся атеистами, а непремѣнно увѣруютъ въ атеизмъ, какъ бы въ новую вѣру, никакъ не замѣчая, что увѣровали въ нуль" и, прибавляетъ Достоевскій, происходитъ это „не все вѣдь отъ однихъ скверныхъ, тщеславныхъ чувствъ, а и изъ боли духовной, изъ жажды духовной, изъ тоски по высшему дѣлу, по крѣпкому берегу".

Много разъ задумываясь надъ двоящимся и доселѣ неразгаданнымъ и непредѣлившимся обликомъ русской интеллигенціи, я обращался мыслью къ этому тезису Достоевскаго о религіозной ея тоскѣ, о жаждѣ крѣпкаго берега, праведной жизни, новаго неба и новой земли. И если порой нельзя не усумниться въ правильности этой характеристики, то нельзя ее и отвергнуть. И во второй Государственной Думѣ, въ раскаленной атмосферѣ политическихъ страстей, прислушиваясь и присматриваясь вокругъ себя и силясь разгадать подлинную природу русской интеллигенціи, иногда я ясно видѣлъ, какъ въ сущности далеко отъ политики въ собственномъ смыслѣ, т.-е. повседневной прозаической работы починки и смазки государственнаго механизма, отстоятъ эти люди. Это психологія не политиковъ, не разсчетливыхъ реалистовъ и постепеновцевъ, нѣтъ, это нетерпѣливая экзальтированность людей, ждущихъ осуществленія Царствія Божія на землѣ, Новаго Іерусалима и притомъ чуть ли не завтра. Невольно вспоминаются анабаптисты и многіе другіе коммунистическіе сектанты средневѣковья, апокалиптики и хиліасты, ждавшіе скораго наступленія тысячелѣтняго царства Христова и расчищавшіе для него дорогу мечомъ, народнымъ возстаніемъ, коммунистическими эксперимен-

тами, крестьянскими войнами, вспоминается Іоаннъ Лейденскій со свитой своихъ пророковъ въ Мюнстерѣ. Конечно, сходство это касается лишь психологіи, а не идей. Въ области же идейной, хорошо это или плохо, счастье или несчастье для насъ, но Россія отражаетъ идеи и настроенія вѣка рѣшительнѣе и прямолинейнѣе, чѣмъ даже Западъ, отражаетъ на себѣ и ту міровую духовную драму богоборчества и богоотступленія, составляющую нервъ новой исторіи; передъ нею блѣднѣютъ и отступаютъ на задній планъ всѣ великіе политическіе и соціальные интересы, вздымающіе волны и рябь на груди историческаго моря.

Въ чемъ же тутъ борьба и почему это драма? Духовная борьба, составляющая основную тему и основное содержаніе новой исторіи, начиная съ ренессанса и особенно явственно съ XVIII вѣка, опредѣляется усиліями культурнаго человѣчества „устроиться безъ Бога навсегда и окончательно“, какъ выразился Достоевскій, или „умертвить Бога“, какъ еще смѣлѣе выразился одинъ изъ яростнѣйшихъ богоубійцъ Ницше, свести жизнь исключительно къ имманентному безъ всякой связи съ трансцендентнымъ, лишить землю неба, не коперниковскаго, холоднаго, астрономическаго неба, но Моисеева, библейскаго или хотя бы даже Кантовскаго неба, престола Божія. Въ мысляхъ, въ чувствахъ, въ интимной жизни, во внѣшнемъ ея устроеніи, въ наукѣ, въ философіи идетъ эта борьба, столь ясно предуказанная въ Евангеліи и Апокалипсисѣ, и величайшія усилія употребляются, употреблялись и будутъ употребляться какъ для того, чтобы подорвать, такъ и чтобы оправдать права религіозной вѣры. Въ этомъ смыслѣ наша историческая эпоха не имѣетъ себѣ подобной въ исторіи, ибо всегда встрѣчались отдѣльныя антирелигіозныя теченія, но не было такого сознательнаго и убѣжденнаго, такого фанатическаго и непримиримаго стремленія свести человѣка на землю и опустошить небо. Если бы нужно было выразить духовную сущность нашей эпохи въ художественномъ образѣ, въ картинѣ или трагической мистеріи, то эту картину или мистерію слѣдовало бы назвать: „Похороны Бога“, или самоубійство человѣчества. И въ этихъ образахъ слѣдовало бы со всей силой и наглядно-

стью показать, на что покушается человѣчество, и что оно надъ собой дѣлаетъ. Какъ бы ни размѣщались фигуры на этомъ фантастическомъ полотнѣ, но одно несомнѣнно, что общее содержаніе его будетъ не идиллія или пастораль, изображающая тріумфъ науки и знанія, и не мѣщанская комедія, въ которой въ концѣ-концовъ всѣ препятствія преодолѣваются, и дѣло кончается веселой свадьбой жениха-человѣчества съ невѣстой-государствомъ или обществомъ будущаго, но серьезная, мучительная трагедія.

Почему же это такая трагедія, почему эти похороны Бога неизбѣжно обращаются въ похороны самихъ похоронщиковъ? Да потому, что, хороня Бога въ своемъ сознаніи, они вынуждаются хоронить и божественное въ своей душѣ, а божественное есть дѣйствительная, реальная природа человѣческой души. Можно думать о себѣ какъ угодно, считать себя человѣковидной обезьяной, рефлексомъ экономическихъ отношеній, автоматической машиной, кускомъ матеріи, въ силу механической необходимости одаренной сознаніемъ—все это высказывается и высказывалось о человѣкѣ,—но вопреки всѣмъ этимъ мнѣніямъ онъ не перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ сдѣлали его „руки, сотворившія и создавшія его“ и надѣлившія его запросами и свойствами высшей духовной природы. Можно убѣждать человѣка голоднаго, что онъ сытъ, и даже настолько оглушить логикой аргументовъ, что онъ сочтетъ себя обязаннымъ постараться этому повѣрить, но онъ будетъ мучиться голодомъ, испытывать безпокойство; можно увѣрять себя и другихъ, что дикіе рожки, которыми питался блудный сынъ на чужбинѣ, не хуже, а лучше тельца, уготованнаго для него у отца, но и это не успокоитъ, не дастъ мира душѣ, не примиритъ ее ни съ собой, ни съ жизнью. Ибо „*tu nos fecisti ad te, cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te*“, какъ восклицаетъ въ своей „Исповѣди“ блаженный Августинъ. Человѣкъ рожденъ для вѣчности и слышитъ въ себѣ голосъ вѣчности, онъ слышитъ его тонкимъ ухомъ своихъ величайшихъ мыслителей, ученыхъ и поэтовъ, своихъ чистыхъ сердцемъ праведниковъ, творческимъ геніемъ своихъ художниковъ. Жить во времени для вѣчности, переживать въ относительномъ абсолютное и

стремиться дальше всякой данности, дальше всякаго даннаго содержанія сознанія, excelsior, всегда excelsior, къ этому призванъ человѣкъ, и это стремленіе excelsior само говоритъ о Томъ, Кто живетъ in excelsis, есть живое богооткровеніе въ насъ. Самъ для себя человѣкъ потому и не можетъ стать абсолютнымъ, самодовлѣющимъ, что онъ никогда не удовлетворится собой, своимъ даннымъ состояніемъ, если только не ниспадетъ въ низменную животность и не уподобится въ дѣйствительности неосмысленной твари. Но вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ сознаетъ въ себѣ эту силу и эту волю вмѣщать абсолютное содержаніе, расти и расширяться, становясь живымъ образомъ абсолютнаго, образомъ и подобіемъ Божіимъ. Эта незаглушимая жажда высшаго содержанія жизни рождала и рождаетъ религіозную вѣру.

„Многое на землѣ отъ насъ скрыто, (говоритъ Зосима у Достоевскаго), но взамѣнъ того даровано намъ тайное, сокровенное ощущеніе живой нашей связи съ міромъ инымъ, съ міромъ горнимъ и высшимъ, и корни нашихъ мыслей и чувствъ не здѣсь, но въ мірахъ иныхъ. Богъ взялъ сѣмена изъ міровъ иныхъ и посѣялъ здѣсь на землѣ и взрастилъ садъ свой, но взращенное живо и живетъ лишь чувствами соприкосновенія своего таинственнымъ мірамъ инымъ; если ослабѣваетъ или уничтожается въ тебѣ сіе чувство, то умираетъ и взращенное въ тебѣ. Тогда станешь къ жизни равнодушенъ, возненавидишь ее“.

Такъ Люциферъ у Байрона, обогативъ Каина множествомъ ненужныхъ ему и мертвыхъ знаній, но тонкой клеветой отвративъ его отъ прежней вѣры, приводитъ его лишь къ сознанію, что онъ—ничто. И подтверждаетъ:

И это будетъ разумъ
Всѣхъ знаній человѣческихъ,—предѣлъ
Всей мудрости, доступной вамъ:
Что вы ничто съ своей природой смертной.
Ты завѣщай науку эту дѣтямъ.

Нашей эпохѣ свойственна чрезвычайно высокая оцѣнка своихъ умственныхъ завоеваній, многимъ изъ нашихъ современниковъ представляется, что настоящая жизнь человѣчества начинается только теперь, а вся предыдущая исторія есть прологъ или тьма дикости и варварства. Этотъ своеобразный историческій каннибализмъ, какъ выразился когда-то Герценъ, въ

нашихъ глазахъ совсѣмъ не имѣетъ основаній. Про наше время нельзя не повторить діалога Люцифера съ Каиномъ, когда послѣдній спрашиваетъ Люцифера: „Вы счастливы? Нѣтъ, мы могучи. Вы счастливы? Нѣтъ". И нашъ вѣкъ болѣе могучъ, чѣмъ счастливъ. Представляя безпримѣрное богатство въ благахъ внѣшней, преимущественно матеріальной, но также и духовной культуры, онъ въ самомъ существенномъ,—въ душевной силѣ, свѣжести и вѣрѣ, не богаче, но бѣднѣе предъидущихъ, и эта бѣдность рельефно выступаетъ именно на фонѣ этого оглушительнаго прогресса.

Упразднивъ религію Бога, человѣчество старается изобрѣсти новую религію, при чемъ ищетъ божествъ для нея въ себѣ и кругомъ себя, внутри и внѣ; пробуются поочередно: религія разума (культъ разума во время великой французской революціи), религія человѣчества Конта и Фейербаха, религія соціализма, религія чистой человѣчности, религія сверхчеловѣка въ новое время и т. д. Въ душѣ человѣчества, теряющаго Бога, должна непремѣнно образоваться страшная пустота, ибо оно можетъ принять ту или иную доктрину, но не можетъ заглушить въ себѣ голоса вѣчности, жажды абсолютнаго содержанія жизни. И, погасивъ солнце, оно стремится удержать свѣтъ и тепло, дѣлаетъ судорожныя усилія къ тому, чтобы спасти и удержать божественное и заполнить пустоту новыми богами, но зыбкая почва проваливается подъ ногами, и духовная атмосфера становится все напряженнѣе и тяжелѣе. Въ высшей степени трогательна эта борьба человѣчества за духовное свое существованіе и мучительныя его усилія искать твердую почву то тамъ, то здѣсь.

Въ дѣяніяхъ апостольскихъ есть приснопамятный разсказъ о проповѣди ап. Павла въ Аѳинахъ, этомъ Парижѣ древняго міра, средоточіи наукъ и искусствъ, философовъ, ученыхъ и художниковъ. Этотъ городъ былъ полонъ идоловъ, какъ и наша культура, такъ что и великій апостолъ „возмутился духомъ". При видѣ ихъ, однако, онъ усмотрѣлъ среди этихъ алтарей жертвенникъ съ надписью „невѣдомому Богу", которая и послужила внѣшней темой его проповѣди. Слѣдуетъ искать, по примѣру апостола, такого жертвенника и въ совре-

менныхъ Аѳинахъ, и, конечно, можно найти его и здѣсь и подъ покровомъ отрицательныхъ словъ и разрушительныхъ идей усмотрѣть тлѣющую искру вѣры и благочестивый жертвенникъ. Если спросить себя, чѣмъ живетъ современный человѣкъ, во что онъ увѣровалъ вмѣсто Бога, ну хотя если спросить средняго русскаго студента или взрослаго гимназиста изъ „сознательныхъ“, то, конечно, онъ тотчасъ отвѣтитъ: хочу приносить пользу человѣчеству, затѣмъ, подумавъ, прибавитъ: выработавъ себѣ научное міровоззрѣніе. Вѣра въ прогрессъ, въ науку, въ возможность разрѣшить всѣ жизненныя противорѣчія въ историческомъ развитіи науки и человѣчества составляетъ несложный катехизисъ современнаго человѣка. Это— общее, а затѣмъ начинаются частности, различія: с.-р., с.-д., к. д. (и другія комбинаціи буквъ). Въ основу его положенъ догматъ вѣры въ разумъ, всесиліе науки. Однако, совмѣстима ли эта вѣра въ разумъ съ общимъ ученіемъ о человѣкѣ, какъ двуногомъ животномъ, которое въ силу случайности, игры матеріальныхъ атомовъ и борьбы за существованіе достигло теперешняго состоянія, а въ будущемъ имѣетъ достигнуть еще большаго? Откуда у этого „ощипаннаго пѣтуха“, какъ опредѣлилъ человѣка философскій нигилистъ-циникъ Діогенъ, берется разумъ и наука, и на чемъ опирается такая вѣра въ нихъ? Что есть истина, которую хочетъ познавать наука?

Этотъ Пилатовскій вопросъ, обращенный къ Тому, Кто сказалъ о Себѣ: „Я путь, истина и жизнь“, къ самому Божественному Логосу, звучитъ на всю исторію человѣчества и не находитъ отвѣта иначе, какъ въ связи съ религіозной вѣрой. Какъ возможна наука и знаніе законовъ міра? Вотъ вопросъ, поставленный человѣчеству критической философіей въ лицѣ Канта. Какъ и почему комочекъ матеріи, хотя и извѣстнымъ образомъ организованной, можетъ познавать вселенную, воспроизводя ее въ себѣ идеально? Что это за таинственная сила идеальной репродукціи? Иногда отмахиваются отъ этихъ вопросовъ ссылкой на завоеванія науки: да развѣ современная техника не свидѣтельствуетъ о силѣ ума и знанія!

Но отвѣчать такъ значитъ неизвѣстное подтверждать неизвѣстнымъ, только отодвигать проблему, и не требуетъ ли въ

такомъ случаѣ уже самый этотъ фактъ объясненія? Органъ познанія—головной мозгъ съ нервной системой и функція познанія настолько несоизмѣримы и несоотвѣтственны между собой, что говорить о познаніи мозгомъ и нервами міра и его законовъ значитъ впадать не только въ мистическую, но прямо миѳологическую безсмыслицу или же утверждать громовое чудо, котораго вообще не допускаютъ представители новѣйшей науки. Одно изъ двухъ: или человѣкъ дѣйствительно есть такое ничтожество, комъ грязи, какимъ его изображаетъ матеріалистическая философія, но тогда непонятны эти притязанія на разумъ, науку; или же человѣкъ есть богоподобное существо, сынъ вѣчности, носитель божественнаго духа, и возможность научнаго познанія объясняется именно этой природой человѣка. Очевидно, что достоинство науки и ея права не ограничиваются а только утверждаются религіознымъ ученіемъ о человѣкѣ, а вмѣстѣ съ устраненіемъ послѣдняго подрываются и первое. Наука принципіально опирается на религію, а не противорѣчитъ ей, какъ это страннымъ образомъ сложилось въ современныхъ представленіяхъ. Разсматривая же разумъ и науку, какъ продуктъ и орудіе борьбы за существованіе, при свѣтѣ своеобразно понятаго дарвинизма, мы должны окончательно развѣнчать ихъ. Если сила и значеніе научной истины только въ полезности, какъ говорятъ дарвинисты въ біологіи и въ гносеологіи, то откуда взяли, что истина всегда полезна и что не полезнѣе иногда, а можетъ быть, и всегда заблужденіе? Это сомнѣніе, высказанное Ницше и повторенное въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ по теоріи познанія, нечѣмъ обезсилить. „Нѣтъ ничего болѣе нездороваго, чѣмъ мышленіе“,—вырвалось у О. Уайльда; вслѣдъ за греческими софистами онъ вмѣстѣ съ другими модернистами считаетъ возможнымъ „все доказывать“, ничего не считая истиной, подсмѣиваясь надъ тяжеловѣснымъ благочестивымъ отношеніемъ къ наукѣ. Наукѣ приставляютъ къ горлу ножъ, ею же отточенный, надвигается кризисъ научнаго и философскаго сознанія, сходный съ кризисомъ, пережитымъ античнымъ міромъ, и не придется ли еще наукѣ искать опоры у гонимой ею теперь религіи? Назрѣвающій кризисъ науки, софистико-пилатовскій скептицизмъ, быть можетъ яснѣе

установитъ дѣйствительное отношеніе между религіей и наукой, которое сознавалось и всегда великими учеными и мыслителями, но не понималось полунаукой. Наука сама основывается на вѣрѣ въ разумъ, въ единство разумнаго начала въ микрокосмѣ и макрокосмѣ, на религіозномъ и благочестивомъ признаніи цѣнности истины и любви къ ней.

Въ новое время часто раздаются голоса о кризисѣ и даже о банкротствѣ науки, при чемъ иногда эти утвержденія выставляются какъ аргументы въ пользу вѣры. Я считаю эти сѣтованія и эти утвержденія совершенно немотивированными и вижу въ нихъ родъ недоразумѣнія. Наука жива и здорова, и, конечно, будетъ жить и здравствовать. Vivat, crescat, floreat! Подъ кризисомъ науки разумѣется обыкновенно утрата ею совершенно не принадлежащей ей компетенціи, ея универсалистическихъ притязаній, которыя ей приписываются лишь тѣми, кто хотѣли религіозную вѣру замѣнить наукой. Задачи и значеніе науки вполнѣ относительны и ограничены: она имѣетъ дѣло съ опредѣленнымъ (логически или философски) кругомъ проблемъ опытнаго (въ Кантовскомъ смыслѣ) знанія, причемъ она способна къ безконечному прогрессу по самой своей идеѣ; горизонтъ постоянно отходитъ передъ нею, новое знаніе раздвигаетъ шире область незнанія, но островъ знанія попрежнему окруженъ моремъ тайны и вѣчности, по слову поэта:

Какъ океанъ объемлетъ шаръ земной,
Такъ наша жизнь кругомъ объята снами,
Настанетъ ночь и звучными волнами
Стихія бьетъ о берегъ свой.
То гласъ ея: онъ нудитъ насъ и проситъ.
Ужъ въ пристани волшебный ожилъ челнъ.
Приливъ растетъ и быстро насъ уноситъ
Въ неизмѣримость темныхъ волнъ.
Небесный сводъ, горящій славой звѣздной,
Таинственно глядитъ изъ вышины,
И мы плывемъ, пылающей бездной
Со всѣхъ сторонъ окружены.

Такимъ челномъ, окруженнымъ „пылающей бездной“, несущимся по стихіи тайны, чувствуетъ себя строгая наука, и этимъ чувствомъ питается религіозная вѣра великихъ ученыхъ.

Передъ послѣдними вопросами жизни и смерти, добра и зла наука стоитъ безотвѣтно теперь, какъ и прежде.

Заслуживаетъ вниманія еще и то обстоятельство, что наука, какъ конкретное цѣлое, существуетъ лишь въ видѣ совокупности наукъ, безпрерывно разрастающихся научныхъ спеціальностей. Это машина, составленная изъ великаго множества колесъ или частей. Цѣлое знанія, міровой разумъ или книга природы открывается человѣчеству лишь въ его исторіи, и конкретно каждая индивидуальность, какъ бы велика ни была ея умственная сила, прочитываетъ въ этой книгѣ только страницы или строки. Поэтому предположеніе, что наука дѣйствительно разрѣшаетъ всѣ вопросы, можетъ быть основано только на общей вѣрѣ въ силу науки, въ научный методъ, въ научный разумъ, но эта вѣра опытной повѣрки не допускаетъ.

Итакъ, наука не въ состояніи ни замѣнить, ни упразднить религіозной вѣры, ни даже не можетъ сама защитить свое существованіе противъ набѣговъ безшабашнаго скептицизма безъ молчаливаго или открытаго признанія религіозныхъ предпосылокъ, именно вѣры въ объективный разумъ.

Сказаннымъ я хотѣлъ опредѣлить только самыя принципіальныя отношенія науки и религіи, какъ отношенія солидарности, соподчиненности. Въ частностяхъ же отдѣльныя ученія науки, касающіяся вопросовъ, то или иное рѣшеніе которыхъ не безразлично и для религіи, конечно, могутъ входить во временный конфликтъ съ тѣми или иными религіозными ученіями. Развитіе науки представляетъ безконечное количество такихъ примѣровъ, хотя оно же представляетъ и немало примѣровъ разъясненія или устраненія этихъ конфликтовъ съ дальнѣйшимъ развитіемъ науки... Работать надъ выясненіемъ этихъ вопросовъ есть уже дѣло религіозной мысли, которая поэтому вовсе не представляетъ изъ себя догматическую и покойную подушку подъ головой, но должна находиться въ постоянномъ напряженіи.

Но если даже наука съ своей тяжелой артиллеріей остается беззащитной противъ ядовитаго жала скептицизма, то тѣмъ беззащитнѣе оказываются современные суррогаты религіи, въ которыхъ роль божества отводится человѣчеству и основной

догматъ которыхъ состоитъ въ ученіи о прогрессѣ. Мнѣ лично приходилось уже много говорить и писать на эту тему [1]), и потому я буду кратокъ. Здѣсь мы попадаемъ въ цѣлый лабиринтъ противорѣчій и трудности. Ихъ легче вскрыть, если сопоставить съ основными чертами христіанскаго ученія о человѣкѣ. Согласно христіанской вѣрѣ, человѣку принадлежитъ нравственная свобода хотѣнія добра и зла, при чемъ нравственная жизнь и состоитъ въ склоненіи воли отъ зла къ добру. Этой борьбой и ея подвигомъ, аскезой, совершается возрожденіе личности, при помощи свыше. Передъ человѣкомъ стоитъ абсолютный идеалъ самосовершенствованія: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ Небесный“, и „Богъ есть любовь“. Христіанскій подвигъ есть потому подвигъ любви и непрерывнаго самоотверженія. Человѣкъ не можетъ ни мыслить, ни чувствовать себя въ разрывѣ или отъединеніи съ своимъ ближнимъ: человѣчество, спасающееся во Христѣ и Христомъ, для него есть живое единство, тѣло, коего онъ членъ. Потому любовь къ Богу и любовь къ ближнему и находится здѣсь въ такой неразрывной связи между собою. Эта задача не превышаетъ того, что доступно возрожденному человѣку, ибо онъ носитъ образъ Божій, печать божественной любви. „Образъ есмь неизреченныя Твоея славы, аще и язвы ношу прегрѣшеній“, какъ поется въ величественныхъ погребальныхъ пѣснопѣніяхъ передъ лицомъ открытаго гроба и разлагающагося въ немъ трупа: смерть въ силахъ только временно исказить этотъ образъ, но не можетъ навсегда его уничтожить. Поэтому въ качествѣ разрѣшенія міровой драмы христіанствомъ обѣщается дѣйствительное сохраненіе всѣхъ цѣнностей и возстановленіе человѣчества для новой, вѣчной жизни. Человѣкъ, стало быть, здѣсь не самозванный человѣкобогъ, но дѣйствительно обоженная тварь, богъ по благодати. Можно ли больше возвеличить человѣка? Не даромъ въ обрядѣ православнаго богослуженія введено кажденіе не только иконамъ, но и молящимся, которые приравниваются иконамъ. И дѣйствительно, если

[1]) Ср. въ сборникѣ статей: „Отъ марксизма къ идеализму“, далѣе предыдущіе этюды о Фейербахѣ и Марксѣ.

человѣкъ почтенъ образомъ Божіимъ, какъ бы ни искажалъ онъ его въ себѣ, развѣ онъ не есть живая икона, живой „образъ“?

Современное міровоззрѣніе отвергло всю религіозную основу этого ученія, но удержало тѣ его стороны, которыя непосредственно относятся къ человѣку: удержало любовь къ ближнему, обозвавъ ее альтруизмомъ, вѣру въ божественность человѣка, возведя его въ человѣкобога, вѣру въ спасеніе человѣчества, настаивая на ученіи о прогрессѣ. Удалены, казалось бы, лишь религіозныя суевѣрія, осталось же все существенное, по крайней мѣрѣ, для современности. Но не рушится ли безъ фундамента и постройка, не ползетъ ли почва изъ-подъ ногъ современнаго человѣчества, не ускользаетъ-ли изъ рукъ, какъ блѣдный призракъ, какъ духъ земли, явившійся Фаусту, это человѣчество, когда мы хотимъ обнять его? Есть много признаковъ, что это такъ, и много причинъ, почему это иначе быть и не можетъ.

Человѣку внушается, что онъ есть высшее въ мірѣ, что онъ автономенъ, что онъ прекрасенъ, что онъ разуменъ, самодовлѣющъ, что онъ богъ, если не въ единичности и обособленности своей, то въ своемъ цѣломъ, вмѣстѣ съ другими. Но Богу свойственна жизнь, а этотъ богъ есть разлагающійся трупъ, дни его и годы есть постепенное умираніе, приближеніе къ могилѣ, въ которой, какъ извѣстно, „и генія черепъ наслѣдье червей“. Когда Платонъ схоронилъ своего Сократа, божественнаго мужа, бывшаго для него свѣтомъ жизни, какимъ кладбищемъ сталъ для него этотъ міръ, и не становится ли онъ такимъ кладбищемъ для каждаго изъ насъ, когда мы опускаемъ въ могилу самое любимое и дорогое, то, что любимъ болѣе себя! И когда столько жизней вокругъ отдается ради вѣрно или невѣрно понятыхъ идей, не становится ли это противорѣчіе особенно жгучимъ, мучительнымъ! Можно вѣдь силой закаленной воли подавлять въ себѣ эти чувства или привычкой дисциплины оставаться въ строю, когда падаютъ кругомъ близкіе и дорогіе, но пересилить боль напряженіемъ воли, стиснувъ челюсти, не значитъ побѣдить ее. Смерть вноситъ такой диссонансъ въ міръ, котораго не можетъ не слышать и глухой; отсюда и по-

стоянная борьба со страхомъ смерти то Мечниковской прививкой, то слабыми утѣшеніями à la Фейербахъ.

Итакъ, смертенъ богъ въ отдѣльности, смертенъ и въ цѣломъ, поколѣніе за поколѣніемъ неспѣшной чередой тянутся въ могилу, оставляя всѣ дѣла и всѣ заботы. И насъ хотятъ увѣрить, что служеніе этимъ дѣламъ и этимъ заботамъ само ради себя способно не только наполнить, но и осмыслить жизнь. Эта религія человѣчества есть какая-то кладбищенская философія; неудивительно, что она все больше теряетъ кредитъ, уступая мѣсто культу гордаго, обособленнаго *я*, въ свою очередь раскалывающагося на отдѣльныя переживанія, или, въ концѣ-концовъ, культу этихъ переживаній! Зачѣмъ мнѣ искать какого-то кумира внѣ себя, въ другомъ, въ такомъ же, какъ я, или хуже меня, вообще въ толпѣ, во многихъ (Viel zu Viele), когда я самъ себѣ довлѣю и самъ себѣ могу поклоняться, когда я „единственный“ (der Einzige)? Зачѣмъ святыня, зачѣмъ добро и зло, когда можно стать и выше—точнѣе внѣ этого различія? Оставимъ мораль попамъ и филистерамъ, перестанемъ быть колпаками, станемъ свободными личностями. Независимый живетъ въ свободѣ абсолютной пустоты, повелительнаго своеволія момента. Почему обязательна и послѣдовательность, зачѣмъ даже внутреннее единство личности, логика настроеній, когда вѣдь есть только отдѣльныя, разорванныя переживанія! Умѣй проложить себѣ дорогу, умѣй устроиться, и горе погибающимъ

Нигилистическій индивидуализмъ, къ которому приводитъ наша культура, подобно и античной, составляетъ самое серьезное явленіе духовной жизни современности. Въ борьбѣ съ индивидуализмомъ изощряютъ всѣ свои усилія общественники, чтобы какъ-нибудь сплотить разсыпающееся, атомизирующееся человѣчество господствомъ сплоченнаго большинства, анархическій индивидуализмъ обуздать соціалистической муштрой. Но какія же орудія для этого сплоченія имѣются, чѣмъ побѣждается разлагающій ядъ индивидуализма?

Съ того времени, какъ отвергнута была религіозная санкція морали, передъ сознаніемъ сталъ вопросъ о природѣ морали. Поскольку философія въ лицѣ Канта и его школы дѣлала и дѣлаетъ отчаянныя усилія спасти мораль долга, надъ

чѣмъ изощряетъ свою логику въ настоящее время и нѣмецкій идеализмъ, она приходитъ къ религіи, какъ необходимой предпосылкѣ нравственности. Въ системѣ Канта практическій разумъ приводитъ къ постулатамъ бытія Бога и безсмертія души, т.-е. къ религіозной опорѣ. Напротивъ, въ тѣхъ міровоззрѣніяхъ, которыя лишены всякой религіозной окраски, проблема морали принимаетъ характеръ совершенно безнадежный: мораль приводится къ самоупраздненію съ отверженіемъ идеи долга и замѣной ея идеей интереса, личнаго или группового, инстинктомъ звѣринаго самосохраненія. Подобно тому, какъ въ медицинѣ развитіе литературы объ извѣстной болѣзни есть лучшее свидѣтельство ея распространенности и серьезности, такъ и кризисъ морали въ новое время, такъ же какъ и въ эпоху античнаго декаданса, вызываетъ необыкновенное развитіе литературы по нравственной философіи: каждый изобрѣтаетъ свою мораль и доказываетъ ее по-своему.

Но насъ увѣряютъ, что этотъ кризисъ непродолжителенъ, что близится золотой вѣкъ не только свободы и равенства, но и братства; на чемъ же опираются эти радужныя надежды: на духовномъ переворотѣ, на возрожденіи личности, на новой вѣрѣ? Нѣтъ, говорятъ намъ, это произойдетъ въ силу исторической, по преимуществу экономической необходимости. Объ этомъ говоритъ экономическая наука, это предсказываетъ соціологія. Позвольте на это замѣтить, что наука, оставаясь наукой и обладая присущей ей осторожностью и скромностью, вовсе не предсказываетъ такихъ вещей, объ этомъ говоритъ вѣра, а не наука. Во-первыхъ, самая способность соціальной науки дѣлать предсказанія вообще многими не безъ основанія оспаривается, и именно новѣйшія логическія изслѣдованія о природѣ соціальной науки (назову хотя бы Риккерта) какъ разъ приводятъ къ этому заключенію; во-вторыхъ, и это самое главное, если экономическая наука и можетъ еще кой-что предусмотрѣть о характерѣ экономическаго строя въ ближайшую эпоху, то вѣдь этимъ ничего еще не сказано о томъ, какова будетъ духовная жизнь этой эпохи, какова будетъ человѣческая личность. Вѣдь повѣрить, что экономическая реформа приведетъ къ духовному возрожденію, можно только принявъ предварительно такое уче-

ніе о человѣкѣ, по которому онъ „есть только то, что ѣстъ“, есть вполнѣ рефлексъ экономической обстановки или классоваго положенія. Да и при принятіи всѣхъ этихъ неприемлемыхъ положеній остается еще вопросъ, какія именно перемѣны въ психологіи, въ чувствованіяхъ, въ самооцѣнкѣ вызоветъ перемѣна экономической обстановки, и будетъ ли эта перемѣна именно такова и совершится ли въ томъ направленіи, какъ это представляютъ себѣ теперь. Позволительно думать, что человѣческая личность, хотя и зависитъ отъ ѣды, экономической обстановки, вообще условій своей матеріальной жизни, но есть прежде всего то, во что она вѣритъ, чѣмъ живетъ, чего хочетъ, что чтитъ; исходя же изъ такого пониманія, правильнѣе заключить, что и въ новомъ строѣ личность тоже можетъ оказаться опустошенной и морально разлагающейся. Потому сколь бы высоко мы ни ставили заботы о матеріальныхъ нуждахъ обездоленныхъ классовъ, нельзя забывать и о духовныхъ нуждахъ человѣка. Въ современномъ человѣчествѣ не только у насъ, но и на Западѣ произошелъ какой-то выходъ изъ себя во внѣ, упраздненіе внутренняго человѣка, преобладаніе въ жизни личности внѣшнихъ впечатлѣній и внѣшнихъ событій главнымъ образомъ политическихъ и соціальныхъ. Отсюда такая потребность суеты, внѣшнихъ впечатлѣній. Современный человѣкъ стремится жить, какъ бы не бывая дома наединѣ съ собою: сознаніе заполнено, но достаточно пріостановиться этому калейдоскопу внѣшнихъ впечатлѣній, и можно видѣть, какъ бѣдна или пуста его жизнь собственнымъ содержаніемъ. Исторія сохранила намъ ослѣпительной яркости и глубокаго значенія образъ, символизирующій наше теперешнее духовное безвременье, поучающій и предостерегающій. Одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей ранняго гуманизма, посившій уже въ себѣ противорѣчія нашей теперешней эпохи поздняго гуманизма, Петрарка, разсказываетъ въ описаніи одного изъ своихъ путешествій, какъ онъ, взойдя на высокую гору, откуда открывался чудный видъ, раскрылъ на удачу *Исповѣдь* Августина, которую всегда имѣлъ при себѣ, и въ ней прочелъ слѣдующія слова: „и вотъ люди идутъ и съ удивленіемъ смотрятъ на высокія горы и далекія моря, на бурные потоки и океанъ и небесныя свѣтила, но въ это время забываютъ о самихъ себѣ“. Петрарка погрузился въ глубокое раздумье.

Эпохи упадочныя, сопровождающіяся высокимъ уровнемъ развитія культуры, отличаются вообще господствомъ философіи эпикуреизма, наслажденія жизнью въ ея утонченныхъ, эстетически облагороженныхъ формахъ. Этотъ культъ наслажденій разработало античное язычество въ эпоху своего упадка, въ эту же колею вступаетъ и современное неоязычество.

Итакъ, добилось ли, начинаетъ ли добиваться человѣчество счастья и радости, гармоніи и покоя? Приближается ли оно къ нему? Едва ли кто, наблюдая симптомы духовной жизни европейскаго человѣчества, рѣшится это сказать. Напротивъ, морщины напряженной тревоги, мучительной тоски, замалчиваемаго, но тѣмъ не менѣе грознаго, ибо непобѣдимаго, страха смерти легли на его челѣ. „Уныніе народовъ и недоумѣніе“, этими евангельскими словами можетъ быть характеризовано настроеніе вѣка. Или какъ сказано въ Апокалипсисѣ: „Ангелъ вылилъ чашу свою на престолъ звѣря: и сдѣлалось царство его мрачно, и они кусали языки свои отъ страданія“.

Леденящій пессимизмъ и какой-то страхъ жизни, смѣшанный съ страхомъ смерти, заползаетъ въ душу, маловѣрные легко становятся суевѣрными, чувство тайны, живущее въ душѣ, разрѣшается въ исканіи таинственнаго, потребность въ религіи ищетъ выразиться въ безпредметной религіозности, утолиться хотя музыкой религіознаго чувства, создастся мистицизмъ безъ религіи, демонизмъ безъ вѣры въ Бога. Муки современной души, тоска современнаго сердца о Богѣ яснѣе всего, конечно, отражается въ искусствѣ, которое не можетъ лгать, не можетъ притворяться. Но краснорѣчивѣе всякихъ книгъ эпидемическія самоубійства, которыя по поводу и безъ повода, просто отъ тоски и безцѣльности жизни становятся чаще и чаще, особенно среди нашей нервной, оторванной отъ почвы молодежи и даже дѣтей; конечно, вліяютъ и внѣшнія событія и поводы, но они нерѣдко только обостряютъ назрѣвавшій кризисъ.

Уже Достоевскій съ обычной своей проницательностью отмѣтилъ симптоматическое значеніе этого явленія, теперь такъ усилившагося, и связалъ его съ потерей религіозной вѣры. Эпоха упадка римской имперіи, насыщенная невѣріемъ и пессимизмомъ, отличалась эпидеміей самоубійствъ. Киренскій фи-

лософъ Гегезій получилъ даже прозвище оратора смерти, и былъ высланъ изъ Александріи за успѣшность своей проповѣди самоубійствъ. „Противъ бѣдствій жизни есть благодѣяніе смерти",—училъ Сенека, у котораго находимъ настоящій гимнъ добровольной смерти. У однихъ смерть была введена въ систему эпикурейскаго использованія жизни, у другихъ была выходомъ для отчаянія. И тогда эпикуреизмъ оказывался столь же смертоноснъ, какъ и теперь. Но на небѣ уже восходила тогда Виѳлеемская звѣзда, и на нее взирали ученые и неученые, волхвы и пастухи, рождалась въ міръ великая радость, радость навѣки. „Да радость Моя въ васъ пребудетъ и радость ваша да будетъ совершенна". Теперь сумерки снова надвигаются надъ человѣчествомъ, уходящимъ въ удушливое подземелье и изнемогающимъ тамъ отъ ига жизни, но Виѳлеемская звѣзда свѣтитъ и теперь, и льетъ кроткій лучъ свой, и съ этимъ лучомъ каждому раскрывающемуся сердцу приносится тихій зовъ: „пріидите ко Мнѣ, всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ". Пессимизмъ, разъ онъ появился и осознанъ, непобѣдимъ иначе, какъ религіозной вѣрой, ибо онъ питается сомнѣніемъ въ смыслѣ міра и въ возможности міровой гармоніи. Зло въ мірѣ и дисгармонія настолько реальны и непобѣдимы внѣшними средствами, что пессимизмъ безысходенъ, если не откроется въ душѣ цѣлебный родникъ вѣры и надежды, который „иго" жизни сдѣлаетъ „благимъ и легкимъ" хотя оно и не перестанетъ быть игомъ. Не безболѣзненный праздникъ, о которомъ такъ тщетно мечтаютъ земные устроители человѣчества, сулитъ религія, напротивъ, тяжелый подвигъ и крестъ, но она даетъ и силы его нести, указуя его высшій смыслъ и цѣль, и скорбь и трудъ напояя радостью, той чистой радостью, которая утеривается человѣчествомъ.

Какое поразительное сопоставленіе получается, если мы сравнимъ духовное состояніе аптичнаго общества въ I вѣкѣ нашей эры съ его культурой, но и съ его развращенностью и пессимизмомъ, и духовное состояніе первыхъ христіанскихъ общинъ, описанное въ Дѣяніяхъ апостольскихъ! Какимъ небеснымъ свѣтомъ озарено это повѣствованіе, нельзя его читать безъ радостнаго волненія! Я думаю, что никогда въ исторіи

люди не жили радостнѣе, нежели эти бѣдныя общины, состоявшія изъ рыбаковъ, рабовъ, пастуховъ и лишь немногихъ представителей образованнаго класса. Они не имѣли тѣхъ культурныхъ благъ, съ которыми влачило свои дни античное общество, но въ ихъ душѣ билъ живой ключъ радости и вѣры,— благодатная жизнь дѣтей Божіихъ!

Мнѣ однако представляется этотъ современный пессимизмъ здоровой и даже благородной реакціей души на попытку развѣнчать человѣка, лишить его вѣры въ высшее добро и заставить его удовлетворяться самимъ собой. Ибо это самоудовлетвореніе, самодовольство и равновѣсіе въ такомъ положеніи, въ которомъ невозможно человѣку оставаться въ равновѣсіи, есть уже извращеніе человѣкомъ своего естества, угашеніе духа, продажа правъ первородства за чечевичную похлебку. Это есть то мѣщанство, отъ котораго такъ задыхался нашъ Герценъ. Человѣкъ не въ силахъ вынести земного благополучія, ему дана только борьба, только крестъ, и когда онъ землю проклятія, которая такъ глубоко пропитана потомъ и кровью, превращаетъ для себя въ удобную постель и покойную подушку, забывая о всѣхъ противорѣчіяхъ своего бытія, онъ опускается и пошлѣетъ. Нѣтъ, въ современномъ пессимизмѣ залогъ того, что человѣкъ созданъ для вѣчности и для Бога, но потерявъ это, страдаетъ и тоскуетъ тѣмъ напряженнѣе, чѣмъ выше онъ самъ. Вотъ почему „царство звѣря“, т.-е. цивилизація, воздвигнутая безъ Бога и противъ Бога, неизбѣжно должна быть мрачной, когда люди начинаютъ кусать языки отъ боли. И какъ бы ни ломали головы ученые и философы, какіе бы суррогаты религіи они ни придумывали, они не дадутъ человѣку того покоя, который даетъ лишь живая вѣра въ Того, Кто обѣщаетъ: „пріидите ко Мнѣ, и обрящете покой душамъ вашимъ“.

Что въ невѣрующемъ человѣчествѣ не умерли, а только замерли религіозныя силы души, доказывается, въ моихъ глазахъ, тѣмъ значеніемъ, которое получаетъ въ такія эпохи эстетическій интересъ, чувство и служеніе красотѣ. Красота— божественна, ею Богъ облекъ міръ при созданіи его, и божественное въ красотѣ дѣйствуетъ на душу непосредственно или,

какъ удачно выразился Соловьевъ, магически, помимо рефлектирующаго разсудка. Въ воспріятіи красоты человѣкъ дышитъ божественнымъ, хотя бы онъ головой его и отрицалъ. И въ искусствѣ съ его особымъ міромъ современной душѣ открывается единственная возможность, такъ сказать,—религіознаго питанія, котораго она лишена непосредственно путемъ молитвеннаго и религіознаго подвига. Въ силу такого исключительнаго значенія искусства естественно ожидать, что въ невѣрующія эпохи люди особенно дорожатъ эстетикой, такъ жадно ищутъ они красоты, такъ ревностно отдаются служенію ей. Чувство красоты природы чрезвычайно развито въ нашъ вѣкъ, едва ли не больше, чѣмъ когда-либо ранѣе: музыка сферъ небесныхъ, высоты горъ, бездна моря, красота органическихъ формъ, цвѣтовъ, все это интимно сродняется съ душой современнаго человѣка, ищущей лучей божественной любви въ мірѣ:

И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты:
Намъ вѣстью лѣсъ о ней звучитъ отрадной,
О ней потокъ гремитъ струею хладной,
И говорятъ качаясь цвѣты.

Настроеніе эстетическаго пантеизма Гёте вообще очень сродно современности. Этимъ чувствомъ природы, скрыто-религіознымъ, спасается современная душа отъ сухости и мертвенности своего раціонализма, какъ и великими произведеніями искусства. „Святымъ Духомъ всякая душа живится“, поется въ церковномъ пѣснопѣніи, и красота есть даръ св. Духа и якорь спасенія для обнищавшаго духовно человѣчества. Когда я думаю объ этомъ животворящемъ дѣйствіи красоты, мнѣ вспоминается больная, страдальческая душа Гл. Успенскаго, который, подобно Гаршину и нѣкоторымъ другимъ, несомнѣнно страдалъ отъ несоотвѣтствія своего интеллигентскаго міровоззрѣнія религіознымъ запросамъ души. Успенскій разсказываетъ, какъ въ деревнѣ глухой зимой вспомнились его герою (т.-е. ему самому) впечатлѣнія отъ Венеры Милосской, видѣнной имъ въ Парижѣ, и какъ это воспоминаніе „выпрямило“ душу (очеркъ такъ и называется „Выпрямила!“). Это трогательныя признанія

интеллигентской души, тоскующей о Богѣ и не сознающей дѣйствительной природы своей тоски.

„Съ перваго момента, какъ только я увидалъ статую, я почувствовалъ, что со мною случилась большая радость. До сихъ поръ я былъ похожъ (я такъ ощутилъ вдругъ) вотъ на эту скомканную въ рукѣ перчатку. Похожа ли она видомъ на руку человѣческую? Нѣтъ, это просто какой-то кожаный комокъ. Но вотъ я дунулъ въ нее, и она стала похожа на человѣческую руку. Что-то, чего я понять не могъ, дунуло въ глубину моего скомканнаго, искалѣченнаго, измученнаго существа и выпрямило меня, мурашками оживающаго тѣла пробѣжало тамъ, гдѣ уже, казалось, не было чувствительности, заставило всего хрустнуть именно такъ, когда человѣкъ растетъ, заставило также бодро проснуться, не ощущая признаковъ недавняго сна, и наполнило расширившуюся грудь, весь выросшій организмъ свѣжестью и свѣтомъ... Гдѣ и въ чемъ тайна этого твердаго, покойнаго, радостнаго состоянія всего моего существа, невѣдомо какъ ливщагося въ него? Я рѣшительно не могъ отвѣтить себѣ ни на одинъ вопросъ, я чувствовалъ, что нѣтъ на человѣческомъ языкѣ такого слова, которое могло бы опредѣлить животворящую тайну этого каменнаго существа. Разбить это!—продолжаетъ онъ,—да вѣдь это все равно, что лишить міръ солнца, тогда жить не стоитъ, если нельзя будетъ хоть разъ въ жизни ощущать этого“.

Искусство покоряетъ себѣ даже и въ такихъ чувствахъ и настроеніяхъ, которыя совершенно не соотвѣтствуютъ современному міровоззрѣнію. Современный человѣкъ можетъ вмѣстѣ съ Бёклиномъ видѣть нимфу въ сыромъ гротѣ и наядъ въ морскихъ волнахъ, онъ можетъ въ молитвенномъ экстазѣ восторгаться Сикстинской Мадонной и всѣмъ искусствомъ возрожденія [1]), ему доступна сумрачная мистическая величавость готическаго храма, онъ можетъ хвалить Творца вмѣстѣ съ Бетховеномъ, загораясь отъ пламеннаго гимна радости и любви къ Творцу въ девятой симфоніи. Многое изъ того, чего не позволяетъ себѣ современный человѣкъ логически и за личной своей отвѣтственностью, онъ можетъ вмѣстить эстетически; благодаря красотѣ у него вырастаютъ крылья, онъ чувствуетъ

[1]) Я никогда не забуду того неотразимаго и потрясающаго впечатлѣнія, которое испыталъ отъ Сикстинской Мадонны, въ пору полнаго еще увлеченія марксизмомъ.

себя не комкомъ матеріи или двуногой обезьяной, но безконечнымъ духомъ, питающимся абсолютнымъ и божественнымъ.

Однако въ этомъ переводѣ религіозной жизни на языкъ исключительно эстетическій и выражается ограниченность нашей эпохи, ея однобокость и бѣдность. Эстетическія эмоціи еще не создаютъ возраждающей вѣры, эстетизмъ энциклопедиченъ, онъ уподобляется пчелѣ, перелетающей съ цвѣтка на цвѣтокъ, онъ можетъ совмѣщать совершенно несовмѣстимое.

Кромѣ того, эстетическія воспріятія пассивны: они не требуютъ подвига, напряженія воли, они даются даромъ, а то, что дается даромъ, способно развращать. Въ настоящее время часто уже провозглашается эстетика и ея критеріи выше этики, благодаря господству эстетизма получается впечатлѣніе, что наша эпоха, какъ и вообще высококультурныя эпохи, исключительно художественна, между тѣмъ какъ это объясняется односторонностью, разрушеніемъ остальныхъ устоевъ человѣческаго духа, и даже въ чисто художественномъ отношеніи является вопросомъ, способна ли внутренно подгнивающая эпоха декаданса создать свое великое въ искусствѣ, или она преимущественно коллекціонируетъ и регистрируетъ старое. Нѣкоторые держатся именно этого послѣдняго мнѣнія. Во всякомъ случаѣ при оцѣнкѣ современнаго эстетизма слѣдуетъ имѣть въ виду эти обѣ стороны: гипертрофія его, развитіе эстетики за счетъ мужественныхъ и активныхъ свойствъ души отмѣчаетъ упадочный и маловѣрный характеръ нашей эпохи, но въ то же время въ ней пробиваетъ себѣ дорогу черезъ пески и мусоръ вѣчная стихія человѣческой души, ея потребность жить, касаясь ризы Божества, если не молитвенной рукой, то хотя чувствомъ красоты и въ ней—нетлѣнности и вѣчности. Много значеній имѣетъ вѣщее слово Достоевскаго о томъ, что „красота спасетъ міръ“; оставляя въ сторонѣ его, такъ сказать, апокалиптическій смыслъ, можно сказать, что и теперь красота спасаетъ міръ отъ отчаянія, отъ раціонализма, отъ самодовольнаго мѣщанства, и теперь она поитъ жаждущаго больного и, можетъ быть, поддерживаетъ силы его до выздоровленія.

Въ самомъ дѣлѣ, такъ ли уже рѣшительно и окончательно

утвердилось выше описанное направленіе умовъ въ культурномъ человѣчествѣ, или это только полоса, настроеніе, которое можетъ миновать какъ изжитое? Вѣдь ярко обозначилось оно съ XVIII вѣка, а особенно рѣзко во 2-й половинѣ XIX, при чемъ въ предѣлахъ этого направленія успѣло смѣниться нѣсколько волнъ: можно считать уже пережитымъ и изжитымъ такъ называемое „просвѣтительство“ XVIII вѣка съ его прямолинейнымъ раціонализмомъ и упрощеннымъ отрицаніемъ. Вѣкъ Мефистофеля смѣнился вѣкомъ Фауста, торжествомъ нѣмецкаго спекулятивнаго идеализма, начавшагося съ Канта, а онъ, каковъ бы онъ ни былъ, не можетъ считаться эпохой только разрушительной. Затѣмъ послѣдовало кратковременное торжество поверхностнаго матеріализма и позитивизма съ его отрицаніемъ всякой философіи. Но матеріализмъ и позитивизмъ въ настоящее время безусловно пережиты. Вновь возрождается религіозный идеализмъ, вмѣстѣ съ философскимъ и религіознымъ интересомъ, получающимъ въ настоящее время такую обильную пищу отъ научныхъ изслѣдованій по исторіи христіанства и другихъ религій. Въ центрѣ этихъ научныхъ изслѣдованій религіозно-философскаго и историческаго характера стоитъ изученіе всего, относящагося къ личности Спасителя. „Можно сказать,—говоритъ проф. Вейнель,—что никогда еще ни одно столѣтіе столь интенсивно не занималось Іисусомъ и не вопрошало объ его значеніи, какъ истекшее“ [1]) и, добавимъ къ этому, интересъ этотъ въ началѣ XX вѣка не ослабѣваетъ, а все увеличивается. Повидимому мы снова вступаемъ въ эпоху христологическихъ споровъ, хотя и ведущихся въ иной плоскости и въ иной постановкѣ, нежели въ періодъ вселенскихъ соборовъ (современные споры объ исторической личности Іисуса), и, по нашему убѣжденію, эта новая эпоха только начинается. Наблюдающіе духовную жизнь запада констатируютъ, что религіозному омертвѣнію приходитъ конецъ [2]).

Охарактеризованный кризисъ личности и міровоззрѣнія ни-

[1]) *Heinrich Weinel*: „Jesus im neunzehntem Jahrhundert. Tübingen und Leipzig“, 1904, стр. 3.

[2]) Ср. напр., *Rudolf Eucken*: „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart“. Berlin, 1907. Стр. 113 и сл.

гдѣ не переживается съ такой трагической мучительностью и роковой силою, какъ у насъ, хотя, можетъ быть, онъ и слабо еще сознается. Это объясняется, отчасти, общими свойствами русской души и той особенной жгучестью, съ которой она относится къ вопросамъ религіознаго (въ широкомъ смыслѣ) сознанія, затѣмъ специфическими чертами интеллигентской психологіи съ ея слабостью традицій и историческихъ связей, ея теоретичностью и доктринализмомъ. Но особенно обостряющее значеніе имѣло здѣсь то историческое потрясеніе и кризисъ, который мы пережили послѣдніе годы и переживаемъ теперь. Если духовная анемія имѣетъ скрытый или хронический характеръ въ обычное время, то она обостряется въ эпохи исключительныя.

