И. Кирилловъ.

ТРЕТІЙ РИМЪ.

ОЧЕРКЪ ИСТОРИЧЕСКАГО РАЗВИТІЯ ИДЕИ РУССКАГО МЕССІАНИЗМА.

МОСКВА.
Т-во Типо-Литографіи И. М. Машистова. Большая Садовая, соб. домъ.
1914.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

I. Нѣсколько предварительныхъ замѣчаній 1

II. Основанія идеи: „Москва—третій Римъ“ 5

III. Перенесеніе на Москву значенія Византіи, какъ центра восточнаго православія 11

IV. Отраженіе новаго значенія Москвы въ памятникахъ русской литературы 17

Повѣсть о бѣломъ клобукѣ—18 стр.; Сказаніе о Вавилонскомъ царствѣ—20 стр.

V. Философско-политическая теорія инока Филоѳея 25

VI. Идея: „Москва—третій Римъ“ и самодержавная власть московскихъ царей 30

VII. Идея: „Москва—третій Римъ“ въ эпоху раскола русской Церкви и общества 39

VIII. Идея русскаго мессіанизма въ ученіи славянофиловъ 46

П. Я. Чаадаевъ—54 стр.; А. С. Хомяковъ—58 стр.; И. В. Кирѣевскій—72 стр.

IX. Развитіе идеи русскаго мессіанизма во второй половинѣ XIX вѣка . 79

Ѳ. М. Достоевскій—80 стр.; В. С. Соловьевъ—87 стр.

Литературные источники . . . . . 99—100

I.

Идеаломъ политики московскихъ князей удѣльнаго періода до конца XIV вѣка можетъ служить дѣятельность московскаго князя Ивана Калиты, собиравшаго сокровища, богатаго и скупавшаго окружавшія его земли. Московскіе князья, не рисуя сложныхъ политическихъ комбинацій, просто-напросто скапливали богатства и земли въ своихъ рукахъ, не давая себѣ яснаго и опредѣленнаго отчета въ томъ, на что будетъ употреблена скопленная „свободная наличность".

Самая организація, если можно назвать организаціей случайное и часто измѣнявшееся соотношеніе мелкихъ отдѣльныхъ удѣльныхъ княжествъ, своеобразной федераціи обособленныхъ политическихъ единицъ-удѣловъ, предопредѣляла узость и замкнутость политическихъ интересовъ отдѣльныхъ удѣльныхъ князей. Всѣ политическія злобы тогдашнихъ дней замыкались въ кругу удѣльныхъ распрей, взаимной вражды; ни у одного изъ удѣльныхъ князей не возникало идеи о Руси, какъ о чемъ-то единомъ, недѣлимомъ и цѣльномъ; наоборотъ, каждый старался усилиться на счетъ ослабленія прочихъ. Во время страшныхъ всеобщихъ бѣдствій русскіе князья все-таки не переставали враждовать между собой и въ узко эгоистичныхъ цѣляхъ жертвовали благоденствіемъ своихъ подданныхъ. Подобное положеніе дѣла само собою предопредѣляло то, что изъ русскихъ княжествъ не могла въ концѣ концовъ получиться свободная, добровольная федерація въ видѣ современной Германіи, и должна была и дѣйствительно образовалась независимая и неограниченная монархія. Не *въ примѣръ* татаръ слѣдуетъ искать объясненія образованія русской династической монархіи, а въ томъ рядѣ упорныхъ и жестокихъ войнъ, которыя вело усиливавшееся московское княжество со своими врагами-сосѣдями, за счетъ которыхъ оно раздвигало свои границы. Отношенія побѣдителей и побѣжденныхъ современемъ превратились въ отношенія повелителя-деспота и подданныхъ.

Благодаря частой смѣнѣ князей и принадлежности къ одной и той же національности, русскіе люди очень свыклись со своимъ новымъ положеніемъ подданныхъ московскаго царя, которое къ тому же было куда лучше и спокойнѣе, чѣмъ положеніе жителей маленькаго, слабаго удѣльнаго княжества, подверженныхъ риску нападенія и беззащитнаго грабежа. Высказанныя соображенія побуждали нѣкоторыхъ по доброй волѣ переходить на сторону Москвы, подъ ея сильную защиту.

Моральное значеніе Москвы въ глазахъ всей русской земли значительно выросло и окрѣпло со времени Куликовской битвы, когда Дмитрій Донской выступилъ за предѣлы вообще русской земли и совершилъ подвигъ въ защиту всей русской земли.

„Оно (русское государство) родилось на Куликовомъ полѣ, а не въ скопидомномъ сундукѣ Иваны Калиты", говоритъ В. О. Ключевскій.

Конечно, не слѣдуетъ преувеличивать значенія „скопидомства" Ивана Калиты, но необходимо замѣтить, что политика постепеннаго экономическаго мирнаго усиленія путемъ „промышленія" была единственной возможной и практически осуществимой для небольшого и несильнаго московскаго удѣла. Безусловно, московскіе князья не стали бы покупать то, что можно было бы взять вооруженной силой.

Тѣми или иными путями собираніе Московскаго государства ко времени царствованія Іоанна III стало значительнымъ фактомъ въ глазахъ тогдашнихъ русскихъ людей. Къ этому времени перестаютъ соперничать съ Москвой прежніе удѣльные центры: Тверь, Владиміръ и т. д. Главенство Москвы становится совершившимся фактомъ. Фактъ же этотъ въ высшей степени знаменателенъ и интересенъ. Московское государство явило собою на Руси нѣчто новое, еще не бывшее, вполнѣ самостоятельное и независимое; рядомъ съ властью московскаго царя не стояло уже другой власти, власти хана Золотой Орды или власти другого удѣльнаго князя; московскій князь поднялся на невѣдомую дотолѣ высоту и въ сознаніи русскихъ людей, по крайнѣй мѣрѣ, въ передовыхъ рядахъ, это явленіе произвело смѣну политическихъ идей и чуть ли не въ первый разъ выдвинуло болѣе опредѣленно отвлеченное міропониманіе.

Та огромная сила, которая реализовалась при соединеніи удѣльныхъ княжествъ подъ главенствомъ Москвы, дала толчокъ политической мысли русскихъ людей конца XV вѣка, зародивъ впервые на Руси политическую литературу.

До сихъ поръ на Руси по преимуществу любители чтенія пользовались житіями святыхъ, въ которыхъ простымъ, немудренымъ языкомъ излагались подвиги и чудеса угодниковъ, но съ конца XV вѣка въ манерѣ составленія житій замѣчается коренная реформа: появляется витіеватость—„плетеніе словесъ"—пространныя отвлеченія въ стороны и все начинаетъ (особенно у русскихъ авторовъ) повалакиваться дымкой, съ теченіемъ времени сгущающейся, пробуждающагося національнаго самосознанія, которое, появляясь въ такой благопріятный моментъ, какъ превращеніе Москвы—въ Московское обширное государство, получило пышный расцвѣтъ.

Оттуда, изъ нѣдръ вновь созданнаго государства, изъ глубины интуитивнаго сознанія всего величія и значенія совершившагося факта, родилась идея величія, могущества и богоизбранности московскаго царства. Чрезвычайно скользкимъ и утрированнымъ представляется объясненіе превращенія удѣльной Москвы въ московское царство, или это „переодѣваніе" мо-

сковскаго князя въ царскій костюмъ, нѣкоторыми историками (напр., Милюковымъ), по мнѣнію которыхъ все это было продѣлано путемъ ловкихъ придворныхъ интригъ, какихъ-то закулисныхъ махинацій международныхъ аферистовъ-левантинцевъ, идею же самостоятельности и величія Москвы, какъ новаго избраннаго града, тѣ же историки находятъ искусственно привитой въ сознаніи русскаго народа путемъ офиціальныхъ передѣлокъ разныхъ южно-славянскихъ литературныхъ произведеній патріотическаго характера.

Если принять во вниманіе всю *широту и глубину распространенія* идеи Москвы—третьяго Рима, то будетъ ясно, что немыслимо было привить, при тогдашнихъ чрезвычайно ограниченныхъ путяхъ проведенія чего-либо въ сознаніе массъ, упомянутую идею какими-либо офиціальными источниками.

Въ наше время, когда ежедневная пресса создала нервную систему чрезвычайно сильной чувствительности и раздражительности, и то статьи офиціозныхъ органовъ не только не дѣлаютъ эпохъ, а въ лучшемъ случаѣ забываются чрезъ три дня.

Извѣстная поэтическая фигуральность, олицетвореніе, краткая образная формулировка главныхъ положеній вообще свойственна русскому творчеству, и потому еще далеко не значитъ, что русскіе книжники *копировали южныхъ славянъ*, когда приложили къ Москвѣ опредѣленіе третьяго Рима.

„Какъ видимъ, говоритъ Милюковъ, программа для Москвы, новой наслѣдницы Царьграда, была во всѣхъ главныхъ чертахъ намѣчена югославянскими прецедентами. Намѣчена была тогда же и тамъ же и самая идеологія, пригодная для Москвы, въ ея новомъ положеніи“.

Далѣе, въ доказательство своей мысли, Милюковъ приводитъ отрывокъ изъ одной болгарской рукописи середины XIV вѣка:

„Все это приключилось съ старымъ Римомъ; нашъ же новый Царьградъ *) стоитъ и растетъ, крѣпится и омлаждается. Пусть онъ и до конца растетъ,—о Царь, всѣми царствующій,—принявши (въ себя) такого свѣтлаго и свѣтоноснаго царя, великаго владыку и изряднаго побѣдоносца, происходящаго изъ корени Асѣня, преизящнаго царя болгаръ,—я разумѣю Александра прекроткаго, и милостиваго, и многолюбиваго, нищихъ кормильца, великаго царя болгаръ, чью державу да исчислятъ неисчислимыя солнца“.

Отсюда, по Милюкову, выводъ таковъ: полвѣка спустя тѣ же мысли мы находимъ и у русскаго публициста, и тѣ же даже выраженія, слѣдовательно и самая идея Москвы—третьяго Рима не имѣетъ органической связи съ самосознаніемъ русскаго народа, съ его затаенными думами и стремленіями, а всецѣло выдумана одописцами царя Іоанна III въ видахъ шовинистической національной политики.

---

*) Т.-е. Тырновъ.

Прежде всего, отбрасывая, конечно, теорію объ искусственной прививкѣ идеи, положительно невозможно, чтобы русскіе люди такъ горячо заинтересовались идеей, имъ совершенно чуждой и никакимъ ихъ взглядамъ не отвѣчающей. Если бы не существовало идеи третьяго Рима въ Москвѣ конца XV в., несомнѣнно появилась бы доморощенная легенда или сказаніе, которая воплотила бы въ историческія лица мысли русскихъ людей; это отчасти и выразилось въ сказаніи „о бѣломъ клобукѣ". Идея третьяго Рима—эта красивая метафора, съ богатымъ художественно-мистическимъ содержаніемъ, которая насчитывала много вѣковъ существованія, какъ разъ пришлась по душѣ русскому человѣку.

Можно навѣрняка утверждать, что русское правительство никакихъ реальныхъ правъ на наслѣдіе Византіи съ женитьбой Іоанна III на Софьѣ Палеологъ, пріобрѣтать не собиралось и понятіе Москвы—третьяго Рима мыслилось, лишь какъ извѣстное сравненіе двухъ историческихъ величинъ.

Фактъ распространенности идеи третьяго Рима въ южныхъ славянскихъ земляхъ въ XIV вѣкѣ лишь показываетъ, что Москва *не впервые воспользовалась этой метафорой*. Здѣсь заимствованіе, конечно, есть, но заимствованіе *не самой идеи*, а лишь ея художественной формы, которую необходимо ясно разграничивать съ живымъ историческимъ смысломъ идеи, на что указываетъ И. Н. Ждановъ, хорошо изучившій патріотическія сказанія Московской Руси.

„Содержаніе сказаній, говоритъ онъ, объясняется кругомъ тѣхъ историко-политическихъ представленій, которыя стали обращаться въ нашей литературѣ послѣ Флорентійской уніи и особенно послѣ паденія Константинополя. Какое же значеніе имѣли всѣ эти памятники старо-московской публицистики, въ которыхъ повторялось на разные лады, что истинное благовѣріе удержалось только въ Москвѣ, что Москва—третій Римъ, а московскій князь—наслѣдникъ власти римскихъ императоровъ и т. п.? Въ этой публицистикѣ нужно различать ея живой историческій смыслъ и условную литературную оболочку. Смыслъ сказаній объ Августѣ и Прусѣ, о византійскомъ вѣнцѣ, о третьемъ Римѣ представится намъ вполнѣ яснымъ, если припомнимъ то значеніе, которое получаетъ московское княжество при Иванѣ III и Василіи Ивановичѣ. Рядомъ съ московскимъ княземъ не стало на Руси такихъ представителей власти, которые могли бы считать себя равными ему, независимыми отъ него. Силы, которыя стояли выше московскаго князя, исчезли: пала власть византійскихъ царей, пало „иго" Золотой Орды. Московскій князь поднимался на какую-то невѣдомую высоту. Нарождалось въ Москвѣ что-то новое и небывалое. Книжные люди позаботились дать этому новому и небывалому *опредѣленную форму*, стиль которой отвѣчалъ историческому кругозору и литературному вкусу ихъ времени.

„Только эта форма и связываетъ расцвѣтъ національнаго чувства въ Москвѣ въ концѣ XV в. съ патріотическимъ подъемомъ южныхъ славянъ

въ XIV в. То обстоятельство, что мечты южныхъ славянъ были разсѣяны полчищами турокъ, и что южные славяне обратили свои взоры на усиливающуюся независимую Русь, ничего новаго *въ положеніе и развитіе идеи* третьяго Рима *въ Московскомъ государствѣ* не вноситъ и не измѣняетъ."

Затѣмъ Ждановъ высказываетъ соображеніе, почему русскіе люди *не могли* „перерядиться" въ убѣжденныхъ поклонниковъ Византіи и ея идеаловъ. „Придавать этой формѣ *) самостоятельное значеніе, видѣть въ этихъ сказаніяхъ о Прусѣ и о третьемъ Римѣ указаніе на византійское начало, вносившееся въ русскую государственную жизнь, утверждать, что московскій князь дѣйствительно преобразовывался въ „каѳолическаго царя", значило бы придавать слишкомъ мало цѣны русскимъ историческимъ преданіямъ, государственнымъ и церковнымъ. Можно ли думать, что среди русскихъ людей открылось какое-то особенное увлеченіе византійскими идеалами какъ разъ въ то время, когда государственный строй, ихъ воплощавшій, терпѣлъ крушеніе, когда византійскому „царству" пришлось выслушать суровый историческій приговоръ? Наши предки долго и пристально наблюдали процессъ медленнаго умиранія Византіи. Это наблюденіе могло давать уроки отрицательнаго значенія, а не вызывать на подражаніе, могло возбуждать отвращеніе, а не увлеченіе".

Въ объясненіяхъ большинства историковъ идея третьяго Рима получаетъ характеръ чванливости, излишней національной гордости, и весьма рѣдко видятъ въ развитіи и широкомъ распространеніи этой идеи пробудившійся національный инстинктъ, сознаніе русскаго народа, что онъ вышелъ на арену всемірной исторіи, вышелъ въ такой моментъ, при такихъ окружающихъ обстоятельствахъ, которыя *давали право* думать русскому народу, что его миссія въ исторіи—особенная, предначертанная свыше, что ему принадлежитъ особое мѣсто по отношенію къ прочимъ царствамъ, что русскій царь—хранитель завѣтовъ истиннаго православія, и что Русь послѣдній оплотъ христіанства.

II.

Идея третьяго Рима тѣмъ болѣе имѣла возможность распространиться, что ея корни глубоко уходили въ религіозно-мистическую почву, на которой умы XV и XVI столѣтій по преимуществу базировали свои воззрѣнія. Благодаря своей спорности въ деталяхъ и неопредѣленности, идея эта могла быть приложима къ тому или другому царству, которое обладало извѣстнымъ вліяніемъ и могуществомъ. Эта-то неопредѣленность, присущая вообще многимъ пророчествамъ, и придавала идеѣ богоизбранности царства заманчивую конкретную, реальную форму.

Идея третьяго Рима заключаетъ въ себѣ собственно двѣ идеи: богоизбранности народовъ и преемства царствъ, которыя въ свою очередь осно-

*) Т.-е. формѣ идеи, что Москва—третій Римъ и наслѣдница Византіи.

вываются на идеѣ провиденціализма—промышленія Божія о судьбахъ человѣчества.

Св. писаніе, тотъ источникъ, откуда люди XV и XVI вѣковъ черпали свои воззрѣнія, есть не что иное, какъ философія исторіи богоизбраннаго народа Божія—евреевъ. Въ книгѣ пр. Даніила, въ истолкованіи сновъ царя Навуходоносора проводится идея преемства царствъ и богоизбранство одного изъ нихъ; во время четвертаго царства, по словамъ пророка, произойдетъ слѣдующее:

„Во дни тѣхъ царствъ, Богъ небесный воздвигнетъ царство, которое вовѣки не разрушится, и царство это будетъ передано другому народу. Оно сокрушитъ и разрушитъ всѣ царства, а само будетъ стоять вѣчно".

Пришествіемъ І. Христа была устранена богоизбранность іудейскаго народа—избраннымъ можетъ быть только народъ христіанскій. Сообразно съ этимъ воззрѣніемъ начали толковать, что „камень, оторвавшійся отъ горы", о которомъ говорится у пр. Даніила и который, скатившись, разрушитъ истукана—предшествовавшія царства, есть земное, мессіанское царство. Первыя же четыре міровыя царства слѣдующія: вавилонское, мидо-персидское, еллино-македонское и римское; мессіанское же царство, это—христіанство, и на первыхъ порахъ царство это не носило характера ни этнографической, ни политической единицы и не только не разрушало четвертаго мірового царства—римскаго, но, наоборотъ, само ему подчинялось и имъ гналось. Постепенно христіанство распространялось и, наконецъ, наступило время, когда границы мессіанскаго царства и четвертаго римскаго, совпали; тогда идею вѣчнаго существованія мессіанскаго царства перенесли на четвертое римское, которое такимъ образомъ превратилось въ мессіанское; провозглашеніе христіанства господствующей религіей довершило эту метаморфозу. Такъ создалась идея вѣчнаго города Рима. Римское царство—послѣднее христіанское царство, паденіе котораго будетъ сопровождаться вторымъ пришествіемъ и кончиною міра. Все это было логическимъ выводомъ изъ видѣнія пр. Даніила и при тогдашнемъ направленіи умовъ имѣло острое, жизненное значеніе. Создавшееся умственное настроеніе нашло себѣ отраженіе въ литературѣ, по памятникамъ которой удобнѣе всего знакомиться съ развитіемъ идеи мессіанскаго царства.

Исторія идеи третьяго Рима, ея видоизмѣненія тѣмъ интересны, что на ней отражались всѣ болѣе замѣтныя историческія событія въ политической жизни тогдашнихъ государствъ. Пока Византія была не отдѣлена отъ Рима, мессіанскій характеръ придавался обѣимъ половинамъ имперіи въ совокупности.

Идею „вѣчнаго Рима" мы находимъ въ „Словѣ Ефрема Сирина и Исидора Севильскаго о послѣднемъ времени, объ антихристѣ и концѣ міра", гдѣ высказывается мысль, что Римъ (т.-е. римское царство, такъ какъ главный городъ часто олицетворяетъ собою всю страну) будетъ существовать до конца міра, и въ этомъ словѣ мы не находимъ выдѣленія Византіи изъ римской имперіи.

Тотъ же римско-византійскій характеръ сохранился и въ „Тибуртинской легендѣ“, которая, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ *), относится къ VII вѣку. По ея словамъ, послѣдній царь выйдетъ изъ Византіи, въ царствованіе котораго народится антихристъ и который будетъ царствовать до пришествія Спасителя.

Тотъ же взглядъ на Римъ, какъ на послѣднее предъ вторымъ пришествіемъ царство, можно встрѣтить у св. Ипполита, епископа Викторина Пиктавійскаго; въ болѣе позднее время, когда Римъ былъ уже христіанскимъ, то же мнѣніе встрѣчается у Кирилла Іерусалимскаго (V вѣкъ), въ огласительномъ поученіи котораго говорится, что въ послѣдніе времена возстанутъ десять римскихъ царей одновременно, а потомъ особо одиннадцатый, который при помощи хитрости захватитъ власть десяти.

Литературная обработка идеи „вѣчнаго Рима“ съ паденіемъ западной римской имперіи раздѣлилась на двѣ части: западную и византійскую.

Западное направленіе было гораздо слабѣе и менѣе обосновано, чѣмъ византійское. Оно выразилось въ книгѣ монаха Адѣо объ антихристѣ, написанной въ 954 году для королевы Герберги. Адѣо исходилъ изъ идеи вѣчнаго римскаго царства, и эта идея заставляла его искать преемника римскаго наслѣдія и онъ находитъ его въ лицѣ франкскаго короля, принявшаго титулъ римскаго императора. Книга Адео русскимъ книжникамъ не была извѣстна, но на нее необходимо указать по той причинѣ, что въ ней впервые употребленъ пріемъ перенесенія идеи вѣчнаго царства, т.-е. тотъ пріемъ, который впослѣдствіи былъ употребленъ на Руси.

Византійское теченіе, по смыслу историческихъ явленій, наиболѣе обоснованное. Византія въ глазахъ тогдашнихъ людей была наслѣдницей политическаго бытія и политическихъ завѣтовъ и идей нѣкогда міровой римской державы. Идею духовнаго перенесенія представленія о вѣчности мессіанскаго царства на Византію высказываетъ Андрей Кесарійскій, умершій около 565 года; въ его толкованіи на Апокалипсисъ, между прочимъ, читаемъ:

„...главу *) же заколѣну, глаголетъ или нѣкоего отъ князь его умерщвена и привидѣніемъ лестнымъ воскресима, или римскую державу раздѣленіемъ заколѣну въ едину исцѣлити мнимъ по образу Августа Кесаря“.

Утверждая, что къ концу міра римское царство будетъ возстановлено въ прежнемъ объемѣ—„по образу Августа Кесаря“, Андрей Кесарійскій уже колеблется въ опредѣленіи центра возстановленной имперіи; имъ можетъ быть и старый, первый Римъ, но можетъ быть и новый, второй Римъ—Византія. Это видно изъ того, напримѣръ, что онъ апокалипсической блудницей послѣднихъ дней считаетъ и старый, и новый Римъ: „и всякъ кождо градъ иже о убійствѣ кровій веселится... или Персіи Вавилонъ, въ

*) Гутшмидтъ и Камперсъ.

*) Апокалипсическаго звѣря.

немъ же многи была муки, или старый Римъ, или новый, или весь міръ".

Современникъ Андрея Кесарійскаго — Козьма Индикопловъ обосновываетъ вѣчность римской имперіи на томъ мнѣніи, что римская имперія была міровымъ царствомъ во время рожденія Спасителя и что слѣдовательно римская исторія является слугою Его строенія:

„...Рече (чрезъ Даніила), воздвигнетъ Богъ небесный царство, иже во вѣки не истлѣетъ; всѣмъ глаголю Владыки ради Христа, приточно же совокупляетъ ту, иже римское царство спросіявше, Владыцѣ Христу бо еще рождьшуся, державу пріятъ римское царство, яко слуга сый Христова строенія".

Козьма Индикопловъ знаетъ римское царство какъ христіанское, которое будетъ стоять вѣчно, какъ вѣчно новозавѣтное царство Христа; временныя же невзгоды Козьма Индикопловъ объясняетъ какъ испытанія, посылаемыя Богомъ; затѣмъ ни мало не смущающей истиной для него является то обстоятельство, что представители новаго вѣчнаго царства второго Рима—Византіи—греки.

Еще одинъ шагъ и всѣ свойства вѣчной римской имперіи были перенесены на Византію; въ литературѣ это явленіе нашло выраженіе, между прочимъ, въ „Повѣсти о вѣрѣ и противленіи, крестившихся іудей во Африкіи и Карѳагенѣ".

Въ повѣсти имѣется такой діалогъ:

„Нѣкто Іаковъ, обратившійся въ христіанство, спрашиваетъ у Іуста іудея:

„— Гречьска земля како ти является? Стоитъ ли яко испрьва или охудѣла есть?

„Іустъ отвѣчаетъ.