Я не позволю себѣ ни описывать, ни характеризовать всего пережитаго нами, слишкомъ это близко и свѣжо для всѣхъ, и не настало еще время для объективнаго, безстрастнаго къ этому отношенія. Въ настоящее время русское общество, по крайней мѣрѣ та его часть, которая способна размышлять и учиться, находится въ тяжеломъ раздумьѣ и силится извлечь историческіе уроки изъ пережитаго въ области политической, экономической, культурной, готовая набираться новыхъ силъ для творческой работы. Выдержала ли огненное испытаніе духовная личность новаго человѣка, все ли въ ней благополучно? Нѣтъ никакого сомнѣнія, что политическое и общественное движеніе послѣднихъ лѣтъ было всецѣло интеллигентскимъ—не по своимъ участникамъ, которыми сдѣлались и массы народныя съ ихъ многоразличными соціальными интересами, но по своимъ идеямъ, идеаламъ, вообще по всей своей идеологіи. Сила идей и идейныхъ настроеній въ исторіи обнаружилась здѣсь съ стихійной мощью. Выяснилось съ полной очевидностью, что интеллигенція въ Россіи теперь уже есть историческая сила, значеніе которой въ дальнѣйшемъ историческомъ развитіи можетъ только увеличиваться, и несомнѣнно, что это растущая сила будущаго. И такая оцѣнка исторической роли интеллигенціи, какъ и вообще значенія идей въ исторіи заставляетъ считать идеи и настроенія интеллигенціи имѣющими особенную историческую важность, а положеніе ея сугубо отвѣтствен-

нымъ. Я полагаю, что историческое будущее Россіи, ея процвѣтаніе или разложеніе, ростъ или гніеніе — въ рукахъ и на отвѣтственности интеллигенціи, именно какъ растущей силы будущаго. Исходя изъ такой оцѣнки, съ тѣмъ большей осторожностью и съ тѣмъ большей тревогой спрашиваешь себя: все ли благополучно въ душѣ интеллигенціи, не сдвинута ли интеллигентская душа съ своихъ устоевъ и не больна ли она? Я больше всего не хотѣлъ бы, чтобы сужденія мои были приняты какъ осужденіе или желаніе кого бы то ни было обвинить и свалить отвѣтственность за ужасы, въ которыхъ мы всѣ, за круговой порукой, виноваты. Я пытаюсь, какъ и всѣ, разобраться въ причинахъ той ѣдкой горечи, которая заползла въ душу послѣдніе годы, оглядѣться въ той мглѣ, которая насъ окутала. Многіе искренніе люди изъ интеллигенціи, которые не связываютъ своихъ сужденій доктриной или программой, признаются, что и у нихъ на душѣ остается осадокъ горечи и тяжелаго недоумѣнія. Граница между добромъ и зломъ, дозволеннымъ и недозволительнымъ, свободой и деспотическимъ или анархическимъ своеволіемъ, партійной дисциплиной и общечеловѣческой моралью слишкомъ часто утрачивалась и слишкомъ легко переступалась за это время, чтобы это не могло не оставить впечатлѣнія, не заронить въ душу сомнѣнія и тревоги. Эксцессы партійности и напряженная атмосфера политической междоусобицы ставили подъ сомнѣніе самую возможность взаимнаго пониманія и соглашенія, необходимаго въ цѣляхъ практической созидательной работы, ради общаго національнаго дѣла, грозили сдѣлать невозможной вообще какую бы то ни было созидательную работу. Такія опасенія мучительно угнетали меня лично во второй Государственной Думѣ подъ вліяніемъ непосредственныхъ впечатлѣній отъ думской жизни и думской работы. Въ какой степени наши историческія неудачи послѣднихъ лѣтъ вызваны неотвратимыми историческими обстоятельствами и темными историческими силами, а въ какой степени указанными особенностями нашего интеллигентскаго настроенія, учесть въ точности нельзя. Но несомнѣнно, что и доля участія послѣднихъ значительна. И не столько отдѣльныя программныя положенія тѣхъ или иныхъ партій дѣ-

лали несогласимыми и ожесточенными врагами всѣхъ противъ всѣхъ, но именно ихъ моральное обличіе возбуждало настроеніе не примиренія, а распри и раздора, создавало атмосферу политическихъ страстей, не растворенную ничѣмъ примиряющимъ. Человѣка не было, были только члены разныхъ партій или представители разныхъ интересовъ, которые могли только размежевываться между собою. Но общество не можетъ развиваться и жить безъ извѣстнаго этическаго минимума солидарности и взаимнаго пониманія, какъ бы ни было сложно и многоразлично оно по своему составу, иначе оно распадается на нѣсколько враждующихъ тѣлъ, а въ концѣ-концовъ атомизируется. И потому то, что Достоевскій въ „Бѣсахъ“ и „Преступленіи и наказаніи“ описывалъ лишь какъ возможность, какъ предостереженіе, многимъ казалось даже, какъ политическій пасквиль, все это у насъ вошло въ обиходъ. То, что мы пережили и переживаемъ горькаго, морально-отрицательнаго въ нашей интеллигенціи, есть въ моихъ глазахъ экспериментальная повѣрка слабости распространеннаго антирелигіознаго міровоззрѣнія и доказательство отъ противнаго въ пользу религіознаго. Отсутствіе духовнаго здоровья отражается во всѣхъ проявленіяхъ жизни, во всемъ ея тонѣ. Вообще въ новое время умаляется историческое значеніе нравственной личности и ея здоровья; я склоненъ, напротивъ, считать его однимъ изъ опредѣляющихъ факторовъ исторической жизни, а въ самоопредѣленіе личности необходимо входитъ и то, что она думаетъ о себѣ, во что вѣруетъ, все ея вѣроученіе. Нельзя даже представить себѣ, какъ измѣнилась бы вся жизнь, насколько иначе сложились бы и протекли минувшія событія, какъ освѣтилось бы и темное настоящее, если бы мы сами стали другіе. Въ этомъ смыслѣ философско религіозное credo русской интеллигенціи, объединяющее большинство ея молодыхъ и старыхъ представителей безъ различія политическихъ оттѣнковъ, именно ея атеистическій нигилизмъ, я признаю однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ русской исторіи и одной изъ основныхъ причинъ, опредѣлившихъ теченіе событій послѣднихъ лѣтъ въ Россіи.

Это положеніе, можетъ быть, покажется менѣе парадоксаль-

нымъ для не раздѣляющихъ нашей общей точки зрѣнія, если мы остановимъ вниманіе еще на одной особенности нашего времени. До девятисотыхъ годовъ міровоззрѣніе и настроеніе интеллигенціи оставалось замкнутымъ или кружковымъ, и можно было думать, что народная душа недоступна и непроницаема для интеллигентской проповѣди. Послѣднее десятилѣтіе, въ частности же послѣднее трехлѣтіе, показало иное, именно, что народъ, особенно молодое поколѣніе деревни и городскіе рабочіе, оказываются воспріимчивыми къ интеллигентскому воздѣйствію и постепенно объинтеллигенчиваются, или, какъ это называется, становятся „сознательными“. Я оставляю совершенно въ сторонѣ тѣ или иныя политическія или экономическія положенія различныхъ программъ, излагавшихся народу, ибо не онѣ насъ интересуютъ, и не онѣ имѣютъ въ моихъ глазахъ первостепенное значеніе, и вовсе не онѣ дѣйствительно революціонизируютъ сознаніе и совершаютъ въ народной душѣ глубокій переворотъ. Нѣтъ, всякое такое пріобщеніе народа къ „сознательности“, или его объинтеллигенчиваніе, начинается безразлично во всѣхъ интеллигентскихъ партіяхъ и по всѣмъ ихъ программамъ разрушеніемъ религіозной вѣры и прививкой догматовъ матеріализма и философскаго нигилизма. Конечно, необразованный простолюдинъ совершенно безсиленъ отнестись критически и безоруженъ, какъ ребенокъ, предъ напливомъ новыхъ ученій. И съ той же легкостью, съ какой увѣровали въ невѣріе нѣкогда его просвѣтители, принимаетъ и онъ безрадостную, мертвящую вѣру въ невѣріе. Разумѣется, не приходится преувеличивать сознательности и прочности этой его старой вѣры, разлагающейся иногда отъ перваго прикосновенія. Конечно, это—дѣтская, наивная вѣра, но вѣдь все-таки она давала ему различіе между добромъ и зломъ, учила жить по правдѣ, по долгу, по-божески. Она воспитывала ту дивную красоту народной души, которая запечатлѣна и въ русской исторіи, и въ житіяхъ русскихъ святыхъ, и въ русской литературѣ, и въ искусствѣ. Благодаря ей народъ вынесъ и выноситъ на плечахъ своихъ крестъ своего историческаго существованія, и татарщины, и московской государственности, и петербургскаго періода, и свой идеалъ, свое представленіе о пра-

зедной жизни выразилъ, давъ себѣ наименованіе „святая Русь", т.-е. конечно, не почитая себя святымъ, но въ святости видя идеалъ жизни. Неужели заблуждался сердцевѣдецъ и народолюбецъ Достоевскій, который изучалъ народную душу не только въ здоровьѣ, но и въ болѣзни, не только въ родной деревнѣ, но и на каторгѣ.

И вотъ эта старая вѣра и связанный съ ней духовный строй рушатся, дичку народной души дѣлается совершенно новая прививка. Такой силы, столь исключительной важности прививки, которую теперь дѣлаетъ народу наша интеллигенція, не дѣлала и не могла сдѣлать ему ни Москва, ни татарщина, ни Петербургъ; только Владиміръ Святой совершилъ равнаго значенія дѣло, крестивъ Русь, которую интеллигенція теперь постепенно раскрещиваетъ. Съ крещенія Руси началась исторія Россіи, христіанское сѣмя пало здѣсь на совершенно дѣвственную почву, на невоздѣланную цѣлину, съ раскрещиваніемъ начинается совсѣмъ новая эпоха исторіи. Чѣмъ же замѣняется старая вѣра, какими правилами жизни, какими нормами? Мы знаемъ, что по этому поводу значится въ интеллигентскомъ катехизисѣ: Бентамъ, Марксъ, Контъ и Фейербахъ (въ русской переработкѣ Лаврова или Михайловскаго), Штирнеръ: преслѣдованіе своихъ интересовъ отдѣльно или преслѣдованіе тѣхъ же интересовъ сообща съ другими, какъ классовыхъ или групповыхъ, или же свобода самоутверждающейся личности, анархическое „все позволено". Но для интеллигенціи всѣ эти понятія интереса суть чистая идеологія, псевдонимъ этическихъ и даже религіозныхъ настроеній; она борется не за свой, а за чужой интересъ, интересъ угнетаемыхъ классовъ. Кромѣ того, самые разрушительные выводы самыхъ разрушительныхъ доктринъ далеко не всегда и не вполнѣ переходятъ здѣсь въ дѣйствіе, но парализуются задерживающими центрами, вліяніемъ среды и общественнаго мнѣнія, культурными навыками, вообще привычкой обращаться съ теоріями и принимать разныя страшныя слова и формулы бездѣйственно и безбоязненно. Правда, послѣдніе годы и интеллигенція потеряла равновѣсіе, но нѣтъ никакого сравненія съ тѣмъ впечатлѣніемъ, которое долженъ производить кодексъ атеистической догматики на народную

душу. Людямъ изболѣвшимъ и изстрадавшимся, и безъ того въ силу своего классоваго положенія склоннымъ къ враждебности по отношенію къ привилегированному меньшинству, людямъ, не имѣющимъ ни умственной подготовки, ни цивилизованныхъ навыковъ, вообще стоящимъ въ самыхъ неблагопріятныхъ культурныхъ условіяхъ, сообщаютъ, въ качествѣ догматовъ для жизненнаго руководства, положенія, которыя явились во всякомъ случаѣ продуктомъ длиннаго философскаго и культурнаго развитія, выросли на культурно-богатой и насыщенной почвѣ. Вообще русская исторія богата крайностями, но едва ли можно себѣ представить крайность большую, чѣмъ это сообщеніе неграмотному, бѣдному крестьянину, не выходившему изъ своей деревни или за предѣлы своей фабрики, результатовъ работы мысли Юма и Вольтера, энциклопедистовъ и просвѣтителей, Фейербаха и Ницше и т. д. и т. д. Въ этомъ есть нѣчто, поистинѣ головокружительное. Я не возьмусь учитывать, насколько плодотворна и въ политическомъ и соціальномъ отношеніяхъ оказалась эта замѣна просвѣщенія агитаціей, но морально-психологическое и обще-человѣческое значеніе этого учесть можно и теперь. Результатъ этотъ,—разложеніе личности, глубокій параличъ воли и нравственнаго чувства, мы имѣемъ теперь въ скорбной и нескончаемой эпопеѣ quasi идейныхъ преступленій, отъ которыхъ съ ужасомъ открещиваются всѣ интеллигентскія группы и всѣ направленія. И, конечно, они правы, поскольку, дѣйствительно, никто не хотѣлъ всего этого, и это явилось непредусмотрѣннымъ результатомъ тѣхъ потрясеній въ народной душѣ, тѣхъ опустошеній въ сокровищницѣ его вѣры, которыя внесла доктрина атеизма въ связи съ тяжелыми событіями и испытаніями нашего времени. Я совершенно убѣжденъ въ томъ, что чрезвычайное развитіе преступности, и притомъ въ патологической обстановкѣ своеобразной идейности, есть симптомъ болѣзни народной души, острая реакція духовнаго организма на ту нездоровую пищу, которая была введена въ него въ видѣ новыхъ ученій, объединявшихся отрицаніемъ религіозныхъ цѣнностей и абсолютной морали. И иныхъ всходовъ на русской нивѣ, при всей исторической совокупности обстоятельствъ, сѣвъ этотъ и не могъ дать. Я никоимъ обра-

зомъ, конечно, не забываю ни тѣхъ ужасовъ, среди которыхъ приходилось жить послѣдніе годы, ни той политической обстановки и экономической нужды, которыя и сами по себѣ выбивали изъ духовнаго равновѣсія и обостряли, какъ, и въ свою очередь, были обострены указываемымъ мною духовнымъ кризисомъ. Онъ имѣлъ еще и другое, хотя и побочное, но очень важное послѣдствіе: создалъ и обострилъ междоусобицу, придавъ ей оттѣнокъ религіознаго фанатизма, сдѣлавъ ее борьбой не только разныхъ политическихъ мнѣній, но и разныхъ вѣръ. Этимъ обстоятельствомъ объясняются многія черты прискорбныхъ и трагическихъ событій осени 1905 г., каковы бы ни были причины ихъ во всей сложности. Эта религіозная междоусобица и въ настоящее время чрезвычайно туманитъ русскіе горизонты и затрудняетъ наше положеніе. Народъ нашъ нуждается въ знаніяхъ, нуждается въ просвѣщеніи, однако такомъ, которое не дѣлало бы его бѣднѣе духовно, чѣмъ онъ былъ, и не разлагало бы его нравственную личность. Христіанское просвѣщеніе, развивающее и воспитывающее личность, а не случайное усвоеніе обрывковъ знанія, употребляемыхъ какъ средство агитаціи, вотъ въ чемъ нуждается народъ нашъ. Историческое будущее Россіи, возрожденіе и возстановленіе мощи нашей родины или окончательное ея разложеніе, быть можетъ, политическая смерть, находятся, по моему убѣжденію, въ зависимости отъ того, разрѣшимъ ли мы эту культурно-педагогическую задачу: просвѣтить народъ, не разлагая его нравственной личности. И судьбы эти исторія ввѣряетъ въ руки интеллигенціи. Опытъ послѣднихъ лѣтъ показалъ, что она находитъ доступъ къ душѣ народной, и въ то же время она всегда имѣла страстное, неудержимое, жертвенное стремленіе къ служенію народу въ той формѣ, какъ она его понимаетъ. Въ этомъ-то пониманіи и все дѣло, и вотъ почему міровоззрѣніе самой интеллигенціи пріобрѣтаетъ такую исключительную важность, какъ состояніе нервовъ и мозга всей страны. Въ сердцѣ и головѣ русской интеллигенціи происходитъ борьба добра и зла, животворящаго и смертоноснаго, зиждительнаго и разрушительнаго начала въ Россіи, а поскольку происходящее у насъ имѣетъ несомнѣнно также и міровое значеніе, то и борьба эта міровая.

Но это пониманіе своей исторической миссіи и своего значенія должно удесятерять чувство отвѣтственности за свои дѣйствія. Вѣдь нигдѣ больше нѣтъ такого положенія: великій народъ, безпомощный, беззащитный духовно какъ ребенокъ, находящійся на уровнѣ просвѣщенія почти что эпохи св. Владиміра, и интеллигенція, которая несетъ просвѣщеніе Запада, преимущественно съ разными послѣдними словами, смѣняющимися съ быстротою моды, и которая, какъ ее ни удерживаютъ и ни отстраняютъ, находитъ и, конечно, будетъ находить дорогу къ этому ребенку. Два электричества: когда они соединятся, что дадутъ они,—благодѣтельный свѣтъ и тепло или разрушительную и испепеляющую молнію?

Если міровоззрѣніе самой интеллигенціи, которое она несетъ народу, останется тѣмъ же, что и теперь, то и характеръ вліянія ея на народъ не измѣнится; оно будетъ только расти количественно. Но нельзя, конечно, и думать, чтобы интеллигенціи, по крайней мѣрѣ, въ обозримомъ будущемъ, удалось обратить въ свою вѣру всю народную массу, часть ея во всякомъ случаѣ останется вѣрна прежнимъ началамъ жизни. И на почвѣ этого разновѣрія неизбѣжно должна возникнуть такая внутренняя религіозная война, подобіе которой слѣдуетъ искать только въ войнахъ реформаціонныхъ. При этомъ духовная и государственная сила народа будетъ таять, и жизнеспособность государственнаго организма уменьшаться до перваго удара извнѣ. Отъ этого пути достаточно предостерегаютъ насъ пережитыя событія. Но неужели напрасно возгремѣли надъ нами небесные громы? Неужели мы, немного поотдохнувъ да поправившись отъ пережитаго, заживемъ опять по-старому, старыми чувствами, старыми мыслями, старымъ легкомысліемъ, такъ, какъ будто ничего не случилось, ничего не раскрылось, ничего не нажито? Просто, сорвалось, да и все тутъ, а могло бы и не сорваться, еслибъ оказалось немного больше силъ; надо стараться, чтобы другой разъ ужъ не сорвалось. Русскій интеллигентъ склоненъ къ такой безпечной лѣни души, и сейчасъ уже начинаетъ складываться такое успокоительное, доосвободительное настроеніе и въ печати и въ кружкахъ, какъ будто мы не увидали голову Горгоны, какъ будто мы просто

просчитались, и остается только отступить нѣсколько шаговъ назадъ, вернуться на старыя позиціи. Нѣтъ, вернуться на старыя духовныя позиціи нельзя, мы отдѣлены пропастью, полной мертвецовъ, мы выросли и исторически постарѣли, безполезно и недостойно намъ молодиться. Надо начать что-то новое, учесть историческій опытъ, познать въ немъ самихъ себя и свои ошибки, ибо иначе, если мы будемъ видѣть ихъ только у другихъ, на противной сторонѣ, то мы останемся загипнотизированы своей враждой къ ней и ничему не научимся. Потребно самоуглубленіе, самоизслѣдованіе, потребно накопленіе духовныхъ силъ, творчество культуры.

Разныхъ сторонъ должно коснуться это самообновленіе, но если спуститься на самое дно, въ глубину души, то это созданіе новой личности и новой жизни должно начаться *религіознымъ* самоуглубленіемъ, новымъ и болѣе сознательнымъ религіознымъ самоопредѣленіемъ. Новый человѣкъ, новый типъ общественнаго дѣятеля можетъ родиться лишь на почвѣ этого самоуглубленія, это будетъ то новое русской жизни, о чемъ, умирая, мечталъ Достоевскій въ послѣднемъ своемъ романѣ, то новое, чего не было въ русской жизни послѣднихъ лѣтъ и что, можетъ быть, и загубило послѣднее общественное движеніе и обрекло его на безсиліе. Россія, въ противоположность Англіи, за единичными исключеніями, не видала еще *христіанской интеллигенціи*, которая, пылъ своей души, жажду своего служенія людямъ и крестнаго подвига вложивъ въ христіанскій подвигъ дѣятельной любви, побѣдила бы ту тяжелую атмосферу вражды и человѣконенавистничества, въ которой мы задыхаемся, и въ которой ничто, кромѣ разрушенія, не можетъ спориться. Въ нашей интеллигенціи такъ много потенціальной религіозной энергіи, она такъ неотступно приноситъ жертвы на своемъ алтарѣ „невѣдомому богу“, — неужели же навсегда это невѣдѣніе? Я знаю, какъ далека отъ дѣйствительности, какъ смѣшна можетъ казаться эта мечта о христіанской интеллигенціи и прекращеніи того разрыва между интеллигенціей и народомъ, который поддерживается теперь религіознымъ разновѣріемъ. Но слишкомъ прекрасна эта мечта, чтобы можно было съ нею разстаться, и слишкомъ нужно для жизни ея осуще-

ствленіе, нуженъ новый сѣвъ, новая влага, изливающаяся на изсохшую и растрескавшуюся землю. Въ этой духовной опустошенности нашей эпохи, въ этой ея безысходности заключается наша величайшая надежда, духовная смерть можетъ оказаться канономъ духовнаго воскресенія, какъ это было и XIX вѣковъ назадъ, какъ это неоднократно бывало потомъ въ исторіи, когда христіанскій пламень съ новой силой вспыхивалъ изъ едва тлѣющаго костра.

Съ развитіемъ историческихъ событій все яснѣе раскрывается религіозный смыслъ русской драмы, которая, выражаясь въ политическомъ и соціальномъ кризисѣ, коренится въ духовномъ распадѣ и внутреннемъ раздорѣ русскаго народа. И несмотря на столько жертвъ и испытаній, она не разрѣшилась. Болѣзнь вогнана внутрь, изъ острой лишь перешла въ хроническую. Мы опытно познали, что нельзя безнаказанно нарушать заповѣди: „ищите прежде всего царствія Божія и правды Его, и вся прочая приложатся вамъ“. Мы заботились исключительно объ этомъ прочемъ, оставляя въ небреженіи духовный міръ человѣка, эту подлинную творческую силу исторіи. И мы потеряли духовное равновѣсіе и разбрелись въ разныя стороны въ погонѣ за этимъ „прочимъ“, которое все болѣе дробилось и разъединяло людей. И въ этомъ лежитъ подлинная причина нашего историческаго безсилія, слабости творчества при такой энергіи разрушенія. Только обновленному человѣку посильна задача устроенія разстроившейся жизни, но обновленіе это создается не пересмотромъ программъ или тактики, или новой политической комбинаціей (какъ бы ни были важны сами по себѣ и эти послѣднія). Рожденіе новаго человѣка, о которомъ говорится въ бесѣдѣ съ Никодимомъ, можетъ произойти только въ нѣдрахъ человѣческой души, въ тайникахъ самоопредѣляющейся личности. Подвигъ историческаго творчества не можетъ быть отдѣленъ отъ духовнаго подвига возрожденія человѣческой личности; которое не совершается помимо нашей воли. Правъ былъ Гладстонъ: не въ парламентахъ или народныхъ собраніяхъ происходитъ теперь самое рѣшительное столкновеніе добра и зла, но въ душахъ людей, и историческія судьбы Россіи взвѣшиваются нынѣ въ

той незримой внутренней борьбѣ, которая происходитъ въ русской душѣ. Къ ней, къ этой борьбѣ, и къ намъ, въ которыхъ она совершается, примѣнимо поэтому грозное слово Моисея, предсмертное завѣщаніе пророчественнаго вождя Израиля къ своему народу, предопредѣлившее его земныя судьбы: „призываю во свидѣтели небо и землю: жизнь и смерть положилъ я тебѣ, проклятіе и благословеніе. Избери же жизнь, да живешь ты и сѣмя твое!“

1908.

II. Воскресеніе Христа и современное сознаніе [1]).

Въ книгѣ „Дѣяній Апостольскихъ“, въ которой разсказывается, какъ апостолы проповѣдывали открывшуюся имъ вѣру во Христа, Своей смертью и воскресеніемъ совершившаго дѣло человѣческаго спасенія, особенно долженъ быть близокъ и понятенъ современности эпизодъ проповѣди ап. Павла въ Аѳинахъ, столицѣ культуры того времени, центрѣ философіи, искусства, литературы (Дѣян. Ап. глава 17). Кто и въ наше время, принявъ въ сердце эту центральную и основную истину Евангелія, захотѣлъ бы громко заговорить объ этой вѣрѣ, тотъ чувствуетъ себя пришедшимъ съ дикой и странной для современныхъ ушей, „ненаучной“ проповѣдью, „безуміемъ для эллиновъ“, какъ бы въ Аѳины, „этотъ городъ полный идоловъ“, вступая въ который „возмутился духомъ“ даже великій апостолъ. По части изобрѣтенія идоловъ современность оказалась даже острѣе, изобрѣтательнѣе, тоньше, нежели греческія Аѳины, ибо создала множество абстрактныхъ, идейныхъ идоловъ, въ видѣ всевозможныхъ „научныхъ“ и ненаучныхъ теорій, въ которыхъ запуталась безпомощно современная душа: въ пантеонѣ современныхъ аѳинянъ имѣются идолы политическіе, соціалистическіе, эстетическіе, философскіе, научные. И это уже не то наивное, простодушное идолопоклонство, которое

[1]) Было напечатано въ пасхальныхъ номерахъ кіевской газеты „Народъ“ (1906) и петербургскаго еженедѣльника „Вѣкъ“ (1907) и въ отдѣльномъ изданіи.

было свойственно дохристіанскому міру, здѣсь чувствуется болѣе рѣзкій, сознательный и упорный духъ противленія, вооружившійся силой знанія, отвлеченной мысли, тонкихъ чувствованій. Поздній, предразсвѣтный часъ кладетъ болѣе рѣзкія и густыя тѣни, нежели часъ ранній, сумеречный.

„Аоиняне же всѣ и живущіе у нихъ иностранцы ни въ чемъ охотнѣе не проводили время, какъ въ томъ, чтобы говорить или слушать что нибудь новое“, — черта, цѣликомъ сохранившаяся и у теперешнихъ аоинянъ, столь падкихъ до всякихъ не только эстетическихъ, но и умственныхъ развлеченій. Поэтому аоиняне привели ап. Павла въ ареопагъ и говорили ему: „можемъ ли мы знать, что это за новое ученіе, проповѣдуемое тобой, ибо что-то странное ты влагаешь въ уши наши. Посему хотимъ знать, что это такое?“ Однако когда ап. Павелъ изложилъ предъ ними ученіе о Богѣ и о Христѣ, въ достаточной степени удовлетворившіе свое любопытство аоиняне, услышавши о воскресеніи мертвыхъ, одни насмѣхались, а другіе говорили: „объ этомъ послушаемъ тебя въ другое время“, такъ что ап. Павелъ „вышелъ изъ среды ихъ“, и только *нѣкоторые*, „приставши къ нему, увѣровали“.

Не иного пріема слѣдуетъ ждать и отъ современныхъ аоинянъ, если серьезно и искренно заговорить съ ними о воскресеніи Христа, въ которомъ вся сила, вся сущность, все содержаніе христіанства („если Христосъ не воскресъ, тщетна вѣра наша“). Однако и въ современныхъ Аоинахъ найдутся *нѣкоторые*, уже потерявшіе душевное равновѣсіе и смутно ищущіе выхода изъ лабиринта современной мысли, хотя и не сознающіеся въ этомъ иногда даже предъ самими собой. И о нихъ можно сказать то, чѣмъ началъ свою проповѣдь аоинянамъ ап. Павелъ: „Аоиняне, по всему вижу я, что вы какъ-то особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашелъ и жертвенникъ, на которомъ написано: „невѣдомому Богу“. Сего-то, котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вамъ“.

Современные аоиняне, намъ близкіе, именно родная намъ, дорогая, кровной связью связанная съ сердцемъ нашимъ рус-

ская интеллигенція, дѣйствительно „особенно набожна“. Своей вѣрѣ, своей религіи она служитъ беззавѣтно, до мученичества, до героизма. Она свята относительно своей вѣры, но заблудилась именно въ этой вѣрѣ, потеряла путь въ дремучемъ лѣсу и, не находя тропинки, не зная, къ чему беззавѣтно и окончательно прилѣпиться, куда отдать жаръ своей души, она вся превратилась въ томленіе, въ боль, въ муку, въ истому. Въ своемъ больномъ и мятущемся сердцѣ она постоянно воздвигаетъ алтари, на которыхъ творится непрерывное жертвоприношеніе, но сама не знаетъ, кому посвятить свой алтарь, не знаетъ *имени* своего Бога. И алтарь ея оказывается посвященъ „невѣдомому Богу“,—Богу, но невѣдомому, - невѣдомому, но Богу. Такъ соединяется эта подлинно религіозная жажда со скудостью религіознаго знанія и вѣры, соединяется до того времени, когда, наконецъ, откроется истинное имя невѣдомаго! Поклоненіе невѣдомому Богу выражается въ наши дни преимущественно въ служеніи одному духовному идолу, одной смутной идеѣ: идеѣ *прогресса*, представляющаго какъ бы частный случай мірового закона эволюціи. Безконечный, а, слѣдовательно, и невѣдомый, неизслѣдимый для человѣка прогрессъ, безконечная эволюція, — вотъ Зевесъ и Олимпъ современныхъ аѳинянъ. И относительно этой идеи, этого алтаря „невѣдомому Богу“ можно также сказать словами ап. Павла: „Сего-то, котораго вы, не зная, чтите, я проповѣдую вамъ“. Ибо ученіе о прогрессѣ и міровой эволюціи есть смутная, безсознательная проповѣдь Христова Воскресенія, а проповѣдь Христова Воскресенія включаетъ въ себѣ и всю ту истину, которая содержится въ ученіи объ эволюціи и прогрессѣ, если только поставить эти ученія въ надлежащія имъ границы, дать правильное истолкованіе. Какъ это?

Человѣчество никогда не считало и не считаетъ свою, лежащую во злѣ и грѣхѣ, отравленную ненавистью и преступленіемъ, искаженную слабостью и ограниченностью жизнь должнымъ, нормальнымъ удѣломъ человѣческаго рода. Не вѣря въ Спасителя, оно сохраняетъ потребность въ спасеніи и вѣру въ спасеніе. Оно вѣритъ теперь, что, если не спасается и не можетъ быть спасенъ отдѣльный человѣкъ, отдѣльное поколѣніе,

зато спасется человѣчество въ цѣломъ, въ лицѣ будущихъ поколѣній, составляющихъ собой какъ бы цѣль исторіи, исходъ изъ ея трагическаго лабиринта. Путь прогресса есть путь спасенія человѣчества, прогрессъ — его спасеніе. Такъ мыслитъ, такъ чувствуетъ, такъ вѣритъ современное человѣчество. Во имя этой вѣры, во имя спасенія человѣчества путемъ прогресса приносятся жертвы, отдается жизнь, покой, свобода. Спасеніе человѣчества въ прогрессѣ есть путеводный огонь современнаго человѣчества; лишите его этой вѣры, погасите этотъ огонь,—и оно останется въ непроглядной тьмѣ, и этой тьмы не выдержатъ именно самые доблестные, самые чистые, самые вѣрующіе [1]).

Но есть ли въ прогрессѣ дѣйствительно спасеніе? Спасается ли имъ человѣчество отъ мрака, скорби, униженія, паденія? Спасается ли, и можетъ ли спастись имъ однимъ хотя кто-либо? На эти вопросы мы трекратно отвѣчаемъ: нѣтъ, нѣтъ и нѣтъ.

Что представляетъ собой живую реальность, что живетъ: человѣческая индивидуальность или отвлеченное человѣчество? Можно ли говорить о человѣчествѣ какъ о существующей реальности, если при этомъ постоянно уничтожаются или обезцѣниваются личности, если само человѣчество превращается лишь въ простое чередованіе поколѣній и личностей? Между тѣмъ понятіе человѣчества имѣетъ въ современныхъ глазахъ только такое значеніе. Проклятіе бездомности и взаимной чуждости поколѣній неизбѣжно ложится на людей, какъ только мы начинаемъ такъ мыслить человѣчество. Часть не можетъ замѣнять цѣлаго,—вѣдь, если въ теперешнемъ обществѣ капиталисты пользуются всѣми матеріальными благами, мы не можемъ же говорить, что современное общество благоденствуетъ, и если дѣйствительно въ концѣ временъ будутъ благоденствовать послѣднія поколѣнія и они окажутся счастливыми наслѣд-

---

[1]) Не подтверждается ли это за послѣдніе годы этой эпидеміей самоубійствъ, въ числѣ которыхъ многія вызываются именно утратой вѣры въ старые идеалы, а въ связи съ этимъ и жизненной устойчивости?

никами всего историческаго прогресса, то одинаково мы не можемъ говорить, что въ лицѣ ихъ спасалось все человѣчество, побѣждалась историческая трагедія. Самодовольный капиталистъ, не заботящійся о своихъ близкихъ, въ частности о своихъ рабочихъ, всего менѣе можетъ считаться воплощеніемъ идеала, но столь же мало можетъ послужить имъ и гражданинъ Zukunftstaat'a, если онъ самодовольно забудетъ о той цѣнѣ, которой былъ купленъ этотъ Zukunftstaat въ исторіи. Въ представленіяхъ о государствѣ будущаго, о спасающемся прогрессомъ человѣчествѣ неизбѣжно приходится колебаться между двумя возможностями: или будущіе люди съ болѣе чуткой совѣстью, съ болѣе развитымъ чувствомъ общечеловѣческой солидарности и любви будутъ терзаться отъ сознанія, что ихъ благополучіе куплено такою дорогой цѣною, и тогда они въ тысячу разъ жалче насъ и несчастнѣе, и ужъ совершенно не годятся для роли увѣнчивающихъ міровую исторію счастливцевъ будущаго, или, въ обратномъ случаѣ, если они обо всемъ забудутъ и все припишутъ себѣ самимъ, то мы имѣемъ отталкивающее безобразіе, отъ котораго тошнитъ и мутитъ при мысли, что ради мѣщанскаго довольства и благополучія этихъ господъ была заплачена такая цѣна, пролита была мученическая кровь. Меня всегда поражаетъ, какъ исповѣдующіе религію прогресса, чающіе Zukunftstaat'a не замѣчаютъ всей внутренней безысходности своего положенія, всей призрачности своего идеала. Нѣтъ, идея прогресса не даетъ и не можетъ дать исхода изъ трагическихъ противорѣчій жизни, человѣкъ не можетъ спастись отъ нихъ въ прогрессѣ.

Но прогрессъ не есть спасеніе еще и потому, что онъ не побѣждаетъ главнаго врага, обезцѣнивающаго и обезсмысливающаго жизнь,—смерть, страшнымъ своимъ нигилизмомъ уничтожающую всѣ цѣнности. Иногда пытаются одержать мѣщанскую побѣду надъ смертью, притупивъ ея трагическое остріе, изобрѣтая средство сдѣлать ее возможно безболѣзненной и покойной. Фактъ существованія смерти обезцѣниваетъ жизнь не только тѣмъ, что превращаетъ ее въ нѣчто временное и случайное, онъ уничтожаетъ и самую связь человѣчества, кладетъ печать разорванности на всю его духовную жизнь. То, что мы-

слится въ понятіи „вѣчная жизнь“, предполагаетъ новый, качественно отличный способъ воспріятія бытія, въ отличіе отъ разорванности временнаго. И жажда полнаго абсолютнаго познанія и чувства, которую мы испытываемъ въ своей душѣ, требуетъ для своего удовлетворенія именно особой, качественно иной жизни, чѣмъ та, какую мы знаемъ, жизни вѣчной, и только въ ней можетъ разрѣшиться загадка человѣческаго духа. Утолить это алканіе вѣчности мы не можемъ, заглушать его мы не должны, ибо это значило бы погасить въ себѣ огонь Прометея, совершить величайшее духовное преступленіе, измѣну Духу Святому. И для будущихъ поколѣній остается таже дилемма: или эта загадочность, противорѣчивость, непасытность и непасыщаемость духа, какая и у насъ, только больше, острѣе, мучительнѣе, или мѣщанское тупое самодовольство, чего да не будетъ!

Что же даетъ намъ ученіе о воскресеніи Христа и основанномъ на немъ грядущемъ всеобщемъ воскресеніи, о преображеніи міра и насъ въ немъ, о новомъ небѣ и новой землѣ, о новомъ Іерусалимѣ, въ которомъ „ничего уже не будетъ проклятаго“, въ которомъ „отретъ Богъ всякую слезу, и смерти не будетъ уже, ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло“ (Апокал. XXI, XXII), и „времени уже не будетъ?“ Оно даетъ единственно мыслимый исходъ изъ указанныхъ трагическихъ противорѣчій, оно утверждаетъ единственную разумную и пріемлемую „теорію прогресса“, и тѣ намеки, которые робко и нерѣшительно прорываются въ чаяніяхъ современнаго человѣчества, оно торжественнымъ побѣднымъ гимномъ: Христосъ воскресе—возвѣщаетъ міру.

Христосъ воскресъ, — въ мистическомъ центрѣ міра произошло уже рѣшительное столкновеніе добра и зла, жизни и смерти, добро, жизнь одержали уже рѣшительную и безусловную побѣду, Христосъ воскресъ, — таковъ абсолютный *фактъ*, который возвѣщаетъ міру христіанство, въ которомъ кладетъ свое основаніе. Воскресеніе Христа это завѣтъ и обѣтованіе *сохраненія всѣхъ цѣнностей* и, прежде всего, абсолютной цѣнности человѣческихъ индивидуальностей, безжалостно косимыхъ смертью, а съ ними возстановленіе всего вѣч-

наго и цѣннаго, что творилось въ исторіи; это — спасеніе духовныхъ благъ, истинныхъ цѣнностей культуры, пріобщеніе историческаго человѣчества къ міровому творчеству, къ участію въ мірозданіи. Этимъ дается отвѣтъ и на вопросъ, къ чему же человѣческая исторія *послѣ* Христа, зачѣмъ осуждены мы мучиться и томиться въ этой юдоли скорби, когда вѣчная правда одержала уже окончательную побѣду и уже сказано: „мужайтесь, Я побѣдилъ міръ“ (Іоан., XVI, 33). Мірозданіе съ центромъ своимъ человѣчествомъ, душой міра, съ его исторіей, является дѣломъ богочеловѣческимъ, не только божескимъ, но и человѣческимъ. Человѣчество не можетъ ни спастись, ни преобразить себя и міръ своими силами, но оно и не должно быть спасено насильно, какъ ребенокъ, оно должно достигнуть внутренней зрѣлости, путемъ свободы искушеній, должно совершить историческій процессъ. И этотъ процессъ въ вѣрѣ христіанской получаетъ абсолютную, хотя и внѣ себя лежащую цѣль, — онъ подготовляетъ міръ и человѣчество къ всеобщему преобразованію, къ срѣтенію Грядущаго во славѣ и силѣ. Каковъ бы ни былъ этотъ процессъ по своему непосредственному содержанію и земнымъ результатамъ, но онъ, во всякомъ случаѣ, по своей конечной цѣли является прогрессомъ, ибо есть путь впередъ къ абсолютной цѣли, къ новому Іерусалиму. И, слѣдовательно, участіе въ историческомъ дѣланіи, въ осуществленіи прогресса есть задача не только обязательная, но и полная глубокаго, непререкаемаго смысла, хотя и неопредѣляемаго земными непосредственными результатами. И никакое дѣяніе творческаго подвига, даръ Духа Святаго, не отметается, не уничтожается смертью, но соблюдается какъ мостъ къ будущему, какъ подлежащее увѣковѣченію и росту въ предстоящемъ Преображеніи и Воскресеніи. И воскреснутъ *народы* въ своей исторически-психологической индивидуальности, съ тѣмъ, что въ нихъ безсмертно, что отъ Духа Святаго, и возстановятся умершія индивидуальности, безъ которыхъ міръ пустѣетъ, всѣ вопросы разрѣшатся, и мы поймемъ не какъ „зерцаломъ въ гаданіи, но лицомъ къ лицу“.

Мечта о Новомъ Іерусалимѣ, предчувствіе спасенія міра и всеобщаго воскресенія и преображенія, глубоко залегла въ

душѣ и у тѣхъ, кто отвергли вѣру въ Спасителя. Спасеніе есть реальный совершившійся фактъ, и его присутствія въ жизни людей нельзя устранить. Отсюда рождаются теоріи прогресса, мечты о Zukunftstaat'ѣ, этотъ слабый отблескъ неземного свѣта Новаго Іерусалима, но какъ блѣдны и извращенны эти идеалы, послѣ того какъ они оторваны отъ своего религіознаго корня и превращены изъ идеаловъ всеобщаго сохраненія и возстановленія всѣхъ цѣнностей въ скучную, безцѣльную мечту о кратковременномъ земномъ счастьѣ позднѣйшихъ поколѣній, купленномъ цѣною крови, страданій и жизней предыдущихъ людей. Какъ все, самое завѣтное и дорогое, вырождается и вянетъ, оторванное отъ родимаго ствола! Поистинѣ „безъ Меня не можете творить ничего".

Но мы слышимъ уже, какъ противъ насъ выдвигается главный логическій идолъ нашего времени — „научность", передъ которымъ насуютъ, склоняютъ свои колѣни многіе даже смѣлые умы, слышимъ хриплый, скрипучій, мертвенный голосъ ея оракуловъ, говорящій: какъ можно говорить о воскресеніи, о чудесахъ, вообще о такихъ вещахъ, которыя давно упразднены наукой и отнесены къ числу отжившихъ суевѣрій! Поищемъ убѣжища подъ сѣнію одного изъ самыхъ главныхъ умственныхъ идоловъ, помѣщающихся въ кумирнѣ научности, — идеи *эволюціи*. Это ученіе, также представляющее отголосокъ забытаго Откровенія, гласитъ, что все развивается, создаются новыя формы бытія, новыя формы жизни. Путемъ эволюціи возникла изъ мертвой матеріи первая живая клѣтка, а сложеніемъ этихъ клѣтокъ образовался животный міръ, а эволюція животнаго міра создала Платона и Дарвина, Ньютона и Шекспира. Эта теорія, какъ и всѣ научныя теоріи, отрицающая чудесное,—хотя въ истинный, философскій смыслъ этого понятія сторонники ея не углубляются, считая чудомъ, по лѣности мысли, лишь прямое отрицаніе законовъ природы, — вводитъ насъ, сама того не замѣчая, въ міръ чудесъ, въ міръ новаго непрерывнаго творенія, въ міръ постоянныхъ преображеній. Именно теорія эволюціи подводитъ насъ вплотную къ идеѣ всеобщаго воскресенія и преображенія. Теорія эволюціи установляетъ лишь *порядокъ* становленія, новаго созданія, и, опи-

сывая эти условія, она дѣлаетъ насъ нечувствительными къ тому, что мы живемъ въ атмосферѣ непрерывнаго чуда. Развѣ не чудо, не новое твореніе — появленіе жизни на нашей планетѣ, новыхъ видовъ, наконецъ, культуры? Протрите свои глаза и смотрите кругомъ! Развѣ не чудо, что отъ темной матери и отца, темною стезей утробнаго развитія, прорывается въ міръ вдругъ великій геній и свѣтильникъ человѣчества, несущій ему новую вѣсть?

Наше время больше всего любитъ употреблять идею „естественной необходимости", научно познаваемой и формулируемой въ законахъ природы, противопоставляя ей пониманіе міра, какъ воплощенія творческихъ идей, какъ непрерывнаго чуда. Философы этого направленія проглядываютъ при этомъ только одинъ видъ естественной необходимости,—естественную необходимость... чуда, *новаго* творенія, новой жизни. Напр., въ марксизмѣ утверждается, что въ силу научно познанной, естественной необходимости, — развитія производительныхъ силъ,—на извѣстной ступени этого развитія совершается чудо, происходитъ общественное преображеніе, кончается Vorgeschichte и начинается Geschichte, или, какъ эта же мысль иначе формулируется у того же Маркса, за царствомъ необходимости начинается царство свободы. Вмѣсто злобнаго, несчастнаго, раздираемаго враждой человѣческаго міра создается вдругъ свѣтлое, полное гармоніи и радости царство человѣкобоговъ, начинается *исторія*, изъ грязнаго безобразнаго кокона вылетаетъ чудная бабочка, грязное яйцо лопается, и въ немъ оказывается райская птица...

И вотъ на основаніи того же самаго понятія естественной необходимости, съ какимъ оперируетъ современная научная мысль и въ дарвинизмѣ, и въ марксизмѣ, и вообще въ эволюціонизмѣ, — мы и постулируемъ, утверждаемъ необходимость чуда — Воскресенія Христова, а за нимъ и всеобщаго воскресенія и преображенія, какъ высшаго и заключительнаго звена космической эволюціи. Центръ вопроса состоитъ именно въ томъ, гдѣ же искать мірового деміурга, творящаго эту „естественную необходимость?" Видѣть ли его въ полуфантастическомъ, полумиѳологическомъ, совершенно чуждомъ нашему вну-

треннему, непосредственному опыту представленіи о косной матеріи, или же видѣть ее въ свѣтлой силѣ человѣческаго и мірового духа? Эти исходныя философскія и религіозныя предпосылки не могутъ быть даны наукой, ихъ почерпаетъ человѣческій духъ въ нѣдрахъ своихъ, въ философскомъ и религіозномъ сознаніи. Для христіанства смерть есть не физическая, но нравственная необходимость, слѣдствіе грѣха, недолжнаго соотношенія плоти и духа, соотвѣтственные же физическіе процессы суть только внѣшнее осуществленіе внутренней нравственной необходимости. И, если смертнымъ неизбѣжно оказывается грѣшный человѣкъ, то безгрѣшному человѣку, совершенной святости, съ „естественной необходимостью“ принадлежитъ безсмертіе. „Смерти было невозможно удержать Его“, какъ говорили въ проповѣди о Воскресшемъ апостолы послѣ сошествія Св. Духа.

„Одно изъ двухъ: или Евангельскій Христосъ—миѳъ, т.-е. Его или совсѣмъ не было или же историческій Христосъ въ дѣйствительности очень отличается отъ Христа Евангельскаго (оба мнѣнія широко распространены въ наше время), или же *такой* Праведникъ, если только онъ когда-нибудь ходилъ по этой землѣ не могъ уже сдѣлаться добычей тлѣнія, и признать противное значитъ вообще утверждать безсиліе нравственнаго начала въ мірѣ, впадать въ такой безграничный пессимизмъ, при которомъ жизнь кажется дьявольскимъ измышленіемъ, а мечты о прогрессѣ, о долгѣ—глупымъ ребячествомъ. „Если бы Христосъ не воскресъ, если бы Каіафа оказался правымъ, а Иродъ и Пилатъ—мудрыми, міръ оказался бы безсмыслицей, царствомъ зла, обмана и смерти. Дѣло шло не о прекращеніи чьей-то жизни, а о томъ, прекратилась ли *истинная* жизнь, жизнь совершеннаго праведника. Если *такая* жизнь не могла одолѣть врага, то какая же оставалась надежда въ будущемъ?“ [1]).

Въ воскресеніи Христа рѣшался вопросъ о смыслѣ міра, жизни, исторіи, о правдѣ міра. Въ Немъ все бы умерло, и съ Нимъ все воскресаетъ, исполняется разума, становится свѣтоноснымъ, и даже та теорія эволюціи и прогресса, которою

[1]) В. С. Соловьевъ. Пасхальныя письма. „Христосъ Воскресъ!“ Собр. соч., т. VIII, 107. Ср. письмо его къ Л. Н. Толстому, напечатанное въ „Вопросахъ философіи и психологіи“, 1905, IV.

теперь человѣчество отгораживается отъ религіи, получаетъ высшій смыслъ и значеніе.

„Если Христосъ не воскресъ, тщетна вѣра наша“, тщетна исторія, тщетенъ прогрессъ, тщетна культура, — все тщета, тлѣнъ, безсмыслица.

Христосъ воскресъ!

1906.

III. Героизмъ и подвижничество [1]).

(Изъ размышленій о религіозныхъ идеалахъ русской интеллигенціи).

I.

Россія пережила революцію. Эта революція не дѣла того, чего отъ нея ожидали. Положительныя пріобрѣтенія освободительнаго движенія все еще остаются, по мнѣнію многихъ, и по сіе время, по меньшей мѣрѣ, проблематичными. Русское общество, истощенное предыдущимъ напряженіемъ и неудачами, находится въ какомъ-то оцѣпенѣніи, апатіи, духовномъ разбродѣ, уныніи. Русская государственность не обнаруживаетъ пока признаковъ обновленія и укрѣпленія, которыя для нея такъ необходимы, и, какъ будто въ сонномъ царствѣ, все опять въ ней застыло, скованное неодолимой дремой. Русская гражданственность, омрачаемая многочисленными смертными казнями, необычайнымъ ростомъ преступности и общимъ огрубѣніемъ нравовъ, пошла положительно назадъ. Русская литература залита *мутной волной порнографіи* и сенсаціонныхъ издѣлій. Есть отчего придти въ уныніе и впасть въ глубокое сомнѣніе относительно дальнѣйшаго будущаго Россіи. И во всякомъ случаѣ теперь, послѣ всего пережитаго, невозможны уже какъ наивная, нѣсколько прекраснодушная славянофильская вѣра, такъ и розовыя утопіи стараго западничества. Революція поставила подъ вопросъ самую жизнеспособность русской гражданственности и государственности; не посчитавшись съ этимъ историческимъ опытомъ, съ историческими уроками революціи, нельзя дѣлать никакого утвержденія о Россіи, нельзя повторять задовъ ни славянофильскихъ, ни западническихъ.

Послѣ кризиса политическаго наступилъ и кризисъ духовный, требующій глубокаго, сосредоточеннаго раздумья, само-

[1]) Напечатано въ сборникѣ *Вѣхи*.

углубленія, самопровѣрки, самокритики. Если русское общество, дѣйствительно, еще живо и жизнеспособно, если оно таитъ въ себѣ сѣмена будущаго, то эта жизнеспособность должна проявиться прежде всего и больше всего въ готовности и способности учиться у исторіи. Ибо исторія не есть лишь хронологія, отсчитывающая чередованіе событій, она есть жизненный опытъ добра и зла, составляющій условіе духовнаго роста, и ничто такъ не опасно, какъ мертвенная неподвижность умовъ и сердецъ, косный консерватизмъ, при которомъ довольствуются повтореніемъ задовъ или просто отмахиваются отъ уроковъ жизни, въ тайной надеждѣ на новый „подъемъ настроенія", стихійный, случайный, неосмысленный.

Вдумываясь въ пережитое нами за послѣдніе годы, нельзя видѣть во всемъ этомъ историческую случайность или одну лишь игру стихійныхъ силъ. Здѣсь произнесенъ былъ историческій судъ, была сдѣлана оцѣнка различнымъ участникамъ исторической драмы, подведенъ итогъ цѣлой исторической эпохи. „Освободительное движеніе" не привело къ тѣмъ результатамъ, къ которомъ должно было и, казалось, могло привести, не внесло оно ни примиренія, ни обновленія, не привело пока къ укрѣпленію русской государственности (хотя и оставило ростокъ для будущаго—Государственную Думу) и къ подъему народнаго хозяйства не потому только, что оно оказалось слишкомъ слабо для борьбы съ темными силами исторіи, нѣтъ, оно и потому еще не смогло побѣдить, что и само оказалось не на высотѣ своей задачи, страдая слабостью отъ внутреннихъ противорѣчій. Русская революція развила огромную разрушительную энергію, уподобилась гигантскому землетрясенію, но ея созидательныя силы оказались далеко слабѣе разрушительныхъ [1]).

[1]) Освободительное движеніе у насъ нерѣдко смѣшивается съ специфической русской революціонностью, о которой идетъ рѣчь въ этихъ очеркахъ. Въ дѣйствительности—и нельзя этого достаточно подчеркнуть—между ними скоро обнаружилась противоположность, и притомъ настолько глубокая, что революціей, можно сказать, загублено было или парализовано освободительное движеніе, духовно капитулировавшее передъ возобладавшей революціей. И это кратковременное возобладаніе ввергло страну въ теперешнюю затяжную реакцію (ср. вообще объ этомъ нашъ очеркъ „Революція и реакція", *Моск. Еженед.* 20 февраля 1910 г.)

У многихъ въ душѣ отложилось это горькое сознаніе, какъ самый общій итогъ пережитаго. Слѣдуетъ ли замалчивать это разочарованіе, и не лучше ли его высказать, чтобы задаться вопросомъ, отчего это такъ?..

Выше было уже указано, что русская революція была интеллигентской. Духовное руководительство въ ней принадлежало нашей интеллигенціи, съ ея міровоззрѣніемъ, навыками, вкусами, соціальными замашками. Сами интеллигенты этого, конечно, не признаютъ—на то они интеллигенты—и будутъ, каждый въ соотвѣтствіи своему катехизису, называть тотъ или другой общественный классъ въ качествѣ единственнаго двигателя революціи. Не оспариваемъ того, что безъ цѣлой совокупности историческихъ обстоятельствъ (въ ряду которыхъ первое мѣсто занимаетъ, конечно, несчастная война) и безъ наличности весьма серьезныхъ жизненныхъ интересовъ разныхъ общественныхъ классовъ и группъ не удалось бы ихъ сдвинуть съ мѣста и вовлечь въ состояніе броженія, но мы все-таки настаиваемъ, что весь идейный багажъ, все, такъ сказать духовное оборудованіе вмѣстѣ съ передовыми бойцами, застрѣльщиками, агитаторами, пропагандистами были даны революціи интеллигенціей. Она духовно оформляла инстинктивныя стремленія массъ, зажигала ихъ своимъ энтузіазмомъ, словомъ, была нервами и мозгомъ гигантскаго тѣла революціи. Въ этомъ смыслѣ революція есть духовное дѣтище интеллигенціи, а, слѣдовательно, ея исторія есть историческій судъ надъ этой интеллигенціей.

Душа интеллигенціи, этого созданія Петрова, есть вмѣстѣ съ тѣмъ ключъ и къ грядущимъ судьбамъ русской государственности и общественности. Худо ли это или хорошо, но судьбы Петровой Россіи находятся въ рукахъ интеллигенціи, какъ бы ни была гонима и преслѣдуема, какъ бы ни казалась въ данный моментъ слаба и даже безсильна эта интеллигенція. Она есть то прорубленное Петромъ окно въ Европу, черезъ которое входитъ къ намъ западный воздухъ, одновременно и живительный, и ядовитый. Ей, этой горсти, принадлежитъ почти монополія европейской образованности и просвѣщенія въ Россіи, она есть главный его проводникъ въ толщу стомилліоннаго на-

рода, и если Россія не можетъ обойтись безъ этого просвѣщенія подъ угрозой политической и національной смерти, то какъ высоко и значительно оказывается это историческое призваніе интеллигенціи, сколь устрашающе огромна ея историческая отвѣтственность передъ будущимъ нашей страны, какъ ближайшимъ, такъ и отдаленнымъ! Вотъ почему для патріота, любящаго свой народъ и болѣющаго нуждами русской государственности, нѣтъ сейчасъ болѣе захватывающей темы для размышленій, какъ о природѣ русской интеллигенціи, и вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ заботы болѣе томительной и тревожной, какъ о томъ, поднимется ли на высоту своей задачи русская интеллигенція, получитъ ли Россія столь нужный ей образованный классъ съ русской душой, просвѣщеннымъ разумомъ, твердой волею, ибо, въ противномъ случаѣ, интеллигенція въ союзѣ съ татарщиной, которой еще такъ много въ нашей государственности и общественности, погубитъ Россію. Многіе въ Россіи послѣ революціи, въ качествѣ результата ея опыта, испытали острое разочарованіе въ интеллигенціи и ея исторической годности, въ ея своеобразныхъ неудачахъ увидали вмѣстѣ съ тѣмъ и несостоятельность интеллигенціи. Революція обнажила, подчеркнула, усилила такія стороны ея духовнаго облика, которыя ранѣе во всемъ ихъ дѣйствительномъ значеніи угадывались лишь немногими (и прежде всего Достоевскимъ), она оказалась какъ бы духовнымъ зеркаломъ для всей Россіи и особенно для ея интеллигенціи. Замалчивать эти черты теперь было бы не только непозволительно, но и прямо преступно. Ибо на чемъ же и можетъ основываться теперь вся наша надежда, какъ не на томъ, что годы общественнаго упадка окажутся вмѣстѣ съ тѣмъ и годами спасительнаго покаянія, въ которомъ возродятся силы духовныя и воспитаются новые люди, новые работники на русской нивѣ. Обновиться же Россія не можетъ, не обновивъ (вмѣстѣ съ многимъ другимъ) прежде всего и свою интеллигенцію. И говорить объ этомъ громко и открыто есть долгъ убѣжденія и патріотизма.

Характеръ русской интеллигенціи вообще складывался подъ вліяніемъ двухъ основныхъ факторовъ, внѣшняго и внутренняго. Первымъ было непрерывное и безпощадное давленіе по-

лицейскаго пресса, способное расплющить, совершенно уничтожить болѣе слабую духомъ группу, и то, что она сохранила жизнь и энергію и подъ этимъ прессомъ, свидѣтельствуетъ во всякомъ случаѣ о совершенно исключительномъ ея мужествѣ и жизнеспособности. Изолированность отъ жизни, въ которую ставила интеллигенцію вся атмосфера стараго режима, усиливала черты „подпольной“ психологіи, и безъ того свойственныя ея духовному облику, замораживала ее духовно, поддерживая и до извѣстной степени оправдывая ея политическій монодеизмъ („Ганнибалову клятву“ борьбы съ самодержавіемъ) и затрудняя для нея возможность нормальнаго духовнаго развитія. Болѣе благопріятная внѣшняя обстановка для этого развитія создастся только теперь, и въ этомъ во всякомъ случаѣ нельзя не видѣть духовнаго пріобрѣтенія освободительнаго движенія. Вторымъ, внутреннимъ, факторомъ, опредѣляющимъ характеръ нашей интеллигенціи, является ея особое міровоззрѣніе и связанный съ нимъ ея духовный складъ. Я не могу не видѣть самой основной особенности интеллигенціи въ ея отношеніи къ религіи. Нельзя понять также и основныхъ особенностей русской революціи, если не держать въ центрѣ вниманія этого отношенія интеллигенціи къ религіи. Но и историческое будущее Россіи также стягивается въ рѣшеніи вопроса, какъ самоопредѣлится интеллигенція въ отношеніи къ религіи, останется ли она въ прежнемъ, мертвенномъ, состояніи, или же въ этой области насъ ждетъ еще переворотъ, подлинная революція въ умахъ и сердцахъ.

II.

Многократно указывалось (вслѣдъ за Достоевскимъ), что въ духовномъ обликѣ русской интеллигенціи имѣются черты религіозности, иногда приближающіяся даже къ христіанской. Свойства эти воспитывались, прежде всего, ея внѣшними историческими судьбами: съ одной стороны—правительственными преслѣдованіями, создававшими въ ней самочувствіе мученичества и исповѣдничества, съ другой—насильственной оторванностью отъ жизни, развивавшей мечтательность, иногда прекраснодушіе, утопизмъ, вообще недостаточное чувство дѣйстви-

тельности. Въ связи съ этимъ находится та ея черта, что ей остается психологически чуждымъ—хотя, впрочемъ, можетъ быть, только пока—прочно сложившійся „мѣщанскій“ укладъ жизни Зап. Европы, съ его повседневными добродѣтелями, съ его трудовымъ интенсивнымъ хозяйствомъ, но и съ его безкрылостью, ограниченностью. Классическое выраженіе духовнаго столкновенія русскаго интеллигента съ европейскимъ мѣщанствомъ мы имѣемъ въ сочиненіяхъ Герцена [1]). Сродныя настроенія не разъ выражались и въ новѣйшей русской литературѣ. Законченность, прикрѣпленность къ землѣ, духовная ползучесть этого быта претитъ русскому интеллигенту, хотя мы всѣ знаемъ, насколько ему надо учиться, по крайней мѣрѣ, техникѣ жизни и труда у западнаго человѣка. Въ свою очередь, и западной буржуазіи отвратительна и непонятна эта бродячая Русь, эмигрантская вольница, питающаяся еще вдохновеніями Стеньки Разина и Емельки Пугачова, хотя бы и переведенными на современный революціонный жаргонъ, и въ послѣдніе годы этотъ духовный антагонизмъ достигъ, повидимому, наибольшаго напряженія.

Если мы попробуемъ разложить эту „антибуржуазность“ русской интеллигенціи, то она окажется mixtum compositum, составленныхъ изъ очень различныхъ элементовъ. Есть здѣсь и доля наслѣдственнаго барства, свободнаго въ рядѣ поколѣній отъ заботъ о хлѣбѣ насущномъ и вообще отъ будничной, „мѣщанской“ стороны жизни. Есть значительная доза просто некультурности, непривычки къ упорному, дисциплинированному труду и размѣренному укладу жизни. Но есть, несомнѣнно, и нѣкоторая, впрочемъ, можетъ быть, и не столь большая доза безсознательно-религіознаго отвращенія къ духовному мѣщанству, къ „царству отъ міра сего“, съ его успокоеннымъ самодовольствомъ.

Извѣстная неотмірность, эсхатологическая мечта о Градѣ Божіемъ, о грядущемъ царствѣ правды (подъ разными соціалистическими псевдонимами) и затѣмъ стремленіе къ спасенію человѣчества—если не отъ грѣха, то отъ страданій—составля-

[1]) Ср. объ этомъ мой очеркъ „Душевная драма Герцена“ въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“ и въ отдѣльномъ изданіи.

ютъ, какъ извѣстно, неизмѣнныя и отличительныя особенности русской интеллигенціи. Боль отъ дисгармоніи жизни и стремленіе къ ея преодолѣнію отличаютъ и наиболѣе крупныхъ писателей-интеллигентовъ (Гл. Успенскій, Гаршинъ). Въ этомъ стремленіи къ Грядущему Граду, въ сравненіи съ которымъ блѣднѣетъ земная дѣйствительность, интеллигенція сохранила, быть можетъ, въ наиболѣе распознаваемой формѣ черты утраченной церковности. Сколько разъ во второй Государственной Думѣ въ бурныхъ рѣчахъ атеистическаго лѣваго блока мнѣ слышались—странно сказать!—отзвуки психологіи православія, вдругъ обнаруживалось вліяніе его духовной прививки.

Вообще, духовными навыками, воспитанными Церковью, объясняется и не одна изъ лучшихъ черть русской интеллигенціи, которыя она утрачиваетъ по мѣрѣ своего удаленія отъ Церкви, напр., нѣкоторый пуританизмъ, ригористическіе нравы, своеобразный аскетизмъ, вообще строгость личной жизни; такіе, напр., вожди русской интеллигенціи, какъ Добролюбовъ и Чернышевскій (оба семинаристы, воспитанные въ религіозныхъ семьяхъ духовныхъ лицъ), сохраняютъ почти нетронутымъ свой прежній нравственный обликъ, который, однако же, постепенно утрачиваютъ ихъ историческіе дѣти и внуки. Христіанскія черты, воспринятыя иногда помимо вѣдома и желанія, чрезъ посредство окружающей среды, изъ семьи, отъ няни, изъ духовной атмосферы, пропитанной церковностью, просвѣчиваютъ въ духовномъ обликѣ лучшихъ и крупнѣйшихъ дѣятелей русской революціи. Въ виду того, однако, что благодаря этому лишь затушевывается вся дѣйствительная противоположность христіанскаго и интеллигентскаго душевнаго уклада, важно установить, что черты эти имѣютъ наносный, заимствованный, въ извѣстномъ смыслѣ атавистическій характеръ и исчезаютъ по мѣрѣ ослабленія прежнихъ христіанскихъ навыковъ, при болѣе полномъ обнаруженіи интеллигентскаго типа, проявившагося съ наибольшею силою въ дни революціи и стряхнувшаго съ себя тогда и послѣдніе пережитки христіанства.

Русской интеллигенціи, особенно въ прежнихъ поколѣніяхъ, свойственно также чувство виновности предъ народомъ, это своего рода „соціальное покаяніе“, конечно, не передъ Богомъ,

но передъ „народомъ“ или „пролетаріатомъ“. Хотя эти чувства „кающагося дворянина“ или „внѣклассоваго интеллигента“ по своему историческому происхожденію тоже имѣютъ нѣкоторый соціальный привкусъ барства, но и они накладываютъ отпечатокъ особой углубленности и страданія на лицо интеллигенціи. Къ этому надо еще присоединить ея жертвенность, эту неизмѣнную готовность на всякія жертвы у лучшихъ ея представителей и даже исканіе ихъ. Какова бы ни была психологія этой жертвенности, но и она укрѣпляетъ настроеніе неотмірности интеллигенціи, которое дѣлаетъ ея обликъ столь чуждымъ мѣщанству и придаетъ ему черты особой религіозности.

И тѣмъ не менѣе, несмотря на все это, извѣстно, что нѣтъ интеллигенціи болѣе атеистической, чѣмъ русская. Атеизмъ есть общая вѣра, въ которую крещаются вступающіе въ лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только изъ образованнаго класса, но и изъ народа. И такъ повелось изначала, еще съ духовнаго отца русской интеллигенціи Бѣлинскаго. И какъ всякая общественная среда вырабатываетъ свои привычки, свои особыя вѣрованія, такъ и традиціонный атеизмъ русской интеллигенціи сдѣлался самой собою разумѣющеюся ея особенностью, о которой даже не говорятъ, какъ бы признакомъ хорошаго тона. Извѣстная образованность, просвѣщенность есть въ глазахъ нашей интеллигенціи синонимъ религіознаго индифферентизма и отрицанія. Объ этомъ нѣтъ споровъ среди разныхъ фракцій, партій, „направленій“, этимъ всѣ они объединяются. Этимъ пропитана насквозь, до дна, скудная интеллигентская культура, съ ея газетами, журналами, направленіями, программами, правами, предразсудками, подобно тому какъ дыханіемъ окисляется кровь, распространяющаяся потомъ по всему организму. Нѣтъ болѣе важнаго факта въ исторіи русскаго просвѣщенія, чѣмъ этотъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ приходится признать, что русскій атеизмъ отнюдь не является сознательнымъ отрицаніемъ, плодомъ сложной, мучительной и продолжительной работы, ума, сердца и воли, тяжелымъ итогомъ личной жизни. Нѣтъ, онъ берется чаще всего на вѣру и сохраняетъ эти черты наивной религіозной вѣры, только наизнанку, и это не измѣняется вслѣдствіе того, что онъ принимаетъ воинствующія, дог-

матическія, наукообразныя формы. Эта вѣра беретъ въ основу рядъ некритическихъ, непровѣренныхъ утвержденій, именно, что наука компетентна окончательно разрѣшить и вопросы религіи и притомъ разрѣшаетъ ихъ только въ отрицательномъ смыслѣ; къ этому присоединяется также подозрительное отношеніе къ философіи, особенно метафизикѣ, уже заранѣе отвергнутой и осужденной.

Вѣру эту раздѣляютъ и ученые, и неученые, и старые, и молодые. Она усволяется въ отроческомъ возрастѣ, который біографически наступаетъ, конечно, для однихъ ранѣе, для другихъ позже. Въ этомъ возрастѣ обыкновенно легко и даже естественно воспринимается отрицаніе религіи, тотчасъ же замѣняемой вѣрою въ науку, въ прогрессъ. Наша интеллигенція, разъ ставъ на эту почву, въ большинствѣ случаевъ всю жизнь такъ и остается при этой вѣрѣ, считая эти вопросы уже достаточно разъясненными и окончательно порѣшенными, загипнотизированная всеобщимъ единодушіемъ въ этомъ мнѣніи. Отроки становятся зрѣлыми мужами, иные изъ нихъ пріобрѣтаютъ серьезныя научныя знанія, дѣлаются видными спеціалистами и въ такомъ случаѣ они бросаютъ на чашку вѣсовъ въ пользу этого своего отрочески увѣрованнаго, догматически воспринятаго еще на школьной скамьѣ атеизма авторитетъ „людей науки“, хотя бы въ области этихъ вопросовъ они были нисколько не болѣе авторитетны, нежели каждый мыслящій и чувствующій человѣкъ. Такимъ образомъ создается духовная атмосфера и въ нашей высшей школѣ, гдѣ формируется подрастающая интеллигенція. И поразительно, сколь мало впечатлѣнія производили на русскую интеллигенцію люди глубокой образованности, ума, генія, когда они звали ее къ религіозному углубленію, къ пробужденію отъ догматической спячки, какъ мало замѣчены были наши религіозные мыслители и писатели славянофилы, Вл. Соловьевъ, Бухаревъ, кн. С. Трубецкой и др., насколько глуха оставалась наша интеллигенція къ религіозной проповѣди Достоевскаго и даже Л. Н. Толстого, несмотря на внѣшній культъ его имени.

Въ русскомъ атеизмѣ больше всего поражаетъ его догматизмъ, то, можно сказать, религіозное легкомысліе, съ кото-

рымъ онъ принимается. Вѣдь до послѣдняго времени религіозной проблемы, во всей ея огромной и исключительной важности и жгучести, русское „образованное“ общество просто не замѣчало и не понимало, религіей же интересовалось вообще лишь постольку, поскольку это связывалось съ политикой или же съ проповѣдью атеизма. Поразительно невѣжество нашей интеллигенціи въ вопросахъ религіи. Я говорю это не для обвиненія, ибо это имѣетъ, можетъ быть, и достаточное историческое оправданіе, но для діагноза ея духовнаго состоянія. Наша интеллигенція по отношенію къ религіи просто еще не вышла изъ отроческаго возраста, она еще не думала серьезно о религіи и не дала себѣ сознательнаго религіознаго самоопредѣленія, она не жила еще религіозной мыслью и остается поэтому, строго говоря, не выше религіи, какъ думаетъ о себѣ сама, но внѣ религіи. Лучшимъ доказательствомъ всему этому служитъ историческое происхожденіе русскаго атеизма. Онъ усвоенъ нами съ Запада (не даромъ онъ и сталъ первымъ членомъ символа вѣры нашего „западничества“). Его мы приняли, какъ послѣднее слово западной цивилизаціи, сначала въ формѣ вольтерьянства и матеріализма французскихъ энциклопедистовъ, затѣмъ атеистическаго соціализма (Бѣлинскій), позднѣе матеріализма 60 хъ годовъ, позитивизма, фейербаховскаго гуманизма, въ новѣйшее время экономическаго матеріализма и— самые послѣдніе годы — критицизма. На многовѣтвистомъ деревѣ западной цивилизаціи, своими корнями идущемъ глубоко въ исторію, мы облюбовали только одну вѣтвь, не зная, не желая знать всѣхъ остальныхъ, въ полной увѣренности, что мы прививаемъ себѣ самую подлинную европейскую цивилизацію. Но европейская цивилизація имѣетъ не только разнообразные плоды и многочисленныя вѣтви, но и корни, питающіе дерево и, до извѣстной степени, обезвреживающіе своими здоровыми соками многіе ядовитые плоды. Потому даже и отрицательныя ученія на своей родинѣ, въ ряду другихъ моучихъ духовныхъ теченій, имъ противоборствующихъ, имѣютъ совершенно другое психологическое и историческое значеніе, нежели когда они появляются въ культурной пустынѣ и притязаютъ стать единственнымъ фундаментомъ русскаго просвѣ-

щенія и цивилизаціи. Si duo idem dicunt, non est idem. На такомъ фундаментѣ не была построена еще ни одна культура.

Въ настоящее время нерѣдко забываютъ, что западноевропейская культура имѣетъ религіозные корни, по крайней мѣрѣ, наполовину построена на религіозномъ фундаментѣ, заложенномъ средневѣковьемъ и реформаціей. Каково бы ни было наше отношеніе къ реформаціонной догматикѣ и вообще къ протестантизму, но нельзя отрицать, что реформація вызвала огромный религіозный подъемъ во всемъ западномъ мірѣ, не исключая и той его части, которая осталась вѣрна католицизму, но тоже была принуждена обновиться для борьбы съ врагами. Новая личность европейскаго человѣка, въ этомъ смыслѣ, родилась въ реформаціи (и это происхожденіе ея наложило на нее свой отпечатокъ), политическая свобода, свобода совѣсти, права человѣка и гражданина были провозглашены также реформаціей (въ Англіи); новѣйшими изслѣдованіями выясняется также значеніе протестантизма, особенно въ реформатствѣ, кальвинизмѣ и пуританизмѣ, и для хозяйственнаго развитія, при выработкѣ индивидуальностей, пригодныхъ стать руководителями развивавшагося народнаго хозяйства [1]). Въ связи съ протестантизмомъ же преимущественно развивалась и новѣйшая наука, и особенно философія. И все это развитіе шло со строгой исторической преемственностью и постепенностью, безъ трещинъ и обваловъ. Культурная исторія западноевропейскаго міра представляетъ собою одно связное цѣлое, въ которомъ еще живы и свое необходимое мѣсто занимаютъ и средніе вѣка, и реформаціонная эпоха, на ряду съ вѣяніями новаго времени.

Уже въ эпоху реформаціи обозначается и то духовное русло, которое оказалось опредѣляющимъ для русской интеллигенціи. На ряду съ реформаціей, въ гуманистическомъ ренессансѣ, возрожденіи классической древности, возрождались и нѣкоторыя черты язычества. Параллельно съ религіознымъ индивидуализмомъ реформаціи усиливался и нео-языческій индивидуализмъ, возвеличивавшій натуральнаго, новозрожденнаго че-

---

[1]) Ср. очеркъ „Народное хозяйство и религіозная личность".

ловѣка. По этому воззрѣнію, человѣкъ добръ и прекрасенъ по своей природѣ, которая искажается лишь внѣшними условіями; достаточно возстановить естественное состояніе человѣка, и этимъ будетъ все достигнуто. Здѣсь—корень разныхъ естественноправовыхъ теорій, а также и новѣйшихъ ученій о прогрессѣ и о всемогуществѣ внѣшнихъ реформъ для разрѣшенія человѣческой трагедіи, а слѣдовательно, и всего новѣйшаго гуманизма и соціализма. Внѣшняя, кажущаяся близость индивидуализма религіознаго и языческаго не устраняетъ ихъ глубокаго внутренняго различія, и поэтому мы наблюдаемъ въ новѣйшей исторіи не только параллельное развитіе, но и борьбу обоихъ этихъ теченій. Усиленіе мотивовъ гуманистическаго индивидуализма въ исторіи мысли знаменуетъ эпоху такъ называемаго „*просвѣтительства*“ (Aufklärung) въ XVII, XVIII, отчасти XIX вѣкахъ. Просвѣтительство дѣлаетъ наиболѣе радикальные отрицательные выводы изъ посылокъ гуманизма: въ области религіи, черезъ посредство деизма, оно приходитъ къ скептицизму и атеизму; въ области философіи, черезъ раціонализмъ и эмпиризмъ,—къ позитивизму и матеріализму; въ области морали, чрезъ „естественную“ мораль,—къ утилитаризму и гедонизму. Матеріалистическій соціализмъ тоже можно разсматривать какъ самый поздній и зрѣлый плодъ просвѣтительства. Это направленіе, которое представляетъ собою отчасти продуктъ разложенія реформаціи, и само есть одно изъ разлагающихъ началъ въ духовной жизни Запада, весьма вліятельное въ новѣйшей исторіи. Имъ вдохновлялась великая французская революція и большинство революцій XIX вѣка, и оно же, съ другой стороны, даетъ духовную основу и для европейскаго мѣщанства, господство котораго смѣнило пока собой героическую эпоху просвѣтительства. Однако, очень важно не забывать, что хотя лицо европейской земли все болѣе искажается благодаря широко разливающейся въ массахъ популярной философіи просвѣтительства и застываетъ въ холодѣ мѣщанства, но въ исторіи культуры просвѣтительство никогда не играло и не играетъ исключительной или даже господствующей роли; дерево европейской культуры и до сихъ поръ, даже незримо для глазъ, питается духовными соками старыхъ религіозныхъ корней. Этими

корнями, этимъ здоровымъ историческимъ консерватизмомъ и поддерживается прочность самаго дерева, хотя въ той мѣрѣ, въ какой просвѣтительство проникаетъ въ корни и стволъ, и оно тоже начинаетъ чахнуть и загнивать. Поэтому нельзя считать западноевропейскую цивилизацію безрелигіозной въ ея исторической основѣ, хотя она, дѣйствительно, и становится все болѣе таковой въ сознаніи послѣднихъ поколѣній. Наша интеллигенція въ своемъ западничествѣ не пошла дальше внѣшняго усвоенія новѣйшихъ политическихъ и соціальныхъ идей Запада, причемъ приняла ихъ въ связи съ наиболѣе крайними и рѣзкими формами философіи просвѣтительства. Въ этомъ отборѣ, который произвела сама интеллигенція, въ сущности даже и не повинна западная цивилизація въ ея органическомъ цѣломъ. Въ перспективѣ ея исторіи для русскаго интеллигента исчезаетъ совершенно роль „мрачной“ эпохи средневѣковья, всей реформаціонной эпохи съ ея огромными духовными пріобрѣтеніями, все развитіе научной и философской мысли, помимо крайняго просвѣтительства. Вначалѣ было варварство, а затѣмъ возсіяла цивилизація, т.-е. просвѣтительство, матеріализмъ, атеизмъ, соціализмъ,—вотъ несложная философія исторіи средняго русскаго интеллигента. Поэтому въ борьбѣ за русскую культуру надо бороться, между прочимъ, даже и за болѣе углубленное, исторически сознательное западничество.

Отчего же такъ случилось, что наша интеллигенція усвоила себѣ съ такою легкостью именно догматы просвѣтительства? Для этого можетъ быть указано много историческихъ причинъ, но, въ извѣстной степени, отборъ этотъ былъ и *свободнымъ дѣломъ самой интеллигенціи*, за которое она постольку и отвѣтственна передъ родиной и исторіей.

Во всякомъ случаѣ, именно благодаря этому выбору и разрывается связь временъ въ русскомъ просвѣщеніи, и этимъ разрывомъ духовно больна наша родина.

III.

Отбрасывая христіанство и установляемыя имъ нормы жизни, вмѣстѣ съ атеизмомъ или, лучше сказать, вмѣсто атеизма наша

интеллигенція воспринимаетъ догматы религіи человѣкобожія, въ какомъ либо изъ варіантовъ, выработанныхъ западноевропейскимъ просвѣтительствомъ. Основнымъ догматомъ, свойственнымъ всѣмъ ея варіантамъ, является вѣра въ естественное совершенство человѣка, въ безконечный прогрессъ, осуществляемый силами человѣка, а, вмѣстѣ съ тѣмъ, и механическое его пониманіе. Такъ какъ все зло объясняется внѣшнимъ неустройствомъ человѣческаго общежитія, и потому нѣтъ ни личной вины, ни личной отвѣтственности, то вся задача общественнаго устроенія заключается въ преодолѣніи этихъ внѣшнихъ неустройствъ, конечно, внѣшними же реформами. Отрицая Провидѣніе и какой-либо изначальный планъ, осуществляющійся въ исторіи, человѣкъ ставитъ себя здѣсь на мѣсто Провидѣнія и въ себѣ видитъ своего спасителя. Этой самооцѣнкѣ не препятствуетъ и явно противорѣчащее ей механическое, иногда грубо матеріалистическое пониманіе историческаго процесса, которое сводитъ его къ дѣятельности стихійныхъ силъ (какъ въ экономическомъ матеріализмѣ); человѣкъ остается все-таки единственнымъ разумнымъ, сознательнымъ агентомъ, своимъ собственнымъ провидѣніемъ. Такое настроеніе на Западѣ, гдѣ оно явилось уже въ эпоху культурнаго расцвѣта, почувствованной мощи человѣка, психологически окрашено чувствомъ культурнаго самодовольства разбогатѣвшаго буржуа. Хотя для религіозной оцѣнки это самообожествленіе европейскаго мѣщанства—одинаково какъ въ соціализмѣ, такъ и индивидуализмѣ—представляется отвратительнымъ самодовольствомъ и духовнымъ хищеніемъ, временнымъ притупленіемъ религіознаго сознанія, но на Западѣ это человѣкобожіе, имѣвшее свой Sturm und Drang, давно уже стало (никто, впрочемъ, не скажетъ, надолго ли) ручнымъ и, спокойнымъ, какъ и европейскій соціализмъ. Во всякомъ случаѣ оно безсильно пока расшатать (хотя съ медленной неуклонностью и дѣлаетъ это) трудовые устои европейской культуры, духовное здоровье европейскихъ народовъ. Вѣковая традиція и историческая дисциплина труда практически еще побѣждаютъ разлагающее вліяніе самообоженія. Иначе въ Россіи при происшедшемъ здѣсь разрывѣ связи историческихъ временъ. Религія человѣкобожія и ея сущность,—само-

обоженіе, въ Россіи были приняты не только съ юношескимъ пыломъ, но и съ отроческимъ невѣдѣніемъ жизни и своихъ силъ, и получили почти горячечныя формы. Вдохновляясь ею, интеллигенція наша почувствовала себя призванной сыграть роль Провидѣнія относительно своей родины. Она сознавала себя единственной носительницей свѣта и европейской образованности въ этой странѣ, гдѣ все, казалось ей, было охвачено непроглядной тьмой, все было столь варварскимъ и ей чуждымъ. Она признала себя духовнымъ ея опекуномъ и рѣшила ее спасти, какъ понимала и какъ умѣла.

Интеллигенція стала по отношенію къ русской исторіи и современности въ позицію героическаго вызова и героической борьбы, опираясь при этомъ на свою самооцѣнку. *Героизмъ*— вотъ то слово, которое выражаетъ, по моему мнѣнію, основную сущность интеллигентскаго міровоззрѣнія и идеала, притомъ героизмъ самообоженія. Вся экономія ея духовныхъ силъ основана на этомъ самочувствіи.

Изолированное положеніе интеллигента въ странѣ, его оторванность отъ почвы, суровая историческая среда, отсутствіе серьезныхъ знаній и историческаго опыта, все это взвинчивало психологію этого героизма. Интеллигентъ, особенно временами, впадалъ въ состояніе героическаго экстаза, съ явно историческимъ оттѣнкомъ. Россія должна быть спасена, и спасителемъ ея можетъ и должна явиться интеллигенція вообще и даже имя-рекъ въ частности, и помимо его нѣтъ спасителя и нѣтъ спасенія. Ничто такъ не утверждаетъ психологіи героизма, какъ внѣшнія преслѣдованія, гоненія, борьба съ ея перипетіями, опасность и даже погибель. И — мы знаемъ — русская исторія не скупилась на это, русская интеллигенція развивалась и росла въ атмосферѣ непрерывнаго мученичества, и нельзя не преклониться передъ святыней страданій русской интеллигенціи. Но и преклоненіе передъ этими страданіями въ ихъ необъятномъ прошломъ и тяжеломъ настоящемъ, передъ этимъ „крестомъ“ вольнымъ или невольнымъ, не заставитъ молчать о томъ, что все-таки остается истиной, о чемъ нельзя молчать хотя бы во имя піэтета передъ мартирологомъ интеллигенціи.

Итакъ, страданія и гоненія больше всего канонизуютъ

героя и въ его собственныхъ глазахъ, и для окружающихъ. И такъ какъ, вслѣдствіе печальныхъ особенностей русской жизни, такая участь постигаетъ его нерѣдко уже въ юномъ возрастѣ, то и самосознаніе это тоже появляется рано, и дальнѣйшая жизнь тогда является лишь послѣдовательнымъ развитіемъ въ принятомъ направленіи. Въ литературѣ и изъ собственныхъ наблюденій каждый безъ труда найдетъ много примѣровъ тому, какъ, съ одной стороны, полицейскій режимъ калѣчитъ людей, лишая ихъ возможности полезнаго труда, и какъ, съ другой стороны, онъ содѣйствуетъ выработкѣ особаго духовнаго аристократизма, такъ сказать патентованнаго героизма у его жертвъ. Горько думать, какъ много отраженнаго вліянія полицейскаго режима въ психологіи русскаго интеллигентскаго героизма, какъ велико было это вліяніе не на внѣшнія только судьбы людей, но и на ихъ души, на ихъ міровоззрѣніе. Во всякомъ случаѣ вліянія западнаго просвѣтительства, религіи человѣкобожія и самообоженія, нашли въ русскихъ условіяхъ жизни неожиданнаго, но могучаго союзника. Если юный интеллигентъ— скажемъ, студентъ или курсистка — еще имѣетъ сомнѣніе въ томъ, что онъ созрѣлъ уже для исторической миссіи спасителя отечества, то признаніе этой зрѣлости со стороны м. вн. д. обычно устраняетъ и эти послѣднія сомнѣнія. Превращеніе русскаго юноши или вчерашняго обывателя въ типъ героическій по внутренней работѣ, требующейся для этого, есть несложный, большею частью кратковременный процессъ усвоенія нѣкоторыхъ догматовъ религіи человѣкобожія и quasi-научной „программы“ какой-либо партіи и затѣмъ соотвѣтствующая перемѣна собственнаго самочувствія, послѣ которой сами собой вырастаютъ героическія котурны. Въ дальнѣйшемъ развитіи страданія, озлобленіе вслѣдствіе жестокости властей, тяжелыя жертвы, потери довершаютъ выработку этого типа, которому тогда можетъ быть свойственно что угодно, только уже не сомнѣнія въ своей миссіи.

Героическій интеллигентъ не довольствуется поэтому ролью скромнаго работника (даже если онъ и вынужденъ ею фактически ограничиваться), его мечта — быть спасителемъ человѣчества или, по крайней мѣрѣ, русскаго народа. Для него не-

обходимъ (конечно, въ мечтаніяхъ) не обезпеченный минимумъ, но героическій максимумъ. Максимализмъ есть неотъемлемая черта интеллигентскаго героизма, съ такой поразительной ясностью обнаружившаяся въ годину русской революціи. Это — не принадлежность какой-либо одной партіи, нѣтъ—это самая душа героизма, ибо герой вообще не мирится на маломъ. Даже если онъ и не видитъ возможности сейчасъ осуществить этотъ максимумъ и никогда ея не увидитъ, въ мысляхъ онъ занятъ только имъ. Онъ дѣлаетъ историческій прыжокъ въ своемъ воображеніи и, мало интересуясь перепрыгнутымъ путемъ, вперяетъ свой взоръ лишь въ свѣтлую точку на самомъ краю историческаго горизонта. Такой максимализмъ имѣетъ признаки идейной одержимости, самогипноза, онъ сковываетъ мысль и вырабатываетъ фанатизмъ, глухой къ голосу жизни. Этимъ дается отвѣтъ и на тотъ историческій вопросъ, почему въ революціи торжествовали самыя крайнія направленія, при чемъ непосредственныя задачи момента опредѣлялись все максимальнѣе и максимальнѣе (вплоть до осуществленія соціальной республики или анархіи). При чемъ эти болѣе крайнія и явно безумныя направленія становились все сильнѣе и вліятельнѣе и, при общемъ полѣвѣніи нашего трусливаго и пассивнаго общества, легко подчиняющагося силѣ, оттѣсняли собою все болѣе умѣренное (достаточно вспомнить ненависть къ „кадетамъ“ со стороны „лѣваго блока“).

Каждый герой имѣетъ свой способъ спасенія человѣчества, долженъ выработать свою для него программу. Обычно за таковую принимается одна изъ программъ существующихъ политическихъ партій или фракцій, которыя, не различаясь въ своихъ цѣляхъ (чаще всего онѣ основаны на идеалахъ матеріалистическаго соціализма или, въ послѣднее время, еще и анархизма), разнятся въ своихъ путяхъ и средствахъ. Ошибочно было бы думать, чтобы эти программы политическихъ партій психологически соотвѣтствовали тому, что онѣ представляютъ собой у большинства парламентскихъ партій западноевропейскаго міра; это есть нѣчто гораздо большее, это — религіозное credo, самовѣрнѣйшій способъ спасенія человѣчества, идейный монолитъ, который можно только или принять, или

отвергнуть. Во имя вѣры въ программу лучшими представителями интеллигенціи приносятся жертвы жизнью, здоровьемъ, свободой, счастьемъ. Хотя программы эти обыкновенно объявляются еще и „научными“, чѣмъ увеличивается ихъ обаяніе, но о степени дѣйствительной „научности“ ихъ лучше и не говорить, да и, во всякомъ случаѣ, наиболѣе горячіе ихъ адепты могутъ быть, по степени своего развитія и образованности, плохими судьями въ этомъ вопросѣ.

Хотя всѣ чувствуютъ себя героями, одинаково призванными быть провидѣніемъ и спасителями, но они не сходятся въ способахъ и путяхъ этого спасенія. И, такъ какъ при программныхъ разногласіяхъ въ дѣйствительности затрагиваются самыя центральныя струны души, то партійные раздоры становятся совершенно неустранимыми. Интеллигенція, страдающая „якобинизмомъ“, стремящаяся къ „захвату власти“, къ „диктатурѣ“ во имя спасенія народа, неизбѣжно разбивается и распыляется на враждующія между собою фракціи, и это чувствуется тѣмъ острѣе, чѣмъ выше поднимается температура героизма. Нетерпимость и взаимныя распри суть настолько извѣстныя черты нашей партійной интеллигенціи, что объ этомъ достаточно лишь упомянуть. Съ интеллигентскимъ движеніемъ происходитъ нѣчто въ родѣ самоотравленія. Изъ самаго существа героизма вытекаетъ, что онъ предполагаетъ пассивный объектъ воздѣйствія, — спасаемый народъ или человѣчество, между тѣмъ герой—личный или коллективный—мыслится всегда лишь въ единственномъ числѣ. Если же героевъ и героическихъ средствъ оказывается нѣсколько, то соперничество и рознь неизбѣжны, ибо невозможно нѣсколько „диктатуръ“ заразъ. Героизмъ, какъ общераспространенное мироотношеніе, есть начало не собирающее, но разъединяющее, онъ создаетъ не сотрудниковъ, но соперниковъ [1]).

Наша интеллигенція, поголовно почти стремящаяся къ коллективизму, къ возможной соборности человѣческаго существо-

[1]) Рознь наблюдается, конечно, и въ исторіи христіанскихъ и иныхъ религіозныхъ сектъ и исповѣданій. До извѣстной степени и здѣсь наблюдается психологія героизма, но эти распри имѣютъ однако и свои спеціальныя причины, съ нею несвязанныя.

ванія, по своему укладу представляетъ собою нѣчто антисоборное, антиколлективистическое, ибо несетъ въ себѣ разъединяющее начало героическаго самоутвержденія. Герой есть до нѣкоторой степени сверхчеловѣкъ, становящійся по отношенію къ ближнимъ своимъ въ горделивую и вызывающую позу спасителя, и при всемъ своемъ стремленіи къ демократизму интеллигенція есть лишь особая разновидность сословнаго аристократизма, надменно противопоставляющая себя „обывателямъ“. Кто жилъ въ интеллигентскихъ кругахъ, хорошо знаетъ это высокомѣріе и самомнѣніе, сознаніе своей непогрѣшимости и пренебреженіе къ инакомыслящимъ, и этотъ отвлеченный догматизмъ, въ который отливается здѣсь всякое ученіе.

Вслѣдствіе своего максимализма интеллигенція остается малодоступна и доводамъ историческаго реализма и научнаго знанія. Самый соціализмъ остается для нея не собирательнымъ понятіемъ, обозначающимъ постепенное соціально-экономическое преобразованіе, которое слагается изъ ряда частныхъ и вполнѣ конкретныхъ реформъ, не „историческимъ движеніемъ“, но надъ-исторической „конечною цѣлью“ (по терминологіи извѣстнаго спора съ Бернштейномъ), до которой надо совершить историческій прыжокъ актомъ интеллигентскаго героизма. Отсюда недостатокъ чувства исторической дѣйствительности и геометрическая прямолинейность сужденій и оцѣнокъ, пресловутая ихъ „принципіальность“. Кажется, ни одно слово не вылетаетъ такъ часто изъ устъ интеллигента, какъ это, онъ обо всемъ судитъ прежде всего „принципіально“, т.-е. на самомъ дѣлѣ отвлеченно, не вникая въ сложность дѣйствительности и тѣмъ самымъ нерѣдко освобождая себя отъ трудности надлежащей оцѣнки положенія. Кому приходилось имѣть дѣло съ интеллигентами на работѣ, тому извѣстно, какъ дорого обходится эта интеллигентская „принципіальная“ непрактичность, приводящая иногда къ оцѣживанію комара и поглощенію верблюда.

Этотъ же ея максимализмъ составляетъ величайшее препятствіе къ поднятію ея образованности именно въ тѣхъ вопросахъ, которые она считаетъ своею спеціальностью, въ вопро-

сахъ соціальныхъ, политическихъ. Ибо, если внушить себѣ, что цѣль и способъ движенія уже установлены, и притомъ „научно", то, конечно, ослабѣваетъ интересъ къ изученію посредствующихъ, ближайшихъ звеньевъ. Сознательно или безсознательно, но интеллигенція живетъ въ атмосферѣ ожиданія соціальнаго чуда, всеобщаго катаклизма, въ „хиліастическомъ" настроеніи [1]).

Героизмъ стремится къ спасенію человѣчества своими силами и притомъ внѣшними средствами; отсюда исключительная оцѣнка героическихъ дѣяній, въ максимальной степени воплощающихъ программу максимализма. Нужно что-то сдвинуть, совершить что-то свыше силъ, отдавъ при этомъ самое дорогое, хотя бы жизнь—такова заповѣдь героизма. Стать героемъ, а вмѣстѣ и спасителемъ человѣчества можно героическимъ дѣяніемъ, далеко выходящимъ за предѣлы обыденнаго долга. Эта мечта, живущая въ интеллигентской душѣ, хотя выполнимая лишь для единицъ, становится общимъ масштабомъ въ сужденіяхъ, критеріемъ для жизненныхъ оцѣнокъ. Совершить такое дѣяніе и необыкновенно трудно, ибо требуетъ побороть сильнѣйшіе инстинкты привязанности къ жизни и страха, и необыкновенно просто, ибо для этого требуется волевое усиліе на короткій сравнительно періодъ времени, а подразумѣваемые или ожидаемые результаты этого считаются такъ велики. Иногда стремленіе уйти изъ жизни вслѣдствіе неприспособленности къ ней, безсилія нести жизненную тягость сливается до неразличимости съ героическимъ самоотреченіемъ, такъ что невольно спрашиваешь себя: героизмъ это или самоубійство? Конечно, интеллигентскія святцы могутъ назвать много такихъ героевъ, которые всю свою жизнь дѣлали подвигомъ страданія и длительнаго волевого напряженія, однако, несмотря на различія, зависящія отъ силы отдѣльныхъ индивидуальностей, общій тонъ здѣсь остается тотъ же.

Очевидно, такое міроотношеніе гораздо болѣе приспособлено къ бурямъ исторіи, нежели къ ея затишью, которое томитъ героевъ. Наибольшая возможность героическихъ дѣяній, ирра-

[1]) Ср. очеркъ „Апокалиптика соціализмъ" (Религіознофилософскія параллели).

ціональная „приподнятость настроенія“, экзальтированность, опьяненіе борьбой, создающее атмосферу нѣкотораго героическаго авантюризма, — все это есть родная стихія героизма. Поэтому такъ и велика сила революціоннаго романтизма среди нашей интеллигенціи, ея пресловутая „революціонность“. Не надо забывать, что понятіе революціи есть отрицательное, оно не имѣетъ самостоятельнаго содержанія, а характеризуется лишь отрицаніемъ ею разрушаемаго, поэтому пафосъ революціи есть ненависть и разрушеніе. Но еще одинъ изъ крупнѣйшихъ русскихъ интеллигентовъ, Бакунинъ, формулировалъ ту мысль, что духъ разрушающій есть вмѣстѣ съ тѣмъ и духъ созидающій, и эта вѣра есть основной нервъ психологіи героизма. Она упрощаетъ задачу историческаго строительства, ибо при такомъ пониманіи для него требуются, прежде всего, крѣпкіе мускулы и нервы, темпераментъ и смѣлость, и, обозрѣвая хронику русской революціи, не разъ вспоминаешь объ этомъ упрощенномъ пониманіи...

Психологія интеллигентскаго героизма больше всего импонируютъ такія общественныя группы и внѣшнія положенія, при которыхъ онъ является наиболѣе свойственнымъ во всей послѣдовательности прямолинейнаго максимализма. Самую благопріятную комбинацію этихъ условій представляетъ у насъ учащаяся молодежь. Благодаря молодости съ ея физіологіей и психологіей, недостатку жизненнаго опыта и научныхъ знаній, замѣняемому пылкостью и самоувѣренностью, благодаря привилегированности соціальнаго положенія, не доходящей, однако, до буржуазной замкнутости западнаго студенчества, наша молодежь выражаетъ съ наибольшей полнотой типъ героическаго максимализма. И если въ христіанствѣ старчество является естественнымъ воплощеніемъ духовнаго опыта и руководительства, то относительно нашей интеллигенціи такую роль столь же естественно заняла учащаяся молодежь. Духовная педократія [1])—есть величайшее зло нашего общества, а вмѣстѣ и симптоматическое проявленіе интеллигентскаго героизма, его основныхъ чертъ, но въ подчеркнутомъ и утрированномъ видѣ.

---

[1]) Педократія—господство дѣтей.

Это уродливое соотношеніе, при которомъ оцѣнки и мнѣнія „учащейся молодежи“ оказываются руководящими для старѣйшихъ, перевертываетъ вверхъ ногами естественный порядокъ вещей и въ одинаковой степени пагубно и для тѣхъ, и для другихъ. Исторически эта духовная гегемонія стоитъ въ связи съ той дѣйствительно передовой ролью, которую играла учащаяся молодежь съ своими порывами въ русской исторіи, психологически же это объясняется духовнымъ складомъ интеллигенціи, остающейся на всю жизнь — въ наиболѣе живучихъ и яркихъ своихъ представителяхъ—тою же учащеюся молодежью въ своемъ міровоззрѣніи. Отсюда то глубоко прискорбное и привычное равнодушіе и, что гораздо хуже, молчаливое или даже открытое одобреніе, съ которымъ у насъ смотрятъ, какъ наша молодежь безъ знаній, безъ опыта, но съ зарядомъ интеллигентскаго героизма берется за серьезные, опасные по своимъ послѣдствіямъ соціальные опыты, и, конечно, *этой своей дѣятельностью только усиливаетъ реакцію. Едва ли въ достаточной мѣрѣ обратилъ на себя вниманіе и оцѣненъ фактъ* весьма низкаго возрастнаго состава группъ съ наиболѣе максималистскими дѣйствіями и программами. И, что гораздо хуже, это многіе находятъ вполнѣ въ порядкѣ вещей. „Студентъ“ стало нарицательнымъ именемъ интеллигента въ дни революціи.

Каждый возрастъ имѣетъ свои преимущества, и ихъ особенно много имѣетъ молодость съ таящимися въ ней силами. Кто радѣетъ о будущемъ, тотъ больше всего озабоченъ молодымъ поколѣніемъ. Но находиться отъ него въ духовной зависимости, заискивать передъ нимъ, прислуживаться къ его мнѣнію, брать его за критерій, — это свидѣтельствуетъ о духовной слабости общества. Во всякомъ случаѣ остается отличительнымъ признакомъ цѣлой исторической полосы и всего душевнаго уклада интеллигентскаго героизма то, что идеалъ христіанскаго святого, подвижника здѣсь смѣнился образомъ революціоннаго студента.

IV.

Съ максимализмомъ цѣлей связанъ и максимализмъ средствъ, такъ прискорбно проявившійся въ послѣдніе годы. Въ этой

неразборчивости средствъ, въ этомъ героическомъ „все позволено“ (предуказанномъ Достоевскимъ еще въ „Преступленіи и наказаніи“ и въ „Бѣсахъ“) сказывается въ наибольшей степени человѣкобожеская природа интеллигентскаго героизма, присущее ему самообоженіе, поставленіе себя вмѣсто Бога, вмѣсто Провидѣнія, и это не только въ цѣляхъ и планахъ, но и путяхъ и средствахъ осуществленія. Я осуществляю свою идею и ради нея освобождаю себя отъ узъ обычной морали, я разрѣшаю себѣ право не только на имущество, но и на жизнь и смерть другихъ, если это нужно для моей идеи. Въ каждомъ максималистѣ сидитъ такой маленькій Наполеонъ отъ соціализма или анархизма. Аморализмъ, или, по старому выраженію, нигилизмъ есть необходимое послѣдствіе самообоженія, здѣсь подстерегаетъ его опасность самораложенія, ждетъ неизбѣжный провалъ. И тѣ горькія разочарованія, которыя многіе пережили въ революціи, та неизгладимая изъ памяти картина своеволія, экспропріаторства, массоваго террора, все это явилось не случайно, но было раскрытіемъ тѣхъ духовныхъ потенцій, которыя необходимо таятся въ психологіи самообоженія [1]).

Подъемъ героизма въ дѣйствительности доступенъ лишь избраннымъ натурамъ и притомъ въ исключительные моменты исторіи, между тѣмъ жизнь складывается изъ повседневности, и интеллигенція состоитъ не изъ однихъ только героическихъ натуръ. Безъ дѣйствительнаго геройства или возможности его проявленія героизмъ превращается въ претензію, въ вызывающую позу, вырабатывается особый духъ героическаго ханжества, всегдашней „принципіальной“ оппозиціи, преувеличенное чувство своихъ правъ и ослабленное сознаніе обязанностей и вообще личной отвѣтственности. Самый ординарный обыватель, который нисколько не выше, а иногда и ниже окружающей среды, надѣвая интеллигентскій мундиръ, уже начинаетъ от-

---

[1]) Разоблаченія, связанныя съ именемъ Азефа, раскрыли, какъ далеко можетъ итти при героическомъ максимализмѣ эта неразборчивость въ средствахъ, при которой перестаешь уже различать, гдѣ кончается революціонеръ и начинается охранникъ или провокаторъ. Продолжающіяся новыя разоблаченія это все болѣе подтверждаютъ.

носиться къ ней съ высокомѣріемъ. Особенно ощутительно это зло въ жизни нашей провинціи. Самообоженіе въ кредитъ способно воспитывать притязательность. Человѣкъ, лишаясь абсолютныхъ нормъ и незыблемыхъ началъ личнаго и соціальнаго поведенія, замѣняетъ ихъ своеволіемъ или самодѣльщиной. Нигилизмъ поэтому есть страшный бичъ, ужасная духовная язва, разъѣдающая наше общество. Героическое „все позволено“ незамѣтно подмѣняется просто безпринципностью во всемъ, что касается личной жизни, личнаго поведенія, чѣмъ наполняются житейскія будни. Въ этомъ заключается одна изъ важныхъ причинъ, почему у насъ, при такомъ обиліи героевъ, такъ мало просто порядочныхъ, дисциплинированныхъ, трудоспособныхъ людей, и та самая героическая молодежь, по курсу которой опредѣляетъ себя старшее поколѣніе, въ жизни такъ незамѣтно и легко обращается или въ „лишнихъ людей“, или же въ чеховскіе и гоголевскіе типы и кончаетъ виномъ и картами, если только не хуже [1]). Пушкинъ съ своей правдивостью генія приподнимаетъ завѣсу надъ возможнымъ будущимъ трагически и безвременно погибшаго Ленскаго и усматриваетъ за нею весьма прозаическую картину. Попробуйте мысленно сдѣлать то же относительно иного юноши, окруженнаго теперь ореоломъ героя, и представить его просто въ роли работника послѣ того, какъ погасла аффектація героизма, оставляя въ душѣ пустоту нигилизма. Не даромъ интеллигентскій поэтъ Некрасовъ, авторъ „Рыцаря на часъ“, такъ чувствовалъ, что ранняя смерть есть лучшій апоѳеозъ интеллигентскаго героизма.

Не рыдай такъ безумно надъ нимъ:
Хорошо умереть молодымъ!
Безпощадная пошлость ни тѣни
Положить не успѣла на немъ и т. д.

Изъ этой же героической аффектаціи, поверхностной и непрочной, объясняется поразительная неустойчивость интелли-

[1]) „*Людей нѣтъ* — вотъ стонъ, который несется по необъятнымъ равнинамъ многомилліонной Россіи“. (Ср. въ цит. очеркѣ „Революція и реакція“).

гентскихъ вкусовъ, вѣрованій, настроеній, мѣняющихся по прихоти моды. Многіе удивленно стоятъ теперь передъ перемѣной настроеній, совершившейся на протяженіи послѣднихъ лѣтъ,—отъ настроенія героически революціоннаго къ нигилистическому и порнографическому, а также предъ этой эпидеміей самоубійствъ, которую ошибочно объяснять только политической реакціей и тяжелыми впечатлѣніями русской жизни.

Но и это чередованіе и эта его истеричность представляются естественными для интеллигенціи, и сама она не мѣнялась при этомъ въ своемъ существѣ, только полнѣе обнаруживнемся при этой смѣнѣ историческаго праздника и будней; лжегероизмъ не остается безнаказаннымъ. Духовное состояніе интеллигенціи не можетъ не внушать серьезной тревоги. И наибольшую тревогу возбуждаетъ молодое подрастающее поколѣніе и особенно судьба интеллигентскихъ дѣтей. Безбытная, оторвавшаяся отъ органическаго склада жизни, не имѣющая собственныхъ твердыхъ устоевъ интеллигенція, съ своимъ атеизмомъ, прямолинейнымъ раціонализмомъ и общей развинченностью и безпринципностью въ обыденной жизни передаетъ эти качества и своимъ дѣтямъ, съ той только разницей, что эти послѣднія даже и въ дѣтствѣ остаются лишены тѣхъ здоровыхъ соковъ, которые получали родители изъ народной среды.

Крайне непопулярны среди интеллигенціи понятія *личной* нравственности, *личнаго* самоусовершенствованія, выработки *личности* (и, наоборотъ, особенный, сакраментальный характеръ имѣетъ слово *общественный*). Хотя интеллигентское міроотношеніе представляетъ собой крайнее самоутвержденіе личности, ея самообожествленіе, но въ своихъ теоріяхъ интеллигенція нещадно гонитъ эту самую личность, сводя ее чаще всего безъ остатка на вліянія среды и стихійныхъ силъ исторіи (согласно общему ученію просвѣтительства). Интеллигенція не хочетъ допустить, что въ личности заключена живая творческая энергія, и остается глуха ко всему, что къ этой проблемѣ приближается: глуха не только къ христіанскому ученію, но даже къ ученію Толстого (въ которомъ все же заключено здоровое зерно личнаго самоуглубленія) и ко всѣмъ философскимъ ученіямъ, заставляющимъ посчитаться съ нею.

Между тѣмъ въ отсутствіи правильнаго ученія о личности заключается ея главная слабость. Извращеніе личности, ложность самаго идеала для ея развитія есть коренная причина, изъ которой проистекаютъ слабости и недостатки нашей интеллигенціи, ея историческая несостоятельность. Интеллигенціи нужно выправляться не извнѣ, но изнутри, при чемъ сдѣлать это можетъ только она сама свободнымъ духовнымъ подвигомъ, незримымъ, но вполнѣ реальнымъ.

V.

Своеобразная природа интеллигентскаго героизма выяснится для насъ полнѣе, если сопоставить его съ противоположнымъ ему духовнымъ обликомъ — христіанскаго героизма или, точнѣе, христіанскаго подвижничества [1]), ибо герой въ христіанствѣ — подвижникъ. Основное различіе здѣсь не столько внѣшнее, сколько внутреннее, религіозное.

Герой, ставящій себя въ роль Провидѣнія, благодаря этой духовной узурпаціи приписываетъ себѣ и большую отвѣтственность, нежели можетъ понести, и большія задачи, нежели человѣку доступны. Христіанскій подвижникъ вѣритъ въ Бога-Промыслителя, безъ воли Котораго волосъ не падаетъ съ головы. Исторія и единичная человѣческая жизнь представляются въ его глазахъ осуществленіемъ хотя и непонятнаго для него въ индивидуальныхъ подробностяхъ строительства Божьяго, предъ которымъ онъ смиряется подвигомъ вѣры. Благодаря этому онъ освобождается отъ героической позы и притязаній. Его вниманіе сосредоточивается на его прямомъ дѣлѣ, его дѣйствительныхъ обязанностяхъ и ихъ строгомъ, неукоснительномъ исполненіи. Конечно, и опредѣленіе, и исполненіе этихъ обязанностей требуетъ иногда не меньшей широты кругозора и знанія, чѣмъ та, на какую притязаетъ интеллигентскій героизмъ. Од-

[1]) Карлейль въ своей книгѣ „Герои и героическое въ исторіи“ подъ именемъ героизма описываетъ духовный складъ, который, по принятой нами терминологіи, приближается къ типу подвижничества и, во всякомъ случаѣ, значительно отличается отъ атеистическаго героизма. Ср. выше очеркъ „О соціальномъ моралиѣмѣ“.

нако вниманіе здѣсь сосредоточивается на сознаніи личнаго долга и его исполненіи, на самоконтролѣ, и это перенесеніе центра вниманія на себя и свои обязанности, освобожденіе отъ фальшиваго самочувствія непризваннаго спасителя міра и неизбѣжно связанной съ нимъ гордости оздоровляетъ душу, наполняя ее чувствомъ здороваго христіанскаго смиренія. Къ этому духовному самоотреченію, къ жертвѣ своимъ гордымъ интеллигентскимъ „я“ во имя высшей святыни призывалъ Достоевскій русскую интеллигенцію въ своей пушкинской рѣчи: „Смирись, гордый человѣкъ, и прежде всего сломи свою гордость... Побѣдишь себя, усмиришь себя, — и начнешь великое дѣло и другихъ свободными сдѣлаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя“... [1]).

Нѣтъ слова болѣе непопулярнаго въ интеллигентской средѣ, чѣмъ *смиреніе*, мало найдется понятій, которыя подвергались бы большему непониманію и извращенію, о которыя такъ легко могла бы точить зубы интеллигентская демагогія, и это, пожалуй, лучше всего свидѣтельствуетъ о духовной природѣ интеллигенціи, изобличаетъ ея горделивый, опирающійся на самообоженіе героизмъ. Въ то же время смиреніе есть, по единогласному свидѣтельству Церкви, первая и основная христіанская добродѣтель, но даже и внѣ христіанства оно есть качество весьма цѣнное, свидѣтельствующее во всякомъ случаѣ о высокомъ уровнѣ духовнаго развитія. Легко понять и интеллигенту, что, напримѣръ, настоящій ученый, по мѣрѣ углубленія и расширенія своихъ знаній, лишь острѣе чувствуетъ бездну своего незнанія, такъ что успѣхи знанія сопровождаются для него увеличивающимся пониманіемъ своего незнанія, ростомъ интеллектуальнаго смиренія, какъ это и подтверждаютъ біографіи великихъ ученыхъ. И, наоборотъ, самоувѣренное самодовольство или надежда достигнуть своими силами полнаго удовлетворяющаго знанія есть вѣрный и непремѣнный симптомъ научной незрѣлости или просто молодости.

То же чувство глубокой неудовлетворенности своимъ творчествомъ, несоотвѣтствіе его идеаламъ красоты, задачамъ искус-

---

[1]) Собр. соч. Ѳ. М. Достоевскаго, изд. 6-е, т. XII, стр. 425.

ства, отличаетъ и настоящаго художника, для котораго трудъ его неизбѣжно становится мукой, хотя въ немъ онъ только и находитъ свою жизнь. Безъ этого чувства вѣчной неудовлетворенности своими твореніями, которое можно назвать смиреніемъ передъ красотой, нѣтъ истиннаго художника.

То же чувство ограниченности индивидуальныхъ силъ предъ расширяющимися задачами охватываетъ и философскаго мыслителя, и государственнаго дѣятеля, и соціальнаго политика и т. д.