„— Аще охудѣла есть малы, уповаемъ яко паки стоитъ четвертый звѣрь—гречьская земля".

Ясно видна тенденція поставить „греческую землю" возможно выше, чтобы уравнять ее въ правахъ съ прежнимъ старымъ Римомъ. Особенно ярко это сказалось въ извѣстномъ „Откровеніи" Меѳодія Патарскаго, на которомъ необходимо немного остановиться.

„Откровеніе" распадается на двѣ части: на описательную, гдѣ перечисляются наиболѣе выдающіяся событія за шесть тысячъ лѣтъ существованія міра, и вторая—апокалипсическая, гдѣ раскрываются судьбы царствъ въ 7-ую тысячу.

Византійская теорія „Откровенія" состоитъ въ установленіи родственной связи между македонскимъ царствомъ и Византіей, въ лицѣ основателей этихъ царствъ. Родственная связь между упомянутыми царствами, по словамъ „Откровенія", слѣдующая: мать Александра Македонскаго—Хувифа, она же Олимпіада, родомъ эѳіопляика, по смерти своего сына возвращается къ своему отцу Фолу—эѳіопскому царю. За нее сватается Визъ, основатель города „Виза", „еже нынѣ зовомый Царь-градъ". Отъ состоявшагося брака

у Виза и Олимпіады рождается дочь, названная имъ по имени города Византіей. Обладая замѣчательной красотой, Византія вышла замужъ за римскаго царя по имени Ромила Армалея. У послѣдняго отъ Византіи родилось три сына: Армалей, Урванъ и Клавдій.

Армалей, какъ старшій, наслѣдовалъ Римъ, Урванъ—Византію и Клавдій—Александрію. Изъ этого положенія авторъ „Откровенія“ дѣлаетъ выводъ, что „Царство эллинское, сирѣчь гречьское, еже есть сѣмени Іафіопьскаго рякоя своея къ Богу въ послѣдній день по пророчьствмъ пророчени“.

Греческое царство есть вѣчное, мессіанское царство—это основной мотивъ „Откровенія“.

Въ приведенной генеалогіи византійскаго царства есть еще одна очень интересная и важная мысль—это равенство Рима и Византіи: Армалей и Урванъ—родные братья, дѣти Византіи.

Благодаря такому равенству, Византія могла быть вполнѣ законной и полноправной наслѣдницей всѣхъ привилегій римской имперіи, могла быть продолжательницею ея государственнаго бытія.

Затѣмъ въ „Откровеніи“ приводится въ доказательство правъ Византіи на особое положеніе доводъ, высказанный и Козьмой Индикопловомъ: греческое царство владѣетъ главной святыней христіанства—„честнымъ дрѣвомъ крѣстнымъ, водрузеннымъ посрѣдѣ земли“, или, что то же,—греческое царство служитъ цѣлямъ Христовой церкви на землѣ.

Греческое царство—послѣднее, послѣ котораго наступитъ конецъ міра, о чемъ въ „Откровеніи“ сообщается въ слѣдующихъ выраженіяхъ:

Когда придетъ антихристъ „сынъ погибельный“, тогда:

„...взыдетъ царь греческій горѣ на Голгоѳу идеже есть верху дрѣво крестное, на немъ же пригвоздися Господь нашъ и волею насъ ради претерпѣ смерть, возметъ царь греческій стемя своя и возложитъ верху креста и вождеждетъ руцѣ свои на небо и предастъ царство Богу и Отцу“.

„Откровеніе“ Меѳодія Патарскаго слагалось при тяжкихъ политическихъ обстоятельствахъ, въ которыхъ находилась Византія. Въ немъ слышатся надежды на лучшія будущія времена и патріотическая вѣра въ твердость политическаго бытія византійской имперіи.

Не только въ средніе вѣка, но и значительно позднѣе „Откровеніе“ пользовалось широкимъ распространеніемъ и интересомъ. У насъ, на Руси, въ XV вѣкѣ ходило множество списковъ „Откровенія“ между книжными людьми.

Одна изъ идей „Откровенія“ позднѣе послужила темой для русской легенды о шапкѣ Мономаха. Въ „Откровеніи“ высказана идея воплощенія царства въ образѣ царскаго вѣнца; Богъ передаетъ царство царю въ образѣ или въ символѣ вѣнца; эта-то мысль и дала русскимъ слагателямъ матеріалъ или основную мысль при созданіи легенды о шапкѣ Мономаха.

Въ одной изъ редакцій „Откровенія“ встрѣчается приписка о царяхъ, имѣющихъ царствовать въ *Цареградѣ* передъ окончательнымъ паденіемъ этого города и незадолго до пришествія Христа.

Основная мысль „Откровенія“—вѣчность римскаго царства, и эта приписка о царяхъ имѣетъ цѣлью воплотить въ Византіи—*городѣ* конечныя судьбы всей византійской имперіи, или другими словами—въ упоминаемой припискѣ развивается, хотя еще довольно слабо, идея „вѣчнаго города“. Византія—городъ, есть конецъ конца.

Идеи „вѣчнаго царства“ и „вѣчнаго города“ другъ друга обусловливаютъ, но вторая помогла образоваться той схематичности и фигуральности первой, благодаря которой она стала удобопереносимой на другіе политическіе центры.

Но какъ могла появиться и развиваться у грековъ идея вѣчности ихъ царства при столь неблагопріятныхъ политическихъ обстоятельствахъ, которыя, казалось, говорили діаметрально противоположное?

На поставленный вопросъ даетъ отвѣтъ то громадное культурное значеніе, которое имѣла Византія; въ немъ, богатомъ культурномъ достояніи, крѣпились корни идеи вѣчнаго царства; сознаніе своей культурности вело грековъ и къ политическому самосознанію и, можетъ быть, неосновательной самонадѣянности.

Указанія на то, что благодаря своей старинной и богатой культурѣ греки имѣютъ право на особое положеніе своего царства, можно встрѣтить у Козьмы Индикоплова и особенно у патріарха Фотія, хорошо понимавшаго національное сознаніе грековъ, ихъ чаянія и надежды. Свои не лишенныя интереса мысли патріархъ Фотій выразилъ въ пространномъ посланіи къ Захарію, католикосу Великой Арменіи, гдѣ, между прочимъ, говорится:

„...и св. Духъ, начиная съ первыхъ же святыхъ учителей, предпочтительно почилъ на грекахъ, а также видимъ, какъ они стяжали до пришествія Христа иную мудрость—чудную философію“.

Далѣе патр. Фотій перечисляетъ заслуги грековъ предъ наукой и искусствомъ:

„...они открыли восемь частей грамматической рѣчи“, „четырнадцать главъ искусства краснорѣчія“, которыми они „повергаютъ въ восторгъ и изумленіе читателей“.

Патр. Фотій проводитъ также ту мысль, что греки—преемники отверженнаго Израиля, греки—народъ богоизбранный, ихъ стольный городъ Константинополь—„сѣверный Сіонъ и градъ великаго царя“, у нихъ учили апостолы, на греческомъ языкѣ написаны всѣ священныя книги, среди нихъ основаны патріаршіе престолы, на ихъ же языкѣ происходила проповѣдь христіанства, имъ ввѣрена судьба христіанскаго царства—христіанской церкви, которая пребудетъ до второго пришествія, и по этой причинѣ всѣ обѣтованія переносятся на „новый Римъ“—Византію.

„И какъ владычество Израиля, писалъ патр. Фотій, длилось до пришествія Христа, такъ и отъ насъ, грековъ, мы вѣруемъ, не отнимется царство до второго пришествія Господа нашего Іисуса Христа“.

Посланіе патр. Фотія не было извѣстно русскимъ людямъ, но при сношеніяхъ русскихъ съ высшими политическими и церковными кругами Византіи, гдѣ упоминаемая идея имѣла широкое распространеніе, несомнѣнно первые получали основныя представленія политическихъ чаяній грековъ. Напримѣръ, въ 912 году посольство Олега отправилось въ Константинополь для заключенія договора, и, воспользовавшись пребываніемъ русскихъ пословъ, „царь Леонъ, по словамъ лѣтописца, пристави къ нимъ мужа своя показати имъ церковную красоту и палаты златыя, учаше я къ вѣре своей показающе имъ истинную вѣру".

Нѣтъ сомнѣнія, что приставленные „мужи" „учаще" русскихъ пословъ „къ вѣре своей", сообщали также основные пункты византійской теоріи, тѣсно сплетшейся съ религіозными воззрѣніями самихъ „мужей".

Такимъ образомъ идеи вѣчнаго мессіанскаго царства попадаютъ на Русь во времена древности и, подвергаясь различнымъ видоизмѣненіямъ и пріобрѣтая особый русскій отпечатокъ, господствуютъ вплоть до того момента, когда, благодаря историческимъ событіямъ, имъ пришлось сыграть выдающуюся роль въ развитіи идеологіи русскаго народа.

III.

Весьма возможно, что общеизвѣстный разсказъ лѣтописца объ испытаніи вѣръ княземъ Владиміромъ и не отвѣчаетъ вполнѣ историческимъ фактамъ, но несомнѣнно и цѣнно въ этомъ разсказѣ то, что дѣйствительно на Руси IX и X вѣковъ имѣли мѣсто различныя вліянія: на Волгѣ къ этому времени образовались Хозарское и Болгарское государства, развитіе которыхъ находилось подъ сильнымъ вліяніемъ арабовъ; отсюда на Русь двигался исламъ; великій западный путь открывалъ доступъ и въ западную латинскую Европу и, наконецъ, Византія, торговыя сношенія съ которой были особенно оживленными. Борьба указанныхъ трехъ вліяній и нашла себѣ выраженіе въ историческомъ разсказѣ объ испытаніи вѣръ княземъ Владиміромъ. Духовная побѣда Византіи на Руси имѣетъ нѣсколько причинъ: во-первыхъ, издавна установившіяся сношенія, затѣмъ извѣстныя характерныя особенности славянской натуры ближе подходили къ мистическо-созерцательному христіанству Византіи, чѣмъ къ раціонально-активному на западѣ. Принятіемъ религіи отъ грековъ опредѣлилось новое направленіе русской исторіи, опредѣлилось отношеніе Руси къ западу, и русскіе люди стали смотрѣть на событія въ жизни восточной и западной церквей глазами Византіи. Самый фактъ раздѣленія церкви на восточную и западную былъ понятъ русскими такъ же, какъ и въ Византіи; ожесточенная полемика грековъ съ латинами воочію доказывала русскимъ правоту византійскаго православія, что поднимало авторитетъ грековъ въ глазахъ русскихъ людей; отношенія послѣднихъ къ западу приняли характеръ постоянной отчужденности и пренебреженія, что уже развивало у русскихъ

людей сознаніе, что и они также являются сопричастниками единаго православія—греческаго.

Исключительное положеніе Византіи мыслилось русскими людьми преимущественно какъ религіозное—Византія единый сосудъ истиннаго православія,—политическое же значеніе Византіи въ глазахъ русскихъ было минимальнымъ. Идеи, заимствованныя изъ Византіи, получили на Руси широкое распространеніе; то были: идея вѣчнаго мессіанскаго царства и идея преемства царствъ; особенно же, благодаря послѣдующимъ историческимъ событіямъ, популяризировалась вторая идея—о преемствѣ царствъ.

Мысль, что на землѣ до конца міра должна сохраниться истинная вѣра, обыкновенно сопровождалась представленіемъ о вѣчномъ царствѣ, гдѣ эта вѣра найдетъ себѣ убѣжище, и царство это сохранится до послѣднихъ дней. Византія въ представленіи русскихъ умовъ была носительницей истинной вѣры Христовой, и понятенъ тотъ страхъ и недоумѣніе, которые овладѣвали русскимъ сердцемъ при мысли: что же будетъ, если падетъ самостоятельность Византіи; какъ же міръ будетъ существовать безъ истинной вѣры и ея носительницы и защитницы—христіанской имперіи?

Увѣренность въ существованіи христіанской имперіи, судьбы которой тѣсно связаны съ задачами и цѣлями церкви Христовой на землѣ, была такъ же тверда у русскихъ людей, какъ сама истина, и когда Византіи угрожала опасность, то ожидали конца міра. На Руси ожиданіе послѣднихъ дней опредѣлялось переводной греческой письменностью и можно замѣтить, что во время усиленныхъ ожиданій второго пришествія значительно возросталъ спросъ и на эсхатологическую литературу; особымъ распространеніемъ на Руси пользовалось мнѣніе, что конецъ міра наступитъ послѣ 7000 лѣтъ; все окружавшее наводило русскихъ людей на эту мысль: монгольское порабощеніе, междуусобицы князей, эпидеміи, пожары, голодъ и даже нѣкоторыя обстоятельства объединительной политики московскихъ князей; все наталкивало на тотъ выводъ, что 8 тысяча—„образъ будущаго вѣка“. Въ предисловіи къ своей пасхаліи на 8 тысячу митрополитъ Зосима, между прочимъ, писалъ:

„Смиренный Зосима, митрополитъ всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалію на осмую тысячу лѣтъ, въ ней же чаемъ всемірнаго пришествія Христова“. Пасхалія же эта была составлена по совѣту „съ архіепископы, и епископы и архимандриты и всего освященнаго собора русскіа митрополіа“. Подобный апокалипсическій взглядъ на 8 тысячу изъ XV вѣка былъ затѣмъ перенесенъ въ XVI. Взглядъ этотъ встрѣчается у Максима Грека и у Андрея Курбскаго. Максимъ Грекъ въ своемъ „Словѣ, пространнѣе излагающемъ съ жалостію нестроенія и безчинія царей и властей послѣдняго времени“, перечисляетъ, между прочимъ, и признаки „окаяннаго вѣка сего послѣдняго“. Въ усиливающейся Оттоманской импе-

ріи Максимъ Грекъ видитъ „глаголемаго въ божественной апокалипсіи псевдопрофита и предотечу богоборнаго антихриста“.

Андрей Курбскій, ученикъ Максима Грека, кончину міра указываетъ въ политическихъ событіяхъ прошлаго и настоящаго; въ посланіи къ неизвѣстному иноку А. Курбскій пишетъ: „...горе живущимъ на морѣ и на земли, яко разрѣшенъ бысть сатана отъ темницы своея на прельщеніе“.

Далѣе Андрей Курбскій съ грустью спрашиваетъ:

„Гдѣ Сирія, древлебоголюбивая? Гдѣ Палестина, земля священная, отъ нея же Христосъ по плоти и вси пророцы и апостолы?.. Гдѣ Константинъградъ преславный, онъ же бысть яко око вселенной благочестіемъ?“

Время однако шло, грозные годы проходили, а конца міра не наступало, и благодаря этому ожиданіе конца міра переносилось изъ религіозно-исторической сферы въ религіозно-философскую. Въ одномъ изъ Кирилловскихъ сборниковъ XVI вѣка приводятся признаки конца міра настолько общіе, что они могутъ быть съ успѣхомъ приложимы къ любой эпохѣ, когда эсхатологическія чаянія выказываютъ по тѣмъ или другимъ обстоятельствамъ особую живучесть*).

До тѣхъ поръ, пока существовала политическая независимость Византійской имперіи, до тѣхъ поръ Константинополь пользовался правами вѣчнаго города, и идея вѣчнаго мессіанскаго царства хотя и существовала среди русскихъ книжниковъ и была жизненна, все же оставалась безъ практическаго приложенія, но достаточно было явиться нѣкоторымъ условіямъ, чтобы эта идея пустила глубокіе корни въ русской почвѣ и распустилась пышнымъ цвѣткомъ.

Условія вскорѣ создались и создавшія ихъ историческія событія быстро слѣдовали одно за другимъ; то были: Флорентійская унія и паденіе византійской имперіи послѣ взятія Константинополя турками въ 1453 году.

Русскіе книжные люди поразному отнеслись къ этимъ событіямъ. Особенно ихъ поразило первое; политическое паденіе Византіи разсматривалось какъ слѣдствіе Флорентійской уніи, какъ наказаніе за измѣну православію. Русь, какъ государство, жило вполнѣ самостоятельной жизнью и потомъ собственныя междуусобицы также не позволяли строго относиться къ политическому паденію Византіи, но религіозный авторитетъ грековъ стоялъ очень высоко и сливался съ понятіемъ истиннаго православія— основой русской общественной исторической жизни; впечатлѣніе на русскіе умы отъ Флорентійской уніи было огромно, и въ русскомъ народѣ ходило множество списковъ сказаній о Флорентійскомъ соборѣ. Первый выводъ, сдѣланный на Руси изъ всѣхъ событій, былъ тотъ, что греки продали за злато свое православіе; и возникалъ вопросъ: гдѣ же теперь оплотъ

*) Подобное отношеніе къ концу міра (или къ пришествію антихриста) наблюдается въ идеологіи нашихъ безпоповцевъ, гдѣ это отношеніе вызвано аналогичными причинами.

истиннаго православія, которое должно существовать до послѣднихъ дней? На желательный для русскаго сознанія отвѣтъ наталкивало поведеніе послѣ Флорентійскаго собора великаго князя Василія Васильевича, выступившаго горячимъ поборникомъ православія.

Флорентійская унія и паденіе Константинополя дали поводъ перенести идеи вѣчнаго царства и вѣчнаго города на русскую почву и теперь уже не доставало только отчетливой формулировки, чтобы идея приняла законченный опредѣленный видъ. Епископъ Симеонъ, бывшій представителемъ на Флорентійскомъ соборѣ, написалъ подробную „Повѣсть“ о восьмомъ соборѣ, въ которой онъ пишетъ:

„Тамо начало злу бывшу греческимъ царемъ Іоанномъ и греки сребролюбцы и митрополиты. Зде же на Москвѣ утвердися православіемъ русская земля, христолюбивымъ великимъ княземъ Василіемъ Васильевичемъ“.

Далѣе встрѣчается такой патетическій возгласъ:

„...радуйся православный княже Василіе, всѣми вѣнцы украсися православныя вѣры греческія“.

Выводы еп. Симеона изъ Флорентійскаго собора еще довольно скромные, но по внутреннему своему содержанію весьма знаменательные; подобные выводы могла сдѣлать окрѣпшая уже Москва, сознавшая свою независимость и опиравшаяся на религіозное чувство всего русскаго народа; національное самосознаніе къ этому времени было уже значительно развито въ московскомъ государствѣ. Выводамъ еп. Семеона не доставало лишь опредѣленной терминологіи, чтобы получилась идея богоизбранности русскаго народа.

Когда греки были блюстителями православія и находились на высотѣ своего призванія, то для этой идеи на русской почвѣ не было мѣста, но когда „греки сребролюбцы“ продали на Флорентійскомъ соборѣ свое православіе, уничтоживъ тѣмъ самымъ его цѣнность, то русскіе люди увидали, что хранителями истиннаго православія остались только они.

Въ концѣ описанія Флорентійскаго собора лѣтописная повѣсть говоритъ:

„...соблюде Господь Богъ и Пречистая Богородица святую ея церковь*) безнавѣтну и безмятежну, обличеніемъ Богомъ вразумляемаго великаго державнаго Василія Васильевича, цвѣтущаго царя всея Руси“.

Здѣсь уже несомнѣнно наблюдается вліяніе религіозной идеи на національное самосознаніе, уже сквозитъ мысль о совершенной политической независимости русскаго царства отъ ордынскаго хана. Можно предположить, что времени Василія Темнаго не была чужда мысль о сверженіи татарскаго ига. Въ житіи св. Іоны, епископа Новгородскаго, есть такое пророческое обѣщаніе св. Іоны князю Василію: „о семъ молитвы со всѣми святыми своими ко Всесильному Богови возносити потщуся, наипаче же свободу сынове твоему отъ ордынскихъ царей пріяти отъ Бога испрошу“.

---

*) Т.-е. русскую.

Новизна сознанной идеи богоизбранности, несомнѣнно, нѣсколько смущала русскихъ людей и они съ особеннымъ удовольствіемъ желали найти какое-либо пророчество, которое бы предсказывало ихъ новое положеніе; и дѣйствительно, гдѣ только есть отдаленный намекъ на слово „русскій“ или къ нему относящееся, русскій умъ съ готовностью видѣлъ тамъ предопредѣленіе своей участи изъ вѣка; указанія на всѣ подобныя пророчества потому цѣнны для обрисовки развитія идеи богоизбранности русскаго народа, что они отчетливо, съ нарочитымъ подчеркиваніемъ, показываютъ тенденцію тогдашней русской философско-политической мысли.

Нѣкто Несторъ Искандеръ, невольный потурченецъ, находился среди турецкихъ войскъ, осаждавшихъ Константинополь, и записалъ все то, что ему удалось наблюдать; впослѣдствіи, по разсказамъ защитниковъ Царяграда, Искандеръ записалъ и то, что происходило въ его стѣнахъ. Такимъ путемъ создалась „Повѣсть о Царь-градѣ“, въ которой встрѣчаются строки и философскаго содержанія; нѣкоторыя представляютъ интересъ для настоящей темы:

„...беззаконный Магуметъ сѣде на престолѣ царства, благороднѣйша суща всѣхъ, иже подъ солнцемъ, но убо да разумѣеши, окаянне, аще вся прежереченныя Меѳодіемъ Патарьмскимъ и Львомъ Премудрымъ и знаменія о градѣ семъ свершишася, то и послѣдняя не прейдутъ, но также свершитися имутъ. Пишетъ бо: руссій же родъ прежде создательными всего Измалита побѣдятъ и Седмихолмаго пріимутъ со прежде законными его и въ немъ воцарятся“.

Въ другомъ спискѣ этой „Повѣсти“, вѣроятно, болѣе поздняго происхожденія, „руссій родъ“ замѣненъ выраженіемъ „русскій родъ“. На гробницѣ Константина Великаго есть надпись, которая показываетъ, что не одни русскіе своеобразно понимали пророчества; надпись слѣдующаго содержанія:

„Les nations des Russes, réunies essemble avec tous, ceux qui les entourent, triompheront des Ismaelites“. („Русскіе роды*), соединившись со всѣми тѣми, кто ихъ окружаетъ, восторжествуютъ надъ Измаиломъ“). „Руссій родъ“ укрѣпилъ въ умахъ русскихъ книжниковъ идею о міровомъ значеніи русскаго народа, и въ послѣдующихъ „повѣстяхъ“ и „сказаніяхъ“ о Флорентійскомъ соборѣ и о взятіи Константинополя можно встрѣтить болѣе опредѣленныя выраженія о мессіанствѣ русскаго царства. Такъ въ повѣсти: „О взятіи Царя-града отъ безбожнаго турскаго царя Амурата“ принадлежащей перу русскаго автора, есть слѣдующее мѣсто:

„Сія убо вся благочестивыя царствія: греческое и сербское, бассткое и арбаназское грѣхъ ради нашихъ Божіимъ попущеніемъ безбожніи турци попленища и въ запустеніе положища и покориша подъ свою власть; наша же русская земля Божіею милостью и молитвами Пречистыя Богородицы и

*) Или племена.

всѣхъ святыхъ чудотворецъ, растетъ и младѣетъ и возвышается. Еже Христе милостивый дажь расти и младѣти и расширятися и до скончанія вѣка".

Въ московской Руси не было опредѣленнаго разграниченія между политическими и религіозными идеями; онѣ сплетались въ тотъ причудливый узоръ, который налагалъ особый, чрезвычайно характерный отпечатокъ на тогдашнюю русскую жизнь. Религія была общимъ фономъ, на которомъ начинали проступать политическія и соціальныя идеи, будучи еще окрашены отблескомъ отъ общаго фона—религіи, и потому нѣтъ ничего противорѣчиваго въ томъ обстоятельствѣ, что при наличности татарскаго ига могли у русскаго человѣка вылиться вышеприведенныя строки; равнодѣйствующая между политическими и религіозными взглядами въ то время находилась ближе ко вторымъ, нежели къ первымъ. Такимъ образомъ, благодаря съ одной стороны преобладанію религіозныхъ элементовъ въ идеологіи того времени, а съ другой—татарскаго ига,—Русь стала мыслиться русскими людьми, какъ центръ истиннаго православія; но слѣдуетъ замѣтить что и политическая миссія уже начинаетъ въ виду ослабленія монгольскаго владычества проявляться, и потому въ дальнѣйшемъ мы не встрѣтимъ никакого рѣзкаго перехода въ политической идеологіи русскаго народа послѣ сверженія татарскаго ига.

Признаніе Руси центромъ истиннаго православія вызвало въ русскихъ умахъ, вообще склонныхъ къ персонификаціи къ олицетворенію, представленіе объ единой центральной русской святынѣ, которая была для русскаго человѣка воплощеніемъ единства религіи. Такой центръ опредѣлился не сразу; сначала это былъ—Кіевъ, въ которомъ находилась „святѣйшая русская митрополія". Послѣ разоренія Кіева татарами центръ былъ перенесенъ вмѣстѣ съ митрополіей во Владиміръ, но подъ тѣмъ однако условіемъ, „чтобы Кіевъ, если онъ останется цѣлъ, былъ собственнымъ престоломъ и первымъ сѣдалищемъ архіерейскимъ". Того же взгляда на Кіевъ держались и въ Константинополѣ. Такъ въ грамотѣ константинопольскаго патріарха, между прочимъ, говорится:

„...ибо невозможно ему (Пимену, назначенному московскимъ митрополитомъ) быть первосвятителемъ Великой Россіи, если онъ не будетъ именоваться прежде кіевскимъ, т. к. въ Кіевѣ соборная церковь всей Россіи и главная митрополія".

Параллельно историческимъ судьбамъ Россіи, опредѣлявшимся политическими событіями, выступала и опредѣлялась народная точка зрѣнія на центральную святыню, какъ на заступницу и покровительницу страны. Во время удѣльно-вѣчевой системы такими центрами были соборныя церкви главныхъ городовъ. Съ централизаціей земель въ рукахъ московскаго князя опредѣлилась и общерусская святыня,—это Москва съ ея соборной Успенской церковью во главѣ. Иконостасъ этой церкви былъ составленъ изъ иконъ, принесенныхъ изъ различныхъ княжествъ; спустя нѣкоторое время

въ Москву была перенесена и митрополія; послѣ Флорентійской уніи она могла быть единственной, общерусской святыней; здѣсь, при гробницѣ святителя Петра, произносилась епископская присяга и такимъ образомъ все высшее духовенство было связано своими обѣтами съ Москвой и вездѣ утверждался на нее взглядъ, какъ на главную центральную русскую святыню. Московскіе князья хорошо понимали значеніе того факта, что митрополиты поставлялись только на Москвѣ, и въ договорной грамотѣ съ Новгородомъ встрѣчается слѣдующее условіе: „А на владычество намъ... избирати себѣ по своей старинѣ, а ставитися нашему владыцѣ въ дому Пречистые и у гроба св. Петра чудотворца на Москвѣ у васъ, великихъ князей, у вашего отца, у митрополита... а индѣ намъ владыки опричь московскаго митрополита нигдѣ не ставити".

Преп. Іосифъ Волоцкій такъ описываетъ значеніе соборной русской церкви.

„...ея же достоитъ нарещи земное небо, сіяющу яко великое солнце посреди русскія земли, украшену всяческими виды: и чудотворными иконами, и мощами святыхъ: и аще благословилъ Богъ въ созданныхъ жити, въ той бяше, гдѣ бо индѣ".

Въ приведенномъ отрывкѣ уже заключаются всѣ элементы идеи третьяго Рима, и нужно было только вслухъ назвать Москву съ ея соборной церковью третьимъ Римомъ, т.-е. сказать вслухъ то, что уже постепенно сложилось въ представленіи русскихъ людей и съ чѣмъ ихъ умъ успѣлъ уже освоиться.

IV.

Окончательный шагъ въ перенесеніи идеи богоизбранности царства на Москву былъ сдѣланъ Флорентійской уніей и паденіемъ Константинополя. Впрочемъ, признаніе Москвы—третьимъ Римомъ произошло не сразу, а сначала Москва мыслилась, какъ второй Константинъ-градъ, новый Царьградъ, существующій рядомъ съ прежнимъ, но его не замѣняющій.

Въ извѣщеніи митрополита Зосимы о пасхаліи на 8-ю тысячу имѣются слѣдующія слова:

„...и нынѣ, въ послѣдняя сіа лѣта, якоже и въ первая, прослави Богъ сродника его*), иже въ православіи просіявшаго, благовѣрнаго и христолюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и *самодержавца* всея Руси, новаго царя Константина, новому граду Константину—Москвѣ".

Названіе Москвы третьимъ Римомъ стало вполнѣ возможнымъ, когда сравненіе ея съ Константиномъ-градомъ уже достаточно примелькалось въ умахъ тогдашнихъ русскихъ людей. Интересно отмѣтить, что новая терминологія начинаетъ встрѣчаться въ официальныхъ бумагахъ; отсюда ясно, что идея новаго политическаго призванія искала своей формулировки и внутренней обоснованности; кромѣ послѣдней, въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ замѣчается стремленіе придать новой роли Москвы еще и историческую обосно-

*) Т.-е. св. князя Владиміра.

ванность, но при свѣтѣ современной исторіи могутъ, конечно, имѣть значеніе лишь тѣ мотивы, которые лежали въ основаніи этихъ историческихъ притязаній.

Между книжниками XVI и XVII вѣковъ замѣчается тѣсная связь, доказывающая историческую необходимость развитія идей, наблюдаемыхъ на протяженіи указаннаго времени. Къ концу XV и началу XVI вѣковъ относится нѣсколько литературныхъ памятниковъ, по преимуществу принадлежащихъ перу русскихъ авторовъ; въ этихъ произведеніяхъ прекрасно выражено настроеніе умовъ того времени и на нихъ же можно наблюдать развитіе и формулировку идеи богоизбранности Московскаго царства. Въ первомъ изъ литературныхъ памятниковъ, на которыхъ слѣдуетъ остановиться, именно въ „Повѣсти о бѣломъ клобукѣ“, выражена и замѣчательно образно и оригинально красиво мысль идейнаго, внѣ времени и пространства, перенесенія роли Византіи на Москву; въ слѣдующихъ же трехъ произведеніяхъ, которыхъ мы коснемся, развиты историческія притязанія Москвы на положеніе третьяго Рима, но повторяемъ, что историческія притязанія имѣютъ научный интересъ лишь по своимъ мотивамъ. Произведенія эти слѣдующія: 1) Сказаніе о Вавилонскомъ царствѣ, 2) Сказаніе о князьяхъ владимірскихъ и 3) Посланіе Спиридона Саввы.

Повѣсть о бѣломъ клобукѣ. „Повѣсть о бѣломъ клобукѣ“ непосредственнымъ образомъ примыкаетъ къ сказаніямъ о Флорентійской уніи. Содержаніе „Повѣсти“ сводится къ слѣдующему: изъ чувства сильнаго и глубокаго почтенія Константинъ Великій сотворилъ бѣлый клобукъ для папы Селивестра, по образу, указанному ему ангеломъ въ видѣніи; почтеніе папъ къ бѣлому клобуку сохранилось вплоть до тѣхъ поръ, пока они хранили въ неприкосновенной чистотѣ истинное православіе. Одинъ изъ послѣдующихъ папъ, именно Формозъ, первый нарушилъ чистоту апостольскихъ преданій, уклонившись въ аполлинаріеву ересь; у этого же папы появилось и первое нерасположеніе къ бѣлому клобуку.

Такимъ образомъ бѣлый клобукъ превращается въ символъ, въ олицетвореніе истиннаго православія, его чистоты и святости; отсюда—всевозможныя гоненія на бѣлый клобукъ со стороны папъ, измѣнившихъ чистотѣ православной вѣры. Папы то желаютъ предать бѣлый клобукъ огню, то „отправить въ дальнія страны заморья“. Наконецъ, одному изъ папъ является ангелъ и повелѣваетъ отправить бѣлый клобукъ въ Константинъ-градъ, къ патріарху Филофею, которому тоже явился во снѣ ангелъ и приказалъ принять клобукъ и отправить его въ русскую землю, въ Великій Новгородъ, къ архіепископу Василію, „тамо бо нынѣ воистину славима есть Христова вѣра“. Отославъ бѣлый клобукъ, папа Формозъ начинаетъ раскаиваться въ своемъ поступкѣ и хочетъ вернуть клобукъ хитростью, но патріархъ Филофей не дается въ обманъ. Особенно оскорбило папу извѣстіе о томъ, что патріархъ Филофей намѣренъ отправить клобукъ въ русскую землю, „въ Великій Новгородъ“; услыхавъ эту вѣсть, папа, по выраже-

нію „Повѣсти"—„опустнѣ лицемъ и въ болѣзнь впаде: толико бо онъ *по ганый* паче не любяше рускія земли вѣры ради Христовы".

Патріархъ Филоѳей, принявъ клобукъ, уже колеблется исполнить повелѣніе ангела отослать его въ Новгородъ, но въ легкомъ снѣ ему являются Константинъ Великій и Селивестръ, папа римскій, которые вразумляютъ его исполнить повелѣніе ангела. Въ уста папы Селивестра авторъ „Повѣсти" вкладываетъ слова, которыя необходимо привести, какъ ясную и достаточно полную формулировку идеи третьяго Рима:

„Яко же бо отъ Рима благодать и слава, и честь православія отъята бысть, такоже и отъ царствующаго града благодать Святаго Духа отъимется въ плѣненіе агарянское, и вся святая предана будутъ отъ Бога велицѣй рустѣй земли во времена своя и царя русскаго возвеличитъ Господь надъ многими языки и подъ властію его мнозіи царіе будутъ отъ иноязычныхъ и патріаршескій чинъ отъ царствующаго сего града*) такожде данъ будетъ рустѣй земли во времена своя; древній Римъ отпаде славы и отъ вѣры Христовы гордостію и своею волей; въ новомъ же Римѣ, еже есть Константиноградъ отъ насилія агарянскаго такожде христіанская вѣра погибнетъ, на третьемъ же Римѣ, еже есть на русстѣй земли, благодать Святаго Духа возсія. И да веси, Филоѳіе, яко вся христіанская пріидутъ въ конецъ и снидутся во едино царство русское, православія ради..."

Въ „Повѣсти" нѣтъ тенденціи возвеличить Великій Новгородъ, чтобы оправдать притязанія высшаго новгородскаго духовенства на различныя привилегіи,—авторъ всю блестящую будущность пріурочиваетъ не къ одному Великому Новгороду, а ко всей „рустѣй земли", какъ единому политическому цѣлому. Въ „Повѣсти" третьимъ Римомъ не называется ни Великій Новгородъ, ни Москва, а вся русская земля. „Повѣсть" въ развитіи идеи третьяго Рима выступаетъ важнымъ шагомъ; въ ней Русь выступаетъ, какъ замѣстительница первыхъ двухъ Римовъ, какъ преемница и наслѣдница ихъ историческихъ преимуществъ.

Написаніе „Повѣсти", по мнѣнію историка Костомарова, относится ко времени архіепископа Геннадія и Димитрія Толмача, которому и приписывается авторство этой „Повѣсти".

Разсказъ о томъ, что Димитрію удалось *списать* „Повѣсть" въ Римѣ, гдѣ ее „срама ради таятъ", весьма невѣроятенъ и самая „Повѣсть" никогда не привозилась ни изъ Рима, ни откуда-либо еще, а была написана на Руси и несомнѣнно русскимъ авторомъ, увлеченнымъ новой открывшейся политической ролью Русской земли. Можно предположить, что „Повѣсть" появилась нѣсколько позже времени арх. Геннадія и ранѣе утвержденія на Руси патріаршества, на что указываютъ слѣдующія слова въ „Повѣсти":

„...и патріаршескій чинъ отъ царствующаго сего града такожде данъ

*) Т.-е. Константинополя.

будетъ русстѣй земли во времена своя", слѣдовательно, остается предположить, что авторъ или пророчествовалъ объ утвержденіи патріаршества, или же писалъ о немъ заднимъ числомъ, уже послѣ его осуществленія; послѣднее предположеніе напрашивается скорѣе, чѣмъ первое. Проф. Субботинъ, послѣ детальнаго изученія различныхъ редакцій „Повѣсти", пришелъ къ заключенію, что она написана или въ концѣ XVI, или въ началѣ XVII вѣка.

Дальнѣйшее развитіе идеи преемства наслѣдія Византіи проявляется въ сказаніяхъ, въ которыхъ уже выставляются историческія притязанія, и благодаря послѣднимъ можно наблюдать уклонъ мысли тогдашнихъ людей. Для ознакомленія съ развитіемъ идеи вполнѣ достаточно остановиться на болѣе типичныхъ сказаніяхъ, какъ, напримѣръ, „сказаніе о Вавилонскомъ царствѣ" и „Сказаніе о князьяхъ владимірскихъ"; къ первому изъ нихъ и переходимъ.

„*Сказаніе о Вавилонскомъ царствѣ*". Императоръ Византіи Левъ VI Философъ, отправляя въ Вавилонское царство „посланники своя испытати и взяти тамо знаменіе", говоритъ имъ по словамъ „Сказанія":

„Аще обрящете, глагола, знаменіе у святыхъ трехъ отроковъ, да принесете семо". Три отрока—Ананій, Азарій и Мисаилъ. „Посланниками" были три „благочестивыхъ мужа": грекъ, обаранинъ*) и славянинъ, а по нѣкоторымъ спискамъ—русскій. Послѣ различныхъ приключеній посланные проникаютъ въ Вавилонъ, и тамъ въ храмѣ трехъ отроковъ получаютъ вразумленіе отправиться „во царевъ дворъ", гдѣ, на богато убранномъ одрѣ, они нашли „два вѣнца царьскихъ: первый Навуходоносора, царя вавилонскаго и всея вселенныя, второй его царицы, и тутъ же видѣша грамоту лежащу, написану греческимъ языкомъ". Въ грамотѣ излагалась исторія вѣнцовъ и сообщалось, что теперь „молитвами святыхъ отроковъ" вѣнцы должны быть на греческомъ царѣ Львѣ и на его царицѣ—Александрѣ: войдя въ слѣдующую палату, послы увидали „крабицу середоликову, въ ней же бысть царскія багряница, сирѣчь порфира". „Крабица" также была передана ими Льву.

Въ этой повѣсти совершенно ясно выступаетъ идея историческаго наслѣдованія Византійской имперіей царскихъ регалій Навуходоносора, царя вавилонскаго и всея вселенной. Въ путникѣ архіеп. Антонія новгородскаго есть неясное, впрочемъ, указаніе на посольство царя Льва въ Вавилонъ.

Проф. Веселовскій изъ содержанія „Повѣсти" дѣлаетъ заключеніе, что она византійскаго происхожденія, впрочемъ, затѣмъ прибавились нѣкоторые аксессуары чисто-русскаго характера, въ которыхъ и нашла себѣ выраженіе идея Москвы—третьяго Рима. За греческое происхожденіе „Сказанія" говоритъ еще и то, что встрѣчаются ея списки на русскомъ языкѣ

*) По однимъ абхазецъ, по другимъ абиссинецъ.

безъ упоминанія о бармахъ Мономаха; безъ чего „Сказаніе“ вступаетъ въ тѣсную связь съ тѣми памятниками византійской письменности, которые имѣли цѣлью установить связь Византійской имперіи съ древнимъ царствомъ Вавилона. Эта идея, между прочимъ, уже раскрывается у Меѳодія Патарскаго:

„Даріе же родѣше Доуроперсія изъ нея же родися Киръ Перскыи. Слыши же какъ смѣсишася царствія между собой, вавилонское съ эѳіопскимъ, первое же съ мидскимъ и обладаше бысть Вавилонское царство Еѳіопіея и Савоя“.

Такимъ образомъ чрезъ эѳіопское царство устанавливается родство греческаго царства съ вавилонскимъ.

Подобныя мысли несомнѣнно занимали тогдашніе умы грековъ, и „Сказаніе“ было переведено на юго-славянскій (болгарскій) языкъ и оказало свое вліяніе на русскую мысль; эти историческія тенденціи ясно выступаютъ въ нѣкоторыхъ старинныхъ памятникахъ нашей литературы. Такъ въ одномъ изъ списковъ „Сказанія“ есть небольшое прибавленіе, которое является ключомъ къ пониманію причины, способствовавшей распространенію этого „Сказанія“ на Руси; т. к. это прибавленіе небольшое— приводимъ его полностью.

„Въ то же время услыша князь Владиміръ Кіевскій посла воина своя на Царь-градъ. Царь же Василій, видѣвъ воины сильные Владиміровы подъ градомъ стояше и убояся ихъ и посла къ великому князю Владиміру посла своего и съ нимъ посла дары великія и ту посла сердоликову крабицу со всѣмъ, что въ ней: виссонъ царскій. Князь же Владиміръ радостенъ бысть прія такіе честные дары отъ царя Василія и не повоева Царь-града и отступи отъ него; и отъ того часа прослы великій князь Владиміръ Кіевскій Мономахъ і до сего дни во всей Россіи вѣнчашася цари Московскіе въ нынѣшнемъ вѣцѣ виссомъ и порфирою царскою и шапкой Мономаховой і до сего дня“.*)

По прямому смыслу этого прибавленія, очевидно чисто русскаго происхожденія, Русь есть преемница наслѣдства двухъ міровыхъ имперій: Вавилонской и Византійской. Вопросъ о времени появленія царскихъ регалій въ Москвѣ разсматривался неоднократно въ нашей исторіи и по этому поводу довольно подробно высказывались г. Д. Прозоровскій и проф. Ждановъ. Первый рѣшительно отвергаетъ историческую возможность вѣнчанія Владиміра Мономаха царскими бармами, но дѣлаетъ предположеніе, что бармы могли попасть въ Россію изъ Византіи, при бракосочетаніи съ царевной Анной, женщиной весьма честолюбивой.

Авторъ „*Сказанія о князьяхъ владимірскихъ*“, по догадкѣ проф. Жданова, есть извѣстный сербъ—Пахомій Логофетъ, который, по словамъ

*) Находится въ Императ. публичн. библіотекѣ, Погодинскомъ собраніи рукописей, за № 1603.

проф. Ключевскаго, жилъ на Руси около 1440 года, и его послѣдніе труды падаютъ на 80 годы того же столѣтія; благодаря этимъ косвеннымъ указаніямъ является возможнымъ опредѣлить болѣе или менѣе время появленія на Руси различныхъ сказаній и повѣстей о царскихъ регаліяхъ.

Затѣмъ въ чинѣ вѣнчанія Дмитрія Іоанновича на великое княжество дѣдомъ его Іоанномъ III, 4 февраля 1498 года, есть упоминаніе о шапкѣ Мономаха: „и посреди церкви поставиша налой и на немъ положиша шапку Мономахову да бармы".

Проф. Кондаковъ, изучавшій самую шапку Мономахову, пришелъ къ выводу, что она несомнѣнно византійскаго происхожденія и относится къ XI—XII вѣку, скорѣе XII в., и по нѣкоторымъ мелкимъ деталямъ техники и работы мастеровъ—шапка вывезена не изъ самаго Константинополя, а скорѣе изъ Малой Азіи, Кавказа или Херсонеса.

——

Начиная съ „Повѣсти о бѣломъ клобукѣ", гдѣ картинно развертывается идея перенесенія на Москву роли мессіанскаго царства, и во всѣхъ довольно многочисленныхъ сказаніяхъ и повѣстяхъ того времени выяснялась и опредѣлялась идея русскаго царя и перенесенія на него роли Византіи. *Трудно допустить*, чтобы на *Руси была собственная, домашняго происхожденія какая-либо легенда* или сказаніе, на почвѣ которой развилась бы идея Москвы—третьяго Рима, т.-к. въ такомъ случаѣ не было бы идеи преемства правъ Византіи, которая такъ опредѣленно высказывается въ „Сказаніи о Вавилонскомъ царствѣ" и въ „Сказаніи о князьяхъ владимірскихъ". Подобная идея могла появиться только въ концѣ XV вѣка или началѣ XVI, т.-е. послѣ паденія Константинополя.

Упоминавшіеся литературные памятники, затѣмъ, напр., посланія Спиридона Саввы, родословія русскихъ князей, Степенная книга, Густынская лѣтопись и др., содержащіе разсказъ о бармахъ Мономаха, обнимаютъ большой промежутокъ времени, въ теченіе котораго мысль русскихъ книжныхъ людей была занята вопросомъ о происхожденіи русскаго царства. Государство нашими книжниками, благодаря привычному религіозно-настроенному пониманію, мыслилось какъ нѣчто, что не можетъ возникнуть само по себѣ, въ силу стеченія извѣстныхъ обстоятельствъ, а оно должно быть кѣмъ - либо сообщено, какъ благодать въ церковной іерархіи; государство, по ихъ мнѣнію, должно быть *повынесено*; и царскій санъ долженъ быть заимствованъ отъ другого правительственнаго политическаго центра, который бы могъ сообщить и другимъ преимущества царской власти. Въ „Сказаніи о князьяхъ владимірскихъ" отдѣлъ о бармахъ озаглавленъ такъ: „поставленіе великихъ князей русскихъ откуду бе и какъ начашася ставити на великое княженіе святыми бармами и царскимъ вѣнцемъ".

При побѣдоносномъ шествіи ислама на православномъ Востокѣ, мысль о переходѣ вѣчной миссіи къ русскому царству должна была появиться

не у однихъ только русскихъ; появилась она и у южныхъ славянъ, почему ихъ взоры и обратились съ надеждой на далекую и независимую „Московію“, *къ которой и стали прилагать всѣ понятія Третьяго Рима*: такою представляется связь московскаго государства съ южными славянами, а не простой *чванливой копировкой*. „Поганые турки“ не могли занять мѣсто Византіи и на ея мѣсто должно было вступить только православное царство. Въ упоминавшихся памятникахъ прямого указанія нѣтъ, но въ сознаніи ихъ авторовъ отвѣтъ на вопросъ—кто встанетъ на мѣсто Византіи—былъ уже готовъ: это—Русь; она, только она, независимая политически, можетъ замѣнить Византію, принявъ всѣ ея права и обязанности по отношенію къ судьбамъ православія. Выраженіе этой мысли мы встрѣчаемъ у Аникиты Льва, по прозванію Филолога черноризца, литературная дѣятельность котораго относится къ годамъ малолѣтства Іоанна Грознаго, т.-е. къ 1534—38 годамъ, когда царствомъ управляла Елена. Въ похвальномъ словѣ Михаилу черниговскому и его боярину Ѳеодору, Филологъ черноризецъ разсказываетъ о вѣнчаніи Михаила и сопровождаетъ разсказъ выводомъ, вполнѣ отвѣчавшимъ духу русскихъ книжниковъ:

„...великій князь Владиміръ Мономахъ отъ греческаго царя Константина діадиму и вѣнецъ и крестъ животворящаго древа пріимъ и порамницу царьскую и крабицу срьдоличьную, изъ нея же веселяшеся иногда Августъ кесарь римскій, и чепь златую аравитскаго злата и иные многыа царьскія почьсти и дарѣхъ пріатъ, мужства ради своего и благочестія, и не просто рещи таковому дарованію, и не отъ человѣкъ, но по Божіимъ неизреченнымъ судьбамъ, претворяще и превозяще славу гречьскаго царьства на россійскаго царя“.

Та же самая мысль встрѣчается и въ „Степенной книгѣ“.

Къ историческимъ событіямъ (Флорентійская унія, паденіе Константинополя), которыми опредѣлялось направленіе тогдашней политической мысли, прибавилось еще одно: женитьба Іоанна III на Софьѣ Палеологъ—византійской царевнѣ. Насколько велико значеніе этого факта въ развитіи идеи монархизма въ направленіи византійскихъ политическихъ теорій, судить весьма трудно, но слѣдуетъ замѣтить, что Софья имѣла значеніе сама, какъ личность; она была если не вполнѣ католичкой, то уніаткой. Та атмосфера около папскаго престола, въ которой выросла и воспиталась Софія (тогда—Зоя), хорошо характеризуется словами кардинала Виссаріона, митрополита никейскаго, которыя встрѣчаются въ программѣ обученія царевны:

„У васъ будетъ все, если вы станете подражать латинамъ, въ противномъ случаѣ вы не получите ничего“.

Положеніе Софьи при папскомъ дворѣ было не изъ завидныхъ: ея братья подвергались всевозможнымъ оскорбленіямъ и одинъ даже перешелъ въ лютеранство; Софья не могла забыть того, что она—византійская принцесса, царевна мірового царства, потомокъ славнаго царскаго рода.

Политическая жизнь тогдашней Москвы протекала въ особыхъ вновь создавшихся условіяхъ: окончательное сверженіе татарскаго ига, государственный ростъ и параллельно ему ростъ самосознанія русскаго народа, которое искало случая, чтобы вылиться въ ту или иную форму; въ это какъ разъ время византійская царевна получаетъ предложеніе стать московской царицей.