Но если естественность и необходимость смиренія сравнительно легко понять въ этихъ частныхъ областяхъ человѣческой дѣятельности, то почему же такъ трудно оказывается это относительно центральной области духовной жизни, именно— нравственно-религіозной самопровѣрки? Здѣсь-то и обнаруживается рѣшающее значеніе того или иного высшаго критерія, идеала для личности: дается ли этотъ критерій самопровѣрки образомъ совершенной Божественной личности, воплотившейся во Христѣ, или же самообожествившимся человѣкомъ въ той или иной его земной ограниченной оболочкѣ (человѣчество, народъ, пролетаріатъ, сверхчеловѣкъ), т.-е. въ концѣ-концовъ своимъ же собственнымъ „я“, ставшимъ лишь предъ самимъ собой въ героическую позу. Изощряющійся духовный взоръ подвижника въ ограниченномъ, искаженномъ грѣхомъ и страстями человѣкѣ и прежде всего въ себѣ самомъ открываетъ все новыя несовершенства, чувство разстоянія отъ идеала увеличивается, другими словами, нравственное развитіе личности сопровождается увеличивающимся сознаніемъ своихъ несовершенствъ или, что то же, выражается въ смиреніи передъ Богомъ и въ „хожденіи предъ Богомъ“ (какъ это и разъясняется постоянно въ церковной, святоотеческой литературѣ). И эта разница между героической и христіанской самооцѣнкой проникаетъ во всѣ изгибы души, во все ея самочувствіе.

Вслѣдствіе отсутствія идеала личности (точнѣе, его извращенія), все, что касается религіозной культуры личности, ея выработки, дисциплины, неизбѣжно остается у интеллигенціи въ полной запущенности. У нея отсутствуютъ тѣ абсолютныя нормы и цѣнности, которыя для этой культуры необходимы, и

даются только въ религіи. И, прежде всего, отсутствуетъ понятіе грѣха и чувство грѣха, настолько, что слово грѣхъ звучитъ для интеллигентскаго уха такъ же почти дико и чуждо, какъ смиреніе. Вся сила грѣха, мучительная его тяжесть, всесторонность и глубина его вліянія на всю человѣческую жизнь, словомъ—вся трагедія грѣховнаго состоянія человѣка, исходъ изъ которой въ предвѣчномъ планѣ Божіемъ могла дать только Голгоѳа, все это остается внѣ поля сознанія интеллигенціи, находящейся какъ бы въ религіозномъ дѣтствѣ, не выше грѣха, но ниже его сознанія. Она увѣровала, вмѣстѣ съ Руссо и со всѣмъ просвѣтительствомъ, что естественный человѣкъ добръ по природѣ своей и что ученіе о первородномъ грѣхѣ и коренной порчѣ человѣческой природы есть суевѣрный миѳъ, который не имѣетъ ничего соотвѣтствующаго въ нравственномъ опытѣ. Поэтому вообще никакой особой заботой о культурѣ личности (о столь презрѣнномъ „самоусовершенствованіи") быть не можетъ и не должно, а вся энергія должна быть цѣликомъ расходуема на борьбу за улучшеніе среды. Объявляя личность всецѣло ея продуктомъ, этой же самой личности предлагаютъ и улучшать эту среду, подобно барону Мюнхгаузену, вытаскивающему себя изъ болота за волосы.

Этимъ отсутствіемъ чувства грѣха и хотя бы нѣкоторой робости передъ нимъ объясняются многія черты душевнаго и жизненнаго уклада интеллигенціи и увы!—многія печальныя стороны и событія нашей революціи, а равно и наступившаго послѣ нея духовнаго маразма. Многими пикантными кушаньями со стола западной цивилизаціи кормила и кормитъ себя наша интеллигенція, въ концѣ разстраивая свой и безъ того испорченный желудокъ; не пора ли вспомнить о простой, грубой, но безусловно здоровой и питательной пищѣ, о старомъ Моисеевомъ десятословіи, а затѣмъ дойти и до Новаго Завѣта!..

Героическій максимализмъ цѣликомъ проэцируется во внѣ, въ достиженіи внѣшнихъ цѣлей; относительно личной жизни, внѣ героическаго акта и всего съ нимъ связаннаго, онъ оказывается минимализмомъ, т.-е. просто оставляетъ ее внѣ своего вниманія. Отсюда и проистекаетъ непригодность его для выработки устойчивой, дисциплинированной, работоспособной лич-

ности, держащейся на своихъ ногахъ, а не на волнѣ общественной истерики, которая затѣмъ смѣняется упадкомъ. Весь типъ интеллигенціи опредѣляется этимъ сочетаніемъ минимализма и максимализма, при которомъ максимальныя притязанія могутъ выставляться при минимальной подготовкѣ личности какъ въ области науки, такъ и жизненнаго опыта и самодисциплины, что такъ рельефно выражается въ противуестественной гегемоніи учащейся молодежи, въ нашей духовной педократіи.

Иначе воспринимается міръ христіанскимъ подвижничествомъ. Въ полной противоположности гордынѣ интеллигентскаго героизма, христіанское подвижничество есть прежде всего максимализмъ въ личномъ отношеніи, въ требованіяхъ, предъявляемыхъ къ самому себѣ; напротивъ, острота внѣшняго максимализма здѣсь значительно смягчается. Христіанскій герой или подвижникъ (по нашей, конечно, нѣсколько условной терминологіи) не ставя себѣ задачъ Провидѣнія и не связывая, стало быть, съ своимъ, да и чьимъ бы то ни было индивидуальнымъ усиліемъ судебъ исторіи и человѣчества, въ своей дѣятельности видитъ прежде всего исполненіе своего долга предъ Богомъ, Божьей заповѣди, къ нему обращенной. Ее онъ обязанъ исполнять съ наибольшей полнотой, а равно проявить возможную энергію и самоотверженность при отысканіи того, что составляетъ его дѣло и обязанность; въ извѣстномъ смыслѣ онъ также долженъ стремиться къ максимализму дѣйствій, но совершенно въ иномъ смыслѣ. Одно изъ наиболѣе обычныхъ недоразумѣній относительно смиренія (впрочемъ, выставляемое не только bona, но и mala fide) состоитъ въ томъ, что христіанское смиреніе, внутренній и незримый подвигъ борьбы съ самостью, съ своеволіемъ, съ самообоженіемъ, истолковывается непремѣнно какъ внѣшняя пассивность, какъ примиреніе со зломъ, какъ бездѣйствіе и даже низкопоклонничество [1]), или же какъ недѣланіе

[1]) Конечно, все допускаетъ поддѣлку и искаженіе, и именемъ смиренія прикрываются и прикрывались черты, на самомъ дѣлѣ ничего общаго съ нимъ не имѣющія, въ частности—трусливое и лицемѣрное низкопоклонство (такъ же точно, какъ интеллигентскимъ героизмомъ и революціонностью прикрывается нерѣдко распущенность и хулиганство). Чѣмъ выше добродѣтель, тѣмъ злѣе ея карикатуры и искаженіе. Но не по нимъ же слѣдуетъ судить о существѣ ея.

во внѣшнемъ смыслѣ, причемъ христіанское подвижничество смѣшивается съ одною изъ многихъ его формъ, хотя и весьма важною, именно—съ монашествомъ. Но подвижничество, какъ внутреннее устроеніе личности, совмѣстимо со всякой внѣшней дѣятельностью, поскольку она не противорѣчитъ его принципамъ.

Особенно охотно противопоставляютъ христіанское смиреніе „революціонному“ настроенію. Не входя въ этотъ вопросъ подробно, укажу, что революція, т.-е. извѣстныя политическія дѣйствія, сама по себѣ еще не предрѣшаетъ вопроса о томъ духѣ и идеалахъ, которые ее вдохновляютъ. Выступленіе Дмитрія Донского по благословенію преподобнаго Сергія противъ татаръ есть дѣйствіе революціонное въ политическомъ смыслѣ, какъ возстаніе противъ законнаго правительства, но въ то же время, думается мнѣ, оно было въ душахъ участниковъ актомъ христіанскаго подвижничества, неразрывно связаннаго съ подвигомъ смиренія. И, напротивъ, новѣйшая революція, какъ основанная на атеизмѣ, по духу своему весьма далека не только отъ христіанскаго смиренія, но и христіанства вообще. Подобнымъ же образомъ существуетъ огромная духовная разница между пуританской англійской революціей и атеистической французской, какъ и между Кромвелемъ и Маратомъ или Робеспьеромъ, между Рылѣевымъ или вообще вѣрующими изъ декабристовъ и позднѣйшими дѣятелями революціи.

Фактически при наличности соотвѣтствующихъ историческихъ обстоятельствъ, конечно, отдѣльныя дѣянія, именуемыя героическими, вполнѣ совмѣстимы съ психологіей христіанскаго подвижничества,—но они совершаются не во имя свое, а во имя Божіе, не героически, но подвижнически, и даже при внѣшнемъ сходствѣ съ героизмомъ ихъ религіозная психологія все же остается отъ него отлична. „Царство небесное берется силою, и употребляющіе усиліе восхищаютъ его“ (Мо. 11, 2), отъ каждаго требуется „усиліе“, максимальное напряженіе его силъ для осуществленія добра, но и такое усиліе не даетъ еще права на самочувствіе героизма, на духовную гордость, ибо оно есть лишь исполненіе долга: „когда исполните все по-

велѣнное вамъ, говорите: мы рабы ничего не стоющіе, потому что сдѣлали то, что должны были сдѣлать“ (Лк. 17, 10).

Христіанское подвижничество есть непрерывный самоконроль, борьба съ низшими, грѣховными сторонами своего я, аскеза духа. Если для героизма характерны вспышки, исканіе великихъ дѣяній, то здѣсь, напротивъ, нормой скорѣе является ровность теченія, „мѣрность“, выдержка, неослабная самодисциплина, терпѣніе и выносливость, —качества, какъ разъ отсутствующія у интеллигенціи. Вѣрное исполненіе своего долга, несеніе каждымъ своего креста, отвергнувшись себя (т.-е. не во внѣшнемъ только смыслѣ, но еще болѣе и во внутреннемъ), съ предоставленіемъ всего остальнаго Промыслу,—вотъ черты истиннаго подвижничества. Въ монастырскомъ обиходѣ есть прекрасное выраженіе для этой религіозно-практической идеи: *послушаніе*. Такъ называется всякое занятіе, назначаемое иноку, все равно, будетъ ли это ученый трудъ или самая грубая физическая работа, разъ оно исполняется во имя религіознаго долга. Это понятіе можетъ быть распространено и за предѣлы монастыря и примѣнено ко всякой работѣ, какова бы она ни была. Врачъ и инженеръ, профессоръ и политическій дѣятель, фабрикантъ и его рабочій одинаково при исполненіи своихъ обязанностей могутъ руководствоваться не своимъ личнымъ интересомъ, духовнымъ или матеріальнымъ,—все равно, но совѣстью, велѣніями долга, нести послушаніе. Эта дисциплина послушанія, „свѣтскій аскетизмъ“ (по нѣмецкому выраженію: „innerweltliche Askese“), имѣла огромное вліяніе для выработки личности и въ Западной Европѣ въ разныхъ областяхъ труда, и эта выработка чувствуется до сихъ поръ.

Оборотной стороной интеллигентскаго максимализма является историческая нетерпѣливость, недостатокъ исторической трезвости, стремленіе вызвать соціальное чудо, практическое отрицаніе теоретически исповѣдуемаго эволюціонизма. Напротивъ, дисциплина „послушанія“ должна содѣйствовать выработкѣ исторической трезвости, самообладанія, выдержки; она учитъ нести историческое тягло, яремъ историческаго послушанія, она воспитываетъ почвенность, чувство связи съ прошлымъ и признательность этому прошлому, которое такъ легко теперь

забываютъ ради будущаго, возстановляетъ нравственную связь дѣтей съ отцами.

Напротивъ, чисто гуманистическій прогрессъ есть презрѣніе къ отцамъ, отвращеніе къ своему прошлому и его полное осужденіе, историческая и нерѣдко даже просто личная неблагодарность, узаконеніе духовной распри отцовъ и дѣтей. Герой творитъ исторію по своему плану, онъ какъ бы начинаетъ изъ себя исторію, разсматривая существующее какъ матеріалъ или пассивный объектъ для воздѣйствія. Разрывъ исторической связи въ чувствѣ и волѣ становится при этомъ неизбѣженъ.

Проведенная параллель позволяетъ сдѣлать общее заключеніе объ отношеніи интеллигентскаго героизма и христіанскаго подвижничества. При нѣкоторомъ внѣшнемъ сходствѣ между ними не существуетъ внутренняго сродства, или хотя бы подпочвеннаго соприкосновенія. Задача героизма—внѣшнее спасеніе человѣчества (точнѣе, будущей части его) своими силами, по своему плану, „во имя свое“, герой - тотъ, кто въ наибольшей степени осуществляетъ свою идею, хотя бы ломая ради нея жизнь, это—человѣкобогъ. Задача христіанскаго подвижничества—превратить свою жизнь въ незримое самоотреченіе, послушаніе, исполнять свой трудъ со всѣмъ напряженіемъ, самодисциплиной, самообладаніемъ, но видѣть и въ немъ, и въ себѣ самомъ лишь орудіе Промысла. Христіанскій святой—тотъ, кто въ наибольшей мѣрѣ свою личную волю и всю свою эмпирическую личность непрерывнымъ и неослабнымъ подвигомъ преобразовалъ до возможно полнаго проникновенія волею Божіей. Образъ полноты этого проникновенія—Богочеловѣкъ, пришедшій „творить не свою волю, но пославшаго Его Отца“ и „грядущій во имя Господне“.

Различіе между христіанствомъ (по крайней мѣрѣ, въ этическомъ его ученіи) и интеллигентскимъ героизмомъ, исторически заимствовавшимъ у христіанства нѣкоторые изъ самыхъ основныхъ своихъ догматовъ—и прежде всего идею о равноцѣнности людей, объ абсолютномъ достоинствѣ человѣческой личности, о равенствѣ и братствѣ,—теперь вообще склонны скорѣе преуменьшать, нежели преувеличивать. Этому содѣйствовало, прежде всего, интеллигентское непониманіе всей

дѣйствительной пропасти между атеизмомъ и христіанствомъ, благодаря чему не разъ „исправляли“ съ обычной самоувѣренностью образъ Христа, освобождая его отъ „церковныхъ искаженій“, изображая его соціалъ-демократомъ или соціалистомъ-революціонеромъ. Примѣръ этому подалъ еще отецъ русской интеллигенціи Бѣлинскій [1]). Эта безвкусная и для религіознаго чувства невыносимая операція производилась не разъ. Впрочемъ, сама интеллигенція этимъ сближеніемъ какъ таковымъ нисколько не интересуется, прибѣгая къ нему преимущественно въ политическихъ цѣляхъ или же ради удобства „агитаціи“.

Гораздо тоньше и соблазнительнѣе другая, не менѣе кощунственная ложь, которая въ разныхъ формахъ стала повторяться особенно часто послѣднее время, именно то утвержденіе, что интеллигентскій максимализмъ и революціонность, духовной основой которыхъ является, какъ мы видѣли, атеизмъ, въ сущности отличается отъ христіанства только религіозной несознанностью. Достаточно будто бы имя Маркса или Михайловскаго замѣнить именемъ Христа, а „Капиталъ“ Евангеліемъ или, еще лучше, Апокалипсисомъ (по удобству его цитированія), или можно даже ничего не мѣнять, а нужно лишь еще усилить революціонность интеллигенціи и продолжить интеллигентскую революцію, и тогда изъ нея родится „новое религіозное сознаніе“ (какъ будто уже не было въ исторіи примѣра достаточно продолженной интеллигентской революціи, съ обнаруженіемъ всѣхъ ея духовныхъ потенцій, именно — великой французской революціи). Если до революціи еще легко было смѣшивать страдающаго и преслѣдуемаго интеллигента, несущаго на плечахъ героическую борьбу съ бюрократическимъ абсолютизмомъ, съ христіанскимъ мученикомъ, то послѣ духов-

---

[1]) Бѣлинскій писалъ въ знаменитомъ письмѣ своемъ къ Гоголю, этомъ пламенномъ и классическомъ выраженіи интеллигентскаго настроенія: „что вы нашли общаго между Христомъ и какою-нибудь, а тѣмъ болѣе православною церковью? Онъ первый возвѣстилъ людямъ ученіе свободы, равенства и братства и мученичествомъ запечатлѣлъ, утвердилъ истину своего ученія... Но смыслъ Христова ученія открытъ философскимъ движеніемъ прошлаго вѣка“. (*В. Г. Бѣлинскій.* Письмо къ Гоголю. Съ предисловіемъ С. А. Венгерова. С.-П.Б. 1905, стр. 13).

наго самообнаженія интеллигенціи во время революціи это стало гораздо труднѣе.

Въ настоящее время можно также наблюдать особенно характерную для нашей эпохи интеллигентскую подлѣлку подъ христіанство, усвоеніе христіанскихъ словъ и идей при сохраненіи всего духовнаго облика интеллигентскаго героизма. Каждый изъ насъ, христіанинъ изъ интеллигентовъ, глубоко находитъ у себя эту духовную складку. Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся въ христіанскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентскія переживанія и привычный героическій паосъ за христіанскій праведный гнѣвъ, проявлять себя въ церковномъ революціонизмѣ, въ противопоставленіи своей новой святости, новаго религіознаго сознанія неправдѣ „исторической“ церкви. Подобный христіанствующій интеллигентъ, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить среднимъ требованіямъ отъ члена „исторической церкви“, всего легче чувствуетъ себя Мартиномъ Лютеромъ или, еще болѣе того, пророчественнымъ носителемъ новаго религіознаго сознанія, призваннымъ не только обновить церковную жизнь, но и создать новыя ея формы, чуть ли не новую религію. Также и въ области свѣтской политики самый обыкновенный интеллигентскій максимализмъ, составляющій содержаніе революціонныхъ программъ, просто приправляется христіанской терминологіей или текстами и предлагается въ качествѣ истиннаго христіанства въ политикѣ. Это интеллигентское христіанство, оставляющее нетронутымъ то, что въ интеллигентскомъ героизмѣ является наиболѣе антирелигіознымъ, именно его душевный укладъ, есть компромиссъ противоборствующихъ началъ, имѣющій временное и переходное значеніе и не обладающій самостоятельной жизненностью. Онъ не нуженъ настоящему интеллигентскому героизму и невозможенъ для христіанства. Христіанство ревниво, какъ и всякая, впрочемъ, религія; оно сильно въ человѣкѣ лишь тогда, когда беретъ его цѣликомъ, всю его душу, сердце, волю. И незачѣмъ этотъ контрастъ затушевывать или смягчать.

Какъ между мучениками первохристіанства и революціи, въ сущности, нѣтъ никакого внутренняго тожества при всемъ

внѣшнемъ сходствѣ ихъ подвига, такъ и между интеллигентскимъ героизмомъ и христіанскимъ подвижничествомъ, даже при внѣшнемъ сходствѣ ихъ проявленій (которое можно, впрочемъ, допустить только отчасти и условно), остается пропасть, и нельзя одновременно находиться на обѣихъ ея сторонахъ. Одно должно умереть, чтобы родилось другое, и, въ мѣру умиранія одного, возрастаетъ и укрѣпляется другое. Вотъ каково истинное соотношеніе между обоими міроотношеніями. Нужно „покаяться“, т.-е. пересмотрѣть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь въ ея глубинахъ и изгибахъ, чтобы возродиться къ новой жизни. Вотъ почему первое слово проповѣди Евангелія есть призывъ къ покаянію, основанному на самопознаніи и самоосужденіи. „Покайтеся (*μετανοεῖτε*), ибо приблизилось царство небесное“ (Мо. 3,1—21; 4,17; Мр. 1,14—15). Должна родиться новая душа, новый внутренній человѣкъ, который будетъ расти, развиваться и укрѣпляться въ жизненномъ подвигѣ. Рѣчь идетъ не о перемѣнѣ политическихъ или партійныхъ программъ (внѣ чего интеллигенція и не мыслитъ обыкновенно обновленія), вообще совсѣмъ не о программахъ, но о гораздо большемъ — о самой человѣческой личности, не о дѣятельности, но о дѣятелѣ. Перерожденіе это совершается незримо въ душѣ человѣка, но если невидимые агенты оказываются сильнѣйшими даже въ физическомъ мірѣ, то и въ нравственномъ могущества ихъ нельзя отрицать на томъ только основаніи, что оно не предусматривается особыми параграфами программъ.

Для русской интеллигенціи предстоитъ медленный и трудный путь перевоспитанія личности, на которомъ нѣтъ скачковъ, нѣтъ катаклизмовъ, и побѣждаетъ лишь упорная самодисциплина. Россія нуждается въ новыхъ дѣятеляхъ на всѣхъ поприщахъ жизни: государственной — для осуществленія „реформъ“, экономической — для поднятія народнаго хозяйства, культурной—для работы на пользу русскаго просвѣщенія, церковной—для поднятія силъ учащей церкви, ея клира и іерархіи. Новые люди, если дождется ихъ Россія, будутъ, конечно, искать и новыхъ практическихъ путей для своего служенія и

помимо существующихъ программъ, и—я вѣрю—они откроются ихъ самоотверженному исканію [1]).

VI.

Въ отношеніи къ народу, служеніе которому своею задачею ставитъ интеллигенція, она постоянно и неизбѣжно колеблется между двумя крайностями — народопоклонничества и духовнаго аристократизма. Потребность народопоклонничества въ той или другой формѣ (въ видѣ ли стараго народничества, ведущаго начало отъ Герцена и основаннаго на вѣрѣ въ соціалистическій духъ русскаго народа, или въ новѣйшей, марксистской формѣ, гдѣ вмѣсто всего народа такія же свойства приписываются одной части его, именно „пролетаріату“) вытекаетъ изъ самыхъ основъ интеллигентской вѣры. Но изъ нея же съ необходимостью вытекаетъ и противоположное,—высокомѣрное отношеніе къ народу, какъ къ объекту спасительнаго воздѣйствія, какъ къ несовершеннолѣтнему, нуждающемуся въ нянькѣ для воспитанія къ „сознательности“, непросвѣщенному въ интеллигентскомъ смыслѣ слова.

Въ нашей литературѣ много разъ указывалась духовная оторванность нашей интеллигенціи отъ народа. По мнѣнію До-

---

[1]) Post-scriptum pro domo sua. По поводу суровой характеристики интеллигентскаго уклада души (гл. III — V) мнѣ можетъ быть сдѣланъ упрекъ, что я произношу здѣсь судъ надъ людьми самоотверженными, страдающими, гонимыми, по крайней мѣрѣ, я самъ не разъ задавался этимъ вопросомъ. Но независимо отъ того, сколь бы низко ни думалъ я о себѣ самомъ, я чувствую обязанность (хотя бы въ качествѣ общественнаго „послушанія“) сказать все, что я вижу, что лежитъ у меня на сердцѣ, какъ итогъ всего пережитаго, перечувствованнаго, передуманнаго относительно интеллигенціи, это повелѣваетъ мнѣ чувство отвѣтственности и мучительная тревога и за интеллигенцію, и за Россію. Но при критикѣ духовнаго облика и идеаловъ интеллигенціи я отнюдь не имѣю въ виду судить отдѣльныхъ личностей, равно какъ, выставляя свой идеалъ, въ истинности котораго я убѣжденъ, я отнюдь не подразумѣваю при этомъ, чтобы самъ я къ нему больше другихъ приблизился. Да и можно ли чувствовать себя приблизившимся къ абсолютному идеалу?... Призывать же къ нему, указывать его невидящимъ не только можно, но и должно.

стоевскаго, она пророчески предуказана была уже Пушкинымъ, сначала въ образѣ вѣчнаго скитальца Алеко, а затѣмъ Евгенія Онѣгина, открывшаго собой цѣлую серію „лишнихъ людей“. И, дѣйствительно, чувства почвенности, кровной исторической связи, сочувственнаго интереса, любви къ своей исторіи, эстетическаго ея воспріятія поразительно мало у интеллигенціи, на ея палитрѣ преобладаютъ двѣ краски, черная для прошлаго и розовая для будущаго (и, по контрасту, тѣмъ яснѣе выступаетъ духовное величіе и острота взора нашихъ великихъ писателей, которые, опускаясь въ глубины русской исторіи, извлекали оттуда „Бориса Годунова“, „Пѣсню о купцѣ Калашниковѣ“, „Войну и миръ“). Исторія является, чаще всего, матеріаломъ для примѣненія теоретическихъ схемъ, господствующихъ въ данное время въ умахъ (напр., теоріи классовой борьбы) или же для цѣлей публицистическихъ, агитаціонныхъ.

Извѣстенъ также и космополитизмъ русской интеллигенціи [1]). Воспитанный на отвлеченныхъ схемахъ просвѣтительства, интеллигентъ естественнѣе всего принимаетъ позу маркиза Позы, чувствуетъ себя Weltbürger'омъ, и этотъ космополитизмъ пустоты, отсутствіе здороваго національнаго чувства, препятствующее и выработкѣ національнаго самосознанія, стоитъ въ связи съ внѣнародностью интеллигенціи.

Интеллигенція еще не продумала національной проблемы, которая занимала умы только славянофиловъ, довольствуясь „естественными“ объясненіями происхожденія народности (начиная отъ Чернышевскаго, старательно уничтожавшаго самостоятельное значеніе національной проблемы [2]), до современныхъ марксистовъ, безъ остатка растворяющихъ ее въ классовой борьбѣ).

Національная идея опирается не только на этнографическія и историческія основанія, но прежде всего на религіозно-куль-

---

[1]) О томъ своеобразномъ и зловѣщемъ выраженіи, которое онъ получилъ во время русско японской войны, лучше умолчимъ, чтобы не растравлять этихъ жгучихъ и больныхъ воспоминаній.

[2]) Въ своихъ примѣчаніяхъ къ „Основаніямъ политической экономіи“ Д. Ст. Милля.

турныя, она основывается на религіозно-культурномъ мессіанизмѣ, въ который съ необходимостью отливается всякое сознательное національное чувство. Такъ это было у величайшаго носителя религіозномессіанской идеи—у древняго Израиля, такъ это остается и у всякаго великаго историческаго народа. Стремленіе къ національной автономіи, къ сохраненію національности, ея защитѣ есть только отрицательное выраженіе этой идеи, имѣющее цѣну лишь въ связи съ подразумѣваемымъ положительнымъ ея содержаніемъ. Такъ именно понимали національную идею крупнѣйшіе выразители нашего народнаго самосознанія — Достоевскій, славянофилы, Вл. Соловьевъ, связывавшіе ее съ міровыми задачами русской церкви или русской культуры. Такое пониманіе національной идеи отнюдь не должно вести къ націоналистической исключительности, напротивъ, только оно положительнымъ образомъ обосновываетъ идею братства народовъ, а не безнародныхъ, атомизированныхъ „гражданъ“ или „пролетаріевъ всѣхъ странъ“, отрекающихся отъ родины. Идея народности, такимъ образомъ понимаемая, есть одно изъ необходимыхъ положительныхъ условій прогресса цивилизаціи [1]). При своемъ космополитизмѣ наша интеллигенція, конечно, сбрасываетъ съ себя много трудностей, неизбѣжно возникающихъ при практической разработкѣ національныхъ вопросовъ [2]), но это покупается дорогою цѣною омертвенія цѣлой стороны души, притомъ непосредственно обращенной къ народу, и потому, между прочимъ, такъ легко эксплуатируется этотъ космополитизмъ представителями боевого, шовинистическаго націонализма, у которыхъ оказывается, благодаря этому, монополія патріотизма.

Но глубочайшую пропасть между интеллигенціей и народомъ вырываетъ даже не это, поскольку это есть все-таки лишь производное различіе; основнымъ различіемъ остается отношеніе къ религіи. Народное міровоззрѣніе и духовный укладъ опредѣляется христіанской вѣрой. Какъ бы ни было далеко здѣсь разстояніе между идеаломъ и дѣйствительностью,

[1]) Ср. ниже очеркъ „Изъ размышленій о національности“.

[2]) Поэтому и настоящее движеніе „неославизма“ остается пока принципіально необоснованнымъ.

какъ бы ни былъ теменъ, непросвѣщенъ народъ нашъ, но идеалъ его—Христосъ и Его ученіе [1]), а норма—христіанское подвижничество. Чѣмъ, какъ не подвижничествомъ, была вся исторія нашего народа, съ давившей его сначала татарщиной, затѣмъ московской и петербургской государственностью, съ этимъ многовѣковымъ историческимъ тягломъ, стояніемъ на посту охраны западной цивилизаціи и отъ дикихъ народовъ, и отъ песковъ Азіи, въ этомъ жестокомъ климатѣ, съ вѣчными голодовками, холодомъ, страданіями. Если народъ нашъ могъ вынести все это и сохранить свою душевную силу, выйти живымъ, хотя бы и искалѣченнымъ, то это лишь потому, что онъ имѣлъ источникъ духовной силы въ своей вѣрѣ и въ идеалахъ христіанскаго подвижничества, составляющаго основу его національнаго здоровья и жизненности.

Подобно лампадамъ, теплившимся въ иноческихъ обителяхъ [2]), куда на протяженіи вѣковъ стекался народъ, ища нрав-

[1]) „Пусть въ нашемъ народѣ звѣрство и грѣхъ, но вотъ что въ немъ есть несомнѣнно: это именно то, что онъ въ своемъ цѣломъ, по крайней мѣрѣ, никогда не принимаетъ и не захочетъ принять своего грѣха за правду... Грѣхъ есть дѣло преходящее, а Христосъ вѣчное. Народъ грѣшитъ и накостится ежедневно, но въ лучшія минуты, въ Христовы минуты, онъ никогда въ правдѣ не ошибется. То именно и важно, во что народъ вѣритъ, какъ въ свою правду, въ чемъ ее полагаетъ, какъ ее представляетъ себѣ, что ставитъ своимъ лучшимъ желаніемъ, что возлюбилъ, чего проситъ у Бога, о чемъ молитвенно плачетъ. А идеалъ народа—Христосъ. А съ Христомъ, конечно, и просвѣщеніе, и въ высшія, роковыя минуты свои народъ нашъ всегда рѣшаетъ и рѣшалъ всякое общее и народное дѣло свое всегда по-христіански“ *Ѳ. М. Достоевскій* (полн. собр. соч., изд. 6, т. XXI, 441). Интересно съ этимъ пониманіемъ души народной, которое Достоевскій раздѣляетъ съ крупнѣйшими русскими художниками и мыслителями, сопоставить интеллигентское воззрѣніе, выраженное въ цитированномъ уже письмѣ Бѣлинскаго: „Приглядитесь попристальнѣе и вы увидите, что это по натурѣ глубоко атеистическій народъ. Въ немъ еще много суевѣрія, но нѣтъ и слѣда религіозности (sic)... мистическая экзальтація не въ его натурѣ; у него слишкомъ много для этого здраваго смысла, ясности и положительности въ умѣ, и вотъ въ этомъ-то, можетъ быть, огромность историческихъ судебъ его въ будущемъ“. (Письмо къ Гоголю, стр. 14).

[2]) Компетентную и мастерскую характеристику нравственнаго значенія монастыря въ русской исторіи см. въ рѣчи проф. *В. О. Клю-*

ственной поддержки и поученія, свѣтили Руси эти идеалы, этотъ свѣтъ Христовъ, и, поскольку онъ дѣйствительно обладаетъ этимъ свѣтомъ, народъ нашъ, - скажу это не обинуясь,— при всей своей неграмотности духовно просвѣщеннѣе своей интеллигенціи. Но именно въ этомъ то центральномъ пунктѣ, ко всему, что касается вѣры народной, интеллигенція относилась и относится съ полнымъ непониманіемъ и даже презрѣніемъ.

Поэтому и соприкосновеніе интеллигенціи и народа есть прежде всего столкновеніе двухъ вѣръ, двухъ религій, и вліяніе интеллигенціи выражается прежде всего тѣмъ, что она, разрушая народную религію, разлагаетъ и народную душу, сдвигаетъ ее съ ея незыблемыхъ доселѣ вѣковыхъ основаній. Но что же даетъ она взамѣнъ? Какъ сама она понимаетъ задачи народнаго просвѣщенія? Она понимаетъ ихъ просвѣтительски, т.-е., прежде всего, какъ развитіе ума и обогащеніе знаніями. Впрочемъ, за недостаткомъ времени, возможности и, что еще важнѣе, образованности у самихъ просвѣтителей, эта задача замѣняется догматическимъ изложеніемъ ученій, господствующихъ въ данное время въ данной партіи (все это, конечно, подъ маркой самой строгой научности), или же сообщеніемъ разрозненныхъ знаній изъ разныхъ областей. При этомъ сказывается сильнѣйшимъ образомъ и вся наша общая некультурность, недостатокъ школъ, учебныхъ пособій и, прежде всего, отсутствіе простой грамотности. Во всякомъ случаѣ, задача просвѣщенія въ интеллигентскомъ смыслѣ ставится впереди первоначальнаго обученія, т.-е. сообщенія элементарныхъ знаній или просто грамотности. Для интеллигентскихъ просвѣтителей задачи эти связываются неразрывно съ политическими и партійными задачами, для которыхъ поверхностное просвѣщеніе есть только необходимое средство.

Всѣ мы уже видѣли, какъ содрогнулась народная душа послѣ прививки ей въ значительной дозѣ просвѣщенія въ ука-

---

чевскаго „Благодатный воспитатель русскаго народнаго духа (преп. Сергій)“ (Троицкій цвѣтокъ, № 9). Ср. также *В. А. Кожевникова*: „Христіанское подвижничество въ его прошломъ и настоящемъ“. Изд. „Религ.-философской библіотеки“, два выпуска. Москва. 1910.

занномъ смыслѣ, какъ прискорбна была ея реакція на эту духовную опустошенность въ видѣ роста преступности сначала подъ идейнымъ предлогомъ, а потомъ и безъ этого предлога. Ошибочно думаетъ интеллигенція, чтобы русское просвѣщеніе и русская культура могли быть построены на атеизмѣ, какъ духовномъ основаніи, съ полнымъ пренебреженіемъ религіозной культуры личности и съ замѣной всего этого простымъ сообщеніемъ знаній. Человѣческая личность не есть только интеллектъ, но, прежде всего воля, характеръ, и пренебреженіе этимъ жестоко мститъ за себя. Разрушеніе въ народѣ вѣковыхъ религіозно-нравственныхъ устоевъ освобождаетъ въ немъ темныя стихіи, которыхъ такъ много въ русской исторіи, глубоко отравленной злой татарщиной и инстинктами кочевниковъ-завоевателей. Въ исторической душѣ русскаго народа всегда боролись завѣты обители преп. Сергія и Запорожской сѣчи или вольницы, наполнявшей полки самозванцевъ, Разина и Пугачева [1]). И эти грозныя, неорганизованныя, стихійныя силы въ своемъ разрушительномъ нигилизмѣ только повидимому приближаются къ революціонной интеллигенціи, хотя онѣ и принимаются ею за революціонизмъ въ собственномъ ея духѣ; на самомъ дѣлѣ онѣ очень стараго происхожденія, значительно старше самой интеллигенціи. Онѣ съ трудомъ преодолѣвались русской государственностью, полагавшей имъ внѣшнія границы, сковывавшею ихъ, но онѣ не были ею вполнѣ побѣждены. Интеллигентское просвѣтительство одной стороной своего вліянія пробуждаетъ эти дремавшіе инстинкты и возвращаетъ Россію къ хаотическому состоянію, ее обезсиливающему и съ такими трудностями и жертвами преодолѣвавшемуся ею въ исторіи. Таковы уроки послѣднихъ лѣтъ, мораль революціи въ народѣ.

Отсюда понятны основныя причины глубокой духовной распри, раздирающей Россію въ новѣйшее время, расколъ ея какъ бы на двѣ несоединимыя половины, на правый и лѣвый блокъ, на черносотенство и красносотенство. Раздѣленіе на партіи, основанное на различіяхъ политическихъ мнѣній, со-

[1]) Ср. Характеристику казачества и Запорожья у проф. Ключевскаго. Курсъ русской исторіи. Часть III. М. 1908.

ціальныхъ положеній, имущественныхъ интересовъ, есть обычное и общераспространенное явленіе въ странахъ съ народнымъ представительствомъ и, въ извѣстномъ смыслѣ, есть неизбѣжное зло, но это раздѣленіе нигдѣ не проникаетъ такъ глубоко, не нарушаетъ въ такой степени духовнаго и культурнаго единства націи, какъ въ Россіи. Даже соціалистическія партіи Западной Европы, наиболѣе выдѣляющія себя изъ общаго состава „буржуазнаго“ общества, фактически остаются его органическими членами, не разрушаютъ цѣльности культуры. Наше же различеніе правыхъ и лѣвыхъ отличается тѣмъ, что оно имѣетъ предметомъ своимъ не только разницу политическихъ идеаловъ, но и, въ подавляющемъ большинствѣ, разницу міровоззрѣній или вѣръ. Если искать болѣе точнаго историческаго уподобленія въ исторіи Западной Европы, то оно гораздо больше походитъ на раздѣленіе католиковъ и протестантовъ съ послѣдовавшими отсюда религіозными войнами въ эпоху Реформаціи, нежели на теперешнія политическія партіи. Достаточно разложить на основные духовные элементы этотъ правый и лѣвый блокъ, чтобы это увидѣть. Русскому просвѣщенію, служить которому призвана русская интеллигенція, приходилось бороться съ вѣковой татарщиной, глубоко въѣвшейся въ разныя стороны нашей жизни, съ произволомъ бюрократическаго абсолютизма и государственной его непригодностью, равѣе съ крѣпостнымъ правомъ, съ институтомъ тѣлесныхъ наказаній, въ настоящее время съ институтомъ смертной казни, съ грубостью нравовъ, вообще бороться за лучшія условія жизни. Къ этому сводится идеальное содержаніе такъ называемаго освободительнаго движенія, трудность и тяжесть котораго приняла на свои плечи интеллигенція, и въ этой борьбѣ стяжала себѣ многочисленные мученическіе вѣнцы. Но, къ несчастью для русской жизни, эту борьбу она связала неразрывно съ своимъ отрицательнымъ міровоззрѣніемъ. Поэтому, для тѣхъ, кому дорого было сокровище народной вѣры и кто чувствовалъ себя призваннымъ его охранять, — прежде всего, для людей церкви,—создалась необходимость борьбы съ интеллигентскими вліяніями на народъ ради защиты его вѣры. Къ ьбѣ политическихъ и культурныхъ идеаловъ примѣшалась

религіозная распря, всю серьезность которой, вмѣстѣ со всѣмъ ея угрожающимъ значеніемъ для будущаго Россіи, до сихъ поръ еще не умѣетъ въ достаточной степени понять наша интеллигенція. Въ поголовномъ почти уходѣ интеллигенціи изъ церкви и въ той культурной изолированности, въ которой благодаря этому оказалась эта послѣдняя, заключалось дальнѣйшее ухудшеніе историческаго положенія. Само собою разумѣется, что для того, кто вѣритъ въ мистическую жизнь церкви, не имѣетъ рѣшающаго значенія та или иная ея эмпирическая оболочка въ данный историческій моментъ, какова бы она ни была, она не можетъ и не должна порождать сомнѣній въ конечномъ торжествѣ и для всѣхъ явномъ просвѣтлѣніи церкви. Но, разсуждая въ порядкѣ эмпирическомъ и разсматривая русскую помѣстную церковь, какъ факторъ историческаго развитія, мы не можемъ считать маловажнымъ тотъ фактъ, что русскій образованный классъ почти поголовно опредѣлился атеистически. Такое кровопусканіе, конечно, не могло не отразиться на культурномъ и умственномъ уровнѣ оставшихся церковныхъ дѣятелей. Среди интеллигенціи обычно злорадство по поводу многочисленныхъ язвъ церковной жизни, которыхъ мы нисколько не хотимъ ни умалять, ни отрицать (при чемъ, однако, всѣ положительныя стороны церковной жизни остаются для интеллигенціи непонятны или неизвѣстны). Но имѣетъ ли интеллигенція настоящее право для такой критики церковной жизни, пока сама она остается при прежнемъ индиферентизмѣ или принципіальномъ отрицаніи религіи, пока видитъ въ религіи лишь темноту и идіотизмъ?

Церковная интеллигенція, которая подлинное христіанство соединяла бы съ просвѣщеннымъ и яснымъ пониманіемъ культурныхъ и историческихъ задачъ (чего такъ часто не достаетъ современнымъ церковнымъ дѣятелямъ), если бы таковая народилась, отвѣтила бы насущной исторической и національной необходимости. И даже если бы ей и на этой чередѣ пришлось подвергнуться преслѣдованіямъ и гоненіямъ, которыхъ интеллигенція столько претерпѣвастъ во имя своихъ атеистическихъ идеаловъ, то это имѣло бы огромное историческое и религіозно-нравственное значеніе и совершенно особеннымъ образомъ отозвалось бы въ душѣ народной.

Но пока интеллигенція всю силу своей образованности употребляетъ на разложеніе народной вѣры, ея защита съ печальной неизбѣжностью все больше принимаетъ характеръ борьбы не только противъ интеллигенціи, но и противъ просвѣщенія, разъ оно въ дѣйствительности распространяется только черезъ интеллигенцію,—обскурантизмъ становится средствомъ защиты религіи. Это противоестественное для обѣихъ сторонъ положеніе, обострившееся именно за послѣдніе годы, дѣлаетъ современное состояніе наше особенно мучительнымъ. И къ этому присоединяется еще и то, что борьбой съ интеллигенціей въ защиту народной вѣры пользуются, какъ предлогомъ, своекорыстные сторонники реакціи, аферисты, ловцы въ мутной водѣ, и все это сплетается въ одинъ историческій и психологическій клубокъ, вырабатываются привычные ходы мысли, историческія ассоціаціи идей, которыя начинаютъ разсматриваться и сторонниками и противниками ихъ какъ внутренеобязательныя и нерасторжимыя. Оба полюса все сильнѣе заряжаются разнороднымъ электричествомъ. Устанавливаются по этому уродливому масштабу фактическія группировки людей на лагери, создается соотвѣтствующая психологическая среда, консервативная, деспотическая. Нація раскалывается на-двое, и въ безплодной борьбѣ растрачиваются лучшія ея силы.

Такое положеніе создалось всѣмъ нашимъ духовнымъ прошлымъ, и задача времени состоитъ въ томъ, чтобы преодолѣть это раздѣленіе, возвыситься надъ нимъ, понявъ, что въ основѣ его лежитъ не внутренняя, идеальная необходимость, но лишь сила историческаго факта. Пора приступить къ распутыванію этого Гордіева узла нашей исторіи.

VII.

Изъ противорѣчій соткана душа русской интеллигенціи, какъ и вся русская жизнь, и противорѣчивыя чувства въ себѣ возбуждаетъ. Нельзя ее не любить, и нельзя отъ нея не отталкиваться. На ряду съ чертами отрицательными, представляющими собою симптомъ некультурности, исторической незрѣло-

сти и заставляющими стремиться къ преодолѣнію интеллигенціи, въ страдальческомъ ея обликѣ просвѣчиваютъ черты духовной красоты, которыя дѣлаютъ ее похожей на какой-то совсѣмъ особый, дорогой и нѣжный цвѣтокъ, взращенный нашей суровой исторіей; какъ будто и сама она есть тотъ „красный цвѣтокъ", напитавшійся слезъ и крови, который видѣлся одному изъ благороднѣйшихъ ея представителей, великому сердцемъ Гаршину.

Рядомъ съ антихристовымъ началомъ въ этой интеллигенціи чувствуются и высшія религіозныя потенціи, новая историческая плоть, ждущая своего одухотворенія. Это напряженное исканіе Града Божія, стремленіе къ исполненію воли Божіей на землѣ, какъ на небѣ, глубоко отличаются отъ влеченія мѣщанской культуры къ прочному земному благополучію. Уродливый интеллигентскій максимализмъ съ его практической непригодностью есть слѣдствіе религіознаго извращенія, но онъ можетъ быть побѣжденъ религіознымъ оздоровленіемъ.

Религіозна природа русской интеллигенціи. Достоевскій въ „Бѣсахъ" сравнивалъ Россію и, прежде всего, ея интеллигенцію съ евангельскимъ бѣсноватымъ, который былъ исцѣленъ только Христомъ и могъ найти здоровье и возстановленіе силъ лишь у ногъ Спасителя. Это сравненіе остается въ силѣ и теп Легіонъ бѣсовъ вошелъ въ гигантское тѣло Россіи и сотрясаетъ его въ конвульсіяхъ, мучитъ и калѣчитъ. Только религіознымъ подвигомъ, незримымъ, но великимъ возможно излѣчить ее, освободить отъ этого легіона. Интеллигенція отвергла Христа, она отвернулась отъ Его лика, исторгла изъ сердца своего Его образъ, лишила себя внутренняго свѣта жизни и платится, вмѣстѣ съ своею родиной, за эту измѣну, за это религіозное самоубійство. Но странно,—она не въ силахъ забыть объ этой сердечной ранѣ, возстановить душевное равновѣсіе, успокоиться послѣ произведеннаго надъ собой опустошенія. Отказавшись отъ Христа, она носитъ печать Его на сердцѣ своемъ и мечется въ безсознательной тоскѣ по Немъ, не зная утоленія своей жаждѣ духовной. И эта мятущаяся тревога, эта нездѣшняя мечта о нездѣшней правдѣ кладетъ на нее свой особый отпечатокъ, дѣлаетъ ее такой странной, из-

ступленной, неуравновѣшенной, какъ бы одержимой. Какъ та прекрасная Суламита, потерявшая своего жениха: на ложѣ своемъ ночью, по улицамъ и площадямъ искала она того, кого любила душа ея, спрашивала у стражей градскихъ, не видали ли они ея возлюбленнаго, но стражи, обходящіе городъ, вмѣсто отвѣта, только избивали и ранили ее. (Пѣснь пѣсней, 3, 1—31; 4,1). А, между тѣмъ, Возлюбленный, Тотъ, о Комъ тоскуетъ душа ея, такъ близокъ. Онъ стоитъ и стучится въ это сердце, гордое, непокорное интеллигентское сердце... Будетъ ли когда-нибудь услышанъ стукъ Его?..

1909.

Философскія характеристики.

I. Вѣнецъ терновый.

Памяти Ѳ. М. Достоевскаго [1]).

Достоевскій закончилъ свою безсмертную рѣчь о Пушкинѣ слѣдующими словами: „Жилъ бы Пушкинъ долѣе, такъ и между нами было бы, можетъ быть, менѣе недоразумѣній и споровъ, чѣмъ видимъ теперь. Но Богъ судилъ иначе. Пушкинъ умеръ въ полномъ развитіи своихъ силъ и безспорно унесъ съ собой въ гробъ нѣкоторую великую тайну. И вотъ мы теперь безъ него эту тайну разгадываемъ".

Эти глубокія слова приложимы и къ самому Ѳ. М. Достоевскому. Въ извѣстномъ смыслѣ и всякій человѣкъ есть неразгаданная тайна, хотя мимо нея обыкновенно проходятъ не замѣчая, въ особенности же это ясно относительно тѣхъ людей, которые раскрывали свою душу, но чѣмъ больше они ее раскрывали, тѣмъ загадочнѣе и таинственнѣе она оставалась, и неразгаданными сходили они въ могилу. Послѣднее слово, тайна живой индивидуальности, ея духовная сущность, оказывалась все-таки невысказанной, творческій замыселъ, вызвавшій къ бытію эту живую душу, нераскрытымъ, и о томъ, что же

---

[1]) Читано на вечерѣ въ память Ѳ. М. Достоевскаго въ Кіевѣ 25-го февраля 1906 г. и было напечатано въ № 1 журнала „Свобода и Культура".

О Достоевскомъ ср. еще наши слѣдующіе очерки: „Иванъ Карамазовъ какъ философскій типъ" (въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму", 1903), „Васнецовъ, Достоевскій, Соловьевъ и Толстой. Параллели" (въ сборникѣ „Литературное дѣло"). „Черезъ четверть вѣка". (Вступительный очеркъ о Ѳ. М. Достоевскомъ къ 6-му изданію его сочиненій).

дѣйствительно было самымъ важнымъ, подлиннымъ, существеннымъ въ человѣкѣ, приходится только гадать и спорить. И въ высочайшей степени все это приходится сказать объ индивидуальности такой мощи, богатства и сложности, какою былъ Ѳ. М. Достоевскій. Найдется ли во всей русской и, быть можетъ, даже міровой литературѣ бо́льшая сложность, причудливая изломанность души, чѣмъ у Достоевскаго, и вотъ почему печатью особенно глубокой тайны запечатлѣна его индивидуальность. Эту-то тайну намъ и приходится теперь разгадывать. Въ чемъ же душа Достоевскаго, гдѣ проявилась ея подлинная, первозданная стихія, не то, что онъ самъ думалъ и писалъ о себѣ, но чѣмъ онъ дѣйствительно былъ? Отвѣтить на подобный вопросъ вообще можно только субъективно: это значитъ разсказать о томъ, что видитъ въ немъ наше собственное внутреннее око, почему намъ нуженъ и дорогъ Достоевскій, во что мы вѣримъ въ Достоевскомъ (ибо въ концѣ-концовъ здѣсь, какъ и вездѣ, самой основной и центральный вопросъ рѣшаетъ только актъ вѣры, внутренняго исповѣданія, интуитивнаго чувства). Отвѣтить на вопросъ, въ чемъ тайна личности, значитъ духовно познать ее, а это познаніе есть такой интимный внутренній актъ, который основывается только на духовномъ сліяніи, на сокровенномъ касаніи душъ, скорѣе на непосредственномъ воспріятіи, нежели на рефлектирующей дѣятельности разсудка.

Въ отношеніи къ Достоевскому, въ *пониманіи* его со стороны русскаго общества и русской критики, существуетъ двоякое теченіе. Одна часть—я не преувеличу, если скажу, что къ этому разряду принадлежитъ бо́льшинство[1])—относится къ Достоевскому съ грубымъ равнодушіемъ, его въ сущности не замѣчая, или же отдѣлываясь отъ него дешевыми пріемами азбучнаго обличенія политическихъ заблужденій Достоевскаго. Вся проблема Достоевскаго, если таковая и есть, исчерпывается для нихъ тѣмъ, что Достоевскій неправо мыслилъ о самодержавіи и о другихъ политическихъ вопросахъ, былъ въ прогрессивномъ смыслѣ политически неблагонадеженъ. Наклеить

[1]) По крайней мѣрѣ такъ было еще лѣтъ 10 тому назадъ.

ярлыкъ реакціи и сдать въ архивъ—это такъ просто, настолько потакаетъ сложившимся привычкамъ и умственной лѣни, что нечего удивляться, если и до сихъ поръ не прекращаются подобныя упражненія. Критиками своего времени (за совершенно единичными исключеніями) Достоевскій былъ мало понятъ, и даже проницательный Михайловскій отнесся къ нему поверхностно-публицистически, увидѣвъ въ немъ лишь „жестокій талантъ".

Такому духовному равнодушію къ Достоевскому и оцѣнкѣ его лишь подъ политическимъ угломъ зрѣнія въ новѣйшее время какъ будто положенъ конецъ. Начинается болѣе серьезное изученіе Достоевскаго. Черезъ четверть вѣка послѣ его смерти Достоевскаго, наконецъ, замѣтили и начинаютъ понимать. Достоевскаго вообще можно не замѣчать, и противъ этой духовной слѣпоты нечѣмъ пособить, но тому, кто однажды его *замѣтилъ*, уже не оторваться отъ „жестокаго таланта", для того Достоевскій становится спутникомъ на всю жизнь, мученіемъ, загадкой, утѣшеніемъ. Средины здѣсь быть не можетъ. Замѣтивъ Достоевскаго, нельзя уже отъ него оторваться. Только это не значитъ, что онъ можетъ быть воспринятъ легко и просто, что онъ ясенъ и этимъ успокаиваетъ противорѣчія. Нѣтъ, проблема Достоевскаго дѣйствительно трудна, сложна и мучительна. Ибо въ душѣ этого человѣка происходила великая, непрерывная борьба, и изъ кратера этого клокочущаго вулкана извергались и огонь, и расплавленный металлъ, и лава, смѣшанная съ горячей грязью. Нельзя скрывать, что въ Достоевскомъ, дѣйствительно, есть нѣчто непросвѣтленное и неумиренное, а есть и такое, отъ чего нужно отказываться,—и это дѣлалъ, напр., такой ближайшій его единомышленникъ, какъ В. С. Соловьевъ. Въ этомъ живомъ конгломератѣ, который представляетъ душа Достоевскаго, чистѣйшее золото спаялось съ золою и шлакомъ, окончательнаго отдѣленія ихъ не произошло, и оборвавшаяся жизнь унесла въ могилу тайну разрѣшенія, синтеза, примиренія и послѣдняго раздѣленія добра и зла. И эту видимую противорѣчивость каждый тоже толкуетъ по-своему, у однихъ ложатся на верхъ однѣ страницы изъ Достоевскаго, у другихъ—другія, одни видятъ лишь случайный

болѣзненный наростъ въ томъ, отъ чего имъ приходится отказываться въ Достоевскомъ напротивъ, другіе въ этомъ-то и видятъ выраженіе потаенной сущности, какъ бы приговоръ надъ всею индивидуальностью Достоевскаго. И каждый, повторяю, интимно воспринимая Достоевскаго, выражаетъ въ сущности то, во что онъ вѣритъ и во что не вѣритъ въ немъ, обнаруживая вмѣстѣ съ тѣмъ, что и самъ онъ имѣетъ въ своемъ внутреннемъ опытѣ. И въ этомъ смыслѣ отношеніе къ Достоевскому болѣе, чѣмъ многое другое, характеризуетъ собственную индивидуальность человѣка, опредѣляетъ, такъ сказать, его калибръ.