Папа надѣялся при помощи этого брака подчинить себѣ русскую церковь, хотя бы на положеніи Флорентійской уніи; въ Москвѣ въ свою очередь сильно желали этого брака, но относительно замысловъ папы были противоположнаго мнѣнія. Съ женитьбой Іоанна III на Софьѣ Палеологъ связывалось представленіе о вполнѣ реальномъ наслѣдіи Византіи по крайней мѣрѣ съ юридической точки зрѣнія. Братъ Софьи — Андрей нѣсколько разъ продавалъ эти права на павшую Византію то французскому, то испанскому королю, но у этихъ послѣднихъ, точно такъ же какъ и у Іоанна III, не было фактической возможности осуществить свои права. Но съ внѣшней стороны наслѣдованіе Византіи налицо—двуглавый орелъ съ этого времени становится русскимъ государственнымъ гербомъ. По выраженію историка Соловьева, Софья принесла на Русь преданія Византійской имперіи, которыя нашли себѣ весьма благопріятную почву. Вліяніе Софьи, по мнѣнію князя Курбскаго, сказалось на придворномъ этикетѣ русскаго князя: вводится обрядъ цѣлованія монаршей руки; къ боярамъ появляется грозное, сдержанное отношеніе, и, наконецъ, вліянію той же Софьи приписывается окончательный разрывъ съ Ордой. Историки передаютъ, что будто бы Софья такъ говорила мужу:

„...отецъ мой и я захотѣли лучше отчизны лишиться, чѣмъ дань давать: я отказала въ своей рукѣ богатымъ сильнымъ князьямъ и королямъ для вѣры, вышла за тебя, а ты теперь хочешь меня и дѣтей моихъ сдѣлать данниками. Развѣ у тебя мало войска? Зачѣмъ слушаешься рабовъ своихъ и не хочешь стоять за честь свою и за вѣру святую?“

Были ли подобныя слова дѣйствительно сказаны Софіей ея мужу, не это несущественно, важно то обстоятельство, что современники вложили въ уста Софьи эти слова. Герберштейнъ, бывшій въ Москвѣ во время княженія Василія, сына Софьи, говоритъ:

„По ея внушенію великій князь сдѣлалъ очень многое“. Съ 1480 года со времени великаго стоянія на Угрѣ, предъ русскими людьми открылись заманчивые политическіе горизонты. Къ этому времени въ сознаніи русскаго народа все опредѣленнѣй и яснѣе складывалось представленіе объ единой монаршей власти, объ единомъ и независимомъ русскомъ государствѣ. Софья Палеологъ была однимъ изъ историческихъ факторовъ, помогшихъ этимъ представленіямъ формулироваться и опредѣлиться. Въ литературныхъ памятникахъ этого времени вполнѣ ясно выступаетъ идея русскаго царя и русскаго царства; такъ въ посланіи ростовскаго архіепископа Вассіана Рыло на Угру (въ 1480 году) читаемъ:

„И се убо, который пророкъ пророчествова, или апостолъ который или святитель научи сему богостудному и скверному самому называющуся царю, повиноваться тебѣ, великому русскихъ странъ, христіанскому царю".

Отсюда можетъ быть одинъ выводъ: татарскій ханъ—самозванецъ, узурпаторъ, а русскій князь тотъ, про котораго сказано:

„Тако глаголетъ Господь: Азъ воздвигохъ тя царя правды, и пріяхъ тя за руку десную и укрѣпихъ тя, да послушаютъ тебе языцы..."

V.

Очеркъ развитія государственной программы эпохи роста московскаго государства былъ бы не совсѣмъ полнымъ, если не остановиться болѣе или менѣе подробно на твореніяхъ извѣстнаго псковскаго инока Филофея, жившаго въ XVI вѣкѣ въ Трехсвятительскомъ Елеазоровомъ монастырѣ, возникшемъ въ половинѣ XV вѣка.

Инокъ Филофей, усиленно развивавшій идею мессіанскаго призванія Руси, настолько типиченъ для умственной атмосферы того времени, что на его многочисленныхъ и красиво, со вкусомъ написанныхъ посланіяхъ, можно вполнѣ изучить идею „Москва — третій Римъ". Есть историческія лица, творческій талантъ которыхъ, впитавъ въ себя достояніе предковъ и углубившись въ переживаемый моментъ, распускается дивнымъ, ослѣпительно-яркимъ цвѣткомъ, который затемняетъ собой предшествующее и послѣдующее; именемъ подобныхъ лицъ называютъ эпохи, направленія; таковымъ лицомъ въ развитіи идей богоизбранности русскаго народа и является инокъ Филофей; не перечитавши „Посланій", можно, конечно, составить строго-опредѣленное, схематическое, но лишенное однако оттѣнка чувства и жизненности представленіе объ идеѣ „Москва—третій Римъ", но только въ пышущихъ истиннымъ чувствомъ пробудившагося сознанія „Посланіяхъ" инока Филофея можно угадать, почувствовать сердцемъ всѣ тѣ неуловимыя многочисленныя какъ песокъ морской и часто тонкія какъ паутина связи, этой идеи съ самой природой русской души, русскаго міра.

Условія, въ которыхъ жилъ и трудился инокъ Филофей были таковы, что его идейная работа протекала безъ какихъ-либо посторонннихъ вліяній и вся его идеологія выросла изъ нутра, а не была нанесена извнѣ.

Сути дѣла не мѣняетъ то обстоятельство, что идею „Москва—третій Римъ" Филофей формулировалъ по „Хронографу", привезенному ему въ Псковъ изъ Москвы въ 1511 году царскимъ дьякомъ Мунехинымъ, однимъ изъ образованнѣйшихъ людей того времени. „Хронографъ" заключалъ въ себѣ очеркъ юго-славянской исторіи въ связи съ византійской и русской, составленной для русскихъ людей въ 1442 году списателемъ житій сербомъ Пахоміемъ Логофетомъ. Изъ „Хронографа" Филофей взялъ лишь форму, въ которую и влилъ тѣ идеи, которыя носились въ то время на Руси.

Что за человѣкъ былъ инокъ Филофей, этотъ одинъ изъ первыхъ русскихъ политическихъ мыслителей?

Въ посланіи къ упоминавшемуся дьяку Михаилу Григорьевичу Мунекину Филофей пишетъ:

„И тебѣ, моему государю, вѣдомо, что азъ сельскій человѣкъ, учился буквамъ, а эллинскихъ борзостей не текохъ, а риторскихъ астрономъ не читахъ, ни съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывалъ, аще бы мощна моя грѣшная душа очиститися отъ грѣхъ".

На самой личности инока Филофея потому слѣдуетъ остановиться болѣе подробно, что онъ представляетъ изъ себя показатель того, какъ соединялись національные элементы его сознанія и остальные; это соотношеніе и покажетъ намъ, что національнымъ московской Руси не отличался узостью, нетерпимостью; на личности же инока Филофея можно видѣть, какова была умственная атмосфера его времени; инокъ Филофей — это нарождающійся типъ русскаго общественнаго дѣятеля, вѣстникъ юнаго русскаго національнаго самосознанія.

Политическія воззрѣнія Филофея выражены имъ въ его извѣстныхъ посланіяхъ, писавшихся инокомъ-публицистомъ по разнообразнымъ причинамъ; и при этомъ обрисовывается привлекательный образъ инока, печальника предъ царемъ за обиженныхъ и угнетенныхъ.

Съ этой точки зрѣнія не лишне привести нѣкоторыя мѣста изъ посланія Филофея Василію III, когда войска послѣдняго покорили псковскую республику и для псковитянъ наступили тяжелыя времена, имущество нѣкоторыхъ было конфисковано и около 300 семействъ было переселено въ Москву; воеводы, назначенные московскимъ правительствомъ, притѣсняли народъ и Филофей пишетъ Василію III два посланія; въ одномъ изъ нихъ Филофей напоминаетъ о томъ, что не слѣдуетъ позволять расходиться чувству алчности:

„...не уповай на злато и богатство", и затѣмъ приводитъ слова Соломона: „премудрый же Соломонъ рече: богатство и злато не въ сокровищахъ знается, но егда помогаетъ требующимъ".

Понимая, какое тяжелое положеніе переживаютъ псковитяне, Филофей пишетъ въ своемъ посланіи: „сія же писахъ ти любя и взывая и моля щедротами Божіими, яко да премѣниши скупость на щедроты и немилосердіе на милость, утѣши плачущихъ и вопіющихъ день и ночь, избави обидимыхъ изъ рукъ обидящихъ".

Въ утѣшительномъ посланіи въ Псковъ Филофей прямо говоритъ: „Понеже бѣ въ то время скорбь отъ государя и отъ властей грацкихъ насиліе".

Изъ приведенныхъ отрывковъ выясняется участіе инока Филофея въ „реальной политикѣ" того времени: при всемъ проникновеніи національной идеей у Филофея остаются совершенно не затѣненными чувство справедливости и гуманности къ тѣмъ, кто, казалось, мѣшалъ осуществиться его завѣтнымъ желаніямъ.

Филофей хотя и „неисходяй бѣ изъ монастыря“, но онъ не умывалъ рукъ отъ дѣлъ міра сего и какъ умный, любящій свою юную, только что начинавшую формироваться родину, откликался своимъ перомъ на всѣ волновавшія тогдашнихъ русскихъ людей темы; среди послѣднихъ выдѣлялись несомнѣнно вопросы, связанные съ ростомъ и усиленіемъ Руси, съ выясненіемъ національной идеи. Такъ идея о мѣстѣ русскаго князя въ исторіи Филофеемъ изложена въ его посланіи къ великому князю Василію Ивановичу:

„...и да вѣсть, держава твоя, благочестивый царю, яко вся царства православныя христіанскія вѣры снидошася въ твое едино царствіе и единъ ты во всей поднебесной христіанамъ святѣйшій и благочестивый имянуешися царь; сего ради, подобаетъ тебѣ о царю содержати царствіе твое со страхомъ Божіимъ. Убойся Бога, да душевнаго ти спасенія се есть дѣло, не уповай на злато и на богатство и славу суетную“.

Здѣсь „содержаніе царствія“ является въ высшей степени отвѣтственнымъ передъ Богомъ, здѣсь уже недалеко отъ того, чтобы признать это „содержаніе“ дѣломъ общественнаго служенія.

Въ посланіи къ Мунехину Филофей раскрываетъ свою идею о величественной роли московскаго царства со времени паденія Константинополя:

„Мала нѣкая словеса изречемъ о внѣшнемъ православномъ царствіи пресвѣтлѣйшаго и высокостоинѣйшаго государя нашего, иже во всей поднебесной единаго христіанамъ царя браздодержателя святыхъ Божіихъ престолъ святыя вселенскія апостольскія церкви, иже вмѣсто римской и константинопольской, иже есть въ богоспасаемомъ градѣ Москвѣ святаго и славнаго Успенія Пречистыя Богородицы, иже едина во вселеннѣй паче солнца свѣтится, да вѣси христолюбче и боголюбче, яко вся христіанская царства пріидоша въ конецъ и снидошася во едино царство нашего государя по пророческимъ книгамъ, то-есть росейское царство: два убо Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быти!“

Изложенная философско-политическая теорія Филофея такъ вѣрно воспроизводила общій смыслъ эпохи, такъ тонко угадывала настроеніе современниковъ Филофея, что скоро была усвоена даже правительственными сферами и вошла въ государственные акты. Величественная теорія историческаго призванія Руси несомнѣнно не могла быть создана какимъ-либо отдѣльнымъ лицомъ, какъ бы велико ни было его дарованіе. Только въ томъ случаѣ, если сама жизнь даетъ необходимые соки, питаетъ корни идеи, послѣдняя выливается изъ-подъ пера мыслителя, котораго наталкиваютъ на эту идею обстоятельства времени; только при наличности надлежащей почвы идея можетъ развиться и сдѣлаться общимъ достояніемъ.

Особенно рельефно взглядъ Филофея на историческое призваніе Руси выразился въ посланіяхъ его къ князю Василію Ивановичу и князю Ивану Васильевичу. Посланія Филофея тѣсно, органически между собой связаны и судьбы русскаго народа въ нихъ разсматриваются въ связи съ общими задачами бытія человѣчества.

Такая постановка вопроса и ясная его формулировка ставятъ Филофея на ряду съ лучшими писателями его времени; у него уже опредѣленно намѣчается цѣльное міросозерцаніе. Въ наше время, конечно, можно не соглашаться съ матеріальнымъ содержаніемъ идеологіи Филофея, но ему нельзя отказать въ логически-согласованной и систематичной формѣ мышленія, и въ ясномъ пониманіи того политическаго значенія, которое начало пріобрѣтать русское государство во время Филофея. Тогдашними грамотными людьми цѣли человѣческаго бытія искались въ священномъ писаніи; это и опредѣлило плоскость мышленія Филофея, который дополнялъ св. писаніе различными апокрифами и толкованіями.

Политическая идея Филофея, въ связи съ его общимъ міровоззрѣніемъ въ формулировкѣ В. Малинина *), сводится къ слѣдующему:

„Все происходящее въ жизни людей и народовъ опредѣляется и совершается всевышнею и всесильною десницею Божіею; мощію и промышленіемъ Божіимъ возводятся на престолы цари и достигаютъ своего величія; во всемогуществѣ Бога и его промыслѣ—источникъ правды на землѣ. Дѣйствіемъ промысла Божія и согласно съ пророческими книгами палъ старый Римъ вслѣдствіе уклоненія въ ересь Аполлинарія и служенія на опрѣснокахъ; за нимъ палъ и новый Римъ, т.-е. Константинополь вслѣдствіе измѣны православію на восьмомъ соборѣ и принятія латинства. Поэтому Софія цареградская была попрана и сдѣлалась достояніемъ внуковъ Агари. Остается невредимою только славная соборная церковь Успенія Божіей Матери всей новой и великой Руси — третьяго Рима. Эта общерусская святыня сіяетъ своимъ благочестіемъ во всей вселенной ярче солнца. Третій Римъ есть послѣдній въ историческомъ бытіи человѣчества; четвертому Риму не бывать. Такъ въ послѣдовательномъ ходѣ исторической жизни народовъ всѣ православныя христіанскія царства пали и слились въ одно царство русское, вслѣдствіе чего русскій царь является единственнымъ христіанскимъ царемъ во всемъ поднебесьѣ. Царство русское есть послѣднее міровое царство, за которымъ наступитъ вѣчное царство Христа".

Мысль, что русское царство—послѣднее, особенно подчеркнута у Филофея въ его посланіи къ князю Василію Ивановичу:

„...Блюди и внемли благочестивый царю, яко вся христіанская царства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быти, уже твое христіанское царство инѣмъ не останется".

Руководящей идеей у Филофея является идея провиденціализма: все, что совершается въ исторіи, все совершается по мудрому начертанію Промысла. Затѣмъ эта точка зрѣнія у Филофея переходитъ въ теократическую систему управленія земными царствами; въ основѣ же его политической идеологіи лежитъ понятіе богоизбраннаго царства, которое направляетъ жизнь

*) В. Малининъ: „Старецъ Елеазарова монастыря Филофей и его посланія", Кіевъ 1901 г.

человѣчества къ конечной цѣли бытія людей на землѣ; богоизбранный народъ хранитъ истинную богооткровенную религію. Филофей не раскрываетъ полнаго чередованія міровыхъ царствъ, а непосредственно останавливается на старомъ Римѣ, указываетъ его преемство Константинополемъ—вторымъ, новымъ Римомъ, и, наконецъ, переходитъ къ Руси, съ богоспасаемою Москвою, этимъ третьимъ Римомъ—и послѣднимъ. Форму идеи историческаго призванія русскаго народа—„Москва—третій Римъ"—Филофей, какъ уже говорилось, могъ заимствовать изъ „Хронографа", но также не лишено вѣроятія то предположеніе, что Филофей могъ быть знакомъ съ переводной юго-славянской письменностью: толкованіемъ на апокалипсисъ св. Ипполита и Андрея Кессарійскаго, „Откровеніемъ" Меѳодія Патарскаго и житіемъ св. Андрея Юродиваго, откуда Филофей тоже могъ позаимствовать идею вѣчнаго Рима. Въ посланіи къ великому князю Ивану Васильевичу Филофей очень ярко развиваетъ ту мысль, что греки чрезъ Флорентійскую унію вмѣстѣ съ латинами утратили истину православной вѣры. Филофей воспользовался въ данномъ случаѣ толкованіемъ Андрея Кессарійскаго и восполнилъ его своеобразнымъ примѣненіемъ образа бѣгущей апокалипсической жены къ русскому царству:

„...Жену глаголетъ—святую церковь... змія же—діавола глаголетъ... десять же рогъ—потребленіе царствомъ назначенуетъ, яже ромейское и константинопольское, египетское и протчаа; чадо жены змій хотяше пожрети: порожаемые человѣки отъ святыя церкви святымъ крещеніемъ влагаетъ діаволъ въ осквернение по святомъ крещеніи, всякій въ свою погибель; бѣжаніе жены въ пустыню—отъ стараго Рима, опрѣсночнаго ради служенія, понеже весь великій Римъ падеся и болитъ невѣріемъ Аполлинаріевы ереси неисцѣлено, въ новый же Римъ бѣжа, еже есть Константинъ-градъ, но ни тамо покоя обрѣтъ съединенія ихъ ради съ латынею на осмомъ соборѣ".

Такъ, по словамъ Филофея, исчезло православіе на Западѣ и Востокѣ; это означало, что пришло время, когда долженъ появиться въ мірѣ антихристъ, и если Провидѣнію угодно продлить жизнь міра, то это возможно только подъ условіемъ передачи исторической миссіи Римскаго царства—новому народу, новому Богомъ избранному царству, съ перенесеніемъ на послѣдняго всѣхъ преимуществъ стараго Рима. Такой выводъ подсказывался еще и тѣмъ, что это было наканунѣ зловѣщаго 1492 года, послѣ котораго, по предсказанію пасхаліи, долженъ былъ наступить конецъ міра.

Филофей видѣлъ, что историческая роль Византіи была окончена, роковой 1492 года минулъ, а конца міра не наступало—слѣдовательно историческая всемірная миссія Византіи была перенесена на кого-то еще, но на кого же? Отвѣтъ могъ быть одинъ—на Русь.

По мнѣнію В. Малинина, русскій народъ принялъ миссію третьяго Рима не по принципу національности, а исключительно по-религіозному, въ силу увѣренности въ своемъ православіи. Это мнѣніе нельзя ни защищать,

ни оспаривать по той причинѣ, что во времена Филофея не существовало строгаго различія между отдѣльными элементами тогдашней идеологіи, въ которой религіозные и національные принципы переплетались и вклинивались другъ въ друга самыми прихотливыми узорами; кажется, нельзя даже ставить вопроса: по какому—національному или религіозному принципу принялъ русскій народъ миссію третьяго Рима, такъ какъ этотъ вопросъ будетъ приложеніемъ понятій нашего времени къ явленіямъ жизни, совершавшимся болѣе трехсотъ лѣтъ тому назадъ. Богоизбранность русскаго народа и царства особенно ярко выражена у Филофея въ посланіи къ великому князю Ивану Васильевичу:

„...И паки въ третій Римъ бѣже, иже есть въ новую великую Русію се есть пустыня, понеже святыя вѣры пусти бѣша и иже божественніи апостоли въ нихъ не проповѣдаша, но послѣди всѣхъ просвѣтися на нихъ благодать Божія, спасительная... Ею же познати истиннаго Бога и единыя нынѣ святая, соборная апостольская церковь восточная паче солнца во всей поднебеснѣй свѣтиться“.

Тѣ же самыя мысли повторяются у Филофея и въ посланіи его къ Мунехину противъ звѣздочетцевъ.

То, что писалъ Филофей, было не новостью для русскихъ людей; эти понятія и мысли носились въ воздухѣ того времени, они какъ испареніе поднимались съ созрѣвавшей русской нивы и ими была насыщена духовная атмосфера того времени; Филофей же выражалъ какъ чуткій человѣкъ лишь направленіе умовъ своей эпохи.

VI.

Идея историческаго призванія московскаго государства, формулированная старцемъ Филофеемъ, какъ уже указывалось, явилась какъ плодъ вновь зародившагося національно-государственнаго самосознанія русскаго народа и эта же идея болѣе или менѣе активно участвуетъ въ конструктированіи формъ государственной жизни, а именно—формъ самодержавія. Ниже мы попытаемся прослѣдить взаимоотношенія идеи „Москвы—Третьяго Рима“ и самодержавія московскихъ царей.

Обособленнымъ удѣльнымъ русскимъ княжествамъ идея самодержавія въ полномъ, такъ сказать, подчеркнутомъ видѣ, не была извѣстна, да это и не вытекало изъ сути тогдашняго положенія вещей; постоянныя междуусобицы, частая смѣна князей были совсѣмъ неподходящей атмосферой для развитія идеи самодержавія. И только когда московское княжество стало выбиваться изъ ряда мелкихъ удѣловъ и превращаться въ крупную, замѣтную для всѣхъ прочихъ русскихъ людей того времени, политическую величину, только тогда, на ряду съ первыми національно-политическими представленіями, изъ Византіи же къ намъ была перенесена и идея самодержавія, которая въ то время вытекала сама собой изъ новой политической роли московскаго княжества—роли собирателя земли русской.

Слѣдуетъ замѣтить, что идея „Москва—Третій Римъ“—находится цѣликомъ въ области внѣшней политики и поэтому самодержавіе московскихъ князей и царей мы будемъ разсматривать, именно, съ точки зрѣнія внѣшней политики, а вопросъ о томъ, насколько самодержавіе отвѣчало стариннымъ удѣльнымъ традиціямъ *) и всему укладу исконной русской жизни, выходитъ за предѣлы настоящаго очерка и можетъ составить предметъ для спеціальной работы, и по этой причинѣ касаться здѣсь его мы не будемъ.

Въ настоящей главѣ, во извѣжаніе логическихъ скачковъ, придется, можетъ быть, лишній разъ упомянуть о тѣхъ историческихъ событіяхъ (Флорентійская унія, паденіе Константинополя), о которыхъ уже говорилось ранѣе, но, повторяемъ, само содержаніе настоящей главы заставляетъ выяснить взаимоотношеніе интересующихъ насъ идей лишь путемъ обзора упоминавшихся уже ранѣе историческихъ событій.

Между идеей историческаго призванія московскаго государства и идеей самодержавія князей и царей московскихъ наблюдается правильный параллелизмъ: ихъ начало совпадаетъ по времени и по причинѣ, онѣ переносятся вмѣстѣ на Русь изъ одного источника—Византіи, онѣ объявляются плодомъ возросшаго политическаго значенія московскаго государства и одна другую вполнѣ логически объясняютъ.

До Флорентійской уніи и паденія Константинополя московское княжество и прочіе русскіе удѣлы по отношенію къ Византіи находились въ своеобразной зависимости.

Дѣло въ томъ, что греки послѣ принятія русскими людьми крещенія при св. князѣ Владимирѣ долгое время продолжали ставить для русской земли высшихъ духовныхъ лицъ—митрополитовъ; и многія попытки русскихъ людей имѣть митрополита изъ своихъ соотечественниковъ долгое время оставались безуспѣшными; такимъ образомъ это обстоятельство, искусственно поддерживаемое греками, создавало зависимость.

Не трудно замѣтить въ политикѣ восточныхъ іерарховъ византійской церкви тѣ же мотивы, что и въ церкви западной, римско-католической, въ которой единымъ полноправнымъ главой является папа. Вотъ что писалъ въ XIV в. патріархъ Филофей русскимъ князьямъ:

„Ибо, такъ какъ Богъ поставилъ нашу мѣрность предстоятелемъ всѣхъ по всей вселенной находящихся христіанъ, попечителемъ и блюстителемъ ихъ душъ, *то всѣ зависятъ отъ меня, какъ общаго отца и учителя*“ **).

*) Къ тому же нѣкоторые источники (напр. Милюкова „Очерки по исторіи русской культуры“, ч. III, введеніе) отрицаютъ за удѣльно-вѣчевыми традиціями какое-либо участіе въ формированіи національной идеи новаго московскаго государства.

**) Цитировано по книгѣ М. Дьяконова: „Власть московскихъ государей“. СПБ. 1889.

Такъ вполнѣ опредѣленно обстояло дѣло въ церковно-религіозной области, но болѣе сложно было отношеніе Руси къ Византіи въ политическомъ отношеніи.

По настоящее время не открыто ни одного факта, который бы подтверждалъ политическую зависимость московскаго государства отъ Византіи, и наоборотъ, есть нѣсколько обращеній византійскихъ императоровъ къ русскимъ князьямъ, и это не приказанія, а скорѣе—просьбы; но представленіе, мысль о политической зависимости Руси отъ Византіи у грековъ несомнѣнно была и старательно послѣдними поддерживалась, настолько старательно, что даже получила отраженіе въ оффиціальныхъ сферахъ древней Руси.

Греки, крестивъ какой-либо народъ, предъявляли къ послѣднему отчасти и политическія притязанія, и только быстро усиливавшееся московское государство сдѣлало эти притязанія призрачными, но въ противномъ случаѣ ничто бы не помѣшало принять этимъ притязаніямъ конкретныя формы.

Какъ только св. кн. Владиміръ со своею дружиной принялъ св. крещеніе, патріархъ Фотій писалъ въ окружномъ посланіи:

„...такъ называемые Руссы, которые поработивъ находящихся кругомъ себя, и отсюда помысливъ о себѣ высокое, подняли руки и противъ Римской державы—въ настоящее время промѣняли эллинское и нечестивое ученіе, которое содержали прежде, на чистую и неподдѣльную вѣру христіанскую, съ любовію поставивъ себя *въ чинѣ подданныхъ и друзей...*“

Здѣсь характерно отмѣтить выраженіе: „въ чинѣ подданныхъ и друзей;“ это какъ нельзя лучше показываетъ неопредѣленность политическихъ отношеній и подчеркиваетъ то обстоятельство, что Русь собственно „въ чинѣ подданныхъ“ не была, иначе она не могла бы быть въ числѣ „друзей“, т. к. эти два понятія: „подданные“ и „друзья“ несоизмѣримы.

Писатель XIV в. Никифоръ Григора передаетъ старинное преданіе, которое разсказываетъ, что „когда *всѣ* царства въ мірѣ соединились подъ властью римлянъ“, то многіе правители, прежде самостоятельные, являлись въ Римъ, чтобы получить отъ цезаря титулъ и мѣсто.

„Такъ при Великомъ Константинѣ,—говоритъ Никифоръ Григора,—правитель россійскій получилъ титулъ и санъ стольника“.

Въ XIV в. византійскіе императоры включали въ свой титулъ слова: „царь русскій“. Египетскій султанъ около этого времени титулируетъ византійскаго императора очевидно также, какъ тотъ самъ титулируетъ себя:

„rex Graecorum, rex Bulgarorum, Asaniorum, Blachorum, *Rhossorum* et Alanorum“.

Можно съ увѣренностью предположить, что самъ св. кн. Владиміръ и его современники не вполнѣ ясно сознавали, да и не могли, какое новое начало, вмѣстѣ съ принятіемъ христіанства, входитъ въ ихъ государственно-общественную жизнь. И дѣйствительно, какая огромная дистанція

между древнимъ русскимъ княземъ-дружинникомъ, этимъ передвижнымъ стражемъ, котораго приглашали по приговору вѣчевого собранія и такимъ же путемъ отсылали прочь, если онъ почему-либо народу былъ неугоденъ, и княземъ, получающимъ свой столъ отъ отца, который въ глазахъ народа является избранникомъ и помазанникомъ Божіимъ, помыслить зло на котораго—тяжкій грѣхъ. Эту дистанцію народное сознаніе прошло при ближайшемъ участіи духовенства.

Христіанство признавало сферу государственной жизни вполнѣ самостоятельной, но оно вносило нѣкоторыя начала, которыя были обязательны всѣмъ христіанскимъ государствамъ.

Во-первыхъ—богоустановленность власти.

Прежде всего эта идея была нѣсколько дика самимъ князьямъ, слишкомъ хорошо знавшимъ, отъ чего зависитъ ихъ власть; еще св. кн. Владиміръ могъ это понимать буквально, но когда начались междуусобные споры, то впутывать въ послѣдніе Верховный Промыселъ стало неудобно; вотъ въ это-то время, чтобы спасти положеніе, духовенство и выступило съ проповѣдью, прося князей сохранять миръ и не преступать чужой рубежъ.

Князья не могли освоиться со своимъ новымъ положеніемъ и иногда требовалось спеціальное вмѣшательство духовенства, чтобы разрѣшить тотъ или иной прецедентъ. Такъ, между прочимъ, при св. кн. Владимирѣ возникъ вопросъ о казни пойманныхъ и уличенныхъ разбойниковъ. Предъ княземъ, недавно крестившимся, предстала трудная задача: съ одной стороны заповѣдь—„не убій“, а съ другой—освященная религіозной санкціей власть; князь рѣшилъ было поступить по христіанской заповѣди „не убій“, и св. Владиміръ заявилъ, что не казнитъ преступниковъ по той причинѣ, что боится грѣха; тогда епископы замѣтили князю:

„Ты еси поставленъ отъ Бога, на казнь злымъ, а добрымъ на помилованіе; достоитъ ти казнити разбойниковъ, но со испытомъ“.

Подобное представленіе о власти прививалось туго, и участіе Божественнаго Промысла понималось князьями, не привыкшими мыслить отвлеченно, въ высшей степени конкретно, „до такой степени конкретно,—говоритъ М. Дьяконовъ,—что въ умѣ современника божественное руководство заняло одинаковое положеніе въ ряду прочихъ конкретныхъ силъ“.

Во-вторыхъ — почитаніе властей.

Это положеніе само собою вытекало изъ перваго и въ памятникахъ древне-русской письменности оно всегда повторяется наряду съ первымъ. Въ одномъ изъ поученій XIII в. неизвѣстный авторъ въ „Словѣ св. отецъ, како жити хрестьяномъ“, пишетъ:

„....наипаче же своему князю пріязнь имѣй, а не мысли зла нань“.

Затѣмъ развитіе этой мысли прекращается до XVI вѣка.

Изъ идеи о богоустановленности власти было сдѣлано четыре вывода имѣющихъ практическое примѣненіе, при чемъ эти выводы были подсказаны фактами тогдашней общественно-государственной жизни.

1. *Если власть установлена Богомъ, то ея нельзя добиваться личными человѣческими усиліями.*

Для этого вывода было слишкомъ много фактовъ въ тогдашней жизни, полной междуусобныхъ споровъ и войнъ; при томъ у всѣхъ на памяти была мученическая кончина Бориса и Глѣба.

2. *Божественный промыселъ не только устанавливаетъ власть, но и предопредѣляетъ ея качество.*

Этотъ выводъ былъ всецѣло направленъ противъ стремленія народа сохранить за собой привиллегіи вѣчевого порядка, при которомъ отношенія князя и народа опредѣлялись „рядой", диктовавшейся князю народомъ; послѣднему всегда спокойнѣе жилось за сильнымъ княземъ.

„Ты нашъ князь, говорили въ противномъ случаѣ, коли силенъ будеши, а мы съ тобою, а нынѣ не твое веремя, поѣди прочь!" *)

3. *Князья и цари за свои дѣла отвѣтственны предъ Богомъ.*

Это положеніе хорошо выражено въ отвѣтѣ печерскаго игумена Поликарпа князю Ростиславу Мстиславичу:

„Вамъ Богъ тако велѣлъ быти: правду дѣяти на семъ свѣтѣ, въ правду судъ судити и въ хрестномъ цѣлованьи выстояти и земли русскіе блюсти".

Въ тогдашнее время особенно много нареканій вызывалъ судъ; на эту область и указывало духовенство, напоминая правителямъ объ отвѣтственности предъ Высшимъ Судьею за неправый судъ. Въ „наказаніи княземъ, иже даютъ волость и судъ—не богобойнымъ и лукавымъ мужемъ", говорится:

„...единъ волкъ всю чреду смутитъ, единъ тать на всю сторону мерзитъ; царю неправедну—всѣ слуги подъ нимъ беззаконни суть".

Такъ какъ беззаконные слуги составляли постоянное и обычное явленіе русской исторической дѣйствительности, то и поученіе такого рода можно встрѣтить наиболѣе часто.

4. *Царь является блюстителемъ правовѣрія.*

Эта идея, наиболѣе близко примыкающая къ идеѣ „Москва — третій Римъ", конечно, заимствована изъ Византіи и впервые была высказана грекомъ, митрополитомъ Никифоромъ, въ двухъ посланіяхъ къ Владимиру Мономаху, но т. к. внутри русскаго государства не было причинъ, то практическаго широкаго примѣненія первое время эта идея не имѣла.

Но послѣ Флорентійской уніи, когда митрополитъ Исидоръ повредилъ православіе, только одинъ русскій князь могъ стать на его защиту, и рѣшительныя мѣры, принятыя княземъ по совѣту съ соборомъ (заточеніе по отношенію къ Исидору), сразу подняли его авторитетъ въ глазахъ народа.

Паденіе Константинополя выдвинуло вопросъ о томъ, кто займетъ мѣсто политической главы для православнаго міра, то мѣсто, которое до

*) У М. Дьяконова. Указан. работа, стр. 43.

паденія Константинополя занималъ византійскій императоръ. Само собою подразумѣвалось, что претендентъ на эту роль долженъ былъ обладать крупнымъ политическимъ значеніемъ, и послѣ разгрома турками православнаго востока значеніе политической главы для порабощенныхъ православныхъ народовъ пріобрѣлъ московскій князь Василій Васильевичъ, который сохранилъ св. церковь на Руси „безнавѣтну и безмятежну"; и съ этого времени стали говорить о русскомъ, не греческомъ, благочестіи.

Такимъ образомъ, несмотря на зависимость отъ орды, московскій престолъ сталъ называться „православнымъ великимъ самодержствомъ", а князь, его занимавшій—„великимъ государемъ земскимъ".

Логическимъ выводомъ изъ вновь создавшагося положенія вещей было приложеніе къ великому князю титула: „царь", и митрополитъ Іона его такъ и называетъ.

Задачи, цѣли и значеніе православнаго русскаго царства строились на двухъ фактахъ: сохранности православія на Руси и паденіи Византійской имперіи, что было истолковано тогдашнимии русскими людьми, какъ Божье наказаніе за отступничество; роль Руси въ судьбахъ православія опредѣлялась какъ охранительная и отвѣтственная; о значеніи Руси ходили слухи даже среди мусульманскаго міра.

Повѣсть о паденіи Царьграда породила въ народныхъ массахъ двѣ идеи: —Русь единственная представительница православія и—Русь должна избавить православный міръ отъ ига невѣрныхъ *). Развитію этихъ идей мѣшало ъ одной стороны татарское иго, а съ другой—ожиданіе скораго конца міра.

Женитьба Іоанна III на Софьѣ Палеологъ двинула нѣсколько дѣло впередъ и гордая византійская принцесса побудила своего мужа взяться за оружіе, чтобы попытаться сбросить татарское иго, и оно было сброшено; затѣмъ наступилъ и 1492 годъ, котораго съ такимъ ужасомъ ждали наши предки, годъ, когда оканчивалась пасхалія и когда ожидали конца міра, но ничего ужаснаго, необыкновеннаго не произошло и пришлось составлять новую пасхалію, въ предисловіи которой митрополитъ Зосима писалъ,—что прославилъ Богъ „въ православіи просіявшаго благовѣрнаго и христолюбиваго великаго князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина, новому граду Константину—Москвѣ". Это было первое перенесеніе на Москву значенія Византіи, этимъ была дана почва для окончательной формулировки политической теоріи Московскаго государства, теоріи Москвы — Третьяго Рима; теорія эта окончательно была формулирована въ посланіяхъ знаменитаго старца Филофея, о которомъ подробнѣе говорилось выше.

Народъ видѣлъ перенесеніе на Русь значенія Византіи, и вполнѣ естественно, что тогдашняя публицистика желала дать объясненіе этому

*) Такимъ образомъ современное значеніе Россіи на Балканскомъ полуостровѣ своимъ исходнымъ пунктомъ имѣло эпоху паденія Константинополя.

факту; задача эта была нелегкая и усилія тогдашнихъ публицистовъ были направлены на историческія доказательства правъ Руси на занятое ею положеніе; всѣ эти попытки были фиктивны и отличались тѣмъ же мистицизмомъ, что и самая идея Москвы—Третьяго Рима. Обыкновенно литераторы того времени въ оправданіе новаго положенія Московскаго государства приводили слѣдующіе доводы, о которыхъ уже упоминалось выше: Повѣсть о бѣломъ клобукѣ, сосредоточеніе святыни въ Московскомъ государствѣ, соборы 1547 и 1549 гг., которые канонизировали много обще-русскихъ и мѣстныхъ святынь, и этимъ какъ бы подвели итогъ дѣлу православія на Руси, и наконецъ пришествіе св. апостола Андрея на южный берегъ Крыма. Послѣдній доводъ имѣетъ двоякое значеніе: во-первыхъ, русскіе люди въ отвѣтъ на притязанія грековъ заявили, что христіанство на Руси пошло не отъ нихъ, а отъ самого св. апостола Андрея, и во-вторыхъ, на основаніи Степенной книги, гдѣ было сказано, что св. апостолъ Андрей водрузилъ святой крестъ на мѣстѣ, гдѣ теперь стоитъ г. Кіевъ, и „жезлъ свой водрузи въ веси, нарицаемой Грузино“, толковали:

„...прообразоваше божественнымъ крестомъ въ рустѣй земли священное чиноначаліе, жезломъ же *прообрази въ Руси самодержавное скифетроправленіе*“.

Утвержденію тѣхъ же взглядовъ служила и повѣсть о Мономаховомъ вѣнцѣ; этой повѣсти вѣрили и она получила оффиціозное признаніе; въ своей духовной Иванъ IV благословлялъ сына „царствомъ русскимъ, шапкой Мономаховской и всѣмъ чиномъ царскимъ“. Повѣсть эта была широко распространена и вошла въ народный эпосъ того времени въ видѣ сказанія о Вавилонскомъ царствѣ.

Но строить исключительное право русскихъ государей на особое первостепенное значеніе въ православномъ мірѣ исключительно на греческомъ источникѣ было нежелательно и неосмотрительно: авторитетъ грековъ послѣ Флорентійской уніи и паденія Константинополя окончательно ослабѣлъ въ религіозномъ и политическомъ отношеніи: легенда о св. апостолѣ Андреѣ показываетъ, что русскіе люди старались отгородиться отъ грековъ. Чтобы создать иной, не греческій источникъ, была пущена въ оборотъ легенда, по которой выходило, что московскіе государи явились не случайными обладателями новаго царства—Третьяго Рима, а по своему исконному происхожденію, по своему „отечеству“.

Въ Степенной книгѣ, рядомъ съ извѣстіемъ о томъ, что св. апостолъ Андрей жезломъ прообразовалъ на Руси самодержавное скифетроправленіе, говорится, что это самодержавное скифетроправленіе „начася отъ Рюрика... иже бѣ отъ племени Прусова, по его же имени Прусова земля *) име-

*) Указаніе на Пруссію; конечно, только отсутствіемъ въ то время исторической науки и вообще малымъ распространеніемъ просвѣщенія можно объяснить появленіе такой, до очевидности фиктивной и наивной легенды.

нуется; Прусъ же братъ быть единоначальствующаго на землѣ римскаго кесаря Августа".

Когда Августъ дѣлилъ свои земли, то Прусъ получилъ владѣнія по берегу рѣки Вислы. „А отъ Пруса четвертоенадесять колѣно Рюрикъ", котораго, „суще отъ роду римска царя Августа" и призвали новгородцы по совѣту Гостомысла; само собою разумѣется, что никому не приходило въ голову желаніе провѣрять всѣ „четыренадесять колѣнъ" родства Рюрика и этому вѣрили на слово.

Возростающее политическое значеніе Московскаго государства требовало болѣе пышнаго и сложнаго этикета въ царскомъ обиходѣ и при пріемахъ пословъ чужихъ странъ, этого же требовала и жена Іоанна III, Софья Палеологъ, привыкшая видѣть при дворѣ своего отца пышность и блескъ византійскаго этикета; оба эти обстоятельства заставляли Іоанна III стараться объ увеличеніи славы своего имени; затѣмъ установившееся мнѣніе, что московскій государь долженъ освободить православные народы отъ мусульманскаго ига, поставило предъ московскимъ правительствомъ вопросъ о византійскомъ наслѣдствѣ; братъ Софьи Палеологъ—Андрей, два раза пріѣзжалъ въ Москву, въ 1480 и 1490 гг., желая продать формальное право на византійскій престолъ Іоанну III, и его сестра, Софья Палеологъ, по выраженію современника, „истеряла много казны великаго князя, давала бо брату". Іоаннъ III медлилъ покупать у Андрея права на византійское наслѣдство, которое еще надлежало добыть у турокъ.

Между тѣмъ, казалось бы, что стремленіямъ московскаго правительства увеличить блескъ имени своего государя вполнѣ отвѣчали заманчивыя предложенія императорскихъ пословъ изъ Рима и папской куріи; но только и послы и папская курія, предлагавшіе королевскій титулъ, требовали присоединенія къ уніи. Принятіе этого основного условія было бы отреченіемъ отъ основныхъ началъ тогдашняго національнаго самосознанія; и даже если бы князь и бояре рѣшились принять подобное условіе—они остались бы одни, народъ не пошелъ бы за ними; для этого не потребовалось бы ни заговоровъ, ни партій, ни тайныхъ обществъ; народъ своимъ національнымъ инстинктомъ понялъ бы ложность направленія политики своего правительства и общій пассивный протестъ *) былъ бы наиболѣе вѣроятнымъ слѣдствіемъ принятія предложенія со стороны римскаго двора и папской куріи; московское правительство отлично понимало подобную конъюнктуру условій и ни минуты не колеблясь отнеслось опредѣленно отрицательно къ предложеніямъ съ Запада.

Совсѣмъ иное отношеніе было у русскихъ людей къ православному Востоку, даже послѣ паденія Константинополя; все, что исходило съ этой

*) И, слѣдуетъ предположить, во много разъ болѣе сильный, чѣмъ во время церковнаго раскола: только національнымъ инстинктомъ можно объяснить неуспѣшность на Руси католическихъ исканій.

стороны, цѣнилось русскими людьми и имѣло въ глазахъ послѣднихъ извѣстную цѣнность. Архіепископъ Царяграда и вселенскій патріархъ титулируетъ великаго князя Василія: „наивысшимъ и кротчайшимъ царемъ и великимъ кралемъ *всея православной земли* и Великія Руси“.

Когда такимъ образомъ употребленіе царскаго титула по отношенію къ великому московскому князю вошло въ обычай, царь Иванъ Васильевичъ пожелалъ имѣть со стороны восточнаго духовенства оффиціальное подтвержденіе своего царскаго званія; исполняя это желаніе, восточное духовенство въ подтвердительной соборной грамотѣ 1561 года писало:

„...быти и зватися ему царемъ законно и благочестно“.

Подтвердивъ оффиціально царское званіе московскаго государя и, косвенно, его извѣстную гегемонію по отношенію къ остальнымъ православнымъ государствамъ, восточное духовенство въ то же время указало русской публицистикѣ того времени и тѣ моральныя обязанности, которыя вытекали изъ преемства Русью исторической роли Византіи въ судьбахъ православія—освободить христіанъ отъ мусульманскаго плѣненія.

Послѣдняя миссія получала тѣмъ болѣе конкретныя очертанія, что нѣкоторые мелкіе владѣтельные князья, состоявшіе ранѣе подъ покровительствомъ Византіи, высказали послѣ паденія Константинополя желаніе принять протекторатъ московскаго государства.

Такъ, напримѣръ, сербскій деспотъ Іоаннъ, именующій себя: „Иваниска“, проситъ „его величество“ князя Василія принять подъ свое покровительство его владѣнія; артскій деспотъ Карлъ титулируетъ князя Василія „боговѣнчаннымъ царемъ“, а себя „сестричемъ и сыномъ его царствія“. На послѣднее предложеніе князь Василій отвѣтилъ Карлу, что если онъ хочетъ пріѣхать и поклониться „его царствію“, то будетъ принятъ съ честью и любовью и будетъ отпущенъ добровольно, „безъ всякой защѣпки“.

Когда царскій титулъ, какъ общепризнанный, былъ оффиціально закрѣпленъ за московскими государями, послѣдніе начали со строгимъ разборомъ сноситься съ прочими правителями, сохраняя каждый разъ въ своемъ обращеніи извѣстную градацію. Мѣрою, при помощи которой опредѣлялось достоинство правителей московскими государями, были два понятія о родословности государя и о полнотѣ его власти. По этой мѣркѣ на одномъ концѣ стоялъ государь, имѣющій цѣлый рядъ блестящихъ предковъ „до кесаря Августа“ включительно и ограниченный въ своей власти лишь божескими законами, а съ другой—государь parvenu, случайно попавшій на тронъ и ограниченный волею избравшаго его народа. Московскіе государи, начиная съ Ивана III, старательно ограждаютъ отъ земскихъ и иныхъ посягательствъ полноту своей власти. Когда нельзя было навѣрняка узнать о положеніи обращающагося правителя, московское правительство поступало осторожно; такъ въ 1533 году пришелъ въ Москву гость изъ Индіи, отъ „Бабуръ падши, индѣйскіе земли государя“, съ предложеніемъ быть мо-

сковскому государю съ ними въ дружбѣ и братствѣ и обсылаться людьми „на обѣ стороны“. На это предложеніе великій князь Василій писалъ:

„...что того хочетъ, чтобы люди промежъ ихъ ѣздили, а о братствѣ къ нему не приказалъ: не вѣдомо, какъ онъ на Индѣйскомъ государствѣ государь или урядникъ *), и великому государю въ томъ низости не было“.

Весьма любопытно отмѣтить, съ точки зрѣнія подобныхъ международныхъ отношеній, инцидентъ съ шведскими послами, которые сносились съ московскимъ государемъ не непосредственно, а чрезъ намѣстниковъ; это обстоятельство ихъ оскорбляло и они обратились къ московскому правительству съ ходатайствомъ объ отмѣнѣ унизительнаго для нихъ порядка переговоровъ, на что получили отъ московскихъ бояръ слѣдующій отвѣтъ:

„...въ разсудъ, а не въ укоръ: котораго онъ **) роду, а какъ животиною торговалъ и въ свейскую землю пришелъ; то недавно сіе дѣлано и всѣмъ вѣдомо“.

И ходатайство шведскихъ пословъ было отклонено. Подобныхъ случаевъ было не мало, и всѣ они свидѣтельствуютъ объ одномъ—какъ перенесеніе на Русь историческаго значенія Византіи заставило московскихъ правителей стараться о поднятіи и поддержаніи своего международнаго авторитета.

VII.

Во времена раскола, когда коверкалась народная вѣра и психологія и когда, по выраженію Милюкова, „бюрократическая канцелярщина“ одержала верхъ надъ „народной психологіей“, въ сознаніи русскихъ людей неминуемо должно было зародиться и окрѣпнуть убѣжденіе, что православію въ „третьемъ Римѣ“ угрожаетъ та же участь, что и въ двухъ первыхъ. Для уясненія связи „національной скорби“ съ религіозной у сторонниковъ старины, придется опять повторить, что въ Московской Руси національныя и религіозныя понятія не были такъ изолированы, какъ въ настоящее время, и потому въ словахъ защитниковъ старой вѣры мы встрѣчаемъ и послѣдніе аккорды государственной программы, развитіе которой мы пытались прослѣдить, и потому необходимо сказать нѣсколько словъ о послѣднихъ защитникахъ „православнаго національнаго“.

Съ началомъ реформъ Никона патріарха, замѣчательно быстро появилась обширная литература его противниковъ, защитниковъ русской старины, которые пытались доказать, что Никонъ своими исправленіями богослужебныхъ книгъ губитъ на Руси православіе и вмѣстѣ съ послѣднимъ ее самую. Литература эта показала, что защитники старины вооружены далеко незаурядными силами.

Произведенія подобнаго рода быстро распространились на Руси, закладывая прочный фундаментъ въ широкихъ народныхъ массахъ для существованія старообрядчества.