Когда хоронили Достоевскаго, многочисленная толпа провожала траурную колесницу на кладбище и, по описаніямъ современниковъ, она была самаго различнаго состава: учащаяся молодежь, студенты и курсистки разныхъ спеціальностей, офицеры и дамы, юноши и старики, такая же разнообразная толпа какъ та, которая восторженно рукоплескала за полгода передъ тѣмъ Пушкинской рѣчи, когда общее напряженіе восторга разрядилось обморокомъ неизвѣстнаго молодого человѣка близъ каѳедры у ногъ Достоевскаго. Что же соединило эту толпу и породило этотъ до боли доходящій, мучительный энтузіазмъ любви и благодарности за рѣчь, которая во многомъ шла въ разрѣзъ всѣмъ ходячимъ мнѣніямъ и предразсудкамъ, которая кичливыхъ и самодовольныхъ звала къ покаянію (смирись, гордый человѣкъ! смирись, праздный человѣкъ! такъ восклицалъ въ ней къ русской интеллигенціи Достоевскій)? Конечно, и въ похоронной процессіи, и на Пушкинскомъ праздникѣ всего менѣе было политическихъ единомышленниковъ Достоевскаго, да и вообще были вѣроятно представители различныхъ политическихъ мнѣній. Были сломаны, значитъ, политическія перегородки, обычно раздѣляющія людей, всеобщій энтузіазмъ испепелилъ ихъ кажущуюся крѣпость! Мало было, надо думать, и такихъ, которые подозрѣвали весь дѣйствительный размѣръ литературнаго и философскаго генія Достоевскаго. Конечно, его безъ преувеличеній слѣдуетъ причислить къ величайшимъ писателямъ и мыслителямъ всѣхъ временъ и народовъ. Вѣдь, предъ легендой о Великомъ Инквизиторѣ и вообще

философскими глазами „Братьевъ Карамазовыхъ“ (и многими страницами изъ другихъ его произведеній) блѣднѣютъ—говорю это съ полнымъ убѣжденіемъ—мистеріи Байрона, и, можетъ быть, даже и Фаустъ, а въ романахъ Достоевскаго, нужно прямо сказать, заключено больше подлинной философіи, нежели во многихъ томахъ ея школьныхъ представителей. Достоевскимъ были предугаданы и такія своеобразныя и симптоматическія явленія европейскаго сознанія, какъ Ницше (вспомните галлерею ницшеанскихъ типовъ: Раскольниковъ, Кириловъ, Ставрогинъ и Иванъ Карамазовъ). Пониманіе общаго значенія Достоевскаго въ этомъ смыслѣ до сихъ поръ остается удѣломъ немногихъ и, кромѣ того, въ этомъ я тоже глубоко убѣжденъ, вполнѣ еще раскроется лишь будущимъ временамъ. Мы уже видѣли, какъ выросъ для насъ Достоевскій послѣ революціи, относительно которой онъ обнаружилъ такую поразительную прозорливость.

Чѣмъ же, стало быть, былъ дорогъ Достоевскій этой разношерстной толпѣ, какая интимная связь породнила его съ тѣми, кто, не раздѣляя вовсе его вѣры, его мнѣній, не можетъ проникнуть и во всю сложность его духовной жизни? Очевидно, эта привязанность относится болѣе къ человѣку, чѣмъ къ литератору и художнику, очевидно, она основывается на болѣе глубокомъ фундаментѣ, нежели литературныя симпатіи или политическія мнѣнія. Отъ сердца къ сердцу и отъ совѣсти къ совѣсти идетъ эта незримая связь, она проходитъ въ тѣхъ глубинахъ, гдѣ скрыта связь матери и ребенка, брата и сестры, ближайшихъ друзей. И, мнѣ кажется, въ этомъ покоряющемъ обаяніи именно и нужно искать разгадки тайны души Достоевскаго, не въ писательствѣ, а въ томъ, что стоитъ за нимъ и иногда имъ даже заслоняется и маскируется,—въ его сердцѣ. Больное, любящее и страдающее сердце,—вотъ святыня, предъ которой преклоняются всѣ колѣни, и вотъ то, что влечетъ къ Достоевскому чрезъ всѣ разногласія съ нимъ, непониманіе и предразсудки. Достоевскому былъ данъ страшный, истинно человѣческій и единственно человѣческій даръ—даръ страданія во имя любви къ людямъ, даръ страданія и крестъ страданія. Если бы мы не были такіе эгоисты, если бы мы не были за-

няты постоянно своими мелкими личными дѣлами, то покой и счастье стали бы навсегда невозможны для насъ. Стоитъ только открыть глаза и уши, прислушаться къ голосамъ этого міра, мы услышимъ отъ всѣхъ временъ и народовъ, отъ прошлаго и настоящаго нестерпимый стонъ, проклятія, жалобы, плачь дѣтей, мы почувствуемъ, что земля подъ нами пропитана кровью и весь этотъ міръ и вся исторія есть одна мучительная трагедія. Мы не можемъ вынести и вмѣстить этого сознанія, мы слишкомъ любимъ себя и свой покой, и только потому мы живемъ въ относительномъ равновѣсіи. Притомъ же лишь въ мѣру своего собственнаго развитія мы способны понимать не только физическія, но и духовныя страданія, которыхъ, можетъ быть, и не подозрѣвали раньше: неразвитому человѣку муки Фауста, Раскольникова или Ивана Карамазова представятся блажью. Слышать и понимать, а, слѣдовательно, и раздѣлять, и нести на себѣ всѣ скорби и грѣхи *всего* міра есть дѣло Бога, и мы приближаемся здѣсь къ страшной тайнѣ Геосиманской ночи, кроваваго боренія и пота. Но къ священной оградѣ Геосиманскаго сада, изъ котораго есть только одинъ путь—на Голгоѳу, приближается всякій въ мѣру своего страданія за другимъ, безкорыстной, самоотверженной скорби и боли за человѣка. И близко, ближе многихъ другихъ подошелъ къ ней Достоевскій, и это-то и почувствовала въ немъ своими неокаменѣвшими еще сердцами молодежь. Достоевскаго, который принялъ въ свою душу и муки Раскольникова, и страданія Сони, и стыдъ Мармеладова, и горе Екатерины Ивановны, и слезы замученныхъ дѣтокъ, и тоску Карамазова, и „бѣдныхъ людей“, и „униженныхъ и оскорбленныхъ“, и каторжниковъ и аристократовъ, Достоевскаго, „жестокій талантъ“ котораго мучитъ этой своей мукой, исторгаетъ слезы, жжетъ своимъ огнемъ, этого Достоевскаго не въ состояніи искренно отвергнуть человѣкъ, онъ можетъ отъ него заслониться, не допустить его до своего сознанія, но святыни этого человѣческаго страданія и любви къ человѣку онъ не можетъ сознательно отвергнуть, какъ не можетъ онъ сознательно отвергнуть Того, Кто мучился за людей и молился во тьмѣ Геосиманскаго сада. И Голгоѳа, которая была въ сердцѣ у Достоевскаго, крестъ, который былъ

въ немъ воздвигнутъ, вотъ что повелительно склоняетъ насъ передъ Достоевскимъ.

Крестнымъ путемъ, чрезъ страданіе каторги, чрезъ грязь и черноту жизни, чрезъ распахнувшіяся для него бездны человѣческаго сердца пришелъ Достоевскій къ Тому, Кто весь есть Любовь, и, однажды увидавъ и понявъ тайну подвига распятаго Бога, всю его единственность и святость, онъ утвердился на Немъ, какъ на основаніи для вѣры и въ людей, и въ Бога, и и въ спасеніе человѣчества. Христосъ занялъ всю его душу, да иначе этого быть не можетъ: Его можно отвергнуть, но если принять, то только всей душой. Въ посмертныхъ замѣткахъ Достоевскаго значится, между прочимъ, планъ „написать книгу объ Іисусѣ Христѣ". Мы не знаемъ, написалъ ли бы онъ такую книгу, но въ извѣстномъ смыслѣ всѣ его книги, особенно послѣднихъ лѣтъ, написаны о Христѣ, во всѣхъ Онъ является истиннымъ, хотя и незримымъ центромъ, иногда выступая открыто. Величайшее торжество генія Достоевскаго состоитъ именно въ томъ, что онъ, снявъ церковную позолоту и византійскую традиціонность, по-новому, по-своему, сумѣлъ въ своихъ произведеніяхъ дать почувствовать живого Христа, онъ ставитъ Его какъ бы среди насъ и, приближая Его, научаетъ любить Его. Неотразимой силы и паѳоса достигаетъ поэтому Достоевскій именно въ тѣхъ мѣстахъ своихъ произведеній, гдѣ появляется у него—зримо или незримо—Христосъ. Вспомните потрясающую сцену чтенія Евангельскаго разсказа о воскресеніи Лазаря въ „Преступленіи и наказаніи", гдѣ „убійца и блудница сошлись за чтеніемъ вѣчной книги" и гдѣ до глубочайшаго дна распахиваются вдругъ глубины грѣшной и скорбной человѣческой души, вспомните главу о Канѣ Галилейской въ „Братьяхъ Карамазовыхъ", гдѣ тоже описывается моментъ такого душевнаго подъема, когда человѣкъ опредѣляется на всю жизнь. Поразительно и то, что говоритъ въ „Бѣсахъ" на своеобразномъ своемъ языкѣ воинствующій атеистъ Кирилловъ предъ самоубійствомъ, предпринимаемымъ, чтобы по ницшеански „заявить своеволіе".

„Слушай большую идею: былъ на землѣ одинъ день, и въ серединѣ земли стояли три креста. Одинъ на крестѣ до того вѣровалъ,

что сказалъ другому: „будешь сегодня со мною въ раю". Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресенія. Не оправдывалось сказанное. Слушай: этотъ человѣкъ былъ высшій на всей землѣ, составлялъ то, для чего ей жить. Вся планета, со всѣми, что на ней, безъ этого человѣка—одно сумасшествіе. Не было ни прежде, ни послѣ, Ему такого же, никогда даже до чуда. Въ томъ и чудо, что не было и не будетъ такого же никогда. А если такъ, если законы природы не пожалѣли и Этого, даже чудо свое же не пожалѣли, а заставили и Его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоитъ на лжи и глупой насмѣшкѣ. Стало быть, самые законы планеты—ложь и дьяволовъ водевиль. Для чего же жить, отвѣчай, если ты человѣкъ?"

Какая, казалось бы, странная и дикая идея - дать почувствовать Христа въ проникновенно-предсмертномъ бредѣ невѣрующаго человѣка предъ самоубійствомъ, и между тѣмъ потрясающая правда этого изображенія сама говоритъ за себя.

„Вспомните, наконецъ, какъ описано появленіе Христа въ „Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ", вы какъ будто присутствуете при этомъ появленіи. И этой пламенной любовью ко Христу и опредѣлялось, въ сущности, такъ называемое, міросозерцаніе Достоевскаго, его вѣра. Охарактеризуемъ ее лучше всего словами В. С. Соловьева, сказанными надъ могилой Достоевскаго.

„Окончательная оцѣнка всей дѣятельности Достоевскаго, говорилъ Соловьевъ, зависитъ отъ того, какъ мы смотримъ на одушевлявшую его идею, на то, во что онъ вѣрилъ и что онъ любилъ. А любилъ онъ прежде всего живую человѣческую душу во всемъ и вездѣ, и вѣрилъ онъ, что мы всѣ родъ *Божій*, вѣрилъ въ безконечную силу человѣческой души, торжествующую надъ всякимъ внѣшнимъ насиліемъ и надъ всякимъ внутреннимъ паденіемъ. *Принявъ въ свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолѣвъ все это безконечною силою любви, Достоевскій во всѣхъ своихъ твореніяхъ возвѣщалъ эту побѣду. Извѣдавъ божественную силу* въ душѣ, пробивающуюся чрезъ всякую человѣческую немощь, *Достоевскій притекъ* къ познанію Бога и Богочеловѣка. *Дѣйствительность* Бога и Христа открылась ему во *внутренней* силѣ любви и всепрощенія, и эту же всепрощающую благодатную силу проповѣдывалъ онъ какъ основаніе и для внѣшняго осуществленія на землѣ того царства правды, котораго онъ жаждалъ и къ которому стремился всю жизнь" [1]).

[1]) Собраніе сочиненій Вл. Соловьева. Т. III. 169—170.

Не нужно думать, что легко и безболѣзненно давалась Достоевскому эта его вѣра. Напротивъ, цѣною жесточайшей борьбы, отчаянныхъ сомнѣній, мукъ богооставленности („Боже мой, вскую мя еси оставилъ“) далась ему она, и часть—конечно, только часть, ибо самаго главнаго здѣсь разсказать нельзя,—разсказываетъ онъ въ своихъ романахъ. Въ человѣческой душѣ ему были открыты такія глубины содомскаго грѣха, отъ которыхъ кружится голова, но зато онъ постигалъ и вершины святости съ бѣлѣющими снѣгами вѣчности; вѣдомы были ему и подполье, и притонъ, и тюрьма, и монастырь. Все это проходило, конечно, чрезъ его собственную всеобъемлющую душу, откуда онъ мучительно извлекалъ эти страшные образы. Можетъ быть, ему въ тысячу разъ легче было бы не знать о человѣкѣ того, что онъ зналъ, и не понимать того, что онъ понималъ, но ему надо было это знать и понимать, это входило въ тяжесть креста его. И вотъ въ причудливомъ и фантастическомъ соединеніи чередуются эти типы: Соня и Свидригайловъ, старикъ Карамазовъ и старецъ Зосима, Грушенька и юродивая (изъ Бѣсовъ), Алеша и Иванъ Карамазовъ, Великій Инквизиторъ и чертъ въ кошмарѣ Ивана Ѳедоровича, и все это клокотало и боролось въ немъ самомъ въ мучительной борьбѣ. Также и въ философскихъ размышленіяхъ передъ Достоевскимъ открывались такія бездны сомнѣній, которыя и не снятся ходячему, беззаботному и поверхностному отрицанію, такъ что на этомъ основаніи иные считаютъ Достоевскаго атеистомъ, хотя и страстно жаждавшимъ вѣры, но ея не нашедшимъ. Достоевскій не былъ философомъ-систематикомъ, онъ не противопоставлялъ аргументовъ аргументамъ, побивая одни другими и приходя затѣмъ къ тому или другому окончательному выводу. Онъ клалъ на одно и тоже полотно художественное изображеніе чувствъ и настроеній, иногда взаимно исключавшихъ другъ друга. Сказать, возвысился ли онъ самъ надъ этой борьбой, побѣдитель ли онъ или побѣжденный, значитъ тоже дѣлать попытку раскрыть неразгаданную *тайну* его, можетъ быть самую роковую и страшную тайну. Предъ концомъ жизни Достоевскій далъ послѣдній, самый жестокій и рѣшительный бой противоположнымъ началамъ, боровшимся въ его

душѣ, въ романѣ „Братья Карамазовы“, гдѣ „бунтъ“ и „Легенда о великомъ инквизиторѣ“ чередуются съ поученіями старца Зосимы и „Капой Галилейской“, гдѣ всѣ вопросы обострены въ ужасающей степени. Этотъ романъ остался незаконченнымъ, его окончательная развязка и послѣднее слово автора унесены въ могилу, и смерть поставила свое обычное многоточіе. Какъ бы то ни было, отвѣтить на вопросъ, что побѣждало въ душѣ у Достоевскаго, чѣмъ онъ былъ самъ, Иваномъ или Алешей, съ безспорностью, устраняющей всякія возраженія, нельзя, и въ этомъ своеобразіе, но и мучительность творчества Достоевскаго.

Я лично не сомнѣвался и не сомнѣваюсь, что положительныя начала все-таки торжествовали въ душѣ Достоевскаго, и вѣра побѣждала въ немъ сомнѣнія, хотя и не всегда уничтожала ихъ остроту. Основной и существенный аргументъ въ пользу такого мнѣнія я вижу въ томъ, что иначе Достоевскому и не давалось бы изображеніе такой силы положительныхъ религіозныхъ переживаній, въ его сочиненіяхъ не появлялось бы того лика Христова, который присутствуетъ въ нихъ теперь, иначе, быть можетъ, они просто не были бы написаны, и весь тонъ, планъ, дерзанія проповѣди были бы иными. Весь окровавленный, Достоевскій тѣмъ не менѣе оставался побѣдителемъ. Такъ я чувствую Достоевскаго, и мнѣ не пришло бы даже въ голову, особенно на этомъ настаивать, если бы противоположное мнѣніе столь настойчиво не повторялось нѣкоторыми современными скептиками (какъ напр. Шестовымъ).

Перехожу теперь къ той категоріи взглядовъ Достоевскаго, которые принято называть общественнымъ міровоззрѣніемъ. Очевидно, что у Достоевскаго оно было велѣдствіе сложности его общаго міровоззрѣнія сложнѣе, нежели у большинства его—да и нашихъ—современниковъ, обыкновенно довольствующихся упрощеннымъ механическимъ и матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ, при полномъ отсутствіи философскаго и религіознаго углубленія и даже съ отрицаніемъ такового. Тамъ, гдѣ кончаются для него всѣ вопросы, для Достоевскаго, въ сущности, они только начинаются. Обычныя теоріи прогресса не чувствуютъ міровой трагедіи или, вѣрнѣе, чувствуетъ ее только для на-

стоящаго момента, сравнительно холодны къ ней въ прошломъ и совсѣмъ не даютъ ей мѣста въ будущемъ, для котораго рисуется перспектива земного рая грядущихъ поколѣній. Очевидно, здѣсь не сомнѣваются въ томъ, что это есть уже достаточное разрѣшеніе міровой трагедіи, съ которымъ благодушно примиряется счастливые человѣкобоги будущаго. Однако, справедливо усумнится, можно ли видѣть истинно-человѣческій прогрессъ въ такомъ типѣ развитія. Устами Ивана Карамазова Достоевскій выразилъ это сомнѣніе о цѣнѣ прогресса и о пріобрѣтеніи чьего бы то ни было счастья хотя бы слезинкой ребенка. Вы помните, что Иванъ бунтуетъ противъ Бога и Его міра и отрицаетъ возможность гармоніи и прощенія даже въ будущемъ вѣкѣ. Одно изъ двухъ: или каждая человѣческая личность, какъ считалъ Достоевскій, есть высшая цѣнность, которая не можетъ разсматриваться, какъ средство, и въ такомъ случаѣ вся эта теорія, основанная на историческомъ „упаваживаніи“ почвы трупами однихъ для будущаго счастья другихъ, если послѣднихъ не стошнитъ отъ такого счастья, не даетъ никакого выхода изъ міровой трагедіи, или же люди, дѣйствительно, не равны въ своемъ человѣческомъ достоинствѣ, и будущіе исполины или человѣкобоги и представляютъ собой истинную цѣнность и цѣль исторіи, а мы относимся къ нимъ, примѣрно, такъ же, какъ обезьяны или еще болѣе отдаленные зоологическіе виды къ людямъ. Но, очевидно, такое воззрѣніе отнимаетъ почву вообще у всякихъ идеаловъ, по крайней мѣрѣ, демократическаго и соціалистическаго характера. Поэтому, если только признать въ каждомъ человѣкѣ личность, образъ Божій, то приходится принять, что или совсѣмъ нѣтъ разрѣшенія міровой трагедіи, и теорія прогресса есть фальшь и самообманъ, или же это разрѣшеніе возможно только тамъ, гдѣ видѣлъ его и Достоевскій, т.-е. въ христіанской вѣрѣ въ возстановленіе всѣхъ цѣнностей, всѣхъ индивидуальностей, въ ученіи о будущемъ вѣкѣ, короче, о всеобщемъ воскресеніи. При этомъ воззрѣніи и историческій процессъ съ его относительнымъ и условнымъ прогрессомъ получаетъ свое значеніе и смыслъ, какъ необходимое звено общаго богочеловѣческаго процесса.

Но, оставляя въ сторонѣ эти конечные и міровые вопросы,

даже и въ рамкахъ относительнаго, историческаго прогресса у Достоевскаго не могло не быть, конечно, серьезныхъ пунктовъ разногласія съ господствующимъ позитивизмомъ. Совѣстно было бы и излишне увѣрять, что автору „Униженныхъ и оскорбленныхъ“ не были чужды соціальные вопросы, вопросы богатства и бѣдности, то, что въ широкомъ смыслѣ можно назвать проблемой соціализма. Не можетъ быть также сомнѣнія въ томъ, что и для него она разрѣшалась лишь въ одномъ смыслѣ, въ какомъ она только и можетъ вообще разрѣшаться, идеаломъ и для него было устраненіе соціальной неправды и установленіе всеобщей солидарности. Но онъ находилъ и, оставаясь вѣренъ всему своему міровоззрѣнію, конечно, не могъ не находить, что въ матеріалистическихъ теоріяхъ соціализма вопросъ ставится слишкомъ просто и недостаточно глубоко и что для достиженія всеобщей солидарности одного механическаго соединенія людей слишкомъ мало. Онъ не отрицалъ правды соціализма (какъ это можетъ показаться иному читателю въ виду его обычныхъ нападокъ на соціализмъ, въ которыхъ онъ имѣетъ въ виду лишь опредѣленную его версію, именно матеріалистическую, какъ наиболѣе распространенную), но онъ хочетъ эту относительную правду поставить въ связь и подчинить высшей религіозной правдѣ, согрѣть и оживить холодныя и мертвыя стѣны религіознымъ огнемъ. Въ этомъ смыслѣ и слѣдуетъ понимать слова его, написанные въ послѣднемъ выпускѣ „Дневника писателя“: „не въ коммунизмѣ, не въ механическихъ формахъ заключается соціализмъ народа русскаго: онъ вѣритъ, что спасется лишь въ концѣ-концовъ *всесвѣтлымъ соединеніемъ во имя Христово*. Вотъ нашъ русскій соціализмъ“. Конечно, это требованіе разсматривать правду соціальную лишь въ свѣтѣ правды религіозной само по себѣ не препятствуетъ признавать все великое значеніе и внѣшнихъ реформъ, такъ сказать, внѣшняго соціализма, который является тоже исполненіемъ внутренней правды, и изъ-за того, что онъ еще не есть все, не слѣдуетъ отрицать или умолять его значенія какъ исторически даннаго средства. Въ обостреніи полемики Достоевскій не соблюдалъ этого масштаба и перегибалъ палку въ сторону, противоположную той, въ которую она была

перегнута его противниками, и приближался иногда къ толстовскому индивидуализму, вообще столь ему чуждому. Мы не хотимъ закрывать глаза на эту соціологическую аберрацію у Достоевскаго, укажемъ только въ его защиту, что онъ не былъ ни реальнымъ соціологомъ, ни политикомъ, ни экономистомъ, ставилъ всегда вопросы въ ихъ принципіальную ширь, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и съ высоты птичьяго полета, въ нѣкоторомъ отвлеченіи отъ непосредственной практики жизни.

Интересна и глубока его критика общественно-механическаго разрѣшенія соціальныхъ вопросовъ, какъ оно рисуется въ головахъ тѣхъ, кто считаетъ человѣка всецѣло продуктомъ или рефлексомъ экономическихъ и другихъ причинъ, пустымъ мѣстомъ, предназначеннымъ быть складомъ для всякихъ вліяній. Въ одномъ изъ самыхъ своихъ раннихъ произведеній, написанномъ до ссылки (еще 1846 года), въ „Запискахъ изъ подполья“, онъ указываетъ на упускаемое при этомъ изъ виду ирраціональное и слѣпое даже своеволіе человѣческой природы, которое можетъ сломать всякое „цѣлесообразное“ и „выгодное“ устройство.

„Тогда читаемъ мы здѣсь—настанутъ новыя экономическія отношенія, совсѣмъ уже готовыя и тоже вычисленныя съ математической точностью, такъ что въ одинъ мигъ исчезнутъ всевозможные вопросы собственно потому, что на нихъ получатся всевозможные отвѣты. Тогда выстроится хрустальный дворецъ. Тогда... Конечно, никакъ нельзя гарантировать, что тогда не будетъ, напр., ужасно скучно (потому что—что же и дѣлать-то, когда все будетъ расчислено по табличкѣ), за то все будетъ чрезвычайно благоразумно. Конечно, отъ скуки чего не выдумаешь!.. Вѣдь я, напр., нисколько не удивлюсь, если вдругъ ни съ того, ни сего, среди всеобщаго будущаго благоразумія возникнетъ какой-нибудь джентльменъ съ неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмѣшливой физіономіей, упретъ руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть ли намъ все это благоразуміе съ одного разу, ногой, прахомъ, единственно съ той цѣлью, чтобы всѣ эти логариемы отправились къ чорту и чтобы намъ по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что вездѣ непремѣнно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ. И все это отъ самой пустѣйшей причины, о которой бы, кажется, и упоминать не стоитъ: именно оттого, что человѣкъ всегда и вездѣ, кто бы онъ ни былъ, любилъ дѣйствовать такъ, какъ хотѣлъ, а вовсе не такъ, какъ повелѣвали

ему разумъ и выгода; хотѣть же можно и противъ собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Свое собственное, вольное и свободное хотѣнье, свой собственный, хотя бы самый дикій капризъ, своя фантазія, раздраженная иногда хоть бы до сумасшествія,—вотъ это все и есть та самая пропущенная, самая выгодная систома, которая ни подъ какую классификацію не подходитъ и отъ которой всѣ системы и теоріи постоянно разлетаются къ чорту. И съ чего это взяли всѣ мудрецы, что человѣку надо какого-то нормальнаго, какого-то добродѣтельнаго хотѣнія? Съ чего это непремѣнно вообразили они, что человѣку необходимо непремѣнно благоразумно-выгодное хотѣніе? Человѣку надо одного только *самостоятельнаго* хотѣнія, чего бы эта самостоятельность не стоила и къ чему бы ни привела.

Но еще болѣе мрачные и трагическіе тоны слышатся у Достоевскаго, когда онъ говоритъ о нравственныхъ опустошеніяхъ, связанныхъ съ утратой вѣры и высшаго смысла жизни, которыя неизбѣжно ощутитъ человѣчество вмѣстѣ съ соціальными успѣхами въ „государствѣ будущаго", устроившись безъ Бога. Проблема атеизма, настоящаго и будущаго, постоянно волновала Достоевскаго. Вспомните это потрясающее мѣсто изъ разговора „Подростка" съ Версиловымъ и слова этого послѣдняго, глубоко западающія въ душу.

„Я представляю себѣ, милый мой,—началъ онъ съ задумчивой улыбкой,—что бой уже кончился и борьба улеглась. Послѣ проклятій, комьевъ грязи и свистковъ, настало затишье, и люди остались одни, какъ желали; великая прежняя идея оставила ихъ; великій источникъ силъ, до сихъ поръ питавшій и грѣвшій ихъ, отходилъ, какъ то величавое зовущее солнце въ картинѣ Клода Лоррена, но это былъ бы уже какъ бы послѣдній день человѣчества. И люди вдругъ поняли, что они остались одни, и разомъ почувствовали свое великое сиротство. Милый мой мальчикъ, я никогда не могъ вообразить себѣ людей неблагодарными и оглупѣвшими. Осиротѣвшіе люди тотчасъ же стали бы прижиматься другъ къ другу тѣснѣе и любовнѣе; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляютъ все другъ для друга. Исчезла бы великая идея безсмертія и приходилось бы замѣнить ее; и весь великій избытокъ прежней любви къ Тому, Который былъ и Безсмертіе, обратился бы у всѣхъ на природу, на міръ, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь не удержимо и въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность и уже особенной, уже не прежнею любовью Они стали бы замѣчать и открывали бы въ

природѣ такія явленія и тайны, какихъ и не предполагали прежде, ибо смотрѣли бы на природу новыми глазами, взглядомъ любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спѣшили бы цѣловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это—все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ на друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ все свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Каждый ребенокъ зналъ бы и чувствовалъ, что всякій на землѣ ему какъ бы отецъ и мать. „Пусть завтра послѣдній день мой,—думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно я умру, но останутся всѣ они; а послѣ нихъ дѣти ихъ",—и эта мысль, что они останутся, все также любя и трепеща другъ за друга, замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть въ сердцахъ ихъ. Они были бы горды и смѣлы за себя, но сдѣлались бы робкими другъ за друга; каждый трепеталъ бы за жизнь и за счастье каждаго. Они стали бы нѣжны другъ къ другу и не стыдились бы того, какъ теперь, и ласкали бы другъ друга, какъ дѣти. Встрѣчаясь, смотрѣли бы другъ на друга глубокимъ и осмысленнымъ взглядомъ, и во взглядахъ ихъ была бы любовь и грусть"..

Достоевскій самъ не выдерживаетъ безмѣрной, трагической и безысходной грусти картины, она кончается все-таки появленіемъ Христа: „Я не могъ обойтись безъ Него,—говоритъ Версиловъ,—не могъ не вообразить Его, наконецъ, посреди осиротѣвшихъ людей. Онъ приходилъ къ нимъ, простиралъ къ нимъ руки и говорилъ: „Какъ могли вы забыть Его?" Тутъ какъ бы пелена спадала со всѣхъ глазъ и раздавался бы великій и восторженный гимнъ новаго и послѣдняго воскресенія"... Вотъ думы, которыя волновали Достоевскаго относительно „государства будущаго"...

Намъ необходимо теперь сказать нѣсколько словъ о политическихъ мнѣніяхъ Достоевскаго [1]). Извѣстно, что онъ былъ политическимъ славянофиломъ и отрицалъ конституціонализмъ во имя идеальнаго самодержавія. Исходя изъ этого общаго принципа, въ роли политическаго публициста, которую по странному пристрастію онъ охотно бралъ на себя, онъ развивалъ идеи внѣшней и внутренней политики, приближающія къ тому,

[1]) Вопросъ о политическомъ міровоззрѣніи Достоевскаго въ связи съ религіознымъ требуетъ внимательнаго и непредубѣжденнаго изслѣдованія и доселѣ остается труднымъ и мало разъясненнымъ.

что можно назвать національнымъ имперіализмомъ. Каждая основная ошибка имѣетъ свою логику и, пройденная до конца въ своихъ отдаленнѣйшихъ заключеніяхъ, приводитъ къ явному абсурду. Подобные абсурды, на ряду съ глубочайшими прозрѣніями, встрѣчаются и въ публицистикѣ Достоевскаго, и они представляютъ благодарный матеріалъ для враждебной и поверхностной критики, пользующейся ими, чтобы посредствомъ политическаго изобличенія скомпрометировать и ненавистное не только въ этихъ внѣшнихъ проявленіяхъ, но и еще болѣе во внутреннихъ основахъ міровоззрѣніе. Въ отношеніи Достоевскаго къ внутреннимъ вопросамъ русской жизни, какъ и у всего славянофильства, отъ котораго онъ здѣсь не отличается, проявляется фактическая историческая ошибка, преувеличеніе дѣйствительныхъ способностей, идеализація самодержавія. Это ошибка, столь невозможная для насъ, въ атмосферѣ 60-хъ годовъ, послѣ крестьянской реформы, вся недостаточность которой выяснилась не сразу, послѣ либеральныхъ реформъ, смѣнившихъ мрачный режимъ предшествующаго царствованія, была гораздо допустимѣе и понятнѣе, и многіе тогда отдавались этому настроенію [1]) идеалы демократическаго, свободолюбиваго самодержавія тогда не звучали такимъ явнымъ и рѣжущимъ абсурдомъ, какъ въ новѣйшую эпоху бюрократическаго самовластія подъ предлогомъ самодержавія. Конечно, если бы Достоевскій, И. С. Аксаковъ и другіе славянофилы дожили до нашихъ дней внутренней и внѣшней Цусимы, они примкнули бы — я въ этомъ совершенно убѣжденъ — къ общему анти-бюрократическому движенію, хотя, конечно, имѣя свой особенный голосъ, не затерялись бы въ этомъ разноголосомъ хорѣ. Но такого объясненія, конечно, мало. Въ отрицательномъ настроеніи Достоевскаго къ освободительному движенію 60-хъ и 70-хъ годовъ сказывается и своеобразный душевный вывихъ, нѣкоторая аберрація, слѣпота. Въ чемъ ея источникъ? Я вижу его — и не только для Достоевскаго, но и для всего славянофильства — въ той религіозно-философской противоположности, какая существовала по разнымъ историческимъ причинамъ, о которыхъ говорить здѣсь не мѣсто, между славянофильствомъ и западничествомъ. Осво-

[1]) Вспомнимъ Герцена: „Ты побѣдилъ, Галилеянинъ".

бодительное движеніе шло подъ флагомъ философскаго нигилизма и матеріализма, ставшаго какъ бы его религіей. И отталкиваясь всѣмъ своимъ внутреннимъ существомъ отъ этого нигилизма, Достоевскій отталкивалъ отъ себя и все, что казалось съ нимъ неразрывно связано, а въ томъ числѣ и конституціонализмъ. Отъ философской лжи противниковъ Достоевскій не сумѣлъ отдѣлить его относительную политическую правду и связать ее съ своей религіозной правдой. Обоимъ сторонамъ казалось, что только отрицая религію и можно отрицать бюрократическое самовластіе, гипнозъ историческаго факта заслонялъ ту истину, что такое самодержавіе можно и должно отрицать и во имя религіозной правды, и что именно религіозная критика абсолютизма, инстинктивно хватающагося за авторитетъ религіи, можетъ быть для него самой убійственной. Достоевскій съ своимъ міровоззрѣніемъ въ духовной атмосферѣ Базаровскаго нигилизма оставался въ страшномъ, подвижническомъ одиночествѣ, а бремя историческаго одиночества, даже возлагаемое на могучія плечи, нельзя нести безъ всякаго вреда для себя, не платясь за него тѣмъ или инымъ духовнымъ уродствомъ. И если Достоевскій отстоялъ себя въ томъ, что было для него самымъ важнымъ, именно въ области религіозно-философской, то исказилась и отчасти изуродовалась, такъ сказать, политическая сторона его души. Здѣсь надо видѣть слѣды не личнаго распада, но историческаго раскола въ русскомъ обществѣ, поистинѣ, saeculi vitia, non hominis. На нѣкоторыя несоотвѣтствія и частныя противорѣчивости въ міровоззрѣніи Достоевскаго указывалъ еще В. С. Соловьевъ, духовно столь близкій Достоевскому. И на насъ, на тѣхъ, кто считаетъ себя духовными наслѣдниками и Достоевскаго, и Соловьева и продолжателями ихъ историческаго дѣла, лежитъ теперь задача выправлять этотъ вывихъ, вводить относительную правду освободительнаго политическаго и соціальнаго движенія въ религіозное сознаніе, а это послѣднее вносить въ это движеніе, мирить этотъ духовный расколъ, засыпать пропасть, которая образовалась, кажется, еще съ петровской реформы и особенно углубилась въ 19-мъ вѣкѣ и въ началѣ 20-го.

Возвращаясь къ политическому міровоззрѣнію Достоевскаго

и другихъ политическихъ славянофиловъ, слѣдуетъ указать, что ихъ приверженность самодержавію ничего общаго не имѣетъ съ вожделѣніями теперешнихъ охранителей и реакціонеровъ. Достоевскій отстаивалъ самодержавіе во имя свободы народной,— это фактъ. Будучи по непосредственному опыту знакомъ съ отрицательными сторонами западнаго парламентаризма, онъ не вѣрилъ въ его плодотворность въ Россіи, противопоставляя этому, конечно, не идеальному, но все же исторически пока, лучшему политическому режиму идеальное, но въ дѣйствительности не существующее самодержавіе и, подобно всѣмъ славянофиламъ, плохой, но все же живой ломовой лошади предпочитая кровнаго, но лишь нарисованнаго арабскаго скакуна. Отношеніе царя къ народу онъ конструировалъ какъ отца и дѣтей, отводя въ этой конструкціи мѣсто и совѣщательному народному представительству: „оказать довѣріе“ народу призывалъ онъ въ послѣднемъ „Дневникѣ писателя“, почти наканунѣ 1-го марта. „У насъ гражданская свобода,—писалъ онъ здѣсь же,—можетъ водвориться самая полная, полнѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь въ мірѣ, въ Европѣ или даже въ Сѣверной Америкѣ... Не письменнымъ листомъ утвердится, а созиждется лишь на дѣтской любви къ царю, какъ къ отцу, ибо дѣтямъ можно многое такое позволить, что и не мыслимо у другихъ, у договорныхъ народовъ, дѣтямъ можно столь многое довѣрить и столь многое разрѣшить, какъ нигдѣ еще не было видано“. Вотъ о какомъ самодержавіи мечталъ Достоевскій, оттолкнувшись отъ западническаго конституціонализма. Здѣсь можно видѣть оптическій обманъ, историческую иллюзію, но не ошибку нравственнаго сужденія.

Какъ извѣстно, Достоевскій вѣрилъ въ исключительную миссію русскаго народа, народа-богоносца, какъ называлъ онъ его, ему онъ приписывалъ въ своей пушкинской рѣчи черты всечеловѣка, искаліе всечеловѣческой правды, всечеловѣческаго примиренія. Вѣра въ народъ, эта почти религіозная вѣра Достоевскаго, находившаяся въ связи съ его эсхатологическими представленіями, есть вообще въ высшей степени важный факторъ въ его проповѣди. Иногда она вводила его въ соблазнъ націонализма, въ какой не вводила уже Вл. Соловь-

ева, всецѣло ее раздѣлявшаго, но вообще духовно грѣла его и была совершенно неотдѣлима отъ всего его существа. Въ эти мучительные дни нравственнаго паденія русскаго народа, въ этой атмосферѣ всеобщаго озвѣренія и одичанія, я часто думалъ послѣдніе годы о Достоевскомъ. Что онъ чувствовалъ бы и говорилъ, если бы былъ живъ теперь? Выдержала ли бы его вѣра эти мучительныя испытанія? Въ концѣ-концовъ я отвѣтилъ себѣ на этотъ вопросъ все-таки утвердительно. Кто скажетъ, какихъ мукъ это бы ему стоило—врѣзались бы еще глубже морщины и еще болѣе искривились бы сосредоточеннымъ страданіемъ уста, но онъ справился бы съ собой, ибо звѣринаго образа, смраднаго грѣха, безпомощности противъ искушеній, даже виртуозной жестокости онъ и не отрицалъ за своимъ народомъ. Въ томъ же послѣднемъ „Дневникѣ писателя“ онъ писалъ между прочимъ (и это повторяется у него въ разныхъ мѣстахъ):

„пусть, все-таки, пусть въ нашемъ народѣ звѣрство и грѣхъ, но вотъ что въ немъ неоспоримо: это именно то, что онъ въ своемъ цѣломъ, по крайней мѣрѣ (и не въ идеалѣ только, а въ самой заправской дѣйствительности), никогда не принимаетъ, не приметъ и не захочетъ принять своего грѣха за правду! Онъ согрѣшитъ, но всегда скажетъ, рано ли, поздно ли: я сдѣлалъ неправду. Если согрѣшившій не скажетъ, то другой за него скажетъ, и правда будетъ восполнена. Грѣхъ есть смрадъ, и смрадъ пройдетъ, когда возсіяетъ солнце вполнѣ. Грѣхъ есть дѣло преходящее, а Христосъ вѣчное. Народъ грѣшитъ и пакостится ежедневно, но въ лучшія минуты, во Христовы минуты, онъ никогда въ правдѣ не ошибется. То именно и важно, во что народъ вѣритъ, какъ въ свою правду, въ чемъ ее полагаетъ, какъ ее представляетъ себѣ, что ставитъ своимъ лучшимъ желаніемъ, что возлюбилъ, чего проситъ у Бога, о чемъ молитвенно плачетъ. А идеалъ народа—Христосъ. А съ Христомъ, конечно, и просвѣщеніе, и въ высшія, роковыя минуты свои народъ нашъ рѣшаетъ и рѣшалъ всякое общее дѣло свое всегда по-христіански“.

Вотъ что отвѣчалъ на аналогичные вопросы Достоевскій въ свое время и что отвѣтилъ бы теперь. Послѣ горя и позора послѣднихъ лѣтъ ослабѣла ли духовная связь, внутренняя солидарность наша съ народомъ, стали ли мы ему болѣе чужды, меньше ли мы любимъ и вѣримъ въ этотъ народъ, темный, растлѣваемый, столь легко становящійся орудіемъ темныхъ

силъ? Нѣтъ, но мучительнѣй. Есть кровная привязанность, при которой причиняемыя муки только сильнѣе приковываютъ, только окончательнѣе покоряютъ, научаютъ любить и прощать, любить не за что-нибудь, но какъ будто, — хотя это на самомъ дѣлѣ и невѣрно, — вопреки всему. Такой любовью Достоевскій любилъ народъ русскій и ей онъ не измѣнилъ бы до конца. Но какъ нуженъ былъ бы онъ намъ теперь, въ тѣ дни, когда нѣмѣло даже могучее перо Толстого, какъ со всей правдой и пламенѣющимъ гнѣвомъ пророческаго обличенія ударилъ бы онъ по сердцамъ своимъ словомъ, какъ разилъ бы онъ враговъ правды, враговъ русскаго народа; но приходится намъ роковой часъ нашей исторіи переживать безъ Достоевскаго, да съ него-то было довольно и того, что онъ уже пережилъ... Позвольте мнѣ заключить эту характеристику проникновенными словами В. С. Соловьева, указывающими самую драгоцѣнную особенность духовной индивидуальности Достоевскаго:

„Въ томъ-то и заслуга, въ томъ-то и все значеніе такихъ людей, какъ Достоевскій, что они не преклоняются передъ силой факта и не служатъ ей. Противъ этой грубой силы того, что существуетъ, у нихъ есть духовная сила вѣры въ истину и добро—въ то, что должно быть. Не искушаться видимымъ господствомъ зла и не отрекаться ради него отъ невидимаго добра—есть подвигъ вѣры. Въ немъ вся сила человѣка. Кто неспособенъ на этотъ подвигъ, тотъ ничего не сдѣлаетъ и ничего не скажетъ человѣчеству. Люди факта живутъ чужою жизнью, но не они творятъ жизнь. *Творятъ жизнь* люди вѣры. Это тѣ, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми,—они же пророки, истинно лучшіе люди и вожди человѣчества. Такого человѣка мы сегодня поминаемъ“ [1]).

Къ этой характеристикѣ отъ себя я прибавлю еще одну только черту. Современное человѣчество, которое лелѣетъ золотые сны о покоѣ и счастьѣ будущихъ поколѣній и ради этихъ сновъ приноситъ столько жертвъ, все же въ глубинѣ своей души, въ интимнѣйшихъ своихъ порывахъ чтитъ только страданіе, вольное, жертвенное, и даже невольное. Отчего такъ дороги намъ, такъ повелительно склоняютъ наши почтительныя головы освобожденные шлиссельбуржцы и другіе страдальцы-

[1]) Собр. соч. В. С. Соловьева, т. III, 185.

мученики освободительнаго движенія? Достоевскій, какъ никто, почувствовалъ и выразилъ эту коренную общечеловѣческую черту. Вспомните мучительную сцену Раскольникова съ Соней, когда онъ вдругъ опускается на колѣни и цѣлуетъ ей ногу.

— Что вы, что вы это? Передо мною!—пробормотала она, поблѣднѣвъ, и больно-больно сжалось вдругъ ея сердце.

Онъ тотчасъ всталъ.

— Я не тебѣ поклонился, я всему страданію человѣческому поклонился,—какъ-то дико произнесъ онъ и отошелъ къ окну.

Вы помните такъ же, какъ святой старецъ кланялся Дмитрію Карамазову въ ноги, предчувствуя, на какое страданіе онъ обреченъ. Можно по разному объяснять это, но въ этихъ чувствахъ, въ этихъ переживаніяхъ содержится какая-то глубокая и значительная правда. Поклонимся же и мы святынѣ человѣческаго страданія въ лицѣ нашего писателя, чело котораго, вмѣстѣ съ лучемъ безсмертія, вѣнчаетъ самый высшій вѣнецъ, какого можетъ удостоиться человѣкъ, *вѣнецъ терновый!*..

1906.

II. Философія кн. С. Н. Трубецкого и духовная борьба современности. [1])

(По поводу собранія сочиненій кн. Сергѣя Николаевича Трубецкого).

Появленіе полнаго собранія сочиненій кн. С. Н. Трубецкого представляетъ собой важный фактъ въ исторіи русскаго философскаго просвѣщенія. Въ немъ наше общество получаетъ въ концентрированной и даже чересчуръ сжатой формѣ цѣлое богатство глубоко продуманныхъ и интимно пережитыхъ философскихъ идей и мотивовъ, не только способныхъ послужить матеріаломъ для философскаго образованія, но и—что гораздо важнѣе—содержащихъ плодотворнѣйшія начала для дальнѣйшаго развитія. Проф. Л. М. Лопатинъ въ своемъ очеркѣ философскаго міровоззрѣнія кн. С. Н. Трубецкого [2]) съ горечью отмѣчаетъ печальную судьбу русскихъ философовъ, стоящую въ связи отчасти съ особенностями нашей жизни, а отчасти

[1]) *Критическое Обозрѣніе*, 1909, I.

[2]) „Вопросы Философіи и Психологіи“, 1906, январь—февраль.

и съ особенностями нашего національнаго генія, именно, что они, глубоко охваченные исканіемъ истины, не успѣваютъ придать своимъ идеямъ законченной систематической разработки, какъ это дѣлаетъ средній нѣмецкій профессоръ философіи, и это приходится сказать про наиболѣе оригинальныхъ русскихъ мыслителей,—одинаково какъ про Хомякова, Кирѣевскаго и другихъ славянофиловъ, такъ и про Вл. Соловьева [1]) и его друга и философскаго единомышленника—кн. С. Н. Трубецкого, хотя послѣдній изъ всѣхъ нихъ обладалъ въ наибольшей мѣрѣ качествами ученаго изслѣдователя, систематика, вообще былъ наиболѣе „профессоромъ“ въ хорошемъ смыслѣ этого слова, и хотя его перу принадлежатъ двѣ законченныя философскія „диссертаціи“. Философско-богословское ученіе кн. С. Н. Трубецкого—а онъ, несомнѣнно, имѣлъ свою, оригинальную систему, которую можно было бы излагать въ длинномъ рядѣ томовъ, „von Buch zu Buch“ имѣетъ характеръ эскиза, и это затрудняетъ даже ея пониманіе, особенно для малоподготовленнаго читателя. Нѣкоторые ходы мысли приходится скорѣе угадывать, хотя и ясно, что они пройдены до конца въ головѣ автора, нужны реконструкціи, комментаріи или популяризація [2]).

Изъ всего собранія сочиненій наиболѣе важное, принципіальное значеніе имѣютъ философскія статьи второго тома, печатавшіяся въ разныя времена въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“, и прежде всего обширныя статьи „О природѣ человѣческаго сознанія“ (1890) и „Основанія идеализма“ (1896). Въ этихъ статьяхъ дается ключъ къ пониманію всей научной и философской дѣятельности С. Н., раскрывается центральный ея нервъ. Исходя изъ нихъ, легко понять, почему онъ долженъ былъ написать и „Метафизику древней Греціи“, и „Ученіе о

---

[1]) Ср. *нашъ* очеркъ: „Что даетъ современному сознанію философія Вл. Соловьева?“ въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму“, СПБ. 1903 (ранѣе въ *Вопр. Фил. и Психол.*, 1902).

[2]) Общую характеристику духовной личности кн. С. Н. Трубецкого см. въ моей рѣчи, сказанной въ торжественномъ засѣданіи студенческаго общества его имени—въ сборникѣ рѣчей, изданныхъ обществомъ. Москва, 1909.

Логосѣ", и рядъ статей общефилософскаго характера (особенно важны „Этика и догматика" и „Вѣра въ безсмертіе"), и этюды по исторіи религіи, и исторію древней философіи, и этюды о Пиѳагорѣ и о Гегелѣ, каково было объединяющее міровоззрѣніе, направлявшее эту научную пытливость. И интересно отмѣтить на сочиненіяхъ кн. С. Н. Трубецкого, послѣдніе годы отдавшаго себя преимущественно публицистикѣ, ту персоцѣнку цѣнностей, которую производитъ исторія даже на протяженіи немногихъ лѣтъ: уже потеряли значительную долю своего интереса политическія и публицистическія статьи перваго тома, хотя онѣ, свидѣтельствуюціи о живой отзывчивости ихъ автора къ текущей жизни, при своемъ появленіи возбуждали вниманіе и одни только и были извѣстны широкой публикѣ, но зато философскіе и богословскіе труды его, посвященные интересамъ вѣчности и позлащенные ея зарею, становятся какъ будто цѣннѣе, свѣжѣе, значительнѣе, нужнѣе, чѣмъ въ то время— относительной молодости автора, когда были написаны.

Попытку изложить философское міровоззрѣніе кн. С. Н. Трубецкого въ короткой замѣткѣ мы считаемъ совершенно неосуществимой [1]). Задача ея можетъ состоять только въ томъ, чтобы побудить къ непосредственному съ нимъ знакомству, заинтересовать имъ, указать нѣкоторые основные его мотивы и ихъ связь съ тѣми цѣнностями и проблемами, по поводу которыхъ происходитъ особенно горячая духовная борьба въ наше время. Къ философіи кн. С. Н. Трубецкого менѣе всего идетъ опредѣленіе „школьной", т.-е. отвлеченной, самозамкнувшейся мысли; не объ отвлеченной мысли, но о духовной жизни и ея жгучихъ потребностяхъ—вѣры, знанія, дѣйствія—идетъ здѣсь рѣчь.

Міровоззрѣніе кн. С. Н. Трубецкого, какъ и В. С. Соловьева, къ которому онъ приближается, сохраняя, однако, полную отъ него независимость въ выработкѣ и обоснованіи, отличается

[1]) См. цит. очеркъ проф. *Л. М. Лопатина*: „Кн. С. Н. Трубецкой и его общее философское міросозерцаніе" („В. Ф. и Пс.", кн. 81). *Б. Мелioранскій*: „Теоретическая философія С. Н. Трубецкого" (В. Ф. и Пс." 1906, кн. 82, III). Статья Лапшина въ Энц. Словарѣ. *Н. Лосскій*: „Обоснованіе интуитивизма", гл. V, 5. Спб. 1906.

широкимъ, синтезирующимъ характеромъ. Исторія философіи, значеніе которой онъ такъ высоко цѣнилъ и такъ глубоко истолковывалъ, не прошла для него безслѣдно. Богатство разнообразныхъ философскихъ мотивовъ древняго и новаго, восточнаго и западнаго міра, претворенныхъ въ органическое единство, находимъ мы въ его міровоззрѣніи. Умѣя показать относительную и ограниченную правду явно однобокихъ ученій, съ діалектической необходимостью выдвигавшихся въ исторіи философіи, мыслитель тѣмъ самымъ долженъ былъ возвыситься надъ ними и взглянуть на нихъ съ болѣе общей и широкой точки зрѣнія. Противъ позитивизма и эмпиризма онъ защищалъ права умозрѣнія, но противъ универсальныхъ притязаній гегелевскаго паналогизма онъ защищалъ опытную науку, научный позитивизмъ, наконецъ, противъ того и другого вмѣстѣ онъ отстаивалъ самостоятельное значеніе вѣры или непосредственной, „мистической“ интуиціи, какъ особаго фактора познанія, но однако при этомъ оспаривалъ правомѣрность замѣны мысли и знанія однимъ мистическимъ самоуглубленіемъ. Въ „Основаніяхъ идеализма“ изслѣдуются три ступени идеализма: сущее, какъ „являющееся“, т.-е. явленіе, входящее въ составъ „опыта“ (въ кантовскомъ смыслѣ слова), „какъ идея“ и „какъ предметъ вѣры“.

„Источникъ нашего познанія о сущемъ лежитъ въ конкретной дѣятельности нашего духовнаго сознанія, нашего чувствующаго, мыслящаго, волящаго духа, и нельзя его искать въ какой-либо одной способности его, не вступая въ противорѣчіе съ другими, не вступая въ противорѣчія съ самыми фактами сознанія... Эмпиризмъ, раціонализмъ и мистицизмъ являются намъ какъ условныя, отчасти искусственныя точки зрѣнія... Подобное отвлеченіе неизбѣжно и законно, какъ единственно возможный экспериментъ въ области онтологіи и теоріи познанія... Но мы должны помнить объ условности этого способа познанія и о неизбѣжной отвлеченности его результата“. (Собр. соч., III, 260—2).

Такимъ образомъ, гносеологія кн. С. Н. Трубецкого (какъ и Вл. Соловьева) строится на совмѣщеніи трехъ началъ, которыя въ исторіи философіи нерѣдко признаются взаимно исключающимися и враждующими.

При всей плодотворности этой постановки гносеологической проблемы, освобождающей ее отъ односторонности, вопросъ о

самостоятельномъ значеніи мистическаго пути познанія, который кн. С. Н. Трубецкой изучаетъ лишь на основаніи свидѣтельствъ буддійской мистики и средневѣковаго предреформаціоннаго пантеистическаго мистицизма (мейстера Экгарта и Севастіана Франка), при этомъ игнорируя совершенно незаконно творенія православной святоотеческой литературы, остается и у него недостаточно изслѣдованнымъ,—на долю будущихъ продолжателей его работы. Православная мистика вообще остается еще совершенно незатронутой областью для гносеологическаго изслѣдованія, конечно, неразрывно связаннаго съ религіозной философіей [1]).

Кн. С. Н. Трубецкой открыто строитъ свою гносеологію на онтологическихъ предпосылкахъ, точнѣе, его гносеологическій анализъ съ внутренней необходимостью приводитъ его къ реалистической онтологіи и съ нею связанъ. Онъ борется съ новѣйшимъ „панлогизмомъ“, этимъ выраженіемъ „протестантскаго принципа абсолютизма личности“, въ которомъ „германскій идеализмъ сошелся съ англійскимъ эмпиризмомъ“ (III, 5—7). Субъективному идеализму онъ противопоставляетъ реалистическую онтологію, съ точки зрѣнія которой познаніе основано на реальномъ соотношеніи *вещей* и каждый актъ познанія есть дѣйствительный *выходъ изъ себя*, самоощущеніе себя въ связи со всѣмъ. Въ этомъ смыслѣ „и природа составляетъ часть нашей чувствующей организаціи“ (III, 270), а стало быть и критерій нашего знанія заключается

„въ соотношеніи нашего познающаго субъекта ко всей совокупности познаваемаго сущаго“: „сознаніе всецѣло обусловлено реальной метафизической соотносительностью существъ“ или „внутреннимъ соотношеніемъ вещей, въ основаніи котораго лежитъ абсолютное всеединство сущаго“ (III, 266—7).

Въ основѣ познанія лежитъ всеобщая соотносительность всего сущаго, а въ томъ числѣ субъекта и объекта, сознанія и вещей.

---

[1]) Между тѣмъ эта область представляетъ цѣлый рядъ интереснѣйшихъ темъ и параллелей: напр., сравнительная характеристика опытно-мистическаго познанія у свв. Макарія, Исаака Сирина и Симеона Новаго Богослова и ученіе Канта о вещи въ себѣ, далѣе ихъ же ученіе о разныхъ путяхъ познанія въ свѣтѣ современной гносеологіи и под.

„Нѣтъ мысли, опыта, чувства, воспріятія, представленія, понятія безъ отношенія", „нѣтъ вещей въ себѣ,—нѣтъ и безотносительной сферы сознанія". „Сознаніе имманентно, оно существуетъ въ субъектѣ и для субъекта; и вмѣстѣ оно трансцендентно, поскольку оно заключаетъ въ себѣ отношеніе къ отличнымъ для него объектамъ" (364—5).