Основной, исходной точкой для авторовъ произведеній того времени, направленныхъ противъ реформъ Никона, было убѣжденіе въ высотѣ и совершенствѣ русскаго православія, истинность котораго доказана исторіей; въ умѣ защитниковъ старой вѣры послѣдняя мыслилась совокупно съ развившимся политическимъ значеніемъ страны. Первоначальные руководители старообрядчества довольно близко стояли къ правительственнымъ сферамъ и потому идеи, распространенныя въ послѣднихъ, были близки и тому кружку лицъ, который группировался около „тишайшаго“ царя и который мечталъ также о церковной реформѣ, но въ иномъ совершенно духѣ, чѣмъ провелъ ее Никонъ, работавшій вначалѣ вмѣстѣ съ протоп. Аввакумомъ, Иваномъ Нероновымъ и другими. Изъ цитатъ, которыя будутъ здѣсь приведены, прежде всего дѣлается совершенно ясно, что въ первое время самымъ сильнымъ аргументомъ въ рукахъ ревнителей старины было указаніе на судьбу перваго и второго Рима, павшихъ благодаря измѣнѣ православію; этотъ аргументъ съ одной стороны подсказывался національнымъ самосознаніемъ противниковъ Никона, а съ другой соображеніемъ того, къ кому обращались со своими посланіями пр. Аввакумъ, Нероновъ, діак. Ѳедоръ и др.

Защитникамъ старовѣрія были хорошо извѣстны тѣ памятники русской литературы, гдѣ раскрывалась идея богоизбранности русскаго народа, и почти всѣ они останавливались особенно охотно на „Повѣсти о бѣломъ клобукѣ“, которая получила широкое распространеніе между старообрядцами; въ повѣсти старовѣры находили подтвержденіе тому, что греческія церковныя книги, по которымъ Никономъ производились исправленія русскихъ, были искажены латинянами. Между прочимъ пр. Аввакумъ писалъ царю Алексѣю Михайловичу:

„... А о греческихъ властяхъ и вѣрѣ ихъ нынѣшней, самъ ты вѣдаешь, что у нихъ изсяче благочестіе по пророчеству святыхъ царя Константина и Сильвестра, папы и ангела Божія, явившихся тогда Филофею, цареградскому патріарху, и сказа о томъ. Вѣдаешь ли? Писано сіе въ исторіи о бѣломъ клобукѣ“.

Извѣстный въ исторіи старообрядчества діаконъ Ѳедоръ также упоминаетъ о бѣломъ клобукѣ; передавая содержаніе „повѣсти“, діаконъ Ѳедоръ прибавляетъ нѣсколько строкъ очень поэтичныхъ и преисполненныхъ чувства любви къ свѣтлому прошлому:

„... Древній Римъ отпаде славы и отъ вѣры Христовы гордостью и своею волею; въ новомъ же Римѣ, еже есть Константиноградѣ, отъ насилія агарянскаго такожде христіанская вѣра погибнетъ; на третьемъ же Римѣ еже есть на русстѣй земли, благодать Святаго Духа возсія. И да веси Филофіе, яко вся христіанская пріидутъ въ конецъ и снидутся во едино

царство Русское, православія ради.... и страна наречется свѣтлая Россія. Богу тако изволившу прославити, тацѣми благодареніи русскую землю исполнити, православія величества и честнѣйшу сотворити, паче первыхъ сихъ".

Старообрядцы начали утверждать, что православіе на Руси прекратилось и что скоро долженъ притти въ міръ антихристъ, который долженъ явиться въ Римѣ. Москва—третій Римъ, слѣдовательно антихристъ долженъ появиться въ Москвѣ. Но на кого же могло пасть указаніе, какъ на антихриста у тогдашнихъ ревнителей попираемой Никономъ старины? Естественно, на самого Никона, онъ и былъ провозглашенъ антихристомъ; это положеніе доказывалось еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что православіе тѣсно связано съ бѣлымъ клобукомъ, а Никонъ надругался надъ бѣлымъ клобукомъ:

„А посемъ и до конца отверже бѣлый святый клобукъ, черный положи на себѣ: омерзе бо ему та благодать, яко и древнимъ отступникамъ и еретикамъ римскимъ," говорится о Никонѣ въ одномъ старообрядческомъ произведеніи.

На соборѣ 1667 года, на которомъ были преданы проклятію древніе церковные обряды, было между прочимъ обращено вниманіе и на „повѣсть о бѣломъ клобукѣ", на которую такъ любили указывать старообрядцы:

„Да никто сему писанію, говоритъ соборное постановленіе о „повѣсти", вѣру имѣтъ, зане лживо и неправо есть", а затѣмъ добавляетъ, что „повѣсть" написана Дмитріемъ Толмачемъ „отъ вѣтра главы своея".

Несомнѣнно, соборъ не разсчиталъ силы своихъ постановленій; въ противномъ случаѣ онъ не вынесъ бы столь рискованныхъ постановленій, какъ объявленіе „лживымъ и невѣрнымъ" того, что наканунѣ официально почиталось за непреложную истину; кромѣ того въ этомъ постановленіи уже началось самоотреченіе отъ органически-развивавшихся основъ русской жизни.

Идея Москвы—третьяго Рима неизмѣнно фигурируетъ въ произведеніяхъ защитниковъ старовѣрія. Такъ священникъ Никита Добрынинъ пишетъ: „Вѣдомо тебѣ, великому государю, яко ветхій Римъ падеся аполинаріевою ересью, второй же Римъ еже есть Константинополь, агарянскими внуцы отъ безбожныхъ турокъ обладаемъ: твое же государство, великое россійское царство, третій Римъ, и отвсюду все христіанское благочестіе въ него едино собрася, и отъ тебе, благочестиваго царя, превеликій Господь господствующихъ и Царь царствующихъ Христосъ Богъ нашъ свой талантъ съ прикупомъ вземлетъ".

Далѣе у него же упоминаніе о бѣломъ клобукѣ:

„И почтилъ ю (Русь) паче всея вселенныя, иже не изреченнымъ своимъ промысломъ изъ Рима бѣлый клобукъ и угодника своего Антонія на камени по водамъ, аки на колесницѣ легдѣ прислалъ"...

Инокъ Сергій пишетъ, что когда въ Москвѣ былъ Константинопольскій патріархъ Іеремія, то онъ „...въ россійскомъ государствѣ вѣру христіан-

скую и благочестіе свидѣтельствовалъ въ своей грамотѣ сице: понеже убо ветхій Римъ падеся аполинаріевою ересью, второй Римъ, иже есть Константинополь, агарянскими внуцы отъ безбожныхъ турокъ обладаемъ, великое же россійское царство, третій Римъ, благочестіемъ всѣхъ превыде, и все благочестіе въ него во едино собрася"...

Въ пятой соловецкой челобитной старообрядцы писали:

„....И все благочество въ твое государство едино царство собрашеся и третій Римъ, *благочестія ради*, твое государство, московское царство, именоваша".

Здѣсь нелишне отмѣтить слова „благочестія ради", которыя хорошо оттѣняютъ отношеніе русскихъ людей къ идеѣ мессіанства русскаго царства.

Несомнѣнно, что идея богоизбранности русскаго народа сыграла не маловажную роль въ укрѣпленіи и развитіи идейной стороны старовѣрія. Защитники послѣдняго, хорошо, какъ мы видѣли, знакомые съ идеей Москва—третій Римъ, смотрѣли на себя какъ на послѣднихъ защитниковъ истиннаго православія на землѣ, и это поднимало ихъ въ собственныхъ глазахъ, придавало тому дѣлу, которому они служили, первенствующее значеніе и вливало въ нихъ непоколебимую увѣренность въ правотѣ своихъ поступковъ, придавало мужество даже предъ лицомъ мученической смерти. Преданіе говоритъ, что когда пр. Аввакумъ былъ уже объятъ пламенемъ на кострѣ, то и въ послѣднюю минуту своей многострадальной жизни онъ, собравъ послѣднія силы, высоко держалъ руку, пальцы которой были сложены двуперстно. То было знамя старой вѣры, прежнихъ традицій и въ то же время—перваго русскаго религіозно-національнаго самосознанія.

Идею богоизбранности русскаго царства мы встрѣчаемъ въ непосредственной, опредѣленной формѣ лишь въ началѣ раскола, когда сторонники старовѣрія надѣялись не только отстоять собственное міропониманіе, но и вернуть весь русскій народъ къ той же идеологіи, отъ которой русскіе люди стали удаляться со времени церковнаго раскола.

Несомнѣнно, что и до раскола въ русскомъ обществѣ были разногласія и разномыслія, и довольно крупныя (вспомнимъ іосифлянъ и заволжскихъ старцевъ), но не было того раздѣленія, которое началось при Никонѣ и Петрѣ I между просто народомъ и тѣми, кто стоялъ близко къ правящимъ сферамъ той эпохи, въ которыхъ собственно и проявились первые побѣги западной культуры; въ это время было нарушено не возстановленное и до нашихъ дней органическое единство русскаго народа, единство русской души, русскаго сердца (народа) съ русскимъ умомъ (интеллигенціей).

Глубоки и неисчислимы бѣды этого раздѣленія, и это—наиглавнѣйшая ошибка, страшное зло въ никоно-петровскихъ реформахъ, или вѣрнѣе—не въ самой сущности перенятыхъ нами западныхъ идей, а въ томъ, какъ эти идеи, представленія, эти первые побѣги западной культуры были поняты рус-

скимъ народомъ, въ какомъ видѣ они были пересажены на русскую почву и какими средствами взлелѣяны ихъ сторонниками.

Знаменателенъ тотъ фактъ, что расколъ русскаго народа произошелъ тотчасъ же вслѣдъ за расколомъ религіознымъ; едва только раздвоился основной подпочвенный источникъ русской народной жизни—религіозный, какъ вслѣдъ за этимъ раскололось *до основанія* и само общество, раскололось такъ глубоко, что всѣ попытки уничтожить это раздвоеніе до сихъ поръ остаются безуспѣшными.

Время раскола было эпохой, когда идея богоизбранности русскаго царства претерпѣла измѣненія, получила иныя формы, нежели тѣ, съ которыми мы встрѣчались въ древней Руси; это видоизмѣненіе стоитъ въ непосредственной причинной связи съ расколомъ народа на двѣ неравныя части—интеллигенцію и народъ, понимаемый въ наше время подъ терминомъ *простонародье*. Несомнѣнно, что западное просвѣщеніе проникло бы къ намъ, проникло бы въ болѣе цѣлостномъ видѣ и было бы понято болѣе правильно, чѣмъ это случилось при Петрѣ I. Та часть общества, въ которой видную роль играли иностранцы, переняла чисто механически, европейскую внѣшность, внутренно оставшись тѣмъ, чѣмъ была и ранѣе, но своимъ внѣшнимъ европеизмомъ эта часть разорвала кровную связь съ народомъ, какъ съ органически—цѣлымъ. При низкомъ умственномъ уровнѣ внѣшность, матеріальная культура всегда производитъ сильное впечатлѣніе и потому въ глазахъ русскихъ людей, волей или неволей пошедшихъ за Петромъ I и его ближайшими преемниками, западъ былъ единымъ источникомъ истины и всяческаго знанія; только оттуда, изъ Европы сверкалъ свѣтъ „образованности“.

„Уже въ XVII в., говоритъ Н. Л. Бродскій *), намѣтились два направленія, такъ очерченныя дьякомъ Тимоѳеевымъ: „овіи къ востоку зрятъ, овіи же къ западу“. Въ XVIII в. западное вліяніе охватываетъ русскаго человѣка, конечно, дворянскаго слоя, со всѣхъ сторонъ.

Далѣе Бродскій цитируетъ В. О. Ключевскаго: „...проникая во всѣ сферы жизни, измѣняя понятія и отношенія, напирая одинаково сильно на государственный порядокъ, на общественный и будничный бытъ, внося новыя политическія идеи, гражданскія требованія, формы общежитія, новыя области знанія, передѣлывая костюмъ, нравы, привычки и вѣрованія, перелицовывая наружный видъ и перестраивая **) духовный складъ русскаго духовенства“.

Въ результатѣ—фигура культурнаго межеумка, лишняго человѣка въ своей странѣ. Современный историкъ такъ характеризуетъ людей подобнаго типа:

---

*) Н. Л. Бродскій: „Ранніе славянофилы“. Руководящая статья „Славянофилы и ихъ ученіе“, стр. XXX.

**) По-нашему было бы вѣрнѣе сказать: „болѣзненно коверкая“.

„Всю жизнь помышляя объ европейскомъ обычаѣ, о просвѣщенномъ обществѣ, они старались стать своими между чужими и только становились *чужими между своими* (курсивъ нашъ). Въ Европѣ видѣли въ нихъ переодѣтаго татарина, а въ глазахъ своихъ они казались родившимися въ Россіи французами".

Основные признаки западной культуры—ея разсудочность, оторванность отъ цѣлостнаго сознанія человѣческаго существа, ея раціонализмъ—оказались глубо-чуждыми основамъ русскаго склада ума; такимъ образомъ мысль вновь народившейся русской (лишь по происхожденію) интеллигенціи носила и носитъ характеръ отвлеченный, абстрактный и теоретичный; мысль интеллигенціи не связана съ почвой родной земли, она начинается и заканчивается въ самой себѣ и, блуждая въ этомъ порочномъ кругу, не приноситъ добраго плода и старается явленія реальной, подлинной жизни втиснуть въ свои искусственныя, чисто теоретическія рамки; по этой же причинѣ наша интеллигенція болѣе космополитична, чѣмъ всякая другая.

Русскій интеллигентъ настолько сжился съ глубоко чуждымъ его духу міровоззрѣніемъ, что даже призналъ западную Европу, источникъ этого міровоззрѣнія, второй родиной. „У русскаго человѣка, говорили интеллигенты 40-хъ годовъ, двѣ родины: Россія и Европа".

Но не всѣ устремили свои духовныя очи на Западъ; съ самаго начала и церковнаго, и общественнаго раскола русскаго народа раздавались отрезвляющіе голоса, призывавшіе глубже всмотрѣться въ отметаемую безъ страха и сомнѣній старину; въ церковномъ расколѣ это были тѣ, послѣдователи которыхъ стали называться старовѣрами, а въ расколѣ общества — были лица наиболѣе духовно-свободныя и культурныя въ истинномъ значеніи этого слова.

Раздумье надъ ненормальнымъ явленіемъ умственнаго холопства передъ Западомъ, моральнаго лакейства русскаго человѣка въ моментъ раскола запало въ голову подлинно русской интеллигенціи. Съ самаго начала петровской эпохи стали раздаваться голоса защитниковъ самостоятельности, умственной независимости Россіи. Напомнимъ Кантемира, Ломоносова, Веревкина, Николаева, Княжнина, Чулкова, Фонвизина, Новикова, чтобы убѣдиться, что въ русской литературѣ постоянно жило стремленіе къ самобытности. Но общій характеръ, общее направленіе умовъ русскаго общества конца XVII и XVIII вѣковъ были столь рѣзко и опредѣленно выражены въ сторону Запада, что всякій встрѣчный противный взглядъ былъ гласомъ, звучащимъ въ пустынѣ. Въ эту эпоху все русское, все національное было предано забвенію—и чуть ли не поруганію—было заклеймено кличкой дикости и невѣжества. Вполнѣ понятно, что и представленіе о богоизбранности русскаго народа было утеряно интеллигенціей указаннаго періода; остальная же часть народа была фактически поставлена за предѣлами общественной жизни и всю свою внутреннюю духовную энергію

ей пришлось употребить на отстаиваніе своей независимости въ религіозныхъ вѣрованіяхъ и мысляхъ.

Жестокія, безчеловѣчныя преслѣдованія за желаніе сохранить свободной свою религіозную вѣру были, конечно, слишкомъ неподходящимъ фономъ, на которомъ могла бы такъ или иначе проявиться идея мессіанизма. Русская же интеллигенція по самой сути исповѣдуемой ею идеологіи не могла и не можетъ быть носителемъ этой идеи, не можетъ потому, что ей чужды думы и мысли народа, что она *качественно* разнится отъ народа.

Пропасть, образовавшуюся между интеллигенціей и народомъ, М. Гершензонъ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ:

„Сказать, что народъ насъ *) не понимаетъ и ненавидитъ, значитъ не все сказать. Можетъ-быть онъ не понимаетъ насъ потому, что мы образованнѣе его? Можетъ-быть, ненавидитъ за то, что мы не работаемъ физически и живемъ въ роскоши! Нѣтъ, онъ главное не видитъ въ насъ людей: мы для него человѣкоподобныя чудовища, люди безъ Бога въ душѣ,—и онъ правъ, потому что какъ электричество обнаруживается при соприкосновеніи двухъ противоположныхъ наэлектризованныхъ тѣлъ, такъ Божья искра появляется только въ точкѣ смыканія личной воли съ сознаніемъ, которыя у насъ совсѣмъ не смыкались. И оттого народъ не чувствуетъ въ насъ людей, не понимаетъ и ненавидитъ насъ“ **).

Народная душа, по мысли М. Гершензона, разнится отъ души интеллигенціи *качественно*, а не количественно; такимъ образомъ пропасть между народомъ и интеллигенціей объясняется не только степенью умственнаго, раціоналистическаго развитія, а обусловливается въ корнѣ различными міросозерцаніями.

Благодаря такому основному, качественному различію души народа и интеллигенціи, должна была видоизмѣниться и идея „Москвы—третьяго Рима“.

Въ дальнѣйшемъ развитіи, въ умахъ интеллигенціи, правда, уже измѣнившейся, идея русскаго мессіанизма будетъ формулирована и развита со всѣми предикатами науки и философіи. Усложненіе мысли интеллигенціи, привнесеніе въ нее западныхъ философскихъ ученій,—все это свяжетъ идею „Москвы—третьяго Рима“ съ другими идеями, расчленитъ самую идею на рядъ отдѣльныхъ вопросовъ (о національномъ, о вселенской церкви), другими словами, при дальнѣйшемъ обзорѣ идеи русскаго мессіанизма придется касаться тѣхъ смежныхъ областей, съ которыми видоизмѣненная идея „Москвы—третьяго Рима“ соприкасалась, чтобы уяснить то положеніе, которое она заняла въ идеологіи русской интеллигенціи.

Такимъ образомъ въ эпоху раскола идея „Москва—третій Римъ“ въ послѣдній разъ формулировалась и выражалась непосредственно народомъ,

---

*) Т.-е. интеллигентовъ.

**) М. Гершензонъ: „Историческія записки“, стр. 171 и слѣд.

и точно также въ послѣдній разъ въ ея первоначальномъ, неизмѣненномъ видѣ.

Послѣ раскола, когда русская мысль была искусственно заглушена, а мысль отдѣлившагося отъ народа общества была чужда органическому сознанію русскаго народа, идея русскаго мессіанизма совсѣмъ не высказывалась, вплоть до 40-хъ годовъ XIX вѣка, когда пробужденное національное сознаніе, но уже въ средѣ интеллигенціи, вновь выдвинуло идею „Москвы—третьяго Рима".

VIII.

Идея историческаго призванія Руси—идея религіозно-національная, и мы слѣдующимъ этапомъ развитія этой идеи беремъ ученіе славянофиловъ потому, что русскій церковный расколъ и появленіе ученія славянофиловъ—суть видоизмѣненія одного и того же подлиннаго мнѣнія народнаго о соотношеніи Востока и Запада.

Вопросъ о соотношеніи старовѣрія и славянофильства (но оговариваюсь—въ лицѣ его классическихъ представителей: А. С. Хомякова, И. В. Кирѣевскаго, Аксаковыхъ, Самарина) выходитъ изъ рамокъ настоящаго очерка и подробно на немъ останавливаться здѣсь мы не будемъ, но укажемъ, что детальная разработка этого вопроса безусловно помогла бы многое уяснить въ славянофильствѣ. Такъ какъ въ дальнѣйшемъ намъ придется говорить о развитіи идеи „Москвы—третьяго Рима", то обрисуемъ хотя бы схематично это соотношеніе, чтобы уяснить по возможности отношеніе народа, въ лицѣ старовѣрія, къ идеѣ „Москва—третій Римъ", выраженное чрезъ посредство славянофиловъ.

Болѣе подробно о доктринѣ славянофиловъ мы будемъ говорить далѣе, а сейчасъ приведемъ нѣсколько выдержекъ для уясненія соотношенія между славянофильствомъ и старообрядчествомъ.

Духовный преемникъ идей славянофиловъ—Влад. Соловьевъ такъ говоритъ о старообрядчествѣ:

„Какъ историческій фактъ, расколъ съ его тысячами мучениковъ указываетъ,—и въ этомъ его существенная важность,—на глубину религіознаго чувства у русскаго народа, на живое сочувствіе, внушаемое ему теократическою идеей церкви... Было бы весьма плачевнымъ, если бы весь русскій народъ удовольствовался этой официальной церковью въ томъ видѣ, какъ она есть: это несомнѣнно свидѣтельствовало бы, что на его религіозное будущее возлагать надеждъ не приходится. Горячій и упорный протестъ этихъ милліоновъ крестьянъ подаетъ намъ надежду на возрожденіе нашей церковной жизни*).

Общее церковно-религіозное умозрѣніе Вл. Соловьева даетъ право утверждать, что подъ „возрожденіемъ нашей церковной жизни" онъ мы-

*) Вл. Соловьевъ: „Россія и вселенская церковь", стр. 107.

слилъ приближеніе къ осуществленію идеала вселенской церкви Христовой, и надежду на это глубочайшій русскій философъ видѣлъ въ фактѣ существованія старообрядчества, какъ залога живого религіознаго чувства русскаго народа.

Взглядъ славянофиловъ на существо истинной церкви Вл. Соловьевъ формулировалъ въ такихъ словахъ:

„На вопросъ о томъ, гдѣ церковь, славянофилы отвѣтили: „церковь тамъ, гдѣ люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободнымъ единомысліемъ, становятся достойнымъ вмѣстилищемъ единой благодати Божіей, которая и есть истинная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее въ единый духовный организмъ“ *).

Славянофилы, какъ увидимъ далѣе, клали въ основу народной жизни православную церковь Христову, видѣли въ ея универсальномъ воздѣйствіи на душу человѣческую начало истинной жизни и, не признавая за прочими вѣроисповѣданіями, особенно за католичествомъ, Божіей благодати, надѣляли послѣдней русскую церковь, и на этомъ основаніи вѣрили въ великую будущность русскаго народа, въ то, что Москва есть третій Римъ. Славянофилъ А. И. Кошелевъ говоритъ: „Безъ православія наша народность—дрянь. Съ православіемъ наша народность имѣетъ міровое значеніе“.

Но какую же церковь мыслили славянофилы первоисточницей жизни русскаго народа, неужели ту, о которой одинъ изъ искреннѣйшихъ славянофиловъ—И. С. Аксаковъ отзывался въ слѣдующихъ справедливо скорбныхъ словахъ:

„...Цѣлая половина членовъ православной церкви только по наружности принадлежитъ къ ней, и удерживается въ ней только страхомъ государственнаго наказанія... Такъ это положеніе нашей церкви?! Таково, стало быть, ея современное состояніе? Недостойное состояніе, не только прискорбное, но и страшное! Какой преизбытокъ кощунства въ оградѣ святыни, лицемѣрія вмѣсто правды, страха вмѣсто любви, растлѣнія при внѣшнемъ порядкѣ, безсовѣстности при насильственномъ огражденіи совѣсти,—какое отрицаніе въ самой церкви всѣхъ жизненныхъ основъ церкви, всѣхъ причинъ ея бытія,—ложь и безвѣріе тамъ, гдѣ все живетъ истиною и вѣрою“ **)...

Можетъ-быть славянофилы, говоря о церкви, какъ основѣ жизни, имѣли въ виду идеалъ, теорію церкви, но тогда, во-первыхъ, по словамъ Вл. Соловьева, „славянофилы въ своемъ изложеніи положительной идеи вселенской церкви слишкомъ туманны и не выходятъ изъ общихъ мѣстъ“ ***), а во-вторыхъ, даже и въ томъ случаѣ, если бы славянофилы изложили

*) Собр. сочиненій Вл. Соловьева, т. IV, стр. 223.