Вслѣдъ за В. С. Соловьевымъ, отчасти продолжающимъ здѣсь и лучшія традиціи нѣмецкой метафизики, нашъ философъ стремится разорвать (и, по нашему убѣжденію, вполнѣ успѣшно) ту гносеологическую паутину, которую сплетаетъ съ такимъ трудолюбіемъ теперешняя неокантіанская философія, завѣшивая ею міръ сущаго, „вещи въ себѣ", отъ субъекта. Борьба за реализмъ (конечно, критическій) противъ „идеализма" трансцендентальнаго, представляющаго собой нерѣдко маску скептицизма, агностицизма или просто позитивизма, становится все больше и больше основнымъ содержаніемъ философіи новаго времени; это—гносеологическое и метафизическое выраженіе основной религіозной антитезы, человѣкобожія съ его мэонистической пустотой иллюзіонизма и притязаніемъ творить міръ, хотя бы и „явленій", изъ субъективнаго сознанія, и богочеловѣчества съ обоженною, реальною, живою плотію міра, философская борьба за міръ и жизнь съ духомъ отрицанія и сомнѣнія. Кн. С. Н. Трубецкой былъ полонъ пафосомъ этой борьбы.

Уже въ 1890 году въ статьѣ „О природѣ человѣческаго сознанія" были имъ написаны слѣдующія знаменательныя строки о неокантіанствѣ:

„Кантъ имѣетъ до сихъ поръ наибольшее, несмѣтное множество послѣдователей въ лицѣ неокантіанцевъ, ученіе которыхъ всего болѣе преобладаетъ теперь въ университетахъ и на книжномъ рынкѣ. Это метафизика эмпиризма, трансцендентальный скептицизмъ съ весьма характерными особенностями. Во многихъ отношеніяхъ это ученіе глубоко отличается отъ философіи Канта. Ибо если первоначальное ученіе Канта заключало въ себѣ зародыши всѣхъ послѣдующихъ философскихъ построеній, то неокантизмъ есть кантизмъ безъ Канта, выхолощенный критицизмъ, изъ котораго удалены всѣ живые плодотворные побѣги. Возвращеніе къ Канту знаменуетъ здѣсь отрицаніе всѣхъ ученій, вытекшихъ изъ Канта, а слѣдовательно, и всѣхъ плодотворныхъ метафизическихъ элементовъ, которыми была переполнена его система" (42).

Однако, не слѣдуетъ думать, чтобы самъ онъ остался не затронутъ критицизмомъ. Все міровоззрѣніе самого С. И., какъ оно ни отличается отъ патентованнаго кантіанства по выводамъ, проведено однако чрезъ очищающее горнило критики Канта, котораго онъ глубоко чтилъ, какъ создавшаго эпоху въ философіи своей критикой знанія.

„Великое открытіе Канта состояло въ томъ, что онъ призналъ всѣ явленія, точно такъ же, какъ и самыя идеи и необходимые идеалы человѣческаго разума—обусловленными à priori трансцендентальнымъ сознаніемъ. Ошибка его состояла въ томъ, что онъ смѣшалъ это трансцендентальное сознаніе съ субъективнымъ“ (III, 57).

На основаніи утвержденія, что формы всего чувственнаго, пространство и время, априорны и трансцендентальны, а также и причинная связь вещей и нѣкоторыя другія формы объективнаго бытія являются тоже априорными формами или категоріями этого сознанія, слѣдуетъ заключить, что

„есть, стало быть, трансцендентальная чувствительность и трансцендентальное сознаніе, обусловливающее міръ. Это—положительное, безсмертное открытіе Канта, которое медленно, но прочно завоевываетъ себѣ общее признаніе и которому суждено было произвести коренную реформу философіи“ (III, 56, 170).

Въ полемикѣ съ Чичеринымъ С. И. высказывается опредѣленіе, говоря прямо, что субъектъ трансцендентальной чувствительности — это *Міровая Душа*, о которой училъ еще Платонъ. Намъ это, къ сожалѣнію, совершенно недоразвитое ученіе [1]) кажется необыкновенно интереснымъ, какъ оригинальное истолкованіе Канта, и значительнымъ и плодотворнымъ для метафизики. Трансцендентальное логическое сознаніе, обусловливающее міръ, также не можетъ быть только субъективнымъ. Логическое начало, обусловливающее познаніе, имѣетъ силу не только въ насъ, но и внѣ насъ, есть объективный принципъ. Логосъ есть міровое начало. Безъ этого наше познаніе

„было бы призрачнымъ и мнимымъ, *нелогичнымъ* въ самомъ своемъ корнѣ. Ибо для того, чтобы логично налагать на вещи тѣ

[1]) Оно есть и у Соловьева, хотя въ космологическомъ, а не въ гносеологическомъ истолкованіи, но, конечно, оба они могутъ быть легко согласованы.

или другія понятія, мы должны имѣть на то положительное основаніе въ самихъ вещахъ" (II, 183).

Гегель, къ которому вообще С. Н. относится съ особенной теплотой и сочувственнымъ вниманіемъ, былъ правъ, раскрывая онтологическое значеніе логическаго начала, онъ заблуждался лишь, объявляя его началомъ единственнымъ и универсальнымъ.

Анализируя противорѣчивость Кантовскаго ученія о вещи въ себѣ, авторъ объясняетъ его развитіе послѣкантовской философіи по двумъ русламъ: „абсолютнаго раціонализма, завершившагося въ Гегелѣ, и философіи безсознательнаго, ирраціональнаго (Шеллингъ 2-го періода, Шопенгауэръ, Гартманъ)". Неокантіанство, отказавшееся отъ послѣкантовскаго философскаго наслѣдія, медленно и тяжело возвращается къ нему: пока добрались до Фихте, и — самые послѣдніе дни — возобновляется интересъ къ Шеллингу и Гегелю. До послѣдняго времени абсолютный идеализмъ „классической" философіи разсматривался какъ грѣхопаденіе, аберрація мысли. Принять *весь* ходъ развитія нѣмецкаго идеализма и осмыслить его въ его цѣломъ, съ цѣлью творческаго претворенія, составляетъ заслугу русской философіи въ лицѣ Вл. Соловьева, кн. С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатина (а на германской почвѣ—уединенно состоящаго Гартмана, этого крупнѣйшаго мыслителя Германіи второй половины 19 в.).

Борьба съ иллюзіонизмомъ необходимо связана съ болѣе общей и принципіальной борьбой съ индивидуализмомъ, этимъ, воистину, „протестантскимъ", обособляющимъ, дезорганизующимъ началомъ, во имя начала соборности, „церковности", каѳоличности. Эту борьбу въ философіи, слѣдовательно, средствами критическаго анализа, ведетъ С. Н. въ своихъ философскихъ статьяхъ, доказывая дѣйствительную соборность природы нашего сознанія, „*метафизическій соціализмъ*", по его характерному опредѣленію.

„Доступна ли истина личному познанію человѣка, и если да, то лично-ли самое познаніе вообще?" И отвѣчая на этотъ вопросъ, онъ говоритъ: „Я думаю, что человѣческое сознаніе не есть мое личное отправленіе только, но что оно есть коллективная функція человѣческаго рода", что это живой и конкретный, *универ-*

сальный процессъ... Фактически я держу по поводу всего внутри себя соборъ со всѣми... Мы имѣемъ одну общую вселенную, одну правду, одну красоту. Мы всѣ знаемъ однимъ общимъ здравымъ смысломъ, вѣримъ одной вселенской непоколебимой вѣрой, что есть реальный міръ въ пространствѣ и времени, совершенно независимый отъ насъ... Истина, добро, красота не суть продукты внѣшняго эмпирическаго соглашенія и недосягаемы индивидуальному уму какъ таковому, они не суть также идеи какого-то абсолютнаго, трансцендентальнаго „я“... Сознаніе не можетъ быть ни безличнымъ, ни одноличнымъ, ибо оно болѣе чѣмъ лично будучи соборнымъ“ (II, 13, 16, 95).

Признаніе соборности природы сознанія отнюдь не значитъ, что эта идеальная норма, масштабъ должнаго, осуществленъ въ каждомъ индивидуальномъ сознаніи. Оно сознается лишь какъ формальное требованіе, постулатъ, съ которымъ не гармонируетъ своевольное, обособленное, грѣховное состояніе личности. Внутренняя неустроенность и неорганизованность человѣчества препятствуетъ полнотѣ соборности сознанія и отсутствію противорѣчій въ немъ. Одной изъ заслугъ критики Канта нашъ авторъ считаетъ установленіе антиномій, неустранимыхъ логически, но находящихъ свое объясненіе въ природѣ самого разума въ его теперешнемъ состояніи. Эта-то антиномичность разума, его теперешнее естественное состояніе, есть слѣдствіе незавершенности человѣчества, имѣетъ корни не въ сознаніи, но въ бытіи; она не побѣдима личными, субъективными усиліями, ибо

„человѣческій духъ можетъ быть вполнѣ объективнымъ лишь въ *совершенномъ*, абсолютномъ обществѣ. И можно сказать, что стремленіе къ такому обществу есть стремленіе къ истинной жизни духа, безсмертію и воскресенію“.

Идеалъ стоитъ предъ человѣческимъ сознаніемъ какъ законъ, судящій и обличающій его, и какъ императивъ, указующій должное,—живое единство теоретическаго и практическаго разума. И чѣмъ глубже сознаетъ человѣкъ зло своей природы, тѣмъ сильнѣе въ немъ потребность къ оправданію, искупленію, примиренію съ Высшей Правдой. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознаетъ, что конечнаго примиренія и оправданія онъ не можетъ достигнуть самъ собою, ибъ онъ долженъ искать его въ *совершенной любви*.

„Только совершенная любовь можетъ оправдать человѣка,— полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая въ себѣ больше чѣмъ все, не есть природный инстинктъ человѣка или личный подвигъ его воли, а *благодать*, независимая отъ него и вмѣстѣ дающая ему" (109). „Если истинно вѣруешь въ совершенную любовь, то нельзя не любить на дѣлѣ. Совершенная любовь есть единство всѣхъ въ одномъ, состояніе всѣхъ въ себѣ и себя во всѣхъ. Но такая совершенная божественная Любовь не можетъ быть осуществима въ какомъ-либо естественномъ человѣческомъ союзѣ: царство ея не отъ міра, она предполагаетъ совершенное общество, богочеловѣческій союзъ или *Церковь*" (109).

Совершенная Любовь, искупленіе, благодать, Церковь — вотъ тѣ предѣльныя понятія, къ которымъ приводитъ онтологическая гносеологія, въ которыя она упирается. Не сознаніемъ опредѣляется бытіе, но бытіемъ, именно теперешнимъ грѣховнымъ, разорваннымъ, неорганизованнымъ состояніемъ мірозданія и человѣчества опредѣляется сознаніе съ его антиноміями, скажемъ мы, переводя на метафизическій языкъ знаменитую фразу Маркса. Къ сожалѣнію, этотъ въ высшей степени вѣрный и плодотворный кругъ идей только намѣченъ какъ бы пунктирной линіей и остался безъ должной разработки. Нельзя не отмѣтить бросающейся въ глаза близости философскихъ идей кн. С. Н. Трубецкого (какъ и В. С. Соловьева) съ основными идеями славянофильства (у Хомякова, Кирѣевскаго), какъ это замѣчено и Лопатинымъ (l. c.). Будущему историку русской философской мысли придется установить во всей глубинѣ и силѣ эту своеобразную, философскую традицію, которую онъ въ противоположность „протестантскому принципу индивидуализма", обозначитъ какъ православно-церковное начало свободной соборности... Завлекательная и невыполненная еще задача...

Въ религіозной области позитивизму и скептическому эмпиризму соотвѣтствуетъ религіозный индифферентизмъ или атеизмъ, субъективному же (трансцендентальному) идеализму соотвѣтствуетъ „религія въ предѣлахъ разума" (какъ Кантъ озаглавилъ главное свое религіозно-философское произведеніе) отъ самаго неопредѣленнаго, безцвѣтнаго деизма до новѣйшаго піэтизма Ричліанскаго богословія, съ его воинствующимъ адогматизмомъ (по существу же дѣла, какъ и всегда, представляю-

щимъ собой лишь одну изъ разновидностей догматизма, догматику, но навыворотъ). Господствующее въ настоящее время въ протестантскомъ мірѣ ричліанское богословіе, устранившее за ненадобностью и недопустимостью,—какъ философской, такъ и исторической,—основной догматъ христіанства—вѣру въ Богочеловѣка и Его воскресеніе, представляетъ собой послѣдовательное и сознательное приложеніе неокантіанства въ области богословія (нѣсколько лѣтъ тому назадъ, по поводу юбилея Канта, связь эта, очевидная и сама по себѣ, была засвидѣтельствована въ рядѣ рѣчей и брошюръ разныхъ философовъ и богослововъ Германіи). Свои метафизическія предпосылки ричліанское богословіе одновременно связываетъ и съ выводами историческаго изслѣдованія, въ области котораго германская наука стяжала себѣ такую заслуженную славу. Конечно, для положительнаго христіанскаго возрѣнія разрушительная (хотя и въ высшей степени добросовѣстная) работа германскаго богословія представляетъ собой несравненно болѣе серьезнаго и опаснаго врага, нежели вульгарный атеизмъ или ходячій позитивизмъ, и, нельзя отрицать этого, борьба съ нимъ несравнено затруднительнѣе, ибо здѣсь надо, признавая всю правду и всѣ права исторической науки и ея критики, отстаивать христіанство одновременно и средствами исторической науки и философіи. Мало такихъ, кто способенъ былъ бы выступить на эту борьбу съ полнымъ вооруженіемъ. Кн. С. Н. Трубецкой принадлежалъ къ этимъ немногимъ. Въ борьбѣ за полноту христіанской истины, за вѣру въ воплотившееся Слово, выступилъ онъ съ своей работой о Логосѣ, которая, будучи научнымъ изслѣдованіемъ по исторіи и философіи христіанства, по существу своему представляетъ не что иное, какъ научную, философскую, религіозную защиту самаго основного догмата христіанства *противъ ричліанства, другими словами, современную* апологію *христіанства. Если древнимъ апологетамъ приходилось* защищать *христіанство отъ нападокъ языческой философіи и* языческаго *политеизма, опираясь иногда на языческую же* философію и миѳологію, то современному апологету приходится служить тому же дѣлу примѣнительно къ духовному состоянію современности и вести защиту христіанской истины противъ ея отрицателей среди представителей науки и философскаго кри-

тицизма, опираясь на данныя науки и этого же самаго критицизма. Форма мѣняется, но сущность дѣла остается та же.

Апологетъ христіанства—это выраженіе, примѣненное нами къ кн. С. Н. Трубецкому, опредѣляетъ, по нашему убѣжденію, самый интимный и основной мотивъ научной и философской его работы. Раскрывать религіозную истину или защищать ее отъ лжетолкованій и отрицанія—такова послѣдняя цѣль ея, да иначе и быть не могло, если только не подвергать сомнѣнію искренности и глубины религіозной вѣры автора. Сердце и воля, отданныя религіи, не допускаютъ дѣленія души на департаменты и требуютъ цѣльности, единства, отсутствіе котораго можетъ быть объясняемо только слабостью, грѣхомъ.

Но не уничтожаетъ ли такая „продвязтость“ самой цѣнности изслѣдованія, научной и философской? На это недоумѣніе можно отвѣтить словами самого кн. С. Н. Трубецкого, сказанными имъ о В. С. Соловьевѣ и приложимыми къ нему самому:

„Основная идея Соловьева, проникающая его метафизику, этику, эстетику и самую публицистику, есть религіозная христіанская идея... Оригинальна ли такая философія? Но обращается ли здѣсь философія въ „служанку богословія?“ Нѣтъ, и въ этомъ-то все дѣло... Философія (а также и наука. Авт.) не подчиняется религіи внѣшнимъ образомъ; она сама собою интимно совпадаетъ съ ней“ (I, 358—60).

Задача и значеніе апологетики ограничены: нельзя вообще научить религіи, а поскольку можно передать другому полноту религіозныхъ переживаній, богатство религіознаго опыта, этого поученія надо искать не у христіанскихъ апологетовъ, философовъ или ученыхъ, какъ бы ни были они велики въ своей области, но въ писаніяхъ христіанскихъ подвижниковъ, людей опытнаго, а не теоретическаго христіанства. Но и задача апологета въ наше трудное для религіи время, полное всевозможныхъ теоретическихъ соблазновъ, весьма важна. И тѣмъ, кто стремится найти нить въ лабиринтѣ современной мысли и знанія, или хотя бы точнѣе ориентироваться въ немъ, и особенно той части нашей молодежи, въ которой начинаетъ пробуждаться потребность религіи, на ряду съ другими апологетами христіанства слѣдуетъ остановить вниманіе и на философскихъ и историческихъ изслѣдованіяхъ кн. С. Н. Трубецкого.

1909.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

(Изъ некролога кн. С. Н. Трубецкому [1]).

На нивѣ народной за тяжелымъ плугомъ застала его нежданная смерть, и не въ кругу семьи или друзей смежилъ онъ усталыя очи.

Онъ умеръ отъ того незримаго, но могущественнаго духовнаго яда, которымъ отравлена наша жизнь и всего болѣе самыя любящія, благородныя сердца.

Воистину dulce et decorum est pro patria mori, и смертью pro patria окончилась здѣсь патріотическая жизнь. Если вообще бываетъ прекрасная смерть,—смерть какъ апоѳеозъ жизни, не потухшіе, но яркое ея просіяніе, то здѣсь совершилась прекрасная смерть. Страшно завидовать смерти, но этой смерти могутъ завидовать многіе, въ чьемъ сердцѣ жива гражданская доблесть.

Смерть эта для всѣхъ раскрыла всю крѣпость, всю интимность той связи, которая существовала между матерью и преданнымъ сыномъ, между родиной и ея гражданиномъ. Обнаружилось съ грубоэмпирической, медицинской ясностью, что это сердце, больное болью страны, опечаленное ея печалью, билось однимъ біеніемъ съ сердцемъ матери, горѣло тѣмъ же огнемъ и отравлено было одною отравой. И съ стихійной силою и исторической необходимостью похоронный обрядъ превратился въ торжественное, всенародное празднество свободы, гигантскій языкъ освободительнаго пламени метнулся къ небу изъ погребальнаго костра, а пѣніе погребальныхъ ликовъ неудержимо переходило въ гимнъ созидающейся жизни... Развѣ же не завиденъ удѣлъ умереть въ такомъ глубокомъ единеніи съ родиной и своимъ народомъ, и притомъ когда онъ переживаетъ величайшую годину своей исторіи, когда до высшей точки поднялась историческая волна и всѣ, кто имѣетъ душу живу, старъ и младъ, богачъ и бѣднякъ, воспламенены одной страстью, однимъ томленіемъ, одной тоской о свободѣ. И въ такую-то минуту имени кн. Трубецкого суждено было стать лозунгомъ свободы, также какъ за нѣсколько мѣсяцевъ до этого онъ выступилъ глашатаемъ народнымъ въ Петергофскомъ дворцѣ. Смерть почтительно опустила свой траурный факелъ, и надъ нимъ побѣдно взвилось всенародное знамя.

Такія минуты и такая смерть не изглаживается изъ памяти потомства. Многое скоро забудется (да и забывается уже) изъ этой эпохи, но эти національныя похороны, этотъ народный тра-

[1]) *Вопросы Жизни*, 1905, октябрь—ноябрь.

уръ останутся въ исторіи, какъ символъ, какъ художественный образъ, какъ памятникъ эпохи.

Неслучайнымъ, но глубокознаменательнымъ явилось то, что такая историческая роль выпала на долю одного изъ немногихъ, слѣдуетъ прямо сказать, изъ нѣсколькихъ всего друзей и послѣдователей Владиміра Соловьева. Духъ великаго русскаго мыслителя царитъ надъ этими похоронами, тѣнь ученика встрѣчается съ тѣнью учителя. И невольно просятся въ память скромныя и безвѣстныя похороны, когда опускались въ могилу смертные останки Вл. Соловьева, и кажется, что теперь вмѣстѣ творятся поминки, и ученика и учителя: кн. С. Н. Трубецкого и Владиміра Соловьева.

Пусть другіе, кто соприкасался съ кн. С. Н. Трубецкимъ въ различныхъ внѣшнихъ сферахъ дѣятельности, въ политикѣ, по университетскимъ дѣламъ и т. д. разсѣкаютъ живую индивидуальность и видятъ въ немъ, съ одной стороны, политика, съ другой—профессора философіи, а съ третьей, можетъ быть, что-нибудь еще. Я же могу оцѣнивать жизненное дѣло кн. С. Н. Трубецкого только въ его цѣломъ, и, хотя лично совсѣмъ не зналъ покойнаго, но, кажется мнѣ, съ достаточнымъ основаніемъ могу утверждать, что общій смыслъ этого дѣла, сложнаго и многообразнаго, былъ цѣлонъ и нераздѣленъ, и дѣло это, при всей громадности индивидуальныхъ различій, было тоже, что и Владиміра Соловьева,—служеніе христіанской идеѣ, воплощеніе ея во всѣхъ сферахъ жизни, въ научномъ и философскомъ творчествѣ, въ политической жизни, въ университетской автономіи. Соловьевъ училъ универсальному пониманію вселенскаго христіанства, и въ своей жизни далъ какъ бы художественное воплощеніе этого пониманія. Какъ философъ, онъ создалъ,—конечно, въ общихъ чертахъ—систему современной христіанской философіи. Онъ показалъ въ ней, какъ вѣковое развитіе научной и философской мысли съ внутренней необходимостью приводитъ къ признанію умозрительныхъ истинъ христіанства. Онъ указалъ, далѣе, позабытую или нераскрытую общественную сторону христіанства, выясняя призваніе христіанства въ этой области какъ силы организующей, собирающей человѣчество и устрояющей его на началахъ равенства и свободы. Наконецъ, въ своей эстетикѣ, какъ, впрочемъ, и въ метафизикѣ, онъ прологалъ путь апокалиптическимъ чаяніямъ христіанства, едва начинающимъ вмѣщаться въ религіозное сознаніе.

Таковы были завѣты, воспринятые богато одареннымъ ученикомъ отъ почившаго учителя. Среди разнообразныхъ даровъ, которыми надѣленъ былъ ученикъ, на первое мѣсто слѣдуетъ поставить крупный и оригинальный философскій талантъ, въ свое время одинъ изъ первыхъ не только въ Россіи но и въ

Европѣ. Свой философскій даръ кн. С. Н. Трубецкой не расточилъ на праздныя и никому ненужныя мудрованія отвлеченной и безсильной кабинетной мысли, какъ это нерѣдко теперь случается, но примѣнилъ къ разрѣшенію самыхъ основныхъ проблемъ философіи, связанныхъ съ міромъ христіанскихъ идей.

Лебединой философскою пѣснью кн. С. Н. Трубецкого оказался его глубокомысленный этюдъ „О безсмертіи души“. Конечно, не случайно—ничего нѣтъ случайнаго!—мысль его остановилась на этой вѣчной загадкѣ, уже пора ему было ее разгадывать...

Какъ извѣстно, за послѣднее время освободительный ураганъ совершенно отвлекъ кн. С. Н. Трубецкого, который и всегда обладалъ блестящимъ перомъ и темпераментомъ настоящаго публициста, отъ философіи къ политикѣ. Признаюсь, я съ ревнивой недоброжелательностью наблюдалъ, какъ политика все больше и больше отнимала кн С Н. Трубецкого отъ философіи и готовъ былъ чуть не благодарить цензуру, когда, по милости ея, не состоялся выходъ редактируемой имъ „Московской Недѣли“ и князь освободился отъ литературнаго самопожертвованія. Здѣсь онъ, думалось мнѣ, рядовой каменщикъ, чернорабочій, а тамъ философскій зодчій, облеченный вдобавокъ почетной миссіей продолжать философское дѣло Соловьева и въ этомъ не имѣющій себѣ равнаго замѣстителя... Въ роли политическаго дѣятеля, по неопытности всегда подвергающагося опасности сдѣлать невѣрный шагъ, совершить какой-нибудь lapsus, который не прощается въ политикѣ, кн. С. Н. Трубецкой представлялся мнѣ кѣмъ-то въ родѣ Платона, проданнаго въ рабство, Шопена, дающаго уроки музыки, Антокольскаго, строящаго вокзалъ. Для политики найдутся многіе, для этого не надо философскихъ даровъ, которые здѣсь скорѣе мѣшаютъ. И до конца я не терялъ надежды, что мы дождемся и второго тома Логоса и многаго другого.

Но могъ ли кн. С. Н. Трубецкой, оставаясь собой, не ринуться въ самую сумятицу, въ свалку политической борьбы, безъ оглядки, не щадя себя, не заботясь о томъ, что скажутъ, не останавливаясь передъ самыми рискованными ставками...

* * *

Въ разгарѣ практической работы въ разгоряченную атмосферу, полную шума и гама общественнаго движенія, тихо вошла позабытая смерть и, остановивъ свой перстъ на одномъ изъ лучшихъ сыновъ Россіи, сказала: *мое!* Мое, все здѣсь мое, — и это освободительное движеніе, и эта историческая даль, раздвинувшаяся, казалось, въ безконечность, и это историческое созиданіе, все это—въ бенефисъ могильнаго червяка. И предъ лицомъ великаго и тихаго таинства смерти тускнѣютъ краски, обезцѣни-

ваются цѣнности, умолкаетъ вражда, на все навѣваетъ тяжелое оцепенѣніе смерть уравнительница...

Странное замѣшательство овладѣваетъ современнымъ человѣкомъ, когда онъ слышитъ замогильный и какъ будто всегда нежданный призывъ. Въ расторянныхъ рѣчахъ, полныхъ условной реторики или фальшивыхъ образовъ, стремятся современные люди увѣрить себя и другихъ, что все обстоитъ благополучно и можно жить имъ по-прежнему, что есть и безсмертіе... въ сердцахъ, есть и вѣчность... въ воспоминаніи. И такъ много тягостной фальши и горестной безпомощности въ этихъ словахъ, которыми люди стремятся спасти свои цѣнности, вырвать ихъ у смерти, между тѣмъ какъ они никнутъ отъ одного ея приближенія.

Тщетно стремятся растворить индивидуальную потерю въ жизни цѣлаго. Вѣдь самое дорогое въ человѣческой личности то, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, есть его индивидуальность съ ея абсолютной неповторяемостью. И эта-то индивидуальность косится смертью нещадно и навсегда, и никакія соображенія о жизни рода здѣсь не помогаютъ, звучатъ дѣтскимъ лепетомъ. Есть только одна надежда на сохраненіе индивидуальности, на ея абсолютное утвержденіе. Это - христіанская надежда на всеобщее воскресеніе, предваряемое воскресеніемъ Одного. „Если Христосъ не воскресъ, суетна вѣра наша“. Жало смерти притупляется лишь подвигомъ вѣры.

Покойный не боялся смерти, ибо она побѣждена была для него силою христіанскаго убѣжденія Въ упомянутомъ своемъ этюдѣ „О безсмертіи души“ онъ далъ совершенно зрѣлое и спокойное исповѣданіе этой вѣры. Мы читаемъ здѣсь: „чѣмъ глубже познаемъ мы высшія духовныя возможности человѣка, чѣмъ интимнѣе и глубже мы любимъ и познаемъ человѣческую личность, тѣмъ болѣе проникаемся мы сознаніемъ ея безотносительной, божественной цѣнности, той умной красоты ея, которая какъ бы въ вѣдѣніи открывается взору любящаго и запечатлѣваетъ собою человѣческую личность. Отъ глубины, интенсивности этого сознанія и зависитъ вѣра въ безсмертіе. Тотъ, кто увидѣлъ „образъ Божій“ въ человѣческой личности, не вѣритъ ея уничтоженію, не вѣритъ смерти и самой физической смертью человѣка приводится къ признанію безсмертія его духовной личности. Когда умираетъ открывшаяся намъ, понятая, любимая, чтимая нами личность, смерть ея ощущается нами какъ невыносимое противорѣчіе и неправда, и передъ нами ставится вопросъ: чему вѣрить больше — матеріальному факту тлѣнія, видимаго уничтоженія, исчезновенія, или же свидѣтельству нашего нравственнаго сознанія, для котораго личность остается нетлѣнной въ своей воспринятой, испытанной, пережитой нами духовности,

въ своей *потенціальной* или *осуществляющейся божественности*, нами извѣданной?" Отвѣчая на этотъ вопросъ, кн. С. Н. Трубецкой въ стыдливо сдержанныхъ выраженіяхъ высказываетъ свою христіанскую вѣру: „конечное, абсолютное внутренно-послѣдовательное выраженіе вѣры въ безсмертіе мы видимъ въ христіанствѣ, религіи Богочеловѣка, которая признаетъ не потенціальное только, а осуществленное, актуальное, единство божескаго и человѣческаго въ лицѣ Іисуса Христа, какъ живое откровеніе, въ которомъ всякій, вступающій въ общеніе вѣры, убѣждается путемъ личнаго нравственнаго опыта, личнаго сознанія. Здѣсь для дѣйствительно вѣрующаго Христосъ не можетъ быть призракомъ, не можетъ выражать собою и отвлеченную идею жизни—той безличной жизни, о которой говорятъ иные моралисты и въ которой въ сущности никто и ничто не живетъ, а все личное умираетъ. Это—живая и безсмертная личность, „Начальникъ" той жизни, въ которой *все живо*, въ которой упраздняется смерть и тлѣніе жизни полной, которая есть воскресеніе. И тотъ, кто „познаетъ" Христа,—познаетъ Его не отвлеченно, а интимно, духовно, какъ личность,—тотъ вѣритъ въ Него, вѣритъ не какъ въ призракъ и не какъ въ идею или догматъ, а вѣритъ какъ въ личность и въ этой вѣрѣ имѣетъ норму и основаніе вѣры въ дѣйствительную и личную безсмертную жизнь" *).

Вотъ языкъ живой и твердой вѣры, и такая вѣра побѣждаетъ страхъ смерти и дѣйствительно притупляетъ ея жало. Почившему ясно теперь многое изъ того, что такъ угнетаетъ насъ своей мучительной неразгаданностью здѣсь на землѣ, ясна и загадка смерти, которую каждый по своему разгадываетъ въ своемъ внутреннемъ опытѣ. И опуская въ раскрывшійся зѣвъ могилы эту новую жертву, предъ лицомъ великаго и страшнаго таинства смерти, безъ условной реторики, но со всей серьезностью, вдохновляясь огненными надеждами и глубокими озареніями христіанской вѣры, а не насилуя слова вѣчность, скажемъ нынѣ отшедшему: вѣчная память!

1905.

*) „Вопросы философіи и психологіи", 1904 годъ, книга V (75) стр. 559—61.

III. Загадочный мыслитель [1]).

(Н. Ѳ. Ѳедоровъ).

Недавно появился въ печати объемистый томъ сочиненій Н. Ѳ. Ѳедорова, содержащій разнообразныя статьи философскаго характера [2]). Имя Ѳедорова, извѣстное при жизни лишь тѣсному кругу знавшихъ и любившихъ его людей, появляется въ печати только теперь послѣ его смерти, послѣдовавшей въ 1903 году на 78 году жизни. Оригинальнѣйшій умъ и оригинальнѣйшій человѣкъ говоритъ съ вами съ этихъ пестрыхъ по темамъ, но проникнутыхъ единствомъ мысли страницъ. Васъ сразу охватываетъ необычайное чувство—уваженія и нѣкоторой жути передъ подлиннымъ и непоказнымъ величіемъ въ нашъ рекламный и сустный вѣкъ. Въ литературныхъ судьбахъ Ѳедорова все необычайно и исключительно: и это гордое и вмѣстѣ смиренное нежеланіе печататься отъ своего имени при жизни, и это посмертное изданіе хаотическихъ бумагъ и замѣтокъ на далекой окраинѣ преданными друзьями, не пощадившими ни времени, ни труда для изданія, притомъ, по мысли покойнаго „не для продажи“. Одинъ же изъ нихъ, В. А. Кожевниковъ, для поясненія и развитія трудно усвояемыхъ и парадоксальныхъ мыслей своего друга, написалъ цѣлое изслѣдованіе, первый томъ котораго, печатавшійся на страницахъ „Русскаго Архива“, недавно появился въ Москвѣ, согласно правилу Н. Ѳ. Ѳедорова, также „не для продажи“ [3]).

В. А. Кожевниковъ уже въ первой части этого труда свою выдающуюся и многостороннюю научную, философскую

---

[1]) Напечатано въ *Московскомъ Еженедѣльникѣ*, отъ 5 дек. 1908 г.

[2]) *„Философія общаго дѣла“*. Статьи, мысли и письма Николая Ѳедоровича Ѳедорова, изданныя подъ редакціей В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Томъ I. Стр. 731. Вѣрный. 1907. *Не для продажи.*

[3]) Николай Ѳедоровичъ Ѳедоровъ. Опытъ изложенія его ученія по изданнымъ и неизданнымъ произведеніямъ, перепискѣ и личнымъ бесѣдамъ *В. А. Кожевникова.* Часть I. Съ приложеніемъ писемъ Ѳ. М. Достоевскаго, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ѳ. Ѳедоровѣ и его ученіи. Москва. 1908.

и литературную эрудицію примѣнилъ къ развитію и выясненію взглядовъ Н. О. Оедорова, сливая себя съ нимъ, такъ что постороннему взгляду невозможно по временамъ различить, гдѣ кончается Оедоровъ и начинается Кожевниковъ. Прекрасный памятникъ дружеской вѣрности и любви!

Книга В. А. Кожевникова служитъ ключемъ къ пониманію сочиненій самого Оедорова, ибо я не встрѣчалъ писателя болѣе нелитературнаго, прихотливаго, мудренаго, несистематическаго, и чтеніе подлинныхъ его сочиненій можетъ быть доступно или въ качествѣ литературнаго „послушанія“ для тѣхъ, кто уже достаточно обломалъ зубы объ мудреныя сочиненія, или же становится возможно только послѣ общедоступнаго (конечно, въ той мѣрѣ, въ какой вообще могутъ быть сдѣланы общедоступными такіе сюжеты) изложенія В. А. Кожевникова. И, однако, чтеніе это вполнѣ вознаграждается внезапными озареніями, вдохновенными мыслями, какъ искры, загорающимися на этихъ корявыхъ и нескладныхъ страницахъ. Даже и тотъ, кто не раздѣлитъ ни одной мысли Н. О. Оедорова, долженъ будетъ признать, что онъ имѣетъ дѣло съ самороднымъ, своеобразнымъ, вполнѣ независимымъ мыслителемъ, а тотъ, въ чьей душѣ найдутся созвучія для ученія Н. О. Оедорова, признаетъ его и великимъ мыслителемъ, какимъ признаютъ его издатели. Во всякомъ случаѣ, нельзя не согласиться, что въ книгѣ Оедорова, и еще больше въ ея авторѣ, этомъ московскомъ Сократѣ, мы имѣемъ одно изъ оригинальнѣйшихъ явленій русской жизни новаго времени.

В. А. Кожевниковъ начинаетъ свою книгу слѣдующими словами:

„не стало человѣка изумительнаго, рѣдкаго, исключительнаго! О возвышенномъ умѣ Н. Ѳ. Ѳедорова, о его разнообразныхъ, обширныхъ познаніяхъ, о его добросовѣстности какъ труженика и объ идеальной нравственной чистотѣ его напоминать людямъ, сколько нибудь его знавшимъ, излишне: они безъ того всѣ единогласно скажутъ: то былъ мудрецъ и праведникъ! а болѣе близкіе къ нему добавятъ: то былъ одинъ изъ тѣхъ немногихъ праведниковъ, которыми держится міръ!“.

Такое сужденіе человѣка столь вдумчиваго и осторожнаго въ оцѣнкахъ людей, притомъ близко знавшаго Н. Ѳ. въ теченіе

28 лѣтъ (ср. еще вступительные очерки В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона къ I тому сочиненій Ѳедорова), находитъ вѣское подтвержденіе и въ сужденіи никого иного, какъ Л. Н. Толстого, которое можно прочитать въ письмѣ Фета, приложенномъ къ книгѣ Кожевникова (къ нему же присоединяется и самъ Фетъ). Здѣсь читаемъ:

„онъ (Л. Н. Толстой) говорилъ: я горжусь, что живу въ одно время съ подобнымъ человѣкомъ. Много надо имѣть духовнаго капитала, чтобы заслужить такіе отзывы, ибо не знаю человѣка, знающаго васъ, который не выражался бы о васъ въ подобномъ же родѣ. Если бы я не считалъ этого половкимъ, то смѣло включилъ бы себя въ число такихъ людей".

Самъ Л. Н. Толстой въ письмѣ къ Ив. М. Ивакину проситъ: „передайте ему (Н. Ѳ.) мою любовь" [1]). Наконецъ, В. С. Соловьевъ пишетъ Н. Ѳ. Ѳедорову: „Я съ своей стороны могу признать васъ своимъ учителемъ и отцомъ духовнымъ", „дорогой учитель и утѣшитель". Уже однихъ этихъ отзывовъ достаточно, чтобы привлечь вниманіе къ тому, къ кому они относятся. И если онъ остался чуждъ широкой извѣстности при жизни, то, по свидѣтельству В. А. Кожевникова,

„причиной тому была отчасти удивительная скромность покойнаго, не только полное въ немъ отсутствіе тщеславія, но даже боязнь похвалы и извѣстности... Какъ въ матеріальномъ отношеніи этотъ бѣднякъ отрѣшился отъ всякой собственности и, при самыхъ скудныхъ средствахъ (по достиженіи 70-лѣтняго возраста, послѣ 35-лѣтней службы онъ имѣлъ пенсію въ 17 р. 51 к. въ мѣсяцъ) отдавалъ все, что имѣлъ, первому нуждающемуся или просившему, такъ же онъ не зналъ и чувства авторской собственности. Вотъ почему этотъ неутомимый, оригинальный писатель рѣшительно не признавалъ никакого авторскаго права и, если соглашался на печатное выраженіе своихъ мыслей, то не иначе какъ анонимно, или же еще охотнѣе подъ чужимъ именемъ, отдавая первому желающему свое духовное достояніе" (Кожевниковъ, 1).

---

[1]) Въ записной книжкѣ Л. Н. Толстого въ 80-хъ годахъ въ Москвѣ подъ впечатлѣніемъ личнаго знакомства съ Н. Ѳ. Ѳедоровымъ, было занесено слѣдующее: „Николай Ѳедоровичъ — святой. Каморка, „Исполнять? это само собою разумѣется". Не хочетъ жалованья. Нѣтъ бѣлья, нѣтъ постели". (*П. Бирюковъ.* Левъ Николаевичъ Толстой, т. II. стр. 404. Москва. 1908).

П. Ѳ. служилъ сначала преподавателемъ въ уѣздныхъ училищахъ, затѣмъ помощникомъ библіотекаря Чертковской библіотеки, далѣе дежурнымъ чиновникомъ при Читальномъ Залѣ Румянцевскаго Музея и, наконецъ, при библіотекѣ Московскаго Архива Иностранныхъ Дѣлъ. Среди занимающихся онъ былъ извѣстенъ какъ необыкновенный библіографъ, готовый придти на помощь всякому въ ней нуждающемуся.

„Своимъ положеніемъ вблизи книгъ и людей, литературнаго и умственнаго труда, онъ былъ вполнѣ доволенъ; никакихъ перемѣнъ и улучшеній онъ не желалъ; отъ повышеній по службѣ и чиновъ упорно отказывался удивляя этимъ подчасъ начальство; предлагаемыя ему прибавки жалованья отклонялъ, прося перенести ихъ на долю кого либо изъ своихъ семейныхъ сослуживцевъ." (Кожевниковъ, 3).

Аскетъ по жизни, поражавшій своею непритязательностью ее знавшихъ, хотя, при этомъ, и принципіальный противникъ аскетизма, онъ поражалъ своей просто огнедышащей жизненностью. „Кто изъ бывавшихъ въ 70-хъ и 80-хъ годахъ въ Читальномъ залѣ, а позднѣе въ такъ называемомъ „Каталожномъ" — пишетъ Кожевниковъ — не помнитъ высокой, высохшей, слегка согбенной, но полной энергіи фигуры этого одѣтаго въ ветхое рубище старика, въ глазахъ котораго сверкалъ огонь цѣломудренной юности..." Во всякое занятіе, и прежде всего въ любимое библіотечное дѣло, онъ вкладывалъ жизнь и энергію и самоотверженность, „добровольность", сверхобязательность, и въ другихъ умѣлъ возбуждать ихъ.

Изложить, хотя бы въ самыхъ общихъ и краткихъ чертахъ, въ короткой замѣткѣ ученіе П. Ѳ. — дѣло совершенно невозможное. Здѣсь на каждомъ шагу мысль дѣлаетъ столь необычныя, рѣзкія движенія, столь крутые повороты, а вмѣстѣ съ тѣмъ такъ своеобразна по содержанію, что нужно бы много говорить въ отдѣльности по каждому пункту. Эту задачу исполнилъ В. А. Кожевниковъ въ своей книгѣ о Ѳедоровѣ и къ ней мы отсылаемъ любознательнаго читателя. Здѣсь мы имѣемъ въ виду не изложить это ученіе, а лишь заинтересовать имъ, намѣтить для мыслящаго и вдумчиваго читателя его тему. Потому мы совсѣмъ обойдемъ молчаніемъ интереснѣйшія идеи

Н. Ѳ. Ѳедорова о православной церкви, коей ревностнымъ и убѣжденнымъ сыномъ онъ былъ, о музеѣ и университетѣ, о воспитаніи, его оригинальную концепцію самодержавія и критику конституціонализма (нѣсколько славянофильскую), его политико-экономическіе взгляды съ рѣзкой критикой городского индустріализма и промышленнаго капитализма.

Многосторонность составляетъ отличительную черту ученія Н. Ѳ.: богословъ и философъ, историкъ и экономистъ, государствовѣдъ и естествоиспытатель найдутъ здѣсь для себя пищу. Насколько велика была библіографическая освѣдомленность и начитанность нашего полигистора, настолько же многообразны были темы его размышленій.

Основнымъ грѣхомъ философіи и науки Н. Ѳ. считаетъ ея обособленіе отъ „общаго дѣла“, признаніе знанія самостоятельной самодовлѣющей задачей, самоцѣлью, и это отдѣленіе мысли отъ дѣла, внѣшне выразившееся въ выдѣленіи ученаго сословія въ корпоративно замкнутую среду и противопоставленіи его сословію неученому, привело философію къ субъективизму, иллюзіонизму, дуалистическому раздѣленію человѣческаго духа на теоретическій и практическій разумъ. Мысли Н. Ѳ. объ исторіи философіи древней и новой, отъ Сократа до Ницше, блещутъ оригинальностью и проницательностью (ср. *Кожевникова*, цит. соч., гл. IV, 2, 3). Особенно велика его антипатія къ Канту, узаконившему раздѣленіе на практическій и чистый разумъ, и къ Ницше, въ которомъ онъ видѣлъ послѣднее слово развитія философіи сословнаго обособленія, раздробленія, мысли безъ дѣла.

„*Всѣ* должны быть познающими и *все* должно быть предметомъ знанія, не отдѣляемаго отъ дѣла, ибо безъ второго не можетъ быть и перваго. Совокупность познающихъ разумныхъ существъ, относясь къ цѣльности (совокупности) всего познаваемаго, приведетъ міръ или природу къ самосознанію и самоуправленію чрезъ разумныя существа, которыя во всеоружіи знанія и объединенной волевой и нравственной энергіи, получатъ силу и мощь, предѣловъ коимъ въ настоящее время даже и предугадать невозможно. При такой постановкѣ вопроса о задачахъ мудрости предметомъ перваго разума, *теоретическаго*, была бы уже *не мысль о мысли, а мысль о дѣлѣ и о проектѣ всеобщаго дѣла*, тогда какъ *практическій* разумъ сталъ бы *исполнителемъ* его; *третій же* ра-

зумъ, какъ твореніе подобій, явился бы *введеніемъ во второй*, создавая образцы („модели") того, что должно быть возсоздаваемо".

Есть одна универсальная, исчерпывающая тема для философіи—о человѣческомъ родствѣ и неродственности.

„Несмотря на свое отрицательное, не вполнѣ и неотчетливо сознаваемое отношеніе къ родству и неродственности, *философія есть*, однако, не что иное, какъ *наука о родствѣ и неродственности*, изложенная въ недоступной большинству, то есть неродственой формѣ, отвлеченной, умозрительной, лишенной чувства, въ формѣ „чистаго мышленія", а не въ проектѣ практическаго дѣйствія".

„Философія есть наука всеобщая, она хочетъ обнять все вѣдѣніе; но, и обнимая все, она не содержитъ въ себѣ, однако, ничего такого, что могло бы выйти изъ предѣловъ понятія о родствѣ и его противоположности. Родство и неродственность—самыя полныя, самыя конкретныя понятія; отъ нихъ можно лишь отвлекать, обезличивать, можно, такъ сказать, обращать ихъ въ призраки, въ тѣни, въ идеи; пополнять же ихъ невозможно. Въ родствѣ—полнота жизни, чувства, разума, дѣйствія, примиреніе религіи съ наукой, искусствомъ, нравственностью; въ неродственности—безжизненность, разъединеніе, раздоръ и всѣ его необозримыя слѣдствія; однимъ словомъ: родственное тожественно съ безсмертнымъ, а неродственное со смертнымъ. Богъ, какъ Тріединый, есть совершенный образецъ родства".

Идея родства, какъ модели и проекта родства всемірнаго, организаціи всего человѣчества, есть одна изъ центральныхъ религіозно соціальныхъ идей Н. Ѳ. Въ эгоизмѣ человѣкъ живетъ для себя, отторгаясь отъ другихъ, въ альтруизмѣ человѣкъ для другихъ приноситъ собственную личность, которая предъ Богомъ дороже цѣлаго міра, и только родство есть единство всѣхъ „я" въ полномъ „мы".

„Должно жить не для себя только и не для другихъ только, а со всѣми (братство) и для всѣхъ (отечество); потому что жить не со всѣми, а для другихъ только, то-есть для нѣкоторыхъ, хотя бы и многихъ, значило бы, дѣлая добро однимъ, причинять зло другимъ. Должно жить со всѣми живущими, потому что большаго уже и сдѣлать невозможно, а все меньшее безнравственно".

Эта связь человѣчества во всемірномъ родствѣ, при которомъ всѣ сознаютъ себя братьями, чувствуя себя *сынами*, выражается въ наименованіи „сынъ человѣческій", такъ часто

примѣняемое къ себѣ Спасителемъ [1]). „Человѣкъ, общечеловѣкъ, всечеловѣкъ, сверхчеловѣкъ—всѣ эти понятія только безплодное искаженіе единственнаго животворнаго и плодотворнаго понятія *сынъ человѣческій*". Исходя изъ этого понятія Н. Ѳ. даетъ сильную, порой неотразимую критику основныхъ понятій современнаго, неоязыческаго гуманизма, матеріалистическаго соціализма (см. у Кожевникова. гл. 4) и прогресса.

„Прогрессъ есть самовозвышеніе... состоитъ въ сознаніи превосходства, во-первыхъ, цѣлымъ поколѣніемъ (живущими) надъ своими предшественниками (умершими), и, во-вторыхъ, младшими надъ старшими; самое же превосходство,—предметъ гордости для младшаго поколѣнія,- будетъ состоять въ увеличеніи знаній, въ улучшеніи, возвышеніи мыслящаго существа; даже выработка нравственныхъ убѣжденій будетъ предметомъ превозношенія младшаго поколѣнія надъ старшимъ... Торжество младшаго поколѣнія надъ старшимъ существенная черта прогресса. Біологически-прогрессъ состоитъ въ поглощеніи младшимъ старшаго, въ вытѣсненіи сынами отцовъ, психологически онъ - замѣна любви къ отцамъ бездушнымъ превозношеніемъ надъ ними, презрѣніемъ къ нимъ. Соціологически—прогрессъ выражается въ достиженіи наибольшей мѣры свободы, доступной человѣку... соціологія есть наука не общенія, а разобщенія или порабощенія... Прогрессъ, какъ отрицаніе отечества и братства, есть полнѣйшій нравственный упадокъ, отрицаніе самой нравственности".

Каково же то общее дѣло, къ которому призвано человѣчество, если оно приметъ въ основаніе своихъ отношеній родственное многоединство, норма и идеалъ котораго данъ въ основномъ догматѣ христіанства—о Святой Троицѣ, а предначертаніе котораго мы имѣемъ въ Церкви? Дѣло это—борьба и побѣда человѣческаго сознанія надъ безсознательной природой, „*регуляція* природы". Причина бѣдности, ограниченности лежитъ не въ условіяхъ распредѣленія, гдѣ нерѣдко ищетъ ихъ соціализмъ, но въ рабствѣ природѣ и слѣпымъ ея стихіямъ, которое выражается непосредственнѣе всего въ господствѣ смерти.

---

[1]) Конечно, это философское толкованіе мало считается съ данными филологически-историческаго изслѣдованія по поводу выраженія „сынъ человѣческій", впрочемъ, тоже до сихъ поръ не приведшими къ безпорному выводу (Исторія этой контроверсы см. у *A. Schweizer* Von Reimarus zu Wrede. Ср. также *Dalman.* Worte Jesu).

„Задача человѣчества рѣшается не вопросомъ о богатствѣ и бѣдности, а вопросомъ о жизни и смерти, вопросомъ, почему живущее умираетъ? Задача человѣчества состоитъ въ обращеніи міра несвободнаго, гдѣ все опредѣляется физической необходимостью, безсознательной и невольной причинностью, въ міръ сознательный и свободный, который теперь мы можемъ представить себѣ лишь мысленно, но который должны осуществить дѣйствительно, активно и реально, потому что это не идеалъ только, а и проектъ, въ которомъ сходятся, примиряются и объединяются высшія требованія знанія и нравственнаго чувства, истины, красоты, блага или добра и всеобщаго счастья и блаженства. „*Естественная* бѣдность есть причина вражды между людьми и возрастанія страданія, и исходомъ можетъ быть только перемѣна отношеній людей къ природѣ".

Здѣсь мы подходимъ къ самому центральному пункту „проекта" Оедорова. Родственное человѣчество, „сыны человѣческіе", печалующіеся объ умершихъ отцахъ, неизбѣжно должны поставить своей задачей въ побѣдѣ надъ природой—*воскрешеніе* умершихъ.

„Разумныя существа, истинно (въ полнотѣ знанія и силы) владѣя настоящимъ, получаютъ власть и надъ прошедшимъ, власть возсоздавать то, что было, а вмѣстѣ съ тѣмъ и опредѣлять будущее во всевозможномъ совершенствѣ. Требуется, слѣдовательно, рай не внѣмірный, Царство Божіе не потустороннее, а посюстороннее; требуется преображеніе посюсторонней, земной дѣйствительности, распространяемое на всѣ небесные міры и сближающее насъ съ невѣдомымъ нами потустороннимъ міромъ... Царство Божіе, въ этой своей полнотѣ постигнутое, въ исполненіи воли Божіей, Богомъ направляемое, Имъ черезъ насъ осуществляемое, есть произведеніе всѣхъ благихъ силъ, всѣхъ благихъ способностей людей въ ихъ совокупности, результатъ полноты знанія, глубины, и чистоты чувства, могущества благой воли" (Кожевниковъ, 279—80). „Воскресеніе Христа требуетъ всеобщаго воскрешенія... Христіанство есть общее дѣло воскрешенія, а не мысль только, и никакимъ другимъ дѣломъ оно замѣнено быть не можетъ". „Проповѣдь жизни, безсмертія и воскресенія—вотъ сущность проповѣди Спасителя, Отца Небеснаго Онъ называетъ „Богомъ Отцовъ", т.-е. умершихъ, но въ то же время не мертвыхъ, а живыхъ" (Марк., 12, 26—7), т.-е. имѣющихъ ожить, воскреснуть, ибо „Богъ смерти не создалъ" и не хочетъ погибели ни единаго (Іоанн., 6, 39), хочетъ „всѣмъ спастися и въ разумъ истины прійти" (I Тим. 2, 4). Заповѣдь Божія есть жизнь вѣчная (Іоанн., 12, 50); соотвѣтственно сему и „обѣтованіе" Спасителя

также есть жизнь вѣчная" (I Іоанн., 2, 25). Оттого онъ говоритъ о Себѣ: „Я есмь воскресеніе и животъ" (Іоанн., 11, 25).

Долгъ любви къ отцамъ, долгъ воскрешенія, становится „общимъ дѣломъ" сыновъ человѣческихъ, а воскресеніе становится изъ трансцендентнаго имманентнымъ. Если сыны человѣческіе не исполнятъ этого своего дѣла,

„дѣло спасенія можетъ быть совершено и одною Божеской силой! Спасеніе не только можетъ, но и произойдетъ помимо участи людей, если только они не объединятся въ общемъ дѣлѣ, но это спасеніе будетъ только для отдѣльныхъ избранныхъ; въ отношеніи же остальныхъ оно будетъ выраженіемъ гнѣва; а потому вся наша забота, все наше вниманіе должны быть обращены на то, чтобы не прогнѣвить Господа, на то, чтобы, согласно Его желанію, можно было *всѣмъ* въ разумъ истины прійти... Вѣдь и по самому Евангелію конецъ міра настанетъ въ томъ только случаѣ, если объединеніе не состоится, если проповѣдь Евангелія окажется безуспѣшною; гладъ же и болѣзни лишь начало конца!.. Если же объединеніе въ общемъ дѣлѣ состоится, въ такомъ случаѣ и конца не будетъ, потому что въ этомъ случаѣ конецъ мірового процесса, совершающагося въ насъ, и внѣ насъ, будетъ превращеніе слѣпого хода земли и всѣхъ міровъ въ управляемый совокупнымъ разумомъ всѣхъ оживившихъ, воскресшихъ поколѣній".

Ни одна идея Н. Ѳ. не подвергается такой опасности лжетолкованія, искаженія, вульгаризаціи, какъ этотъ головокружительно смѣлый его „проектъ". Особенно велика опасность истолковать *религіозную* идею Н. Ѳ. въ духѣ современныхъ научныхъ позивитистовъ à la Мечниковъ, и религіозный идеалъ превратить въ невыносимую пошлость, оставляющую далеко позади уже циркулирующія. Правъ былъ Н. Ѳ., дѣлая свои идеи въ такой степени „эзотерическими" и чуждаясь типографскаго станка. Я не могу воздержаться, чтобы не привести сужденія о „проектѣ" Н. Ѳ—ча Ѳ. М. Достоевскаго и В. С. Соловьева, которыя содержатся въ письмахъ, приложенныхъ В. А. Кожевниковымъ. Въ этихъ письмахъ мы имѣемъ литературно-историческіе памятники первостепеннѣйшаго значенія, проливающіе свѣтъ на интимнѣйшія и затаеннѣйшія чаянія и мысли обоихъ нашихъ мыслителей.

Ѳ. М. Достоевскому краткій очеркъ идей Н. Ѳ. (анонимно) былъ сдѣланъ Н. П. Петерсономъ. Отвѣтъ Ѳ. М. Достоевскаго

помѣченъ 24 марта 1878 года (С.-Петербургъ). Вотъ что пишетъ здѣсь, между прочимъ, Ѳ. М. Достоевскій:

„Первымъ дѣломъ вопросъ: кто этотъ мыслитель, мысли котораго Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Онъ слишкомъ заинтересовалъ меня... Затѣмъ скажу, что въ сущности совершенно согласенъ съ этими мыслями. Ихъ я прочелъ, какъ бы за свои. Сегодня я прочелъ ихъ (анонимно) В. С. Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекціи о религіи,—лекціи, посѣщаемыя чуть не тысячной толпой. Я нарочно ждалъ его, чтобы ему прочесть Ваше изложеніе идей мыслителя, такъ какъ нашелъ въ его воззрѣніи много сходнаго. Это намъ дало прекрасныхъ два часа. Онъ глубоко сочувствуетъ мыслителю и почти то же самое хотѣлъ читать въ слѣдующую лекцію [1]). Но вотъ положительный и твердый вопросъ, который еще въ декабрѣ положилъ Вамъ сдѣлать: въ изложеніи мыслителя самое существенное, безъ сомнѣнія, есть долгъ воскресенія прежде живших предковъ, долгъ, который, если бы былъ выполненъ, то остановилъ бы дѣторожденіе, и наступило бы то, что обозначено въ Евангеліи и въ Апокалипсисѣ воскресеніемъ первымъ. Но, однако, у Васъ, въ Вашемъ изложеніи совсѣмъ не обозначено: какъ понимаете Вы это воскресеніе предковъ и въ какой формѣ представляете Вы его себѣ и вѣруете ему? Т.-е. понимаете ли Вы его мысленно, аллегорически, какъ, напримѣръ, Ренанъ, понимающій его прояснившимся человѣческимъ сознаніемъ въ концѣ жизни человѣчества до той степени, что совершенно будетъ ясно уму тѣхъ будущихъ людей, сколько такой-то, напримѣръ, предокъ повліялъ на человѣчество, чѣмъ повліялъ, какъ и проч. до такой степени, что роль всякаго прежде жившаго человѣка выяснится совершенно ясно, дѣла его угадаются (наукой, силой аналогіи), и до такой все это степени, что мы, разумѣется, сознаемъ и то насколько всѣ эти прежде бывшіе вліяли на насъ, тѣмъ самымъ и *перевоплотились* каждый въ насъ; а стало-быть въ тѣхъ оконча-

[1]) Изъ этого указанія, впрочемъ, недостаточно отчетливаго (именно въ установленіи степени близости міровоззрѣнія В. С. Соловьева и Н. Ѳ. Ѳедорова въ ту эпоху), можно заключить, что начало сближенія ихъ и вліянія Н. Ѳ. на Соловьева относится къ весьма ранней порѣ жизни Соловьева, къ концу 70-хъ годовъ, когда составлялись и читались „Чтенія о богочеловѣчествѣ“. Въ „Письмахъ В. С. Соловьева“ (вып. I), доселѣ изданныхъ, упоминаніе о Н. Ѳ. находимъ въ письмахъ къ Н. Н. Страхову изъ Москвы, около 1881 года: здѣсь говорится о свиданіяхъ съ „Ѳедоровымъ, который меня совершенно очаровалъ, такъ что я даже думаю, что и его странныя идеи недалеки отъ истины“. (Стр. 12).

тельныхъ людей, все узнавшихъ и гармоническихъ, которыми закончится человѣчество, — или: Вашъ мыслитель прямо и буквально представляетъ себѣ, какъ намекаетъ религія, что воскресеніе будетъ реальное, личное, что пропасть, отдѣляющая насъ отъ душъ предковъ нашихъ, засыплется, побѣдится уже побѣжденной смертью, и они воскреснутъ не въ сознаніи только нашемъ, не аллегорически, а дѣйствительно, лично, реально, въ тѣлахъ. (Но, конечно, не въ теперешнихъ тѣлахъ, ибо ужъ одно то, что наступитъ безсмертіе, прекратится бракъ и рожденіе дѣтей, свидѣтельствуетъ, что тѣла въ первомъ воскресеніи, назначенномъ быть на землѣ, будутъ иныя тѣла, не теперешнія, т.-е. такія, можетъ быть, какъ Христово тѣло по воскресеніи Его до вознесенія, въ Пятидесятницу)?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ необходимъ,—иначе все будетъ непонятно. Предупреждаю, что мы здѣсь, т.-е. я и Соловьевъ, по крайней мѣрѣ вѣримъ въ воскресеніе реальное, буквальное, личное и въ то, что оно будетъ на землѣ"...

Невольный трепетъ охватываетъ при чтеніи этого письма теперь, черезъ 30 лѣтъ послѣ его написанія. Какъ будто мертвыя уста ушедшаго отъ насъ раскрылись, и онъ договорилъ опредѣленно то, о чемъ намеками говорилось въ разныхъ мѣстахъ его твореній. Тѣмъ не менѣе, все-таки письму недостаетъ окончательной ясности; очень важно было бы имѣть въ рукахъ посланную ему рукопись, отвѣтомъ на которую является это письмо, чтобы вполнѣ уразумѣть его содержаніе. Идетъ ли рѣчь о воскресеніи или о воскрешеніи, и не смѣшиваетъ ли здѣсь Достоевскій свои хиліастическія надежды о первомъ воскресеніи и тысячелѣтнемъ царствѣ, за которыми слѣдуетъ все-таки общее и окончательное, „трансцендентное" воскресеніе, съ „проектомъ" всеобщаго и окончательнаго „имманентнаго" воскресенія, долженствующаго замѣнить и устранить трансцендентное? (Замѣчанія самого П. Ѳ. по поводу этого письма см. въ „Философіи общаго дѣла", 485—8).

Однако, такія сомнѣнія и недоумѣнія, умѣстныя еще по отношенію къ Достоевскому, совершенно недопустимы относительно Соловьева, который при личномъ общеніи съ П. Ѳ. Ѳедоровымъ, безъ сомнѣнія, отлично понималъ, что хочетъ, куда клонитъ и что̀ разумѣетъ своенравный мыслитель (это подтверждается и личными воспоминаніями В. А. Кожевникова).

И вотъ что читаемъ въ письмѣ В. С. Соловьева къ Н. Ѳ-чу (относится къ началу 80-хъ годовъ, подлинники хранятся у В. А. Кожевникова).

„Прочелъ Вашу рукопись съ жадностью и наслажденіемъ духа, посвятивъ этому чтенію всю ночь и часть утра, а слѣдующіе два дня субботу и воскресенье много думалъ о прочитанномъ. „Проектъ“ Вашъ я принимаю *безусловно* и безо всякихъ разговоровъ: поговорить нужно не о самомъ проектѣ, а объ нѣкоторыхъ теоретическихъ его основаніяхъ или предположеніяхъ, а также и о первыхъ его практическихъ шагахъ къ его осуществленію... Со времени появленія христіанства Вашъ „проектъ“ есть первое движеніе впередъ человѣческаго духа по пути Христову. Я, съ своей стороны, могу только признать Васъ своимъ учителемъ и отцомъ духовнымъ. Но Ваша цѣль не въ томъ, чтобы дѣлать прозелитовъ и основать секту, а въ томъ, чтобы общимъ дѣломъ спасать все человѣчество, а для того прежде всего нужно, чтобы Вашъ проектъ сталъ общепризнаннымъ. Какія средства могутъ къ этому повести—вотъ о чемъ главнымъ образомъ я хотѣлъ бы поговорить съ Вами при свиданіи“.

Въ другомъ письмѣ (безъ даты) В. С. Соловьевъ высказываетъ нѣкоторыя замѣчанія по вопросу о воскресеніи:

„дѣло воскресенія не только какъ процессъ, но и *по самой цѣли* своей есть нѣчто обусловленное. Простое, физическое воскресеніе умершихъ само по себѣ не можетъ быть цѣлью. Воскресить людей въ томъ ихъ состояніи, въ какомъ они стремятся пожирать другъ друга—воскресить человѣчество на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно [1]). Значитъ, цѣль не есть простое воскресеніе *личнаго состава* человѣчества, а возстановленіе его *въ должномъ видѣ* [2]), именно въ такомъ состояніи, въ которомъ всѣ части его и отдѣльныя единицы не исключаютъ и не смѣняютъ, а, напротивъ, сохраняютъ и восполняютъ другъ друга. Съ этимъ Вы, конечно, совершенно согласны, это Ваша собственная мысль. Но вотъ, что кажется мнѣ, отсюда слѣдуетъ: если *должный* видъ человѣчества (какимъ оно будетъ въ воскресеніи мертвыхъ и въ жизни будущаго вѣка) есть еще только желанный, а не дѣйствительный, то о дѣйствительномъ человѣчествѣ никакъ нельзя разсуждать по образу должнаго, потому что, если должное человѣчество (въ которомъ

[1]) Сбоку, рукой Н. Ѳ. Ѳедорова, приписка: Воскрешать каннибализмъ, т.-е. воскрешать смерть! Вотъ нелѣпость!

[2]) Сбоку, рукой Н. Ѳ. Ѳедорова, приписка: Противъ кого Вы пишете, нельзя и понять!

Богъ есть все во всѣхъ) вполнѣ творитъ волю Отца, такъ что здѣсь въ человѣческихъ дѣйствіяхъ прямо и нераздѣльно дѣйствуетъ самъ Богъ, такъ что нѣтъ надобности ни въ какихъ особенныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, то совсѣмъ не то въ естественномъ человѣчествѣ, которое вовсе не творитъ воли Отца и никакъ не есть прямое выраженіе и форма Божества; поскольку наши дѣйствія не соотвѣтствуютъ волѣ Божіей, постольку эта воля получаетъ для насъ свое собственное особое дѣйствіе, которое для насъ является какъ нѣчто внѣшнее. Если бы человѣчество своею дѣятельностью покрывало Божество, тогда дѣйствительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нѣтъ, мы не покрываемъ Бога и потому Божественное дѣйствіе (благодать) выглядываетъ изъ-за нашей дѣйствительности и притомъ въ тѣмъ болѣе чуждыхъ (чудесныхъ) формахъ, чѣмъ менѣе мы сами соотвѣтствуемъ своему Богу. Если взрослый сынъ настолько внутренно солидаренъ съ любимымъ отцомъ, что во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ прямо творитъ волю его, не нуждаясь ни въ какихъ внѣшнихъ указаніяхъ, то для ребенка по необходимости воля отца является до извѣстной степени внѣшней силой и непонятной мудростью, отъ которой онъ требуетъ указаній и руководства. Всѣ мы пока дѣти и нуждаемся въ дѣтоводительствѣ внѣшней религіи. Слѣдовательно, въ положительной религіи и церкви мы имѣемъ не только начатокъ и прообразъ воскресенія и будущаго Царствія Божія, но и настоящій (практическій) путь и дѣйствительное средство къ этой цѣли. Поэтому наше дѣло и должно имѣть религіозный, а не научный характеръ и опираться должно на вѣрующія массы, а не на разсужденія нашихъ интеллигентовъ".

Обширныя выдержки изъ письма В. С. Соловьева, нами сдѣланныя, свидѣтельствуютъ о сильномъ впечатлѣніи, произведенномъ на него идеями Ѳедорова, „первымъ движеніемъ впередъ человѣческаго духа по пути Христову". При такой оцѣнкѣ этихъ идей естественно искать слѣдовъ ихъ вліянія и въ произведеніяхъ самого философа, и мы, дѣйствительно, ихъ находимъ. Въ наибольшей степени, какъ это устанавливаетъ и В. А. Кожевниковъ (стр. 277—8), это сказалось въ знаменитомъ рефератѣ Соловьева въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ въ 1891 году „Объ упадкѣ средневѣкового міровоззрѣнія". Если перечитать этотъ рефератъ послѣ сочиненій Ѳедорова, получается опредѣленное впечатлѣніе, что основное содержаніе этого реферата—недоговоренныя, съ большой уклон-

чивостью, осторожностью, съ непонятными для непосвященныхъ намеками выраженныя Ѳедоровскія идеи. И самъ Ѳедоровъ признаетъ ихъ за свои, но сурово упрекаетъ Соловьева за его уклончивую, двусмысленную формулировку, за ихъ недоговоренность (см. Ѳедоровъ, I, 479—90). Подъ общимъ христіанскимъ дѣломъ, какъ заявляетъ здѣсь Ѳедоровъ Соловьевъ „разумѣетъ именно воскрешеніе человѣческаго рода“, но онъ „не только не высказывается нигдѣ ясно и открыто, а такъ постарался скрыть свою мысль, что въ послѣдовавшихъ за рефератомъ преніяхъ не было даже упомянуто ни объ общемъ дѣлѣ, ни о воскресеніи“. „19 октября 1891 года,—заключаетъ поэтому Ѳедоровъ,—могло бы сдѣлаться величайшимъ днемъ, днемъ, когда было бы положено начало христіанству, какъ общему всеотеческому дѣлу“, если бы Соловьевъ не поопасался „больше всего быть смѣшнымъ“ (497—8). Мы, съ своей стороны, полагаемъ, что кромѣ соображеній внѣшняго и внутренняго историческаго и религіознаго такта, а, можетъ быть, и тактики, вполнѣ оправдываемой соображеніями педагогическими, Соловьевъ, при всей принципіальной близости и даже зависимости отъ Ѳедорова въ признаніи конечныхъ задачъ, весьма расходился съ нимъ въ пониманіи ихъ непосредственности и средствъ къ нимъ приближенія. У Ѳедорова же въ другомъ мѣстѣ встрѣчаемъ полемику съ Ѳ. М. Достоевскимъ (по поводу извѣстнаго намъ его письма) и В. С. Соловьевымъ, при чемъ онъ замѣчаетъ тамъ: „Достоевскій, говоря о долгѣ воскресенія... вѣроятно полагалъ, что осуществленіе этого долга возможно лишь въ самомъ отдаленномъ будущемъ, не ранѣе какъ черезъ 25.000 лѣтъ примѣрно, т.-е. такъ же, какъ думалъ объ этомъ и Соловьевъ; а что Соловьевъ такъ думалъ, это мы знаемъ навѣрно“ (440). Изъ этого свидѣтельства мы можемъ косвенно судить, между прочимъ, объ эсхатологіи Соловьева въ 80-е и 90-е годы, когда она значительно и, до извѣстной степени, принципіально даже отличалась отъ той, которая выражена въ „Трехъ разговорахъ“, гдѣ чувство близкаго конца, какъ deus ex machina, обрывающаго неудавшуюся исторію, этой пассивностью ожиданія значительно отличается отъ бодрой, актуальной эсхатологіи предыдущаго періода. Возвращаясь къ взаимо-

отношеніямъ Соловьева и Ѳедорова, прибавимъ еще, что и помимо названнаго реферата, при перечитываніи сочиненій Соловьева послѣ трудовъ Ѳедорова или на ряду съ ними, получаютъ новое освѣщеніе многія неясности и недоговорки у Соловьева. Для меня впервые только послѣ знакомства съ идеями Ѳедорова стало понятно, что значитъ, напримѣръ, или, по крайней мѣрѣ, что можетъ значить основная идея Соловьевской эстетики — о конечныхъ задачахъ искусства (въ статьяхъ 1889—90 гг. „Красота въ природѣ“ и „Общій смыслъ искусства“, собр. соч., т. VI). Искусству ставится здѣсь слѣдующая задача:

„Совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а и въ самомъ дѣлѣ,—должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь. Если скажутъ, что такая задача выходитъ за предѣлы искусства, то спрашивается: кто установилъ эти предѣлы? Разумѣется, это будущее развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи; ибо художество вообще есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста“.

Слова Достоевскаго „красота спасетъ міръ“, взятыя эпиграфомъ первой изъ этихъ статей, истолковываются въ смыслѣ творчески-преобразовательнаго воздѣйствія на міръ, и, мнѣ кажется, не трудно узнать здѣсь выраженную на языкѣ эстетики Ѳедоровскую идею „регуляціи природы“ съ „долгомъ воскрешенія“ въ качествѣ нравственнаго центра. Можно было бы еще привести примѣры зависимости Соловьева отъ Ѳедорова (напр. въ сужденіяхъ объ отношеніи къ природѣ по поводу голода, о сверхчеловѣчествѣ въ статьяхъ о Ницше и Лермонтовѣ и др.), которая ослабѣваетъ и, быть можетъ, даже прекращается къ концу 90-хъ годовъ, когда, по свидѣтельству В. А. Кожевникова, и личныя ихъ отношенія ухудшились. Во всякомъ случаѣ, оба они, каждый по своему, отстаиваютъ идеалъ активности въ христіанствѣ и ведутъ борьбу съ пассивностью аскетической метафизики, при чемъ у Ѳедорова это переходило иногда въ отрицаніе или недооцѣнку значенія личной аскетики. Христіанство призываетъ насъ къ активному отношенію въ природѣ и указываетъ ему высшую нравственную цѣль.

„Въ ученіи, призывающемъ всѣхъ къ свободѣ („къ свободѣ призваны вы, братья", Кор. 5, 13), „познайте истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными") Іоан. 8, 34) и всѣхъ къ разуму истинному („да всѣ въ разумъ истины пріидутъ") активное участіе человѣчества въ дѣлѣ его спасенія не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Оно необходимо не по физической необходимости, ибо могло бы быть совершено и одною божественной силой; оно необходимо какъ выраженіе величайшей мудрости и высочайшей нравственности, какъ выраженіе полноты любви и благости Бога, Отца нашего, къ людямъ". „Превращеніе міра еще несовершеннаго (лишь потенціально предназначеннаго къ совершенствованію) въ совершенный Богомъ чрезъ насъ, ничуть не умаляя Творца, неизмѣримо возвышаетъ твореніе исполненіемъ воли Отца Небеснаго на землѣ и на небѣ (въ иныхъ мірахъ) исполненіемъ заповѣди Сына Единороднаго уподобляться Ему дѣлами, которыя Онъ творилъ, дѣлами спасенія и возвращенія жизни. Осуществленіе человѣкомъ христіанскаго плана всеобщаго спасенія не будетъ ли осуществленіемъ полноты любви и къ Богу и къ ближнимъ, къ Отцу Небесному и къ земнымъ отцамъ и братьямъ? А міръ, такою любовью преображенный, не станетъ ли выраженіемъ самого Бога любви и согласія, Бога Тріединаго?"

Непониманіе активныхъ завѣтовъ христіанства, по мнѣнію Оедорова, привело къ матеріализму XIX вѣка, который есть „прямое послѣдствіе раздѣленія небеснаго отъ земного, т.-е. полнаго искаженія христіанства, завѣтъ котораго заключается именно въ соединеніи небеснаго съ земнымъ, божественнаго съ человѣческимъ" (Оедоровъ, I, 32). „Міръ данъ не на поглядѣніе, но міросозерцаніе—цѣль человѣка. Человѣкъ всегда считалъ возможнымъ *дѣйствіе* на міръ, измѣненіе его согласно *своимъ* желаніямъ". По убѣжденію Оедорова, Богъ создалъ не наилучшій, законченный уже міръ, а лишь *потенціально* наилучшій, который *можетъ стать* наилучшимъ, но при участіи человѣческаго труда. „Богъ воспитываетъ человѣка собственнымъ его опытомъ. Онъ—Царь, но Царь, дѣлающій все не только *для* человѣка, но и *чрезъ* человѣка. Потому-то и нѣтъ (еще) цѣлесообразности въ природѣ, что ее долженъ внести самъ человѣкъ и въ этомъ-то и заключается высшая цѣлесообразность". Ничего дарового, все—трудовое,—таковъ высшій принципъ, и даровое, нами полученное, мы должны замѣнить трудовымъ, заплатить долгъ, и въ этомъ великое нравственное основаніе идеи регуляціи природы.

„У насъ нѣтъ ничего своего, нами произведеннаго, а все даровое, вѣрнѣе долговое. Жизнь наша вовсе не наша; она отъемлема, отчуждаема, смертна. Мы получили ее отъ своихъ отцовъ, кои въ такомъ же долгу у своихъ родителей и т. д. Рожденіе только передача долга, а не уплата его. Отъ родителей же, какъ и вообще отъ предковъ, мы получили не только жизнь, но и средства къ жизни, состоящія въ тѣхъ способахъ работы, въ которыхъ почти все принадлежитъ нашему предшественнику и только весьма мало и лишь въ исключительныхъ случаяхъ—намъ". „Мы живемъ не только на чужой счетъ, на счетъ породственной намъ природы,—мы живемъ также и на счетъ себѣ подобныхъ, даже самыхъ близкихъ, замѣняя, вытѣсняя ихъ, и такое существованіе дѣлаетъ насъ уже недостойными, но и *преступными*... Существенною, отличительною чертою человѣка являются два чувства: чувство смертности и стыдъ рожденія. Можно догадываться, что у человѣка вся кровь должна была броситься въ лицо, когда онъ узналъ о своемъ началѣ, и какъ онъ долженъ былъ поблѣднѣть, когда увидалъ конецъ себѣ подобнаго, одинокровнаго!.. Животноподобное рожденіе есть наказаніе; но тому, кто вдумывается въ процессъ рожденія, открывается нѣчто еще болѣе ужасное—смерть"... „Содержаніе долга—всегда одинаково; содержаніе его всегда—жизнь въ той или иной формѣ своего проявленія, въ цѣломъ или по частямъ, въ совокупности или отдѣльными ея сторонами, матеріальнаго или духовнаго... а потому и погашеніе долга можетъ быть только возстановленіемъ жизни, воскрешеніемъ". Достижимо же это только освобожденіемъ отъ всемірнаго рабства человѣчества у стихій природы, регуляціей ея, которая и должна быть „всеобщимъ тягломъ человѣческаго рода". Отсюда слѣдуетъ, что „завершающее полноту знанія и полноту нравственной и разумной власти человѣка надъ природой безсмертіе и воскрешеніе есть трудъ, обращающій даровое въ собственное, очищающій долгъ". „Этотъ долгъ есть единственный общій всѣмъ людямъ, какъ обща всѣмъ людямъ смерть. Всѣ обязанности, налагаемыя на насъ ученіемъ о Тріединомъ Богѣ, выражаются въ одной заповѣди, въ заповѣди о долгѣ воскрешенія. Въ противоположность Исламу, мы можемъ сказать: „нѣтъ иного Бога, кромѣ Тріединаго" и „воскрешеніе Его заповѣдь!"

Въ предыдущихъ строкахъ я преслѣдовалъ одну лишь цѣль,—приведя нѣкоторыя изъ мыслей Н. Ѳ. Оедорова, заставить почувствовать важность и серьезность его идей и настроеній и тѣмъ призвать къ болѣе серьезному знакомству съ нимъ. Послѣднее не легко и потребуетъ терпѣнія и усидчивости. Отъ размѣна на фельетонное графоманство и повседневное

легкомыслiе) Ѳедоровъ, не печатавшійся при жизни, огражденъ и теперь іероглифомъ своего стиля и изданіемъ „не для продажи“, согласно завѣту мыслителя, благочестиво соблюдаемому его друзьями—почитателями. Но и при болѣе внимательномъ его чтеніи едва ли легко найдется такой, кто раздѣлитъ *всѣ* его идеи, кто не остановится запнувшись предъ самыми его смѣлыми и послѣдними выводами и чаяніями, о которыхъ, быть можетъ, умѣстно вспомнить слова Гамлета: „the rest is silence (остальное—молчаніе!). Но врядъ ли онъ, послѣ этого чтенія, не почувствуетъ себя окрыленнымъ, оплодотвореннымъ, обогащеннымъ. И то вѣщее, загадочное и страшное, но вмѣстѣ съ тѣмъ великое и зажигающее, что онъ тамъ прочитаетъ, заставитъ его заглянуть въ самыя глубины и своей души, и матери-природы, Божьяго міра. И, можетъ быть, даже не чувствуя себя во всемъ и до конца ученикомъ, онъ тоже, однако, назоветъ почившаго праведника, вслѣдъ за Соловьевымъ, не только „учителемъ“, но и — что гораздо больше — *утѣшителемъ*!

1908.

Изъ философіи культуры.

I. Размышленія о національности [1]).

I.

Въ отношеніи къ проблемѣ національности, какъ и къ другимъ проблемамъ философіи культуры, необходимо проявляется характеръ общаго міровоззрѣнія или тѣхъ общефилософскихъ предпосылокъ, которыя неизмѣнно соприсутствуютъ — иногда даже помимо сознанія судящихъ,— а отчасти предопредѣляютъ ходъ разсужденія. Вопросъ о національности—это надо прямо сказать и со всей рѣшительностью утвердить—отнюдь не принадлежитъ къ числу такихъ вопросовъ, которые разсматривались бы и изучались бы внѣ этихъ предпосылокъ, „voraussetzungslos“ (если только и вообще существуютъ такіе вопросы), однимъ только строгимъ примѣненіемъ научныхъ методовъ. Какъ ни важно научное изученіе разныхъ проявленій національности, однако въ немъ не ставится и не вмѣщается общая метафизическая проблема націи, т.-е. вопросы объ ея природѣ, цѣнности, идеѣ. Какъ и въ другихъ случаяхъ, наука лишь подводитъ къ этимъ вопросамъ, даетъ свой матеріалъ для ихъ постановки, но на этомъ и останавливается, если только она критична, т.-е. находится въ сознаніи своей дѣйствительной компетенціи. Что національность вообще существуетъ, какъ совершенно особая, своеобразная историческая сила, объ этомъ, конечно, никто не споритъ, ни даже тотъ, кто желалъ бы этотъ

[1]) Напечатано въ *Вопросахъ философіи и психологіи*, II, 1910 (кн. 103).

фактъ уничтожить. О томъ, какъ выражается нація въ исторіи, въ бытѣ, въ нравахъ, въ учрежденіяхъ, объ этомъ мы все болѣе узнаемъ изъ расширяющагося жизненнаго и историческаго опыта и изъ научнаго изученія. Но вопросъ о томъ, что есть нація, переводитъ обсужденіе на еще болѣе общую почву. При отвѣтѣ на этотъ вопросъ неизбѣжно должны проявиться и основныя метафизическія разногласія. Два основныхъ направленія, естественно, обозначились въ исторіи философіи, принимая въ ней разныя формулировки: номинализму и реализму средневѣковой философіи въ новѣйшей соотвѣтствуетъ позитивизмъ, эмпиризмъ или идеализмъ (конечно, „трансцендентальный"), въ ихъ противоположности реализму, мистическому или спиритуалистическому. Для перваго воззрѣнія бытіе исчерпывается непосредственной данностью состояній сознанія, которая въ своемъ выраженіи и логической обработкѣ облекается въ символику общихъ понятій и сужденія. Для другого воззрѣнія дѣйствительность несравненно глубже опытной данности, показанія опыта суть только касанія подлинныхъ *res* о нашу субъективность, ея измѣнчивые и несовершенные, неадэкватные символы („alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss"). Если первое воззрѣніе, номинализмъ, неизбѣжно разрѣшаетъ міръ въ субъективный иллюзіонизмъ замкнутаго, имманентнаго опыта (притомъ искусственно ограниченнаго и отпрепарированнаго), то второе воззрѣніе постулируетъ и стремится постигать въ доступной намъ теперь формѣ міръ вещей, сущаго (*τό ὄντως ὄν*). Въ примѣненіи къ вопросу о націи это раздвоеніе философскаго мышленія даетъ такіе результаты. Для позитивистическаго или идеалистическаго номинализма и иллюзіонизма нація всецѣло разрѣшается въ совокупность фактовъ, такъ или иначе связанныхъ съ національной жизнью, и есть только абстракція отъ этихъ фактовъ, или собирательное понятіе въ томъ смыслѣ, въ какомъ, напр., лѣсъ есть совокупность многихъ деревьевъ. Совокупностью національныхъ чертъ и проявленій, опредѣляемой черезъ возможно полную enumerationem simplicem, принципіально исчерпывается здѣсь содержаніе понятія націи, объясненіе же ея происхожденія средствами, доступными исторіи, вполнѣ разрѣшаетъ ея проблему. Такова точка зрѣнія философіи просвѣ-

тительства, стараго и новаго; такъ разсуждалъ о націи еще Чернышевскій, приблизительно такъ разсуждаетъ теперь Милюковъ. Такъ должны бы разсуждать, оставаясь послѣдовательными, и теперешніе сторонники неокантіанскаго идеализма, хотя, по нѣкоторому недоразумѣнію, иные изъ нихъ и говорятъ о созданіи національной культуры. Совершенно иначе вопросъ о націи освѣщается философіей реализма. Для нея нація есть не только совокупность феноменологическихъ своихъ обнаруженій, исчисляемыхъ и изучаемыхъ наукой, но, прежде всего, нѣкое субстанціальное начало, творчески производящее свои обнаруженія, однако всецѣло не вмѣщающееся ни въ одномъ изъ нихъ и потому не сливающееся съ ними. Идея „національнаго духа", которой оперировала историческая школа права, не была продумана ею именно съ этой метафизической стороны, но дѣйствительное соотношеніе вещей было формулировано въ ней (впрочемъ, въ примѣненіи къ частному вопросу о правообразованіи) совершенно вѣрно, хотя и въ терминахъ позитивистическаго историзма. *Нація есть*, не какъ коллективное понятіе, или логическая абстракція, но какъ творческое живое начало, какъ духовный организмъ, члены котораго находятся во внутренней живой связи съ нимъ. Когда мы переживаемъ національное чувство, ощущаемъ въ себѣ націю или себя въ націи, мы опознаемъ бытійственное, а не эпифеноменальное лишь свое опредѣленіе. Обычное сравненіе отношенія къ отечеству съ отношеніемъ къ матери становится особенно интересно и поучительно при сопоставленіи двухъ этихъ противоположныхъ міровоззрѣній. Что такое представляютъ собою отношенія сыновства, отцовства, материнства, или же столь излюбленная естествоиспытателями, столь таинственная и загадочная сила, именуемая наслѣдственностью? Для однихъ это— половое зачатіе, затѣмъ развитіе организма во чревѣ матери, „девятимѣсячная квартира", затѣмъ совокупность отношеній бытовыхъ, воспоминаній дѣтства, привычки и пр. и пр., и, кромѣ того, передача по наслѣдству вмѣстѣ съ болѣзнями и предрасположеніями къ нимъ иногда мельчайшихъ чертъ характера. Для другихъ—здѣсь тайна изъ тайнъ, почти непосредственное самообнаруженіе запредѣльнаго. Ни въ чемъ, можетъ быть,

тайна и глубинность жизни и реальное единство человѣчества такъ не обнаруживаются, какъ здѣсь. *Отечество* (patria, patrie, Vaterland, fatherland, *πατρίς*) есть только расширенное понятіе отцовства и сыновства, собраніе отцовъ и матерей, породившихъ и непрерывно порождающихъ сыновство [1]). Эта идея націи, какъ реальнаго, кровнаго единства, получила пластическое выраженіе на языкѣ Библіи (впрочемъ, и не въ ней одной) въ томъ, что племена и народы здѣсь обозначаются какъ лица по именамъ ихъ родоначальниковъ или вождей (имена колѣнъ Израилевыхъ, Ассуръ, Моавъ, Гогъ и др.), и эта персонификація національностей, конечно, не есть только художественный образъ или способъ выраженія, но подразумѣваетъ опредѣленную религіозно-метафизическую идею.

Итакъ, оба философскія міровоззрѣнія, номинализмъ и реализмъ, необходимо приводятъ и къ различной метафизикѣ націи, въ одномъ случаѣ разрѣшая ее всецѣло въ феноменологію, въ другомъ утверждая ее какъ трансцендентную реальность, интуитивно опознаваемую въ непосредственномъ переживаніи. Эти метафизическія разногласія совершенно не касаются опытнаго изученія націи, науки о націи, которая, при вѣрности своимъ методамъ, можетъ вестись до извѣстной степени независимо отъ философскихъ предпосылокъ. Но они становятся очень чувствительны, когда обсуждаются вопросы о цѣнностяхъ, и вообще въ такихъ случаяхъ, когда человѣкъ выступаетъ не только какъ научный регистраторъ, но и какъ дѣятель, руководимый извѣстными идеями, настроеніями, волевыми импульсами. Исходя изъ предпосылокъ мистическаго реализма, мы должны мыслить національность какъ нѣкоторое субстанціальное бытіе, существующее прежде сознанія и составляющее его бытійственный prius. Мы *сознаемъ* себя членами націи, потому что мы *реально принадлежимъ* къ ней, какъ къ живому духовному организму. Эта наша принадлежность совершенно не зависитъ отъ нашего сознанія; она существуетъ и до него и помимо него и даже вопреки ему. Она не только не есть порожденіе нашего сознанія или нашей воли, скорѣе наоборотъ, самое это сознаніе націо-

[1]) Величайшей заслугой Н. Ѳ. Ѳедорова является это указаніе огромнаго философскаго значенія идеи отцовства и сыновства.

нальности и воля къ ней суть порожденія ея въ томъ смыслѣ, что вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагаютъ для своего существованія нѣкоторое бытійственное ядро личности, какъ питательную, органическую среду, въ которой они возникаютъ и развиваются, конечно, получая затѣмъ способность воздѣйствовать и на самую личность. Какъ бы мы ни опредѣляли это ядро личности,—какъ инстинктъ вмѣстѣ съ Бергсономъ, или сублиминальное сознаніе вмѣстѣ съ Джемсомъ, или въ какихъ либо иныхъ, раціоналистическихъ понятіяхъ, созданныхъ при свѣтѣ дневного, уже проявленнаго сознанія, все это будутъ практически, для ориентировки въ цѣляхъ „инструментальныхъ", болѣе или менѣе пригодныя, но по существу, конечно, одинаково неадэкватныя попытки выразить словомъ, логизировать то, что алогично или сверхлогично или даже антилогично, но служитъ въ то же время субстратомъ для логоса. Сознаніе проходитъ по грани между бытіемъ и небытіемъ; оно есть различеніе, или, какъ показалъ Гегель, всякое Werden синтезировано изъ Sein и Nichtsein, omnis definitio est negatio. Потому эмпирическое я не только не выражаетъ нашу подлинную, субстанціальную личность, но и не можетъ на это притязать, неадэкватно ей; оно ее только *обнаруживаетъ*, выявляетъ, притомъ, въ состояніи аффекціи инымъ бытіемъ и въ соотвѣтствіи характеру этой аффекціи. Однако человѣкъ, хотя получилъ вмѣстѣ съ образомъ Творца и творческія силы, все же есть тварь, а не свой собственный творецъ; онъ въ этомъ смыслѣ и самъ для себя есть данность, т.-е. созданіе. И создается человѣкъ, по непреложному опредѣленію Творца, какъ сынъ и, вмѣстѣ, отецъ, какъ дочь или мать, не въ вербальномъ только, но въ реальномъ смыслѣ, такъ, какъ вѣтки деревьевъ не растутъ въ лѣсу прямо изъ воздуха или изъ земли, но вырастаютъ изъ ствола. И въ этой реальности опять-таки безсильно что-либо измѣнить по существу наше сознаніе, такъ же точно, какъ русскому нельзя переродиться въ иностранца, хотя бы онъ былъ такой же француз въ душѣ, какъ фонвизинская бригадирша.

Въ научномъ мышленіи, живущемъ въ мірѣ отвлеченностей, абстрактное и потому болѣе общее становится привычнѣе реаль-

наго и конкретнаго, наука какъ бы только снисходитъ, дозволяя существовать отдѣльному экземпляру даннаго вида или рода во всей его бунтовщической и непослушной индивидуальности, во всякомъ случаѣ для науки индивидуальность это accidentia, общіе же, видовые признаки—essentia. Нельзя, конечно, упрекать науку за эту условность, которая проистекаетъ изъ ея „прагматическихъ“ цѣлей и ограниченности познавательныхъ силъ человѣка, заставляющей его прибѣгать къ помощи абстракціи, но слѣдуетъ въ то же время всегда бороться съ распространеніемъ этой привычки мысли и за предѣлы науки. Согласно этой привычкѣ принято думать, что непосредственно существуетъ человѣчество или человѣкъ вообще (homo sapiens,— тоже характерное видовое опредѣленіе естествознанія), хотя этотъ человѣкъ, между прочимъ, принадлежитъ къ извѣстной націи, говоритъ опредѣленнымъ языкомъ (до изобрѣтенія эсперанто), наконецъ, состоитъ членомъ семьи. Дѣйствительное же соотношеніе какъ разъ противоположно такъ изображаемому. Существуетъ въ дѣйствительности конкретный человѣкъ, индивидъ, онъ родится въ опредѣленной семьѣ, въ опредѣленномъ племени, націи, при чемъ въ каждую изъ этихъ болѣе широкихъ группировокъ онъ вступаетъ лишь чрезъ посредство своей непосредственной конкретности, не уничтожая ея, но лишь въ извѣстномъ смыслѣ перерастая. Абстрактныхъ, космополитическихъ всечеловѣковъ, изъ которыхъ состоитъ абстрактное же всечеловѣчество, вообще не существуетъ; въ дѣйствительности оно слагается изъ націй, а націи составляются изъ племенъ и изъ семей. Стоитъ только переложить абстрактный языкъ науки на конкретный языкъ дѣйствительности, какъ вся проблема о соотношеніи общечеловѣческаго и національнаго или индивидуальнаго получаетъ полную перестановку, и проблематичнымъ становится уже не существованіе національнаго рядомъ съ общечеловѣческимъ, какъ прежде, но, наоборотъ, возможность общечеловѣческаго въ національномъ, всеобщаго въ конкретномъ.

Итакъ, дѣйствительность конкретна, и эта конкретность ея и переживается въ опытѣ. Въ немъ, если мы не будемъ произвольно суживать его и закрывать глаза на его показанія, мы

находимъ и такія изначальныя чувства, какъ отцовство, сыновство, національность. Это именно, прежде всего, чувства или, если угодно, инстинкты, и лишь въ моментѣ рефлексіи они сознаются какъ идеи. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, не сознаніемъ порождается бытіе или инстинктъ, но бытіемъ порождается сознаніе. Національности нельзя выдумать или создать сознательной, рефлектирующей идеологіей, она существуетъ раньше нея какъ ея основа. Можно искать различныхъ объясненій генезиса этого чувства, напр., господствующая эволюціонная доктрина стремится разрѣшить вопросъ допущеніемъ нечувствительныхъ, безконечно малыхъ измѣненій, приспособленій, которыя, удерживаясь „наслѣдственностью“, и создаютъ потомъ объясняемое явленіе. Этого типа объясненіемъ совершенно уничтожается, растворяется въ эволюціи сущность вопроса. Какъ бы мы ни изъясняли эволюціонно генезисъ человѣка, все-таки остается неопровержимымъ, что *люди родятся*, т.-е., что существуетъ какой-то неизслѣдимый научно transcensus, за которымъ внезапно получается новая индивидуальность, новый человѣкъ. Стирая всѣми силами эту роковую грань, эволюція думаетъ разрѣшить вопросъ его упраздненіемъ. Подобнымъ же образомъ и національности, хотя онѣ исторически возникаютъ изъ сложныхъ этнографическихъ смѣшеній, но въ то же время остается вѣрнымъ и то, что *національности родятся*, т.-е., что существуетъ историческая грань, за которою этнографическая смѣсь превращается въ націю съ ея особымъ бытіемъ, самосознаніемъ, инстинктомъ, и эта нація затѣмъ ведетъ самостоятельную жизнь, борется, отстаивая свое существованіе и самобытность. И весь логическій фокусъ теоріи „происхожденія человѣка отъ обезьяны“ въ ея грубой формѣ только и сводится къ молчаливому уничтоженію именно этой предѣльной грани, которая раздѣляетъ человѣка отъ обезьяны, такъ что не дается объясненіе происхожденія человѣка отъ обезьяны, но происходитъ лишь уничтоженіе ихъ различія, подставляемое въ качествѣ такого объясненія.

Итакъ, національность опознается въ интуитивномъ переживаніи дѣйствительности или въ мистическомъ опытѣ, въ которомъ обнаруживается ноуменальное бытіе, какъ сущее, лежащее

въ основѣ своей феноменологіи. Но эта послѣдняя не содержитъ самаго этого сущаго, а только обнаруживаетъ, выявляетъ его. Національный духъ не исчерпывается никакими своими обнаруженіями, не сливается съ ними, не окостенѣваетъ въ нихъ. Ни къ одному изъ нихъ, какъ бы ни было оно цѣнно, нельзя окончательно пріурочить національный духъ, начало живое и творческое. Въ этомъ лежитъ осужденіе безкрылаго, исключительно консервативнаго отношенія къ національности, ибо въ немъ живое фактически мыслится мертвымъ или омертвѣвшимъ, но въ этомъ же заключается и осужденіе легкомысленнаго и непочтительнаго отношенія къ прошлому, ибо въ немъ исторически выражается та же духовная субстанція.

Нумепальное опознается нами въ мистическомъ опытѣ какъ сущее, но познается оно нами лишь въ своей феноменологіи. Познавать самихъ себя въ національномъ смыслѣ мы можемъ не заглядываньемъ себѣ за пазуху или разсматриваніемъ себя въ лупу, но изученіемъ національнаго творчества, объективированнаго въ отдѣльныхъ его продуктахъ. Это изученіе индуктивно, а не интуитивно, хотя безъ этой первопачальной интуиціи оно было бы слѣпо. Сдѣлать его зрячимъ можетъ только сильное непосредственное чувство. Вотъ почему въ эпохи возбужденнаго, обостреннаго національнаго самосознанія открываются глаза и на національную феноменологію, изучается народный языкъ, лирика, эпосъ, искусство, обычаи и т. д., и все то, что не замѣчалось или не различалось дремлющимъ національнымъ самосознаніемъ, оживаетъ, становится красочнымъ и колоритнымъ. Самый поворотъ вниманія въ эту сторону, его изощреніе, пробужденіе любви къ родному есть уже заслуга передъ національнымъ самосознаніемъ, ибо на этомъ оно воспитывается. Инстинктъ переходитъ въ сознаніе, а сознаніе становится самопознаніемъ. А отсюда можетъ родиться и новое національное творчество. Конечно, нельзя быть національнымъ назаказъ или преднамѣренно, ибо въ основѣ своей національность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный инстинктъ, а все инстинктивное не преднамѣренно и въ этомъ смыслѣ наивно (потому такъ приторны и непріятны всякія преднамѣренныя потуги къ національничанью), но національное

сознаніе и чувство могутъ извѣстнымъ образомъ воспитываться, и конечно, также и извращаться.

Инстинктъ національности, изъ слѣпого становясь зрячимъ, переходя въ сознаніе, переживается какъ нѣкоторое глубинное, мистическое влеченіе къ своему народу, какъ любовь, не въ скудномъ, моралистическомъ пониманіи раціоналистической этики (какъ, напр., у Толстого), но въ мистическомъ смыслѣ, какъ нѣкоторый родъ эроса, рождающаго крылья души, какъ нахожденіе себя въ единствѣ съ другими, переживаніе соборности, реальный выходъ изъ себя, особый transcensus. Конечно, это натуральное единство или соборность принципіально отлично отъ единой, истинно каѳолической соборности въ царствѣ благодатномъ, Церкви, и, насколько всякая такая натуральная соборность (народъ, классъ, человѣчество, государство) ставитъ себя на мѣсто этой каѳолической соборности, она становится лжесоборностью, во имя низшаго и стихійнаго, отрицая высшее и благодатное. Въ порядкѣ соборности также существуетъ нѣкоторый іерархизмъ, послѣдовательность ступеней котораго безнаказанно не можетъ быть нарушаема. Но уже всякое преодолѣніе своего индивидуалистическаго отъединенія отъ цѣлаго, своего естественнаго „протестантизма“, всякое чувство соборности человѣкъ переживаетъ какъ нѣкоторый эротическій пафосъ, какъ любовь, которая даетъ любящему особое ясновидѣніе относительно любимаго. Чѣмъ крѣпче любовь, тѣмъ крѣпче и вѣра: одно на другое опирается и одно другое поддерживаетъ. Не изъ разсужденій родятся наши основныя и наиболѣе глубокія чувства, они возникаютъ прежде разсужденій изъ темной глубины нашей личности. Потому и доказательства имѣютъ здѣсь второстепенное значеніе. Въ нихъ стремится осознать себя, полнѣе раскрыться почувствованная любовь, но ошибочно было бы думать, что изъ-за нихъ она родится [1]).

[1]) „Кто дѣйствительно любитъ, вѣритъ, не можетъ не вѣрить, что любимый человѣкъ обладаетъ въ какомъ бы то ни было отношеніи исключительными достоинствами, представляетъ собой индивидуальную и въ таковомъ качествѣ незамѣнимую цѣнность. Мало того, онъ *видитъ* эти достоинства, онъ *чувствуетъ* эту цѣнность. Это не зна-

Такимъ образомъ зарождается и крѣпнетъ идея національнаго призванія. Національный мессіанизмъ, помимо всякаго опредѣленнаго содержанія, въ него влагаемаго, есть, прежде всего, чисто формальная категорія, въ которую неизбѣжно отливается національное самосознаніе, любовь къ своему народу и вѣра въ него. Содержаніе это, вмѣстѣ съ славянофилами, можно видѣть въ церковно-религіозной миссіи—въ явленіи міру „русскаго Христа", можно, вмѣстѣ съ Герценомъ и народничествомъ, видѣть его въ соціалистическихъ наклонностяхъ народа, можно, наконецъ, вмѣстѣ съ революціонерами послѣднихъ лѣтъ, видѣть его въ особенной, „апокалиптической", русской революціонности, благодаря которой мы совершимъ соціальную революцію впередъ Европы, — эти противоположныя или различныя содержанія имѣютъ формальное сходство, суть разныя выраженія національной миссіи. И этотъ мессіанизмъ появляется во всѣ эпохи и у всѣхъ народовъ въ пору ихъ національнаго подъема; это общая форма сознанія національной индивидуальности.

Національный духъ стихійно выражается въ разныхъ сторонахъ національнаго творчества, но не отверждается ни въ какой изъ нихъ въ особенности, какъ на это справедливо указывается. Но совершенно ошибочно, однако, отсюда дѣлается иногда еще дальнѣйшее заключеніе, что и не должно стремиться къ его осознанію. Стремленіе найти логосъ національнаго чувства, понять и привести къ возможной отчетливости идеалъ національнаго призванія неистребимо коренится въ самомъ этомъ чувствѣ, которое, какъ и всякое глубокое чувство, не довольствуется инстинктивнымъ самосознаніемъ, но ищетъ своего ло-

чить, чтобы любимому лицу приписывались всевозможныя совершенства и полное отсутствіе недостатковъ, нѣтъ, но въ немъ усматривается нѣчто и такое, чего нѣтъ ни у кого въ мірѣ. И то, что происходитъ въ индивидуальной любви, бываетъ и съ любовью къ родинѣ, изъ которой и родится вѣра въ національное призваніе". (Такъ писалъ я въ очеркѣ „Душевная драма Герцена", напечатанномъ въ „Вопр. Философ. и Психол." 1902, IV—V, перепечатанномъ въ сборникѣ „Отъ марксизма къ идеализму". Спб. 1903 и изданномъ отдѣльно: Кіевъ, 1905, стр. 34).

госа. Пусть всѣ попытки его опредѣленія относительны и измѣняются въ исторіи, это нисколько не есть возраженіе противъ ихъ правомѣрности. Работа національнаго самосознанія идетъ безостановочно вмѣстѣ съ историческимъ ростомъ націи, при чемъ въ этомъ своемъ ростѣ она дѣлаетъ все новыя попытки самоопредѣленія. Здѣсь происходитъ нѣчто подобное тому, что мы наблюдаемъ при ростѣ личнаго самосознанія.

Это самоопредѣленіе бываетъ органически связано со всѣмъ религіозно-философскимъ міровоззрѣніемъ и представляетъ собой одно изъ его частныхъ приложеній. Потому при общемъ различіи міровоззрѣній, обусловливающемъ разность воспріятій и оцѣнокъ, никоимъ образомъ не можетъ получиться одинаковая національная идеологія. Такъ, напр., у религіознаго мыслителя типа Соловьева, Хомякова, Достоевскаго, конечно, не можетъ быть одинаковой философіи русской исторіи какъ у раціоналистическаго, безрелигіознаго интеллигента, и то, что для одного представляется пережитой аберраціей ума, для другого какъ разъ явится наиболѣе цѣннымъ. Поэтому, при всей стихійности національнаго чувства, едва ли можетъ быть одинаковая философія націи, но въ то же время, едва ли можно только поэтому воздерживаться отъ такой философіи.

Идеалъ національнаго мессіанизма требуетъ своего выраженія въ нѣкоторой идеальной проэкціи, а въ то же время неизбѣжно становится и нормой для суда надъ дѣйствительностью. Народность представляетъ собой идеальную цѣнность не какъ этнографическій матеріалъ, не своей внѣшней оболочкой— плохо для національнаго самосознанія, если только къ этому и сводится оно, — но какъ носительница идеальнаго признанія высшей миссіи. Потому чистѣйшее выраженіе духа народности представляютъ собой его „герои“ (въ Карлейлевскомъ смыслѣ) или „святые“ (въ религіозномъ смыслѣ). Вотъ почему каждый живой народъ имѣетъ и чтитъ, какъ умѣетъ, своихъ святыхъ и своихъ героевъ. Они тѣ праведники, ради которыхъ существуетъ сырой матеріалъ этнографической массы, въ нихъ осуществляется миссія народа. Они самый прекрасный и нѣжный цвѣтокъ, расцвѣтающій на вѣтвяхъ дерева, которое имѣетъ толстый и грубый стволъ и глубоко уходящіе въ землю

корни. Эта мысль, что самое существованіе народа оправдывается лишь его праведностью, вѣрностью своему призванію и своему служенію, получила классическое выраженіе еще у еврейскихъ пророковъ; это противопоставленіе всего народа, какъ этнографическаго матеріала и „святого остатка“ „святого Израиля“, ради котораго Богъ избралъ этотъ народъ, получаетъ у нихъ исключительно трагическій характеръ. Все пониманіе внѣшней исторіи еврейства, его трагическихъ судебъ, концентрируется въ этомъ противопоставленіи массы народа, измѣнившаго своему призванію, и „святого остатка“, для котораго сохраняютъ силу непреложныя обѣтованія. Высокимъ призваніемъ своимъ не только возвышается народъ, но имъ онъ и судится. Національная вѣра находится въ трагическомъ конфликтѣ съ печальной дѣйствительностью; она колеблется, порою какъ будто гаснетъ, потомъ опять возрождается подъ волнами разныхъ впечатлѣній. Такому огненному испытанію подвергается теперь и наша національная вѣра въ „святую Русь“, въ тотъ „святой остатокъ“, ради котораго—въ высшемъ смыслѣ—только и существуетъ „Россія“. Національная вѣра, какъ это показали на своемъ примѣрѣ іудейскіе пророки, не только не уполномочиваетъ къ самодовольству и самовосхваленію но она обязываетъ быть требовательнымъ, неумолимымъ, жестокимъ, она понуждаетъ къ самобичеванію и самообличенію. Тѣ, сердце которыхъ истекало кровью отъ боли за родину, были въ то же время ея нелицемѣрными обличителями. Но только страждущая любовь даетъ право на это національное самозаушеніе, тамъ же, гдѣ ея нѣтъ, гдѣ она не ощущается, поношеніе родины, издѣвательство надъ матерью, проистекающее изъ легкомыслія или духовнаго оппортунизма, вызываетъ чувство отвращенія и негодованія. Національный мессіанизмъ есть поэтому жгучее чувство, всегда колеблющееся между надеждой и отчаяніемъ, полное страха, тревоги, отвѣтственности. Онъ не только не закрываетъ неприглядной дѣйствительности, стоящей въ такомъ противорѣчіи съ высокой миссіей, но ее сильнѣе подчеркиваетъ. „О, недостойная избранья, ты избрана“,—вырвалось однажды у Хомякова. И это чувство недостоинства въ избраніи, которое всетаки остается неотмѣннымъ для вѣрую-

щаго сердца, наполняетъ душу смятеніемъ, страхомъ, ее волнуетъ и терзаетъ. Въ національномъ чувствѣ есть поэтому страшная и всегда подстерегающая опасность измѣнить ради него каоличности, всечеловѣчности, такъ же какъ національной церкви легко отъединиться отъ церкви вселенской, „единой, соборной и апостольской“. Національность есть хотя и органическая, но не высшая форма человѣческаго единенія, ибо она не только соединяетъ, но и разъединяетъ. И національный мессіанизмъ, особенно въ годину историческаго благополучія, слишкомъ легко переходитъ въ національную исключительность, т.-е. въ то, что зовется обыкновенно націонализмомъ. Классическій примѣръ такого націонализма даетъ намъ та же исторія еврейства; но его можно наблюдать и повсемѣстно.

Національное чувство поэтому нужно всегда держать въ уздѣ, подвергать аскетическому регулированію и никогда не отдаваться ему безраздѣльно. Идея избранія слишкомъ легко вырождается въ сознаніе особой привилегированности, между тѣмъ какъ она должна родить обостренное чувство отвѣтственности и усугублять требовательность къ себѣ. При правильномъ развитіи національнаго чувства имъ должно порождаться историческое смиреніе, несмотря на вѣру въ свое призваніе, такъ же точно, какъ высота христіанскаго идеала и возвышенность обѣтованій не надмѣваетъ, но смиряетъ ихъ подлинныхъ носителей. Однимъ словомъ, національный аскетизмъ долженъ полагать границу національному мессіанизму, иначе превращающемуся въ каррикатурный отталкивающій націонализмъ.

II.

Однако, идя далѣе и въ этомъ направленіи, мы наталкиваемся на своеобразную трудность. Дѣло въ томъ, что національность не только необходимо смирять въ себѣ, но въ то же время ее надо и защищать, ибо въ этомъ мірѣ все развивается въ противоборствѣ. И насколько предосудителенъ націонализмъ, настолько же обязателенъ патріотизмъ.