**) Собр. соч. И. С. Аксакова, т. IV, стр. 91.

***) Указанн. сочин. Вл. Соловьева, стр. 114.

идею вселенской церкви до мельчайшихъ деталей, и тогда бы эта *идея*, отвлеченное понятіе, умозрѣніе, конечно, не могла бы имѣть значенія, какъ историческая сила, уже вліявшая на жизнь русскаго народа; подобная идея вселенской церкви существовала бы лишь въ умахъ славянофиловъ, но ея дѣятельность, вліяніе (даже, допустимъ, вліяніе не церкви, а самой идеи церкви), не протекая во времени и пространствѣ, не могли бы, разумѣется, дать русскому народу историческое право на исключительную роль въ будущемъ. Слѣдовательно славянофилы, говорившіе и писавшіе объ исключительной судьбѣ Россіи, видѣли основаніе для своихъ взглядовъ не въ офиціальной церкви Россійской имперіи, ни тѣмъ болѣе въ католичествѣ, а также, хотя и при нѣкоторой симпатіи, не въ протестантизмѣ и не въ англиканской церкви *), а въ отвлеченномъ понятіи истинной вселенской церкви, которая тѣмъ не менѣе не лишена, если не русскихъ, то славянскихъ отличительныхъ чертъ. Славянофилы, строя свою теорію на отвлеченной, въ жизни не существовавшей мечтѣ, все же желали видѣть своимъ фундаментомъ не мечту, не фантазію, а нѣчто реальное, данное въ исторіи русскаго народа; и вотъ, когда взоры славянофиловъ мучительно, съ затаенной надеждой искали въ исторіи своего народа знаменій особаго назначенія Россіи и чудесъ ея національной силы, ихъ вниманіе не съ должной силой и внимательностью остановилось на родномъ русскомъ старовѣріи. Причинъ тому нѣсколько: во-первыхъ, представители классическаго славянофильства принадлежали къ привилегированному сословію—дворянскому и имъ было странно желать найти свою любимую идею у своихъ дворовыхъ людей и у купцовъ, во-вторыхъ, они довольно близко стояли къ офиціальнымъ сферамъ, къ такъ-называемому „обществу“, и потому были подчинены тѣмъ взглядамъ, которые здѣсь существовали на старовѣріе, какъ на порожденіе невѣжества и фанатизма, смѣшанное отчасти съ духомъ мятежа, а въ-третьихъ, ихъ уму, изощрявшемуся все время въ тонкостяхъ философіи Шеллинга и Гегеля, было дико искать высшей правды въ засаленныхъ, иногда безграмотно написанныхъ „раскольничьихъ“ тетрадкахъ, или трехпудовыхъ старопечатныхъ книгахъ.

Эти причины были роковыми—онѣ помѣшали въ достопамятные сороковые годы прошлаго вѣка понять лучшимъ представителямъ интеллигенціи самый народъ, подслушать его затаенныя думы, понять его языкъ и усвоить образъ мыслей.

Когда движеніе славянофиловъ заставило говорить о себѣ, императрица пожелала видѣть А. С. Хомякова, но гр. Строгановъ, не любившій послѣдняго, замѣтилъ, что онъ опасный человѣкъ; графъ Блудовъ рѣшилъ защитить славянофиловъ и сказалъ:

*) Сдѣланный не такъ давно визитъ высшаго англиканскаго духовенства въ Россію и оказанный ему пріемъ показали, что традиція славянофиловъ въ этомъ вопросѣ привилась и продолжаетъ даже вліять на современную полуофиціальную церковную политику.

— Не безпокойтесь, Ваше Величество, славянофилы помѣстятся на одномъ диванѣ.

Да, это было вѣрно—славянофиловъ было всего нѣсколько человѣкъ, меньше десятка, но они могли быть противовѣсомъ партіи западниковъ, единомышленниками которой въ то время была вся русская интеллигенція; они могли устоять потому, что инстинктомъ чувствовали за своей спиной массы простого русскаго народа, назовемъ ли мы эти массы простымъ русскимъ народомъ, назовемъ ли мы эти массы старовѣрами, или просто русскими людьми *), дѣло въ сути не измѣнится. Н. А. Бердяевъ пишетъ: „Хомяковъ **) отрицательно относился къ старообрядчеству. Одно время онъ каждое воскресенье спорилъ со старообрядцами въ церкви на паперти“ ***). Къ сожалѣнію, авторъ не говоритъ, что это были за споры, и не выясняетъ болѣе или менѣе детально, почему у Хомякова было отрицательное отношеніе къ старообрядчеству; недоумѣніе увеличивается, когда Н. А. Бердяевъ проводитъ полную аналогію между славянофильствомъ и старообрядчествомъ. „Славянофилы въ извѣстномъ смыслѣ могутъ быть названы культурными старообрядцами, старообрядцами, прошедшими чрезъ высшее сознаніе, посчитавшимися съ сложными результатами культуры“ ****).

Далѣе, нѣсколькими строками ниже, читаемъ:

„И на ряду съ слабостями и грѣхами старообрядчества они усвоили себѣ и правду старообрядчества, лучшія его стороны: утверждали церковную соборность противъ церковнаго бюрократизма, центръ тяжести полагали въ церковномъ народѣ, въ народной религіозной жизни. Въ старообрядчествѣ сохранилась народная религіозная жизнь, непосредственное участіе народа въ церковной жизни, есть приходъ и реальныя проявленія соборности. Обо всемъ этомъ мечтали славянофилы для всего православнаго русскаго народа“.

Пресловутый грѣхъ старообрядчества заключается въ томъ, что оно, старообрядчество, не находится въ единеніи со вселенской церковью, что оно „національнализировало церковь, подчинило вселенскій логосъ національной стихіи“. Подобное обвиненіе почитается за самый серьезный подводный камень, о который будто бы должны разбиться всѣ попытки возведенія старообрядчества въ равноцѣнное достоинство съ прочими христіанскими вѣроисповѣданіями. Лица, высказывающія подобное обвиненіе старообрядчеству, мыслятъ церковь Христову какъ нѣчто единое, включающее въ себѣ весь міръ, всю вселенную, цѣлую и недѣлимую, они утверждаютъ, что религіозная жизнь подлинной церкви Христовой идетъ настолько глубоко, что такія раздѣленія, какъ официальная русская церковь и старовѣріе, и

*) О границахъ старовѣрія я говорилъ въ моемъ очеркѣ „Статистика старообрядчества“, стр. 4 и слѣд.

**) Глава славянофиловъ.

***) Н. А. Бердяевъ: „А. С. Хомяковъ“, стр. 104.

****) Idem, стр. 105 и 106.

даже католичество и протестантизмъ есть лишь трещины, отнюдь не идущія до основанія. Такое понятіе церкви Христовой есть идеалъ, къ которому должны еще долгое время стремиться принявшіе евангеліе народы, а пока въ реальности такой идеалъ на землѣ еще не осуществленъ; причиной тому разобщенность церковнаго сознанія разныхъ вѣроисповѣданій, взаимно другъ друга исключающихъ, такъ что „грѣхъ“ старообрядчества не является исключительно старообрядческимъ, а присущъ каждому вѣроисповѣданію, и это сознаніе своей правоты есть тотъ фундаментъ, на которомъ и строится зданіе церкви, и было бы странно, если бы этого чувства своей исключительной правоты не было; развѣ могли бы тогда святые апостолы съ такимъ убѣжденіемъ проповѣдывать слово Божіе, если бы не были убѣждены въ своей исключительной истинѣ, въ своей миссіи? И развѣ нельзя усмотрѣть нѣкотораго указанія для извѣстнаго, хотя бы временнаго духовнаго обособленія изъ словъ самого Іисуса Христа, который сказалъ человѣку, желавшему было итти хоронить своего отца-язычника.

— Иди за мной и предоставь мертвымъ погребать своихъ мертвецовъ.

Имѣя предъ взорами идеалъ вселенской церкви Христовой, слѣдуетъ расцѣнивать различныя религіозныя вѣроисповѣданія не абсолютно, а относительно, въ зависимости отъ того, на сколько то или иное религіозное вѣроисповѣданіе близко подошло къ идеалу церкви Христовой, путемъ сохраненія и примѣненія въ жизни установленій ея божественнаго главы Іисуса Христа и Его апостоловъ.

„Грѣхъ“ старообрядчества, если только это грѣхъ, присущъ всѣмъ вѣроисповѣданіямъ, а правда его есть то, о чемъ „мечтали славянофилы для всего православнаго русскаго народа“.

Чтобы покончить съ вопросомъ объ отношеніи славянофильства къ старообрядчеству, слѣдуетъ добавить, что въ то время еще самый вопросъ о расколѣ не былъ поставленъ серьезно и мнѣніе русскаго общества о старовѣріи сводилось къ наивно-невѣжественному признанію этого единственнаго, оригинальнаго проявленія русскаго религіознаго сознанія дикимъ фанатизмомъ и порожденіемъ невѣжества *).

Славянофилы боялись поднимать вопросъ о старовѣрахъ, такъ какъ расколъ нарушалъ ту идиллію душевнаго прекраснодушія, которымъ были объяты души и сердца славянофиловъ. „Славянофильство какъ въ положительномъ, такъ и въ отрицательномъ отношеніи гораздо болѣе имѣло общаго со старообрядчествомъ, чѣмъ само хотѣло это сознать“ **).

Итакъ, говоря въ дальнѣйшемъ объ ученіи славянофиловъ объ историческомъ назначеніи Руси—„третьемъ Римѣ“, мы тѣмъ самымъ косвенно

*) Нельзя сказать, чтобы вопросъ о старовѣріи былъ хорошо поставленъ и въ наше время; и наше интеллигентное общество имѣетъ о старовѣріи самыя превратныя и наивныя представленія; все это заставляетъ усиленно желать появленія серьезнаго труда о современномъ старообрядчествѣ.

**) Н. А. Бердяевъ; изъ одного частнаго письма.

будемъ говорить о тѣхъ итогахъ національно-религіознаго сознанія русскаго народа, которые подвело передовое русское общество 40-хъ годовъ прошлаго вѣка въ лицѣ славянофиловъ.

Характерной особенностью первыхъ десятилѣтій XIX в. было необычайно сильное возбужденіе національнаго чувства, вызванное эпохой Наполеона, свергавшаго съ престоловъ монарховъ и перекраивавшаго по своему усмотрѣнію географическія карты; оскорбленное національное чувство вызвало подъемъ патріотизма въ Италіи, Германіи и другихъ державахъ; въ Россіи 1812 годъ сыгралъ громадную роль въ развитіи нашего національнаго самосознанія. Событія отечественной войны, вызвавшія необыкновенно сильное напряженіе народныхъ силъ, были одной изъ причинъ, заставившихъ пристальнѣе всмотрѣться въ народную жизнь, найти въ народѣ основныя движущія силы; громко раздаются призывы къ своему русскому, самобытному и, между прочимъ, А. С. Грибоѣдовъ вложилъ въ уста своего Чацкаго стихи:

„Ахъ, если рождены мы все перенимать,
„Хоть у китайцевъ бы намъ нѣсколько занять
„Премудраго у нихъ незнанья иноземцевъ!
„Воскреснемъ ли когда отъ чужевластья модъ,
„Чтобъ умный, добрый нашъ народъ
„Хотя по языку насъ не считалъ за нѣмцевъ!“

Представители той гвардейской молодежи, которая участвовала въ наполеоновскихъ войнахъ и изъ среды которой вышли впослѣдствіи извѣстные „декабристы“, также увлекались всѣмъ народнымъ, національнымъ; въ этой же средѣ вращался и будущій основатель славянофильской доктрины—А. С. Хомяковъ, который свое сочувствіе славянскимъ народностямъ заимствовалъ изъ взглядовъ этого кружка.

Христіанская точка зрѣнія славянофиловъ, оцѣнивающая событія міра съ высоты моральныхъ, религіозныхъ принциповъ, тоже имѣетъ свое начало въ томъ же кружкѣ тогдашней передовой молодежи: для Рылѣева и Пестеля „первѣйшими и непремѣннѣйшими обязанностями человѣка являются обязанности, отъ Бога посредствомъ вѣры положенныя“; кн. Трубецкой въ § 16 своей „конституціи“ отмѣняетъ крѣпостное право потому, что оно противно вѣрѣ христіанской, по которой всѣ люди—братья.

Кружокъ передовой молодежи недолго оставался единымъ и скоро въ немъ намѣтились два рѣзко-противоположныя направленія, но которыя оба стремились къ одной цѣли—благу Россіи.

„Тѣ, кто сталъ отстаивать необходимость для Россіи заимствованій у запада, видя въ послѣднемъ наисовершенное выраженіе міровой цивилизаціи, кто думалъ, что раньше надо усвоить формы европейской культуры, а потомъ ужъ говорить о выполненіи всемірно-исторической миссіи Россіи; кто полагалъ, что для того, чтобы Россія выросла въ культурномъ отно-

шеніи, она должна повторить, продѣлать всѣ этапы развитія, пройденные Европой,—тѣ и получили названіе „западниковъ“. Тѣ же, кто утверждалъ, что отъ пересадки на русскую почву иноземной культуры получится обезличеніе народа; что лишать самобытности, самостоятельной исторической роли русскій народъ нельзя; что необходимо развить свои національныя основы; что русскій народъ создастъ высшую цивилизацію, чѣмъ западная,—тѣ стали называться „славянофилами“ *).

Такова схема того раздѣленія во взглядахъ, которое создалось въ русскомъ передовомъ обществѣ 40-хъ годовъ прошлаго столѣтія. Взаимоотношенія этихъ двухъ группъ выяснились не сразу; онѣ исподволь формулировали свои положенія, мѣняя иногда выводы, то рѣзко расходясь другъ съ другомъ, то сближаясь, сглаживая шероховатости, устраняя промахи или изъяны. Несмотря на послѣдовавшія размолвки, споры между этими двумя партіями были почти исключительно теоретическіе, идейные и въ концѣ пятидесятыхъ годовъ онѣ братски протянули другъ другу руки, и А. Герценъ писалъ въ своемъ некрологѣ К. Аксакова и Хомякова:

„Больно людямъ, любившимъ ихъ, неутомимыхъ, что нѣтъ этихъ *противниковъ*, которые ближе намъ были многихъ *своихъ*. Кирѣевскіе, Хомяковъ и Аксаковъ *сдѣлали свое дѣло*: они остановили увлеченное общественное мнѣніе и заставили призадуматься всѣхъ серьезныхъ людей. Съ нихъ начинается переломъ русской мысли. Когда мы это говоримъ, насъ нельзя заподозрить въ пристрастіи. Да, мы были противниками ихъ, но очень странными. У насъ была *одна* любовь, но *неодинаковая*. У нихъ и у насъ запало съ раннихъ лѣтъ одно сильное, безотчетное, физіологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминаніе, а мы за пророчество,—чувство безграничной, охватывающей все существованіе любви къ русскому народу, къ русскому быту, къ русскому складу ума. И мы, какъ Янусъ, смотрѣли въ разныя стороны, въ то время какъ *сердце билось одно*“ **).

А. С. Пушкинъ былъ великимъ явленіемъ національнаго бытія, а наше національное самосознаніе начинается со славянофиловъ; до нихъ въ Россіи было лишь поверхностное, наносное западничество русскаго барства, да офиціально-казенный націонализмъ съ его пресловутой формулой: „православіе, самодержавіе и народность“, который ничего общаго съ истиннымъ славянофильствомъ не имѣлъ. Славянофилы были первыми *русскими европейцами*, они не только впитали механически, какъ губка, западную культуру, они желали участвовать въ ней творчески, они относились къ ней критически. „И пора признать, говоритъ Н. А. Бердяевъ ***), что славяно-

*) Н. Л. Бродскій „Ранніе славянофилы“, стр. XXXVII.
**) Idem, стр. XLI и XLII.
***) Н. Бердяевъ. „А. С. Хомяковъ“, стр. 3.

филы были лучшими европейцами, людьми болѣе культурными, чѣмъ многіе наши западники".

Наиболѣе важная заслуга славянофиловъ въ томъ, что они правильно опредѣлили русскую мысль, какъ религіозную по преимуществу. Все, что было и есть оригинальнаго, творческаго, значительнаго въ нашей культурѣ, въ нашей литературѣ и философіи, въ нашемъ самосознаніи, все это религіозно по существу и часто даже по темѣ. Нерелигіозная наша мысль плоска, не оригинальна и заимствована. Русскіе геніи не всѣ были славянофилами, нѣкоторые были даже его противниками, но всѣ были религіозны, и этотъ фактъ подтверждаетъ правду славянофиловъ.

Славянофилы опредѣлили основной стержень русской духовной жизни, они поняли ея подпочву, отличную отъ внутреннихъ движущихъ силъ западной культуры; это основное скрытое различіе было причиной тому, что славянофилы поставили предъ нашимъ самосознаніемъ основную тему— тему Востока и Запада. Уясненіемъ этой темы полна исторіи духовной жизни Россіи XIX и начала XX вѣковъ; въ послѣднее время она предстоитъ предъ нами какъ всемірно-историческая задача Руси. Слѣдовательно славянофилы вызвали къ жизни прежнюю идею русскаго мессіанизма, вызвали именно въ той формѣ, въ какой и могла развиваться идея въ XIX вѣкѣ,—въ формѣ самостоятельной философской системы. И въ исторіи развитія въ новое время идеи „Москвы—третьяго Рима" ученіе славянофиловъ является краеугольнымъ камнемъ; только освоившись съ ученіемъ славянофиловъ болѣе или менѣе подробно, можно ближе подойти къ ученію объ историческомъ призваніи Россіи въ его современной формѣ.

Благодаря этому на ученіи славянофиловъ слѣдуетъ остановиться болѣе детально, а не только дать простое, протокольное описаніе имѣющихся литературныхъ матеріаловъ.

Славянофилы учили, что Россіи предначертано великое, исключительное будущее, что она должна быть концентрирующей силой въ славянствѣ и центромъ восточно-славянской культуры, и оправданіе своему мнѣнію они старались найти въ исторіи русскаго народа; итакъ, славянофилы приняли идею Москвы—третьяго Рима какъ бытовой фактъ, какъ историческій укладъ, какъ уже бывшій въ осуществленіи порядокъ вещей. Думая такъ, славянофилы были, конечно, неправы, такъ какъ изъ предыдущихъ главъ настоящаго очерка видно, что въ то время, въ которое славянофилами предполагалось осуществленіе наибольшаго расцвѣта Руси, какъ разъ и начинала развиваться идея Москвы—третьяго Рима. Тогдашніе обитатели славянофильскаго третьяго Рима страстно желали въ *будущемъ* превратить Москву въ третій Римъ. Это историческая ошибка славянофиловъ; для нихъ третій Римъ былъ не впереди, а позади. Но въ доктринѣ славянофиловъ о третьемъ Римѣ была ошибка и по существу самой идеи историческаго призванія Руси, которая у славянофиловъ основывалась не столько на мистическихъ упованіяхъ, сколько на славянофиль-

ской наукѣ—исторіи, лингвистикѣ, этнографіи, и слѣдуетъ замѣтить, что науки эти были тѣмъ же по отношенію къ идеѣ Москва—третій Римъ, чѣмъ были въ прежнія времена разысканія о родствѣ русскихъ князей съ кесаремъ Августомъ, о Вавилонскомъ царствѣ или о Бѣломъ клобукѣ, другими словами—фантазіей.

„Религіозный мессіанизмъ не можетъ зависѣть отъ исторической науки и историческая наука не должна искажаться въ угоду религіозному мессіанизму. Славянофилы смѣшали науку и религію, такъ какъ въ Градъ Божій вложили они свои бытовыя симпатіи, свои связи съ исторической эмпирикой“ *).

Ученіе славянофиловъ объ историческомъ призваніи Руси очень тѣсно сплетается съ ихъ общими воззрѣніями, вѣрнѣе — эта идея есть ихъ центральная идея, говорить о которой—значитъ говорить косвенно вообще о доктринѣ славянофильства. Представители классическаго славянофильства были не только философами,—они въ большей части, пожалуй, были публицистами, и по этой причинѣ очень стройныхъ философскихъ системъ не оставили, а написали нѣсколько статей философски-публицистическаго характера, въ которыхъ и развили свою идеологію. Имѣя въ виду это обстоятельство при изложеніи воззрѣній славянофиловъ на историческое призваніе Руси, мы будемъ останавливаться по очереди на ученіи каждаго славянофила отдѣльно, не пытаясь построить изъ ихъ взглядовъ какой-либо системы, такъ какъ часто взгляды высказывались по столь различнымъ поводамъ, и въ данномъ случаѣ возможна единственная система—хронологическая. Но прежде чѣмъ говорить о славянофилахъ, необходимо упомянуть о П. Я. Чаадаевѣ, который занимаетъ особое мѣсто и который сыгралъ важную роль въ дѣлѣ зарожденія національнаго самосознанія.

П. Я. Чаадаевъ (1794—1856 гг.).

Въ стихотвореніи „Къ портрету П. Я. Чаадаева“ А. С. Пушкинъ написалъ:

„Всевышней волею небесъ
„Рожденъ въ оковахъ службы царской:
„Онъ въ Римѣ былъ бы Брутъ, въ Аѳинахъ—
Периклесъ,
„У насъ—онъ офицеръ гусарскій“.

Глубокій философскій умъ, въ 30-е годы XIX вѣка былъ дѣйствительно „офицеръ гусарскій“, ему не было простора, и П. Я. Чаадаевъ, другъ А. С. Пушкина, написалъ вообще немного, но его личное вліяніе было огромно. Время, въ которое онъ жилъ, было такъ мрачно, общественный горизонтъ былъ закрытъ свинцовыми тучами. Любя страстно свою родину, любя нелицепріятно, не закрывая сознательно глазъ на то,

*) Н. А. Бердяевъ. „А. С. Хомяковъ“, стр. 29.

что портило „прекраснодушіе“ *), Чаадаевъ съ болью въ сердцѣ наблюдалъ жизнь русскаго общества и эти наблюденія вылились у него въ видѣ знаменитаго „Философическаго письма“, напечатаннаго въ журналѣ „Телескопъ“ Надеждина, въ № 15, отъ 1836 года. „Письмо“ произвело цѣлую бурю; цензоръ Болдыревъ былъ отрѣшенъ отъ должности, журналъ запрещенъ, а самъ авторъ былъ объявленъ сумасшедшимъ (оффиціально—его каждый день навѣщалъ докторъ) и подвергнутъ домашнему аресту. Для характеристики приведемъ нѣсколько цитатъ изъ „Философическаго письма“ Чаадаева:

„Пробѣгите взоромъ всѣ вѣка, нами прожитые, все пространство земли, нами занимаемое, вы не найдете ни одного воспоминанія, которое бы васъ остановило, ни одного памятника, который бы высказалъ вамъ прошедшее живо, сильно, картинно... Какъ можетъ процвѣтать общество, которое даже въ отношеніи къ предметамъ ежедневности колеблется еще безъ убѣжденій, безъ правилъ; общество, жизнь въ которомъ еще не упорядочена? Міръ нравственный находится здѣсь въ хаотическомъ броженіи, подобномъ переворотамъ, которые предшествовали настоящему состоянію планеты. И мы находимся еще въ этомъ положеніи“.

Какъ видно, Чаадаевъ отрицалъ за Россіей какое-либо культурное значеніе. Основную мысль „Письма“ А. И. Герценъ формулировалъ такъ:

„Прошедшее Россіи пусто, настоящее невыносимо, *а будущаго для нея вовсе нѣтъ*, „это пробѣлъ разумѣнія, грозный урокъ, данный народамъ,—до чего отчужденіе и рабство могутъ довести“.

Какъ увидимъ ниже, славянофилы довольно детально развили тему отношенія Востока и Запада, и Чаадаевъ, отлично понимая, какое мѣсто должно принадлежать Россіи въ культурномъ мірѣ, какъ посредницы между Востокомъ и Западомъ, все же не вѣритъ, чтобы Россія могла занять подобное положеніе. На эту тему въ томъ же „Письмѣ“ читаемъ:

„Находясь между Востокомъ и Западомъ, опираясь однимъ локтемъ на Китай, другимъ на Германію, мы должны бы соединить въ себѣ два великія начала разумѣнія: воображеніе и разсудокъ; должны бы совмѣщать въ нашей цивилизаціи исторію всего міра. Но не таково предназначеніе, павшее на нашу долю“.

Главная заслуга Чаадаева въ томъ, что онъ первый **) теоретически поставилъ вопросъ о національной всемірно-исторической роли Россіи; этотъ вопросъ въ дальнѣйшемъ разрабатывался уже славянофилами, почему мы и говоримъ о Чаадаевѣ прежде, чѣмъ подойти къ славянофильской доктринѣ; Чаадаевъ ея духовный отецъ. Чаадаевъ признавалъ народъ культурнымъ тогда, когда онъ вноситъ въ общую сокровищницу человѣче-

*) Какъ, напр., славянофилы на старовѣріе.