Націи не существуютъ безъ историческаго покрова, или

облегающей ихъ скорлупы. Эта скорлупа есть государство. Конечно, есть націи, не имѣющія своего государства; нація въ этомъ смыслѣ первичнѣе государства. Именно она родитъ государство, какъ необходимую для себя оболочку. Національный духъ ищетъ своего воплощенія въ государствѣ, согласно красивому выраженію Лассаля въ рѣчи о Фихте (употребленному въ примѣненіи къ германскому народу). Въ высшей степени знаменателенъ тотъ фактъ, что государства создаются не договоромъ космополитическихъ общечеловѣковъ и не классовыми или групповыми интересами, но самоутверждающимися національностями, ищущими самостоятельнаго историческаго бытія. *Государства національныя* въ своемъ происхожденіи и въ своемъ ядрѣ, — вотъ фактъ, на которомъ неизбѣжно останавливается мысль. Даже тѣ государства, которыя въ своемъ окончательномъ видѣ состоятъ изъ многихъ племенъ и народностей, возникли въ результатѣ государствообразующей дѣятельности одного народа, который и является въ этомъ смыслѣ „господствующимъ“ или державнымъ. Можно идти какъ угодно далеко въ признаніи политическаго равенства разныхъ націй, — ихъ исторической равноцѣнности въ государствѣ это все же не установитъ. Въ этомъ смыслѣ Россія, конечно, остается и останется *русскимъ* государствомъ при всей своей многоплеменности даже при проведеніи самаго широкаго національнаго равноправія. Совмѣстное существованіе многихъ націй подъ одной государственной кровлей создастъ между ними не только отношенія солидарности, но и соревнованія, борьбы. Въ этой борьбѣ напрягается чувство національности, и оно, конечно, всегда угрожаетъ перейти въ націонализмъ, хотя внѣшнія проявленія послѣдняго могутъ весьма различаться въ разныя эпохи исторіи. Нравственное сознаніе современнаго человѣка все менѣе мирится съ угнетеніемъ болѣе слабыхъ національностей господствующею; въ этомъ оно видитъ прежде всего униженіе для этой послѣдней и вопіющую несправедливость. Однако, рядомъ съ этими политическими отношеніями существуютъ еще и нравственныя отношенія между національностями, и эти отношенія не всегда распредѣляются въ соотвѣтствіи политическимъ. Вслѣдствіе раціоналистическаго космополитизма нашей интел-

лигенціи, задающей тонъ въ печати и общественномъ мнѣніи, у насъ какъ-то получилось такое положеніе вещей, что русская національность въ силу своей одіозной политической привилегированности въ общественномъ сознаніи оказывается подъ нѣкоторымъ моральнымъ бойкотомъ; всякое обнаруженіе русскаго національнаго самосознанія встрѣчается недовѣрчивостью и враждебностью, и этотъ бойкотъ или самобойкотъ русскаго самосознанія въ русскомъ обществѣ отражаетъ его духовную слабость. Вся ненормальность этого положенія, которая достаточно чувствуется изъ непосредственнаго повседневнаго опыта, ярко обнаруживается при самомъ даже деликатномъ прикосновеніи къ этому вопросу [1]).

Ростъ индивидуализма, повидимому, приноситъ съ собой обостреніе и національнаго чувства, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его дифференціацію. Рядомъ съ общенароднымъ или общегосударственнымъ самосознаніемъ развивается мѣстный, племенной патріотизмъ, коверъ національностей становится все пестрѣе и многоцвѣтнѣе, а борьба ихъ принимаетъ болѣе сложный, притомъ не только политическій, но и культурный характеръ. Во всякомъ случаѣ будущимъ государствовѣдамъ предстоитъ еще много поработать для удовлетворительнаго разрѣшенія политической стороны этихъ вопросовъ, о чемъ съ прозорливостью думалъ еще въ прошломъ вѣкѣ нашъ замѣчательный политическій мыслитель Драгомановъ [2]).

---

[1]) Это недавно случилось, напр., въ характерномъ эпизодѣ съ полемикой о „національномъ лицѣ". Достаточно было П. Б. Струве высказать ту простую мысль, что русскіе суть русскіе и имѣютъ право и обязанность чувствовать себя русскими такъ же, какъ евреи чувствуютъ себя евреями, чтобы по поводу этого признанія элементарнаго духовнаго равноправія націй поднялась газетная буря. Между тѣмъ именно еврейскій вопросъ, въ которомъ проблема русскаго національнаго самосознанія ставится въ чрезвычайно остромъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и замаскированномъ видѣ, требуетъ особенно искренняго обсужденія. Отъ этого обсужденія могли бы выиграть внутреннія взаимныя отношенія той, по крайней мѣрѣ, части русской и еврейской интеллигенціи, которая ищетъ правдиваго и ничѣмъ не замаскированнаго самоопредѣленія.

[2]) См. Собраніе сочиненій М. И. Драгоманова, т. I, и вступительный очеркъ Б. А. Кистяковскаго, превосходно ориентирующій въ идеяхъ Драгоманова.

При всей борьбѣ и соревнованіи національностей въ предѣлахъ одного государства, это послѣднее все же является общимъ ихъ домомъ, и сознаніе этой общности тѣмъ выше, чѣмъ больше ихъ политическая самодѣятельность. Такимъ образомъ изъ отдѣльныхъ проявленій національнаго патріотизма образуется общегосударственный патріотизмъ. Государство или власть содержитъ въ себѣ самостоятельное мистическое начало, власть *есть*, какъ воля къ власти и способность къ повиновенію въ человѣкѣ. Эмпирическимъ государствомъ не вызывается къ жизни, а только выявляется это сверхъ-эмпирическое начало власти, какъ Божьяго установленія, по опредѣленію ап. Павла. Потому было бы поверхностно и антиисторично разсматривать государство какъ средство, кѣмъ-либо изобрѣтенное и созданное для опредѣленной цѣли по общественному договору, какъ это казалось раціоналистамъ XVIII вѣка. Государство есть въ насъ и потому только существуетъ внѣ насъ, иначе, безъ этого предположенія, существованіе власти вообще было бы совершенно непостижимымъ чудомъ [1]), и государство было бы всегда побѣждаемо анархіей, или, точнѣе, изъ анархіи никогда не родилось бы государства. Но это не мѣшаетъ, однако, тому, что въ іерархіи цѣнностей государство стоитъ ниже націи, служитъ для нея органомъ или средствомъ.

Хотя и не существуетъ жизни внѣгосударственной, однако самостоятельное національное государство не есть единственно возможная форма существованія націи, какъ это слишкомъ убѣдительно показываетъ исторія еврейскаго народа (а въ новѣйшее время и польскаго). Но самостоятельное государство представляетъ собой огромнѣйшую національную цѣнность, а потому патріотизмъ распространяется неизбѣжно и на государство, на политическое тѣло народа. Русское государство дорого мнѣ не какъ *государство*, или извѣстная опредѣленная форма организаціи правового порядка вообще (мы знаемъ, какъ велики его несовершенства въ этомъ отношеніи), но какъ *русское* государство, въ которомъ моя народность имѣетъ свой собственный домъ. И насколько въ немъ могутъ чувствовать себя

[1]) Ср. на эту тему вдумчивый очеркъ *С. Л. Франка.* „Проблема власти“ въ сборникѣ „Философія и жизнь“. Спб. 1910.

дома и другія народности, стоящія подъ Россійской державой и насколько онѣ исторически связаны съ русскою народностью, это же чувство должно раздѣляться и ими, хотя и въ разной степени. Это чувство не остается платоническимъ, оно выражается въ заботѣ о государствѣ, о его внѣшней безопасности и мощи, о внутреннемъ благосостояніи. Потому во время внѣшней войны съ такою силою вспыхиваетъ патріотическое чувство, и отсутствіе его можно объяснить или дефектами гражданственности, или же преобладаніемъ разныхъ раціоналистическихъ настроеній надъ инстинктами. Патріотическій же характеръ усвояется при нормальныхъ условіяхъ и освободительному движенію съ программой внутреннихъ реформъ. Съ здоровой и крѣпкой государственностью тѣсно связано и народное хозяйство, которое развивается лишь въ національно государственной организаціи, хотя и перерастетъ со временемъ эту форму. Нельзя не желать своей странѣ, чтобы она успѣшно развивалась экономически (нужно ли это еще особо доказывать!) и крѣпла политически, чтобы національно-государственное тѣло было здорово и сильно. А это обозначаетъ цѣлую государственно-экономическую программу здороваго національнаго эгоизма, какъ это слѣдуетъ прямо и не лукавя сказать. Ибо, если вдуматься въ характеръ современной политической и экономической борьбы, въ ея историческое развитіе, начиная отъ эпохи меркантилизма, этого наивнаго, а вмѣстѣ и классическаго выраженія національнаго эгоизма, и кончая современнымъ имперіализмомъ, то нельзя не видѣть здѣсь напряженной міровой борьбы, въ которой отстающій или слабый неизбѣжно падаетъ и выбивается изъ строя. Поэтому національный эгоизмъ, чувство національно-государственнаго самосохраненія (такъ же какъ, если взять болѣе узкую сферу, забота о благосостояніи своей семьи) неизбѣжно становится руководящей нормой политики, политической добродѣтелью. Ибо на насъ лежатъ и обязанности, и отвѣтственность какъ передъ своими близкими, такъ и передъ своими потомками.

Но и здѣсь насъ подстерегаетъ конфликтъ высшихъ и низшихъ нормъ. Ибо въ заботѣ о національномъ тѣлѣ, въ служеніи національному эгоизму слишкомъ легко перейти границу,

и тогда политика становится просто международнымъ разбоемъ, а сама побѣждающая нація вырождается въ хищника. Слѣдовательно, и здѣсь необходимъ коррективъ, и здѣсь національное самоограниченіе, аскетизмъ національности долженъ быть всегда насторожѣ. Но и помимо этихъ конфликтовъ, сама по себѣ задача созданія или поддержанія государственнаго могущества и экономической мощи хотя и безконечно важна, но не есть все-таки первая. Не ради того, чтобы жирѣть и собирать жиръ, угрожая бронированнымъ кулакомъ всякому сопернику, существуетъ національность въ исторіи. Если здоровье есть благо и забота о немъ необходима, то нельзя вѣдь заботу о сохраненіи здоровья сдѣлать высшей или единственной нормой поведенія. И если подобныя цѣли становятся господствующими, происходитъ нравственное, а затѣмъ и государственное вырожденіе. При этомъ идеальныя цѣли уходятъ вдаль, а совсѣмъ неидеальныя ихъ заслоняютъ въ сознаніи. Конфликтъ духа и „плоти“ воспроизводится и здѣсь въ національно-государственномъ масштабѣ.

Рядомъ съ національнымъ и государственнымъ единеніемъ людей стоитъ еще экономическая ихъ группировка, основанная на „классовыхъ“ интересахъ. Существуетъ распространенное мнѣніе, ставящее выше націи классы. „Пролетаріи не имѣютъ отечества“, „пролетаріи всѣхъ странъ, соединяйтесь“, — кому не знакомы въ наши дни эти лозунги. Нельзя уменьшать силы классовой солидарности и объединяющаго дѣйствія общихъ экономическихъ интересовъ и борьбы на этой почвѣ. И однако при всемъ томъ національность сильнѣе классоваго чувства, и въ дѣйствительности, несмотря на всю пролетарскую идеологію, рабочіе все-таки интимнѣе связаны съ своими предпринимателями соплеменниками нежели съ чужеземными пролетаріями, какъ это и сознается въ случаѣ международнаго конфликта. Не говоря уже о томъ, что и экономическая жизнь протекаетъ въ рамкахъ національнаго государства (указаніе этой связи составляетъ безсмертную заслугу Фр. Листа), но и самые классы существуютъ *внутри* націи, не разсѣкая ея на части. Послѣднее если и возможно, то лишь какъ случай патологическій. Экономическія группировки коренятся въ измѣнчивыхъ внѣш-

нихъ условіяхъ жизни, въ исторической эмпиріи; національность же нуменальна, корни ея заложены глубже даннаго эмпирическаго фундамента. Люди не родятся, но дѣлаются пролетаріями или капиталистами; они могутъ перемѣщаться на соціальной лѣстницѣ, сынами же даннаго народа люди родятся, но не дѣлаются. Существуетъ національная культура, національное творчество, національный языкъ, но міръ не видѣлъ еще классовой культуры. Нервы національной солидарности проникаютъ черезъ броню классоваго отъединенія. Если это не сознается при обычныхъ условіяхъ жизни, то лишь по той же самой причинѣ, по которой низкій пригорокъ можетъ заслонять на близкомъ разстояніи высокую гору, но она становится видна, стоитъ отступить отъ него на нѣсколько шаговъ. Классъ есть внѣшнее отношеніе людей, которое можетъ породить общую тактику, опредѣлять поведеніе, въ соотвѣтствіи нормѣ классоваго интереса, но оно не соединяетъ людей изнутри, какъ семья или какъ народность. Между индивидомъ и человѣчествомъ стоитъ только нація, и мы участвуемъ въ общекультурной работѣ человѣчества, какъ члены націи [1]).

III.

Національность проявляется въ культурномъ творчествѣ. Культуры не слѣдуетъ, конечно, отожествлять съ новѣйшей образованностью, ибо культурное творчество изначальнѣе и древнѣе ея. Самое могучее орудіе культуры, въ которомъ отпечатлѣвается душа національности, есть *языкъ* (не даромъ по-славянски языкъ прямо и обозначаетъ народъ, и не напрасно Фихте въ „Рѣчахъ къ нѣмецкому народу“ чистоту и первоначальность языка считаетъ основнымъ признакомъ національности). Въ языкѣ мы имѣемъ неисчерпаемую сокровищницу возможностей культуры, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отраженіе, и созданіе души народной. Вотъ почему, любя свой народъ, нельзя не любить, прежде всего, свой языкъ. Вотъ почему, при всемъ

[1]) Ср. объ этомъ мѣткія сужденія Н. А. Бердяева въ предисловіи къ его книгѣ „Духовный кризисъ интеллигенціи“. Спб. 1910.

своемъ скептицизмѣ и западничествѣ, такой мастеръ русскаго языка, какъ Тургеневъ, столь ясно сознавалъ, что „великій русскій языкъ можетъ быть данъ лишь великому народу“. Столь же національна, какъ языкъ, на раннихъ ступеняхъ исторіи оказывается народная вѣра, что отражается и въ народномъ словоупотребленіи: христіане или православные какъ синонимъ русскихъ. Внѣхристіанскія, натуральныя религіи зарождаются въ темной глубинѣ религіознаго инстинкта исключительно какъ національныя. Онѣ выражаютъ собой религіозное самосознаніе цѣлаго народа. Національный характеръ религій есть, конечно, нѣчто общеизвѣстное, и тѣмъ не менѣе, думается намъ, эта связь религіи и національности все же еще недостаточно оцѣнивается. Явленія религіознаго синкретизма и предполагаемой миграціи религіозныхъ вѣрованій, съ такимъ увлеченіемъ и даже азартомъ отыскиваемыя современной наукой, отнюдь не отрицаютъ этого факта, скорѣе даже можно сказать по поводу ихъ, что исключенія лишь подтверждаютъ общее правило. Кромѣ того, даже и несомнѣнныя, а не предполагаемыя только явленія религіознаго синкретизма предполагаютъ вовсе не механическое заимствованіе заграничной новинки, но нѣкоторую ассимиляцію, процессъ органическій, чего не принимаютъ во вниманіе въ достаточной мѣрѣ современные историки. Съ точки зрѣнія того реалистическаго пониманія націи, котораго мы придерживаемся, эти національныя религіи представляютъ собой ступени естественнаго откровенія, касанія міра божественнаго, лучи котораго преломляются черезъ призму національной души и ея своеобразныхъ воспріятій. И богословіе этихъ религій, или ихъ миѳологія является символическимъ выраженіемъ этихъ своеобразныхъ переживаній и откровеній. Конечно, если видѣть въ немъ только миѳологемы или басни, тогда явленія религіознаго синкретизма получаютъ очень простое объясненіе: оно сводится почти къ констатированію литературныхъ заимствованій и вліяній. Если же отказаться отъ этого совершенно ненаучнаго и вмѣстѣ нерелигіознаго пониманія природы естественныхъ (или „языческихъ“) религій и видѣть въ нихъ, прежде всего, извѣстный религіозный опытъ и систематизацію этихъ переживаній, тогда проблема религіознаго

синкретизма пріобрѣтаетъ совершенно иной характеръ, и на первый планъ выдвигается самостоятельный вопросъ о внутреннихъ условіяхъ этого усвоенія или ассимиляціи одной религіей элементовъ другой. Есть одна только сверхнародная, воистину каѳолическая религія—Воплощеннаго Слова, она и обращается поэтому ко „всѣмъ языкамъ“. Она содержитъ откровеніе абсолютной истины и потому свободна отъ національной ограниченности. Однако и она, будучи сверхнародна по своему содержанію, остается не безнародна по способу усвоенія. Она обращается къ личности, къ какой бы націи она ни принадлежала, съ одной и той же благой вѣстью, она создаетъ этимъ сверхнаціональнаго общечеловѣка Но человѣкъ этотъ остается живой, конкретной личностью, облеченной въ національно-историческую плоть и кровь. Единое благовѣстіе каждый слышитъ по-своему, въ переводѣ на языкъ своей національной души, и отзывается на него также по-своему. Вселенская проповѣдь Евангелія не дѣлаетъ человѣка абстрактнымъ, обезличеннымъ существомъ; душа каждаго по-своему вибрируетъ въ отвѣтъ на зовъ Воскресшаго. Поэтому мы и наблюдаемъ въ исторіи, что христіанство воспринимается и осуществляется въ жизни тоже національно; установляется—и очень рано—особый національный характеръ помѣстныхъ церквей, и это различіе приводитъ впослѣдствіи къ великому расколу между восточной и западной церковью. Мы отнюдь не хотимъ вѣроисповѣдныхъ разногласій (въ особенности въ такихъ основныхъ противорѣчіяхъ, какъ между церковнымъ христіанствомъ и протестантизмомъ) сводить всецѣло къ различію національныхъ типовъ, тѣмъ болѣе, что различныя вѣроисповѣданія можно, хотя, правда, лишь въ видѣ исключенія, наблюдать въ предѣлахъ и одного народа (нѣмцы). Но несомнѣнно, что они все же находятся въ нѣкоторомъ соотвѣтствіи національнымъ характерамъ. Даже въ предѣлахъ одного и того же вѣроисповѣданія чувствуются эти національныя черты. Поэтому славянофильское выраженіе „русскій Христосъ“ можно понимать, между прочимъ, и въ смыслѣ констатированія того факта, что разныя народности, какъ реально различныя между собою, каждая по-своему и воспринимаетъ Христа, и измѣняется отъ этого принятія. Въ этомъ смыслѣ

можно говорить (вполнѣ серьезно и безъ тѣни всякого кощунства) не только о русскомъ Христѣ, но и о греческомъ, объ итальянскомъ, о германскомъ, такъ же какъ и объ національныхъ святыхъ. Конечно, непосредственно, изнутри, по характеру собственнаго религіознаго опыта, намъ, русскимъ, ближе и доступнѣе именно нашъ русскій Христосъ, Христосъ преп. Серафима и преп. Сергія, нежели Христосъ Бернарда Клервосскаго или Екатерины Сіенской или даже Франциска Ассизскаго. Мы отнюдь не превращаемъ этимъ религію въ аттрибутъ народности, скорѣе наоборотъ, народность становится здѣсь аттрибутомъ религіи, точнѣе, той индивидуальной формой, въ которой воспринимается вселенская истина, ея пріемникомъ. И именно эта способность совершенно особаго воспріятія божественной полноты, выдѣленія своего особаго луча изъ божественной плеромы и есть то, что для религіознаго воззрѣнія представляется въ природѣ національности наиболѣе цѣннымъ и важнымъ. „Святая Русь“ это та сторона души русскаго народа, которою онъ воспринимаетъ Христа и Церковь и которая по отношенію ко всей народной жизни есть свѣтъ, свѣтящійся во тьмѣ.

Глубоко ошибочно то противопоставленіе, которое вообще дѣлается нерѣдко между національнымъ и общечеловѣческимъ. Общечеловѣческое можетъ имѣть двоякій характеръ—абстрактно-человѣческаго, безличнаго и внѣнаціональнаго, или конкретно-человѣческаго, индивидуальнаго и національнаго. Въ первомъ смыслѣ общечеловѣческимъ будетъ всякое техническое изобрѣтеніе, пущенное во всеобщій оборотъ; научная истина, однажды установленная и сдѣлавшаяся общимъ достояніемъ. И техника жизни, то, что называется внѣшней культурой, и теоретическая и прикладная наука одинаково принадлежатъ къ этому типу, суть безличное анонимное достояніе единаго человѣчества, многорукаго Бріарея, въ своемъ коллективномъ бытіи порождающаго и развивающаго и эту „технику“, и эту „науку“. Здѣсь національность проявляется сравнительно слабо, лишь какъ степень общей одаренности или спеціальныхъ способностей, и гораздо большее значеніе имѣетъ при этомъ культурный возрастъ, ступень историческаго развитія. Во второмъ смыслѣ

общечеловѣческое мы получаемъ при наиболѣе полномъ выявленіи своей индивидуальности, личной или національной: когда Ницше выбрасываетъ изъ себя запекшіеся куски крови и желчи, раскрываетъ свою истерзанную душу, когда Гете творитъ такое до послѣдней степени національное по языку и по духу произведеніе какъ „Фаустъ“, мы не сомнѣваемся, что это—общечеловѣческое достояніе, которое въ то же время могло родиться только изъ нѣдръ индивидуальнаго и національнаго духа. Несомнѣнно, что на языкѣ эсперанто никогда не будетъ написанъ ни Фаустъ, ни ему подобное произведеніе. Замѣна конкретнаго *homo* абстрактнымъ гомункуломъ, къ счастью, совершается не такъ легко, и гомункулизмъ торжествуетъ преимущественно въ области внѣшней культуры, техники жизни. Все же культурное творчество, создающее духовныя цѣнности, конкретно и національно. Это положеніе можетъ считаться въ настоящее время общепризнаннымъ относительно искусства, мистическіе корни котораго для всѣхъ явно уходятъ въ матерію землю и прямо питаются ея соками. Гораздо сложнѣе и спорнѣе обстоитъ дѣло съ той дѣятельностью человѣческаго духа, которая принадлежитъ обѣимъ областямъ, т.-е. какъ абстрактно-человѣческаго, такъ и конкретно-человѣческаго. Мы разумѣемъ философію. Безспорно есть отдѣлы или проблемы философіи, которыя совершенно отходятъ въ область науки, напр., логика, методологія, частныя проблемы теоріи познанія (однако, кромѣ основной и центральной—о природѣ знанія и объ истинѣ). Здѣсь имѣютъ значеніе только различія культурнаго возраста, и болѣе молодыя націи, естественно, становятся въ отношеніе ученичества къ старшимъ. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ, конечно, прямо признать (да, насколько мнѣ извѣстно, никѣмъ и никогда и не отрицалось), что молодой русской философіи приходится учиться у болѣе зрѣлой западной и вообще слѣдуетъ пріобщиться къ движенію міровой философской мысли. Однако исчерпываются ли этимъ задачи философской мысли? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ неизбѣжно скажется то основное различіе философскихъ міровоззрѣній,—реалистическаго и идеалистическаго, о которомъ мы говорили вначалѣ. Для идеалистическаго иллюзіонизма („трансцендентализма“) задача философіи исчер-

пывается логической обработкой предѣльныхъ понятій опыта и проблемами теоріи познанія. Въ этомъ смыслѣ философія объявляется наукой и, конечно, она лишена въ качествѣ таковой особыхъ національныхъ чертъ. Но философія имѣетъ и иныя, творческія, задачи, сближающія ее съ религіей и искусствомъ. Она стремится къ построенію цѣлостнаго міровоззрѣнія, которое имѣетъ въ своей основѣ своеобразное міроощущеніе. Она также питается мистическими корнями бытія, и въ ея творчествѣ неизбѣжно проявляется и качественно опредѣленная національная индивидуальность. Это скажется и въ преобладаніи излюбленныхъ проблемъ, и особыхъ способовъ къ нимъ подхожденія, въ особомъ направленіи философскаго интереса. Пользуясь выраженіемъ марксизма, можно сказать, что философія есть идеологія метафизическаго бытія, которымъ и опредѣляется философское сознаніе. Конечно, всѣ значительныя произведенія національной философской мысли неизбѣжно становятся общечеловѣческимъ достояніемъ, но это не мѣшаетъ Платону или Плотину оставаться настоящими греками, а Канту (или даже Риккерту) типичнымъ нѣмцемъ такъ же, какъ Джемсу—съ ногъ до головы американцемъ. При такомъ пониманіи задачъ философіи и ея природы вполнѣ умѣстно говорить и о русской философіи, хотя бы она была еще и очень молода по сравненію съ европейскою, и въ ея первыхъ шагахъ и раннихъ зачаткахъ любовно отыскивать и внутренно опознавать ея національныя черты. Это отнюдь не значитъ, что не существуетъ единой философской истины. Но она иной природы, чѣмъ научная; она не отвлеченна, но конкретна, и въ разныхъ аспектахъ можетъ быть доступна познанію. Нельзя отрицать возможности того, что это любовное сосредоточеніе вниманія на своемъ родномъ отвратитъ или ослабитъ вниманіе къ работѣ западной мысли въ ту пору, когда еще такъ необходима заморская школа, но не менѣе естественно и другое опасеніе, что ученики этой школы превратятся въ „вѣчныхъ студентовъ“, не желающихъ или уже неспособныхъ духовно возвращаться на родину. Сила западной культуры, очевидное старшинство ея возраста до такой степени располагаютъ и къ внутренней передъ ней капитуляціи, что пока приходится бороться скорѣе съ наклонностью къ этой

послѣдней, нежели съ культурнымъ національнизмомъ И потому, обращаясь мыслью къ старому спору славянофиловъ и западниковъ, мы съ невольной признательностью вспоминаемъ, какъ объ особой заслугѣ славянофиловъ передъ русской культурой, именно объ ихъ подвигѣ національной вѣры. Нашему поколѣнію слѣдовало бы унаслѣдовать ихъ широкое и основательное философское образованіе, но затѣмъ, чтобы, вооружившись имъ, продолжать ихъ же національно культурную работу.

До сихъ поръ нашему обществу не удается достигнуть духовнаго равновѣсія въ своемъ національномъ самочувствіи. Попрежнему оно страждетъ отъ раціоналистическаго космополитизма своей интеллигенціи и отъ воинствующаго національнизма правящихъ сферъ и руководящихъ партій. Въ вопросахъ культуры, гдѣ пора бы проникнуться стремленіемъ къ національному самоопредѣленію и самосознанію, мы пробавляемся космополитическими или западническими настроеніями, напротивъ, въ вопросахъ государственности и политики, гдѣ давно уже пора выходить на путь свободы и равноправія народностей, мы опять вступили на путь реакціоннаго національнизма (какъ показываетъ и новѣйшій финляндскій законъ, и вся новѣйшая польская политика). Между тѣмъ путь, который повелительно указуется намъ исторіей, долженъ бы вести насъ къ подъему культурнаго патріотизма и ослабленію политическаго національнизма. Русская народность, конечно, останется и должна остаться державной въ русскомъ государствѣ, но пусть это будетъ положеніе перваго среди политически равноправныхъ и свободныхъ народностей, соединенныхъ общей государственностью, общимъ домомъ. Національнизмомъ у насъ убивается патріотизмъ и косвенно поддерживается космополитизмъ, а въ этомъ послѣднемъ, въ свою очередь, находитъ свою духовную опору воинствующій національнизмъ. Получается порочный кругъ.

Однако, въ этомъ отношеніи за послѣднее время обозначается нѣкоторое улучшеніе. Въ образованномъ обществѣ какъ-будто начинаетъ пробуждаться національное самосознаніе. Ему приходится прокладывать себѣ дорогу среди предупрежденій, воспитанныхъ нашимъ офиціальнымъ національнизмомъ и космополитическими или западническими предразсудками, главною же

трудностью при этомъ остается—все-таки слабость нашей культурной традиціи. Но тѣмъ больше должны мы дорожить хотя и слабыми, но своими культурными ростками, ибо только искренно любя родное и стремясь быть ему вѣрными, можемъ мы плодотворно работать для созданія національной культуры и, насколько есть силъ, подготовлять постановку высокихъ задачъ, для которыхъ, мы вѣримъ, призванъ нашъ великій народъ.

1910.

II. Церковь и культура [1]).

Тому, кто привыкъ вдумчиво относиться къ окружающей дѣйствительности и прислушиваться къ подлинному голосу жизни, потаенному и интимному ея шепоту, обычно заглушаемому для разсѣяннаго уха площаднымъ шумомъ и гамомъ, едва ли покажется неожиданнымъ и спорнымъ то утвержденіе, что въ духовномъ обиходѣ современнаго человѣчества давно уже что-то неладно, что назрѣваетъ какой-то кризисъ, быть можетъ, предвѣстіе грядущаго перелома. Этотъ кризисъ подготовленъ всей новой исторіей. Начиная съ конца средневѣковья, духовная жизнь человѣчества, производящаго еще невиданныя въ исторіи чудеса техники и вообще матеріальной культуры, развившаго въ небывалой степени научное знаніе, въ особенности точныя науки, обнаружившаго невиданный размахъ соціальнаго творчества, изощрившаго до чрезвычайной остроты и тонкости философскую мысль, создавшаго могучее искусство въ разныхъ его развѣтвленіяхъ,—вся эта духовная жизнь развивалась подъ знакомъ свѣтскаго, внѣрелигіознаго и даже антирелигіознаго начала жизни, утверждала одностороннечеловѣческій, противобожескій принципъ, культивировала завѣты односторонняго или отвлеченнаго гуманизма. Въ этомъ смыслѣ всему такъ называемому новому времени должно быть усвоено названіе, которымъ окрещена лишь одна изъ начальныхъ его эпохъ: вѣка *гуманизма*, въ чисто натуралистическомъ, языческомъ смыслѣ,

[1]) Изъ сборника *Вопросы религіи*, вып. I, М. 1906.

въ смыслѣ бунта осознавшаго свои силы человѣчества противъ средневѣковаго аскетическаго міровоззрѣнія, ошибочно смѣшиваемаго съ истиннымъ, т.-е. универсальнымъ христіанствомъ, противъ средневѣковаго инквизиціоннаго клерикализма, ошибочно принимаемаго за церковь Христову. (Для нашей родины эта эпоха гуманизма наступаетъ лишь въ 19-мъ вѣкѣ, особенно во второй его половинѣ, отчасти какъ естественное отраженіе западнаго гуманизма, отчасти же какъ неизбѣжный протестъ противъ филаретовскаго катехизиса, принимаемаго за полное и точное изображеніе ученія христіанства, и противъ полицействующаго побѣдоносцевскаго клерикализма, смѣшиваемаго съ истинной церковностью). Человѣчество порвало съ патріархальной опекой и навсегда оставило давящіе, хотя и величественные своды средневѣковой готики. Сынъ беретъ свое наслѣдство и оставляетъ домъ отца, отправляясь въ „страну далеку“ пожить на свободѣ.

И вотъ свобода испытана, пріобрѣтенная опытомъ духовная зрѣлость достигнута, но унесенное изъ дома наслѣдство уже изсякаетъ, начинается время питанія горькими рожками и духовнаго голода, въ которое невольно вспоминается и покинутый отчій домъ. Современный блудный сынъ только едва начинаетъ втихомолку, въ глубинѣ души вздыхать о покинутой родинѣ и, можетъ быть, не близко еще время, когда онъ совершитъ подвигъ духовнаго самоотреченья, побѣдитъ свое напряженное самоутвержденіе и скажетъ: Отче, согрѣшилъ я передъ небомъ и предъ Тобою.

Но уже несомнѣннымъ становится и теперь, что современное человѣчество духовно питается не ожидавшимися роскошными яствами, но горькими и тяжелыми рожками, только обманывающими, а не утоляющими голодъ. *„Умныіе народовъ и недоумѣніе“*, вотъ пока окончательный итогъ современной культуры, который незримо откладывается въ интимной жизни, въ глубинѣ глубинъ общечеловѣческаго сознанія. Отдайте только себѣ отчетъ въ высшихъ и послѣднихъ цѣнностяхъ, которыя все собирается персоцѣнивать самодовольный, хотя и растерявшійся вѣкъ. Не горькіе ли рожки—импотентность современной философской мысли, ушедшей на формальную схоластическую ра-

боту, или же безпомощная умственная и нравственная нейрастенія ея болѣе требовательныхъ представителей какъ Ницше, съ скептическимъ адогматизмомъ, возведеннымъ въ догматъ, съ аморализмомъ, превращеннымъ въ систему морали, или, наконецъ, развеселый, разухабистый скептицизмъ Ренана съ эстетически-религіознымъ гарниромъ и съ бульварнымъ романомъ вмѣсто Евангелія. Также и современная наука необыкновенно обострила духовное зрѣніе человѣчества во всемъ, что касается внѣшней коры явленій, но ни на одинъ дюймъ не подняла покрова Изиды, закрывающаго природу явленій. Теперешняя техника сдѣлала человѣка удивительнымъ ремесленникомъ, отточила и утончила его рабочій инструментъ, но человѣкъ, живущій въ этомъ ремесленникѣ, остается попрежнему съ протянутой рукой. Современное искусство, при всемъ богатствѣ и роскоши новыхъ формъ художественной техники опускается до мертваго натурализма или самоубійственной тенденціозности; мистическое по самому своему существу, оно больше всего страдаетъ отъ религіозной безпочвенности вѣка. Вся современная культура, разросшаяся въ пышное и могущественное дерево, начинаетъ чахнуть и блекнуть, отъ недостатка религіозно-мистическаго питанія. Наибольшую горечь пришлось вкусить современному человѣчеству во взаимныхъ отношеніяхъ. Вѣкъ гуманизма выставилъ великіе христіанскіе завѣты, старое отцовское наслѣдіе—идеалы свободы, равенства и братства, но выставилъ ихъ какъ свое созданіе и свою собственность, оторвавъ прекрасный цвѣтокъ отъ родимаго ствола. Для воплощенія этого идеала онъ мобилизовалъ величайшія соціальныя силы, сплотивъ цѣлую международную армію соціализма, ведущую правильную и успѣшную войну за эти идеалы. Создаются новыя, все болѣе совершенныя формы общенія и внѣшняго объединенія людей, стѣны зданія соціализма возводятся къ крышѣ и не особенно далеко то время, когда принципіальная побѣда соціализма станетъ (и уже становится) совершившимся фактомъ и когда капиталистическій міръ рухнетъ, уступивъ мѣсто соціалистическому. Но вотъ роковой и страшный вопросъ, который ставится уже въ человѣческомъ сознаніи: не окажутся ли плоды и этой побѣды лишь горькими рожками, создастъ ли внѣшняя побѣда соціализма дѣйствительную человѣческую солидарность?

Становятся ли люди ближе между собою, установляется ли между ними не только равенство, но и братство, больше ли стало любви на землѣ, тѣснѣе ли соединяются внутренней связью люди, принадлежащіе даже къ одному союзу, къ одной партіи и ставящіе себѣ задачей облагодѣтельствованіе человѣчества посредствомъ внѣшнихъ реформъ? Мы думаемъ, что искренній и добросовѣстный отвѣтъ на этотъ вопросъ не можетъ быть положительнымъ. Не сближеніе, хотя бы внѣшне и объединяемыхъ людей, характеризуетъ нашу эпоху, но отъединеніе и уединеніе, какая-то стеклянная, прозрачная, но ощутимая стѣна раздѣляетъ человѣческія сердца. При всей внѣшней солидарности духовное одиночество, не братство, а убійственный, безвыходный индивидуализмъ, и не равенство, основанное на внутреннемъ смиреніи отдѣльныхъ лицъ, но самомнѣніе и жажда власти (Wille zur Macht!),—таково истинное духовное состояніе человѣчества.

Прочтите геніальный разсказъ одного изъ самыхъ тонкихъ психологовъ новаго времени Мопассана подъ заглавіемъ Solitude (Одиночество)—вотъ исповѣдь современной души. И когда уединившіеся (по выраженію Достоевскаго) люди, весьма способные къ святой (а рядомъ и не святой) ненависти, но утратившіе представленіе о томъ, что такое святая любовь, говорятъ о будущемъ „раѣ на землѣ“, который наступитъ самъ собою послѣ уничтоженія капитализма, то не знаешь чему больше надо удивляться, ихъ наивности или духовной слѣпотѣ. Должна произойти величайшая духовная революція, люди должны возстановить утраченный секретъ объединенія не только внѣшняго, механическаго, но и внутренняго, мистическаго, не только въ общей ненависти или интересѣ, но и въ общей любви, чтобы дѣйствительно могъ воцариться миръ на землѣ и благоволеніе въ людяхъ. Иначе же при всемъ стремленіи къ соединенію люди будутъ только ударяться другъ объ друга головами (по выраженію того же Мопассана), достигнутъ благоустроеннаго муравейника, въ которомъ за отсутствіемъ соціальной борьбы станетъ царить еще большая пустота и растерянность (рядомъ съ самодовольнымъ мѣщанствомъ), но не будетъ побѣждено унынie и теперешній демонический или же нейрастеническій индивидуализмъ. Внѣшнее объединеніе

въ опредѣленныхъ цѣляхъ сравнительно легко установляется принудительной или даже добровольной дисциплиной, своего рода соціалистической муштрой, но она нисколько не устраняетъ ужасовъ одиночества и разъединенія и въ царствѣ соціализма и экономическаго коллективизма. Дѣйствительное объединеніе людей можетъ быть только мистическимъ, религіознымъ, и, насколько стремятся достигнуть его внѣ религіи, это есть совершенно недостижимая цѣль. Нельзя отрицать цѣнности и значенія благородныхъ усилій современныхъ гуманистовъ уничтожить внѣшнія причины зла и вражды, но они глубоко заблуждаются, если думаютъ, что устраненіемъ внѣшнихъ препятствій положительнымъ образомъ разрѣшается вопросъ о свободѣ и равенствѣ. Экономическій союзъ, соціалистическое государство, можетъ устранить внѣшнія перегородки, существующія между людьми и грубо нарушающія справедливость, но онъ лишенъ творческой силы объединенія, какую имѣетъ только религіозно-мистическій союзъ вѣры и любви, утверждающійся на реальномъ мистическомъ единствѣ, т.-е. Церковь. Только Церковь можетъ ставить себѣ и способна разрѣшать задачу, за которую берется соціализмъ, задачу объединенія и организаціи человѣчества на основѣ благодатныхъ даровъ, данныхъ Спасителемъ, на основѣ любви къ Нему, одновременно и личной и общей.[1]) Тѣ же, которые заранѣе отрицаютъ religio, т.-е. единственную реальную внутреннюю связь между людьми, устанавливаемую общею ихъ связью со Христомъ, строятъ свое зданіе на пескѣ, не понимая дѣйствительной природы человѣческаго общенія.

Всемірноисторическое удаленіе блуднаго сына изъ дома отца, эпоха гуманизма, въ теченіе которой человѣчество испытываетъ свои силы и дѣлаетъ отчаянную попытку устроиться и прожить безъ Бога, имѣетъ свой смыслъ и свою необходимость. Въ устроеніи Царствія Божія, которое есть процессъ богочеловѣческій и основывается на самодѣятельномъ усвоеніи человѣчествомъ божественнаго содержанія жизни, необходимо свободное развитіе чисто человѣческой стихіи, проба силъ на

[1]) Не даромъ въ этомъ смыслѣ Ѳ. М. Достоевскій называлъ православную церковь нашимъ русскимъ соціализмомъ.

сторонѣ; поэтому гуманистическій, внѣрелигіозный, даже антирелигіозный періодъ историческаго творчества необходимъ для богочеловѣческаго дѣла. Представляя собой явную односторонность и обнаруживая окончательное свое безсиліе, онъ въ то же время осуществляетъ собой діалектическій моментъ развитія, религіозный антитезисъ, ведущій къ высшему синтезу.

Но не все человѣчество ушло изъ отчаго дома, тамъ оставался старшій братъ, который все время былъ при отцѣ и съ такимъ ревнивымъ недоброжелательствомъ встрѣтилъ возвратившагося брата. Что происходило съ нимъ, что было съ людьми церкви въ этотъ внѣцерковный и даже антицерковный гуманистическій вѣкъ? Нельзя отрицать, что они приняли за это время нѣкоторыя черты духовнаго облика стариаго брата, какъ онъ изображенъ въ евангельскомъ разсказѣ. При вѣрности и строгости своего служенія они вмѣстѣ съ тѣмъ усвоили высокомѣрно-недоброжелательное и фарисейски-мертвенное отношеніе къ младшему брату, который хотя и „согрѣшилъ предъ небомъ и предъ Отцомъ“ во время своихъ странствій, но сохранилъ открытую живую душу.

Помирятся ли и поймутъ ли другъ друга оба брата? Вотъ великій и роковой вопросъ, который ставится теперь исторіей.

Расколъ жизни на „свѣтскую“ и церковную, — внѣцерковность и внѣрелигіозность (отчасти же и антицерковность и антирелигіозность) современной культуры и внѣкультурность (отчасти же и антикультурность) современной церкви вносятъ разладъ и двойную бухгалтерію даже въ души тѣхъ, кто сознаетъ всю историческую относительность и внутреннюю ненормальность этого раздвоенія. Создать подлинно христіанскую, церковную культуру и возбудить жизнь въ церковной оградѣ, внутренно побѣдить эту противоположность церковнаго и свѣтскаго,—такова историческая задача для духовнаго творчества современной церкви и современнаго человѣчества.

Высказанная мысль, вѣроятно, оскорбитъ многихъ церковныхъ людей стараго закала. Церковь мыслится ими какъ совершенная полнота благодатныхъ даровъ, которую нужно только хранить согласно преданію, и поэтому рѣчь о новомъ творчествѣ, по мнѣнію ихъ, будетъ неумѣстна. Такому воз-

зрѣнію на церковь, согласно которому ей приписываются лишь функціи охранительныя, консерватизмъ преданія, мы противопоставляемъ идеалъ церкви творящей, растущей, развивающейся. Какъ учрежденіе богочеловѣческое, она имѣетъ неподвижную мистическую основу въ лицѣ своего Божественнаго Главы и содержитъ истинное догматическое ученіе о Немъ, но другой стороной своего бытія она предполагаетъ человѣческую стихію, развивающуюся исторически въ границахъ пространства и времени. Взаимодѣйствіемъ мистической основы и человѣческой стихіи и обусловливается историческій прогрессъ церкви, призванной вводить историческое человѣчество въ сферу Царствія Божія. Поэтому было бы также ошибочнымъ ограничивать и область вліянія церкви, а, слѣдовательно, и церковной жизни или, точнѣе, жизни въ церкви какой-нибудь одной узкой сферой, напр., богослуженія или храмового благочестія. Благодаря этому неправомѣрному суженію понятія церкви въ привычномъ словоупотребленіи она обычно понимается лишь какъ церковь—храмъ, но не какъ церковь—человѣчество, церковь—культура, церковь—общественность, и это суженіе сферы вліянія и жизни церкви и является главной причиной, а вмѣстѣ и симптомомъ ея исторической слабости въ данный моментъ. По идеѣ религія, а, слѣдовательно, и церковь, какъ область религіозной жизни, должна быть *всѣмъ*, распространяясь на всѣ области жизни вѣрующихъ. Не должно быть ничего, принципіально „свѣтскаго", не должно быть никакой нейтральной зоны, которая была бы религіозно индифферентна, не имѣла бы того или иного религіознаго коэффиціента. Духовная дѣятельность историческаго человѣчества, т.-е. культура, овеществляющаяся и во внѣшнихъ матеріальныхъ объектахъ и въ продуктахъ духовнаго творчества, должна выростать также на духовной почвѣ церкви, въ церковной оградѣ, ею должны святиться, находясь въ интимномъ общеніи съ ней, всѣ стороны жизни. До извѣстной степени осуществлялось это требованіе въ средніе вѣка, но цѣною духовнаго деспотизма, пора котораго навсегда миновала. За свое отрицаніе правъ свободнаго творчества средневѣковая церковь поплатилась, съ одной стороны, гуманистическимъ отторженіемъ отъ нея наиболѣе дѣятельной ея части, а съ другой — своимъ

собственнымъ духовнымъ оскудѣніемъ. Слѣдствіемъ угашенія духа и враждебнаго противопоставленія стихій свѣтской и церковной и явилось вырожденіе, извращеніе церковной жизни и дѣятельности за предѣлами храма. Церковная организація стала не творческой, но консервативной и даже реакціонной силой исторіи, оказавшись въ естественномъ и прискорбномъ союзѣ съ темными историческими силами, при этомъ унижаясь до роли, совершенно уже не соотвѣтствующей ея достоинству. Но если церковная организація не должна остаться навсегда крѣпостью обскурантизма и реакціи и быть пріютомъ болѣе для усталыхъ и отсталыхъ, чѣмъ для работниковъ и мужей, то необходимо должна начаться, рядомъ съ общей молитвой, и общая соборная жизнь въ церкви, жизнь, полная духовныхъ даровъ, въ томъ размахѣ и діапазонѣ, отъ котораго не можетъ и не долженъ отказаться современный человѣкъ, даже еслибъ этого хотѣлъ, а, слѣдовательно, должно начаться и культурное творчество. Церковная ограда должна вмѣстить въ себѣ не одинъ только домъ для инвалидовъ и богадѣльню, для которыхъ въ ней находилось мѣсто до сихъ поръ, но и рабочую мастерскую, и ученый кабинетъ, и художественную студію. Должна вновь возродиться церковная жизнь, но не на основѣ инквизиціоннаго режима, а на основѣ свободнаго общенія и соборнаго творчества, такъ чтобы для участія въ творчествѣ культуры не нужно было удаляться въ „страну далеку“, за предѣлы соборной жизни и церковнаго общенія.

Итакъ, христіанская культура, церковное творчество, направленное ad extra, такова всемірно-историческая задача, которая ставится нашему вѣку. Не наше дѣло спрашивать, въ какой мѣрѣ осуществима эта задача, — это рѣшитъ за насъ Вышняя воля, мы только должны опредѣлить, дѣйствительно ли она существуетъ и, если да, должны посильно работать для ея разрѣшенія.

Трудно себѣ представить, насколько измѣнилась бы вся наша жизнь, какими радужными красками расцвѣтилась бы она, какъ стала бы легка и благостна, если бы вспыхнуло подлинное пламя христіанскаго творчества и вдохновенія, если бы въ церкви возстановилась та полнота жизни, которой жаждетъ со-

временный человѣкъ. Ожила бы внутренно наука, которая перестала бы томить мертвой и безъидейной спеціальностью, оторванной отъ цѣлаго, или же муками Фауста, слѣдствіемъ пустого и нелѣпаго притязанія поставить часть вмѣсто цѣлаго, замѣнить одной наукой и философію и религію. Сколько праздныхъ вопросовъ, навязанныхъ ей этой несвойственной функціей, и связанныхъ съ ними праздныхъ теорій, отвлекающихъ такъ много умственныхъ силъ, отпало бы вслѣдствіе этого освобожденія науки изъ тисковъ позитивизма и матеріализма, вслѣдствіе возстановленія связи съ религіозными корнями. И философія, оплодотворившись религіей, получила бы силы выйти изъ трясины импотентнаго скептицизма и безплодности, въ которой она теперь находится. Одно изъ двухъ: или европейская философія совершила уже свой циклъ развитія и сказала послѣднее слово (какъ думалъ въ послѣдніе годы жизни Вл. Соловьевъ), или же возрожденіе ея можетъ совершиться только на почвѣ новаго религіозно-мистическаго углубленія. Лишь при этомъ условіи можетъ быть снова испытана радость метафизическаго творчества, дѣло великихъ мыслителей найдетъ себѣ новыхъ продолжателей, и творческій разумъ, Логосъ, побѣдитъ „отвлеченныя начала“ современной философіи и произнесетъ надъ ними судъ.

Еще бо́льшую важность должно имѣть христіанское искусство. Вѣдь, можетъ быть, именно въ направленіи искусства и лежатъ новыя откровенія, ибо неложно слово, что „красота спасетъ міръ“, что „совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, но и въ самомъ дѣлѣ,—должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь“ [1]). Но, конечно, эта задача не только не по силамъ, но просто даже не вмѣщается въ сознаніе теперешняго искусства, насколько въ немъ господствуетъ безкрылый натурализмъ, утилитарная тенденціозность

---

[1]) В. С. Соловьевъ „Общій смыслъ искусства“. Собр. с., т. VI. „Если скажутъ—добавляетъ онъ,—что эта задача выходитъ за предѣлы искусства, то спрашивается, кто установилъ эти предѣлы“. Ср. предыдущій очеркъ о Н. Ѳ. Ѳедоровѣ.

или же безсильный эстетизмъ. Новыя сферы дѣйствія и новыя задачи искусства подъ силу только новому, религіозному искусству, мистеріи будущаго. Если бы создалась, наконецъ, эта христіанская, церковная общественность, то и соціализмъ потерялъ бы свой мертвенный характеръ, какой онъ имѣетъ теперь, пріуроченный къ узкой классовой основѣ; онъ сталъ бы живымъ воплощеніемъ вселенской евангельской любви и пересталъ бы соединяться съ духовнымъ опустошеніемъ, которое узостью своей проповѣди онъ вноситъ въ сердца своихъ адептовъ теперь. Вся вообще политическая и соціальная жизнь потеряла бы тотъ нудный, прозаическій оттѣнокъ, какую-то безкрылость, которая чувствуется теперь, получила бы вдохновенный и пророческій характеръ. И вся культура, освѣщенная внутреннимъ свѣтомъ, оказалась бы свѣтопроницаема, полна свѣта и жизни. Задача эта превышаетъ не только силы, но и разумѣніе одного поколѣнія, это идеалъ, а не практическая программа. Но этотъ идеалъ даетъ вполнѣ опредѣленныя указанія, создаетъ соотвѣтственныя настроенія и чувства и заставляетъ бороться съ настроеніями, чувствами, мнѣніями, ему противорѣчащими. Противорѣчитъ же ему тотъ духъ отрѣшенности, который прочно утвердился въ современномъ церковномъ сознаніи и который питается самодовольнымъ, но безосновательнымъ мнѣніемъ, что въ „культурѣ“ всецѣло царитъ темное, сатанинское начало. Между тѣмъ тамъ ключемъ бьетъ жизнь, которой не нашлось мѣста въ церковной оградѣ, накопляется всемірно-историческій и общечеловѣческій опытъ, который необходимъ и для церковнаго сознанія; вѣдь даже и съ строго-догматической точки зрѣнія допустимо такъ-называемое „естественное“ откровеніе, и кто же поставитъ ему границы и предѣлы, кто скажетъ, что нѣтъ ему мѣста въ теперешней „свѣтской“ культурѣ. Поэтому нужно любовно, безъ кичливости, но съ христіанскимъ смиреніемъ открыть свое сердце „свѣтскому“ міру и, можетъ быть, тогда и старшій братъ вмѣстѣ съ Отцомъ дождется радостнаго дня, когда увидитъ, что блудный сынъ былъ мертвъ и ожилъ, пропадалъ и нашелся. И съ той и съ другой стороны должна быть признана обоюдная вина и принесена духовная жертва, и тогда естественно возникнетъ

взаимное притяженіе, и возсоздастся живая, творящая, взыскующая грядущаго града, воистину воинствующая церковь. „Се стою у дверей и стучу...“

Расширеніе церковнаго самосознанія необходимо и для завершенія всемірно-исторической трагедіи, для окончательнаго выявленія силъ добра и зла и грани, ихъ раздѣляющей. Пока существуетъ обширная религіозно-нейтральная зона „свѣтской“ культуры, послѣднее рѣшительное столкновеніе добра и зла не созрѣло для послѣдней жатвы, ибо не можетъ быть осознано во всей своей широтѣ и непримиримости. „Ничто въ мірозданіи не должно остаться двусмысленнымъ“ (Шеллингъ). Лишь при внесеніи свѣта въ неосвѣщенныя доселѣ области обнаружатся свѣтопроницаемыя точки. Пока облеченная въ солнце жена скрывается въ пустынѣ, не раскрыта еще вся противоположность между невѣстой Христовой, въ брачномъ убранствѣ ждущей Жениха, и женой, сидящей на одрѣ багряномъ, облеченной въ порфиру и багряницу, съ именемъ на челѣ: тайна, Вавилонъ великій, мать блудницамъ и мерзостямъ земнымъ (Апок., 17, 5).

Пусть же загорится скорѣе этотъ пламень религіознаго вдохновенія, который озаритъ собой міръ и культуру, и тогда поднимется человѣчество на высшую, послѣднюю ступень всемірно-историческаго и религіознаго сознанія. Ей, гряди, Господи Іисусе!

1906.

Того же автора.

О рынкахъ при капиталистическомъ производствѣ. Москва, 1897. Ц. 1 р. 25 к. (распродано).

Капитализмъ и земледѣліе. Два тома. С.-Петербургъ. 1900. Цѣна 5 руб. (Книжный складъ „Общественная Польза").

Отъ марксизма къ идеализму. Сборникъ статей 1896–1903.

Содержаніе: Отъ автора. 1) О закономѣрности соціальныхъ явленій. 2) Законъ причинности и свобода человѣческихъ дѣйствій. 3) Хозяйство и право. 4) Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ. 5) Основныя проблемы теоріи прогресса. 6) Душевная драма Герцена. 7) Что даетъ современному сознанію философія Владиміра Соловьева? 8) Объ экономическомъ идеалѣ. 9) О соціальномъ идеалѣ. 10) Задачи политической экономіи.

С.-Петербургъ. 1904. Цѣна 1 р. 50 к. (Посл. экз. въ складѣ „Общественная Польза").

Краткій очеркъ политической экономіи. Вып. I. Изд. Д. П. Ефимова. Цѣна 60 коп. Москва 1907.

Чеховъ какъ мыслитель. Изд. 2-ое. Москва. 1911.

Готовятся къ печати:

Философія хозяйства. Изслѣдованіе религіозно-метафизическихъ основъ хозяйственнаго процесса.

I. Трансцендентальныя условія хозяйства (его a priori). II. Онтологическія предпосылки хозяйства. III. Хозяйственное наукоученіе. IV. Этика хозяйства (проблема плоти). V. Хозяйство и культура (проблема экономическаго матеріализма). VI. Эсхатологія хозяйства (проблема исторіи).

Лекціи по исторіи соціально-экономическихъ міровоззрѣній отъ еврейскихъ пророковъ и Платона до нашихъ дней.

Лекціи по исторіи соціальной философіи въ XIX вѣкѣ въ Зап. Европѣ.

Книгоиздательство „ПУТЬ“

высылаетъ свои изданія всѣмъ выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Знаменка, 11), принимая почтовые расходы на свой счетъ, но расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р. 10 к., свыше — по 2 к. съ рубля).

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по полученіи **полной оплаты** заказа (наложеніе платежа не допускается).

Провинціальные книжные магазины пользуются уступкой 30% и должны принимать на себя расходы по пересылкѣ книгъ.

Контора открыта ежедневно, кромѣ праздниковъ, отъ 11—3 ч.

Редакція открыта для личныхъ переговоровъ по средамъ отъ 3—4 ч.

АДРЕСЪ КОНТОРЫ И РЕДАКЦІИ:
МОСКВА, ЗНАМЕНКА, 11.