**) Послѣ Петра I, конечно; до Петра I, какъ мы видѣли, этотъ вопросъ ставился, но по вполнѣ понятнымъ причинамъ въ нѣсколько иномъ освѣщеніи.

ства какія-либо духовныя цѣнности; тотъ народъ культуренъ, который, принадлежа къ общей семьѣ европейскихъ народовъ, движетъ человѣчество впередъ къ идеалу вселенскаго единенія. Держась этой точки зрѣнія, Чаадаевъ двойственно относился къ тогдашнимъ новымъ теченіямъ мысли въ московскихъ кружкахъ—къ увлеченію національной идеей; съ одной стороны онъ опасался національнаго шовинизма какъ естественнаго врага своей излюбленной идеи—религіознаго единенія народовъ, съ другой стороны возлагалъ надежды на національный самоанализъ, какъ лучшее средство изучать самихъ себя и радикально излѣчиться отъ національной гордости. Эта двойственность отношенія замѣчается уже въ письмѣ къ А. И. Тургеневу въ 1834 или 1835 году, слѣдовательно раньше напечатанія перваго изъ писемъ Чаадаева въ „Телескопѣ“ (въ 1836 г.). „Въ настоящее время, пишетъ Чаадаевъ къ А. И. Тургеневу, у насъ происходитъ своеобразное движеніе умовъ. Стараются сфабриковать національность, а такъ какъ никакихъ матеріаловъ для этого не имѣется, то получится, конечно, совершенно искусственный продуктъ... Трудно предвидѣть пока, къ чему это приведетъ; можетъ-быть тутъ въ основѣ кроется нѣчто доброе, что и обнаружится въ свое время; возможно, что предпринятый анализъ покажетъ, что намъ слѣдуетъ основывать наше будущее не на прошедшемъ, котораго у насъ нѣтъ *), а на обдуманной оцѣнкѣ нашего положенія въ настоящемъ. Какъ бы то ни было, пока не выяснятся цѣли Провидѣнія, эта тенденція кажется мнѣ истиннымъ бѣдствіемъ. Не грустно ли, скажите, видѣть, что въ тотъ моментъ, когда всѣ народы сближаются, всѣ мѣстныя и географическія особенности стушевываются, мы погружаемся въ себя и обращается къ узкому патріотизму (à l'amour du clocher). Вы знаете, что, по моему мнѣнію, Россіи суждена великая духовная будущность: она должна разрѣшить нѣкогда всѣ вопросы, о которыхъ споритъ Европа. Поставленная внѣ быстраго потока, который такъ увлекаетъ умы, имѣющая возможность совершенно спокойно и безпристрастно взглянуть на все то, что такъ волнуетъ и тревожитъ сердце, она когда-нибудь найдетъ рѣшеніе человѣческой загадки“...

Гроза, разразившаяся послѣ напечатанія въ 1836 г. „Философическаго письма“, заставила П. Я. Чаадаева пересмотрѣть свои старые взгляды. Прошлое Россіи для него и теперь лишь „листъ бѣлой бумаги“, но это еще не значитъ, что у Россіи нѣтъ будущаго; въ этотъ періодъ времени пишется имъ „Апологія сумасшедшаго“, которая хотя и осталась неоконченной, но весьма характерна для новыхъ воззрѣній Чаадаева.

„Конечно, признается Чаадаевъ, было преувеличеніе въ этомъ обвинительномъ актѣ противъ великаго народа, вся вина котораго въ концѣ

*) Чтобы подойти ближе къ истинѣ въ этомъ пунктѣ, необходимо взять среднее между Чаадаевымъ, который говорилъ, что у насъ прошлаго „нѣтъ“, и славянофилами, которые всѣ виды на будущее строили на часто фантастическомъ изслѣдованіи нашего прошлаго.

концовъ сводится къ тому, что судьба забросила его далеко отъ всѣхъ цивилизацій міра; было преувеличеніемъ не признать, что мы произошли на свѣтъ на почвѣ не вспаханной и не засѣянной трудами предыдущихъ поколѣній, было преувеличеніемъ не отдать справедливости этой старинной, а иногда и героической церкви, которая одна утѣшаетъ насъ въ пустотѣ нашихъ лѣтописей".

Слѣдовательно Чаадаевъ уже увидалъ на „бѣломъ листѣ бумаги"— русскомъ прошломъ—свѣтлую черту, правда единственную—русскую вѣру *). Но всѣ эти поправки не измѣнили мнѣнія Чаадаева о безсодержательности русской исторіи и о безформенности, неопредѣленности русской національной физіономіи, но теперь въ этой неопредѣленности онъ видѣлъ лучшій залогъ свободнаго развитія въ будущемъ и смѣло предрекалъ русской націи великую будущность, основанную на свободномъ и разумномъ выборѣ, не связанномъ никакими воспоминаніями прошлаго.

„Большая часть вселенной, говоритъ Чаадаевъ, подавлена своими преданіями, своими воспоминаніями: не будемъ завидовать ея узкому кругозору: въ сердцѣ большинства націй засѣло глубоко сознаніе прожитой жизни и тяготѣетъ надъ настоящимъ. Пусть ихъ борятся съ своимъ неумолимымъ прошедшимъ. Мы никогда **) не жили подъ роковымъ давленіемъ исторической логики; воспользуемся же огромнымъ преимуществомъ—повиноваться только голосу просвѣщеннаго разума, зрѣлой воли"...

„Я твердо убѣжденъ, говоритъ Чаадаевъ въ другомъ мѣстѣ, что мы призваны разрѣшить большую часть проблемъ соціальнаго строя, завершить большую часть идей, возникшихъ въ старомъ обществѣ, и произнести приговоръ въ самыхъ важныхъ вопросахъ, занимающихъ человѣчество".

Чаадаевъ мыслитъ русскій народъ—народомъ космополитомъ, не имѣющимъ исторической традиціи, который дѣловито разбирается въ духовномъ наслѣдіи прочихъ народовъ, выбирая то, что можетъ ему пригодиться при осуществленіи имъ нѣкоей всемірно-исторической задачи; это наиболѣе слабое мѣсто чаадаевскаго отрицанія прошлаго русскаго народа, и какъ разъ лишь въ этомъ пунктѣ онъ расходится съ московскими націоналистами, выводившими, правильно или неправильно, всемірно-историческое значеніе русскаго народа изъ его прошлаго.

Въ подготовкѣ славянофильской теоріи мысли Чаадаева сыграли очень видную роль. Чаадаевъ едва ли не первый открылъ имъ глаза на обширную связь идей христіанской исторической философіи, и только въ этой связи православная религіозная идея получала всемірно-историческое зна-

*) Чаадаевъ геніально выдѣлилъ до славянофиловъ то изъ русской исторіи, что собственно и заслуживало быть выдѣленнымъ; все ученіе славянофиловъ держится на религіозной вѣрѣ; это обстоятельство необходимо подчеркнуть и при разсмотрѣніи взаимоотношенія старовѣрія и идеи „Москвы—третьяго Рима".

**) Здѣсь Чаадаевъ несомнѣнно противорѣчитъ исторіи—русская исторія есть сплошная цѣпь, звенья которой тѣсно переплелись отъ перваго до самаго послѣдняго.

ченіе и славянофилы были склонны приписывать религіозной идеѣ первенствующую роль въ развитіи культуры.

„И многое изъ того, пишетъ проф. Овсянико-Куликовскій *), что передумали, перечувствовали, что создали, что высказали благороднѣйшіе умы эпохи—Бѣлинскій, Грановскій и Герценъ, К. Аксаковъ, Ив. Кирѣевскій, Хомяковъ, потомъ Самаринъ и др.—было какъ бы *„отвѣтомъ“* на *вопросъ*, поднятый Чаадаевымъ. Словно въ опроверженіе пессимистическихъ идей Чаадаева явилось поколѣніе замѣчательныхъ дѣятелей, умственная и моральная жизнь которыхъ положила начало нашему дальнѣйшему развитію. Чаадаеву вся русская исторія казалась какимъ-то недоразумѣніемъ, безсмысленнымъ прозябаніемъ въ отчужденіи отъ цивилизованнаго міра, идущаго впередъ,—славянофилы и западники стремились уяснить *смыслъ* нашего многовѣковаго прошлаго, заранѣе полагая, что онъ былъ, и что русская исторія, какъ и западно-европейская, можетъ и должна имѣть свою „философію“. Расходясь въ пониманіи смысла нашей исторической жизни, они сходились въ скорбномъ отрицаніи настоящаго и въ стремленіи заглянуть въ будущее въ упованіи на будущее, которое Чаадаеву представлялось **) ничтожнымъ и безнадежнымъ“.

А. С. Хомяковъ (1804—1860 гг.). Личность Алексѣя Степановича Хомякова была настолько цѣльна, самобытна и свободна въ своихъ проявленіяхъ, что нельзя говорить объ ученіи славянофиловъ, не обрисовавъ хотя бы одними контурами умственно-духовный обликъ его главнаго вождя.

А. С. Хомяковъ происходилъ изъ стариннаго дворянскаго рода, съ любовью относился къ крестьянамъ и предпринималъ шаги къ ихъ освобожденію еще задолго до офиціальныхъ попытокъ въ этомъ направленіи. Въ молодости А. С. служилъ въ кирасирскомъ полку подъ начальствомъ Остенъ-Сакена, который такъ говоритъ о молодомъ офицерѣ:

„Въ физическомъ, нравственномъ и духовномъ воспитаніи Хомяковъ былъ едва ли не единица. Образованіе его было поразительно превосходно, и я во всю жизнь свою не встрѣчалъ ничего подобнаго въ юношескомъ возрастѣ“,

Далѣе:

„Строго исполнялъ всѣ посты по уставу православной церкви и въ праздничные и воскресные дни посѣщалъ всѣ богослуженія“.

А. С. обладалъ воинственнымъ характеромъ и рвался на войну, но это не было чувство кровожадности, а скорѣе своеобразное видоизмѣненіе всего того, что было въ натурѣ А. С. романтическаго. Но когда А. С. попалъ въ сраженіе ***), то не рѣшался убить врага. А. С. пишетъ матери:

---

*) Исторія русской интеллигенціи, т. II, стр. 346.

**) Слѣдуетъ говорить: вначалѣ.

***) Въ 1828 году.

„Я былъ въ атакѣ, но хотя два раза замахнулся, но не рѣшился рубить бѣгущихъ, чему теперь очень радъ".

Еще въ молодости у А. С. сложился отрицательный взглядъ на активное участіе въ реальной политикѣ и, зная лично многихъ декабристовъ, А. С. никогда не увлекался этимъ замѣчательнымъ политическимъ движеніемъ и считалъ дѣло декабристовъ несправедливымъ и не національнымъ. Возражая Рылѣеву, А. С. говорилъ:

„Что такое войско? Это собраніе людей, которыхъ народъ вооружилъ на свой счетъ: оно служитъ народу. Гдѣ же будетъ правда, если эти люди, въ противоположность своему назначенію, начнутъ распоряжаться народомъ по своему произволу" *).

„Хомяковъ, говоритъ Н. Бердяевъ **), былъ прежде всего типичный помѣщикъ, добрый русскій баринъ, хорошій хозяинъ, органически связанный съ землей и народомъ. Алексѣй Степановичъ замѣчательный охотникъ, спеціалистъ по разнымъ породамъ густопсовыхъ. У него есть даже статья объ охотѣ и собакахъ. Онъ изобрѣтаетъ ружье, которое стрѣляетъ дальше обыкновенныхъ ружей; изобрѣтаетъ сельско-хозяйственную машину-сѣялку, за которую получаетъ въ Англіи патентъ; изобрѣтаетъ средство отъ холеры. Устраиваетъ винокуренный заводъ, лѣчитъ крестьянъ, занятъ вопросами сельско-экономическими. Этотъ русскій помѣщикъ, нравственный, дѣловитый охотникъ и техникъ, собачникъ и гомеопатъ, былъ замѣчательнѣйшимъ богословомъ православной церкви, философомъ, филологомъ, историкомъ, потомъ публицистомъ".

Другъ А. С. Хомякова—Д. Н. Свербѣевъ писалъ о немъ:

„Поэтъ, механикъ и филологъ,
„Врачъ, живописецъ и геологъ,
„Общины русской публицистъ,
„Ты мудръ, какъ змѣй, какъ голубь чистъ".

Хомяковъ совершенно не подходитъ подъ понятіе интеллигента, съ его измученной нервной душой, въ немъ нѣтъ ни хорошихъ, ни плохихъ свойствъ послѣдняго; онъ русскій баринъ и вмѣстѣ съ тѣмъ русскій мужикъ; онъ былъ тѣмъ рѣдкимъ человѣкомъ изъ интеллигентнаго общества, у котораго сохранилась связь съ почвой, съ корнями: въ немъ сильна народность; особенно необходимо отмѣтить, что Хомяковъ не былъ аристократомъ въ западномъ и обычномъ смыслѣ этого слова, А. С. не былъ человѣкомъ культурно-утонченнымъ, въ немъ чувствовался человѣкъ русскаго быта, изъ земли выросшій; это фигура реалистическая, питаніе въ ней не нарушено, не потеряна связь съ соками корней. „А. С. Хомяковъ

*) Цитировано по книгѣ Н. Бердяева. „А. С. Хомяковъ", стр. 38.
**) Idem, стр. 38 и слѣд.

росъ изъ нѣдръ родной земли такъ же органически, какъ растетъ дерево. И онъ хотѣлъ, чтобы вся Россія росла такимъ же органическимъ ростомъ, и вѣрилъ въ это" *). Эту параллельность между личностью А. С. и основнымъ ученіемъ славянофиловъ необходимо отмѣтить. Ранѣе мы уже упоминали, что славянофилы, говоря о всемірно-историческомъ значеніи Россіи, обращали свои взоры назадъ въ до-петровскую Русь, утверждая, что тамъ заложены сѣмена, которыми Провидѣніе въ будущемъ предназначило ей явить всему міру свою духовную силу и мощь; у славянофиловъ все будущее Россіи держалось на ея прошломъ; А. С., а вмѣстѣ съ нимъ и все славянофильство не смотрѣли впередъ, не пытались проникнуть чрезъ завѣсу временъ, ихъ взоръ не омрачался тревожными ожиданіями будущаго; у нихъ было полное отсутствіе пророческаго духа, устремленнаго впередъ; у нихъ было пророчество, устремленное назадъ, въ до-петровскую Русь, въ тѣ стороны русской жизни, которыя они же отвергали въ старовѣріи; они, глядя назадъ и вѣря, что строятъ будущее Россіи на реальномъ, эмпирическомъ фундаментѣ, на самомъ дѣлѣ создавали утопію, но утопію не въ будущемъ, а въ прошломъ. Славянофилы жили настоящимъ, пророчествовали о прошломъ и вѣрили, что будущее должно развиваться закономѣрно, какъ развивается живой организмъ. Самый національный мессіанизмъ Хомякова не заключалъ въ себѣ апокалиптическихъ элементовъ, онъ былъ преисполненъ земной стихіей, бодрымъ чувствомъ молодого развивающагося организма; послѣднее чувство было утрачено послѣдующими поколѣніями, которыя не могли жить исключительно настоящимъ и мучительно устремляли свой взоръ въ жуткое будущее. Тѣ стихотворенія, въ которыхъ А. С. говоритъ о всемірно-историческомъ значеніи Россіи, не заключаютъ ничего трепетнаго, ничего пророческаго, въ нихъ есть лишь военная бодрость, есть, если хотите, шовинизмъ, подернутый, правда, дымкой специфически славянофильскаго романтизма. Изъ ученія Хомякова нельзя выдѣлить то, что онъ писалъ о національномъ призваніи Россіи, по той причинѣ, что все, что онъ писалъ, было въ сущности написано о національности и національномъ призваніи. Въ дальнѣйшемъ мы коснемся различныхъ сторонъ ученія Хомякова и увидимъ, что идея историческаго призванія Россіи пронизываетъ собой всѣ грани его міровоззрѣнія.

Сначала остановимся на ученіи Хомякова о церкви.

Хомяковъ былъ первымъ русскимъ свободнымъ богословомъ, свободнымъ отъ семинарской традиціи, отъ офиціальнаго православія. О митрополитѣ Макаріи, авторѣ извѣстнаго „Догматическаго богословія", Хомяковъ выразился такъ:

„Макарій провонялъ схоластикой.... Я бы могъ его назвать восхитительно-глупымъ, если бы онъ писалъ не о такомъ великомъ и важномъ

*) Idem, стр. 73.

предметѣ.... Стыдно будетъ, если иностранцы примутъ такую жалкую дребедень за выраженіе нашего православнаго богословія" *).

Русское офиціальное богословіе, пропитанное схоластикой, въ сущности не было православнымъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова; оно не выражало религіознаго опыта православнаго Востока, какъ особаго религіозно-жизненнаго пути; это богословіе рабски слѣдовало заграничнымъ образцамъ, уклоняясь то въ сторону католицизма, то въ сторону лютеранства **).

Хомяковъ былъ первымъ православнымъ богословомъ, который самостоятельно мыслилъ и критически относился къ мысли западной.

„Въ богословіи Хомякова, говоритъ Н. Бердяевъ, выразился религіозный опытъ русскаго народа, живой опытъ православнаго Востока, а не школьный формализмъ, всегда мертвенный" ***).

Судьба богословскихъ произведеній Хомякова поистинѣ фантастична— они впервые появились въ печати за границей на французскомъ языкѣ, т. к. въ Россіи духовная цензура не разрѣшила ихъ печатать, найдя защиту Хомяковымъ (свѣтскимъ человѣкомъ!) церкви дѣломъ подозрительнымъ и даже отчасти дерзкимъ. И подобное отношеніе не измѣнилось, несмотря на личный похвальный отзывъ объ его трудахъ императора Николая I.

Неоспоримая заслуга Хомякова, какъ богослова, заключается въ постановкѣ имъ проблемы церкви, въ попыткѣ раскрыть существо церкви. Къ разрѣшенію этой центральной въ богословіи задачи Хомяковъ подошелъ извнутри; онъ отрицалъ возможность формулировать понятіе церкви, такъ какъ само существо церкви невыразимо, невмѣщаемо ни въ какую формулу, не поддается никакимъ формальнымъ опредѣленіямъ, какъ всякій живой организмъ. Понятіе церкви не можетъ быть опредѣлено разумомъ, оно можетъ быть понято религіозными чувствами того человѣка, который живетъ всѣмъ своимъ существомъ въ церкви, какъ жилъ въ ней самъ Хомяковъ; основная ошибка офиціальныхъ богослововъ и заключалась въ томъ, что они пытались раціонализировать понятіе церкви, совлечь съ нея покровъ тайны, вѣдомой лишь вѣрующимъ и живущимъ въ ней.

До славянофиловъ въ исторіи христіанской *мысли* почти нигдѣ не встрѣчается органическое, внутреннее пониманіе церкви, потому подчеркиваемъ—„мысли", что въ жизни органическое пониманіе церкви несомнѣнно встрѣчается—въ жизни святыхъ отецъ восточной церкви и русской. Они осуществляли полноту жизни въ церкви, растворяя свое лично „я" въ вѣчномъ Ея бытіи.

Хомяковскаго богословія мы касаемся лишь постольку, поскольку

---

*) Цитировано по книгѣ Н. Бердяева „А. С. Хомяковъ".

**) Болѣе подробно см. книгу Ѳ. Мельникова „Блуждающее богословіе" (I глава), Москва, 1911 г.

***) Н. Бердяевъ, „А. С. Хомяковъ" стр. 82.

это необходимо, чтобы выяснить ту центральную мысль *), изъ которой исходятъ всѣ выводы, въ томъ числѣ и выводъ объ историческомъ значеніи русскаго народа.

Основная идея Хомякова, общая у него со всѣми славянофилами, заключалась въ томъ, что подпочвой, истокомъ всякаго богословствованія и философіи должна быть *цѣлостная жизнь духа*, гармоническое соединеніе чувства и разума, жизнь органическая, и что центромъ этой жизни должно быть религіозное начало; эта идея есть источникъ славянофильской и всей русской философіи; цѣльная же жизнь духа дана лишь въ жизни религіозной, лишь въ жизни церкви, и съ вѣрою въ истинную жизнь церкви связаны всѣ надежды Россіи на осуществленіе типа культуры, болѣе высокаго, чѣмъ западный, и на исполненіе міровой ея миссіи.

Но опять приходится замѣтить, что въ богословствованіи Хомякова нѣтъ возможности развитія церкви, она, по Хомякову, „совершеніе пріяла", откровеніе Божіе достигло полноты; церковь для А. С. была хранителемъ святыни; проблема эсхатологическая, проблема конца совсѣмъ не находитъ себѣ мѣста въ богословіи Хомякова и, какъ мы видѣли выше, Хомяковъ свою вѣру въ высокое назначеніе Россіи связываетъ не съ апокалипсисомъ, а съ нѣкоторыми особенностями русскаго быта, что въ корнѣ противорѣчитъ самой идеѣ историческаго призванія Россіи. Чтобы это послѣднее утвержденіе было понятно, необходимо отвѣтить на вопросъ, было ли славянофильство *мессіанизмомъ* или *миссіонизмомъ*? Оба эти понятія часто смѣшиваются и подмѣняютъ одно другое, хотя между ними существуетъ принципіальное различіе: мессіанизмъ происходитъ отъ Мессіи, а миссіонизмъ—отъ миссіи (т.-е. назначеніе). Легко допустить, что каждая нація имѣетъ свою особую миссію, свое назначеніе въ мірѣ, соотвѣтствующее своеобразію ея индивидуальности, но мессіанское сознаніе претендуетъ *на исключительное* призваніе (избранничество), на призваніе, имѣющее религіозное и вселенское значеніе; народъ является носителемъ мессіанскаго духа. Всякій мессіанизмъ своими корнями уходитъ въ древне-еврейскій мессіанизмъ. Мессіанское сознаніе не тождественно съ національнымъ; правда, оно, такъ сказать, территоріально съ нимъ совпадаетъ, но въ сущности оно вселенское, религіозное, какъ разъ противоположное національному; миссіонизмъ можетъ быть на такъ-называемой научной почвѣ, позитивизмѣ, т.-е. на нѣчто ощутимомъ, данномъ въ опытѣ, реальномъ; мессіанизмъ всегда мистиченъ; въ послѣднемъ есть пророческій духъ, предчувствіе. Въ славянофильствѣ нельзя видѣть чистый, послѣдовательный мессіанизмъ; это скорѣе была помѣсь мессіанизма и миссіонизма; славянофилы вслѣдъ за Хомяковымъ смѣшивали ученіе объ исключительномъ призваніи русскаго народа, допускающее лишь пророчески-мистическое оправданіе, съ ученіемъ

*) Желающихъ болѣе подробно ознакомиться съ такимъ вопросомъ отсылаемъ къ весьма содержательной и интересной книгѣ Н. Бердяева „А. С. Хомяковъ".

о культурномъ призваніи русскаго народа, допускающемъ научно-позитивное оправданіе; съ одной стороны славянофильская идея христіанской природы русскаго народа и святой Руси заключаетъ въ себѣ элементъ мессіанизма; но идея эта была смѣшана съ позитивнымъ націонализмомъ, основаннымъ на этнографическихъ и историческихъ преимуществахъ. Мессіанское сознаніе всегда есть сознаніе вселенское, противоположное всякому исключительному націонализму; мессіанское сознаніе ставитъ задачу, обращенную къ грядущему; націоналистическое сознаніе легко превращается въ поклоненіе факту, что отчасти и произошло со славянофилами.

Теперь обратимся къ наиболѣе развитой части ученія А. С. Хомякова—философіи исторіи; проблемы философіи исторіи наиболѣе сильно занимали славянофиловъ, и А. С. оставилъ три тома „Записокъ по всемірной исторіи"; это объясняется тѣмъ, что славянофилы исключительно интересовались проблемой исторіи, какъ проблемой будущаго Россіи, и хомяковскія „Записки по всемірной исторіи" останутся памятникомъ нашей національной мысли. Проблема Востока и Запада—вотъ центральный интересъ всего славянофильства; вокругъ этой проблемы создавалась славянофильская философія исторіи; проблема Востока и Запада—основная не только для русской философіи исторіи, но и для русской исторіи. Основной интересъ хомяковской философіи исторіи—обоснованіе славянскаго и русскаго мессіанизма, но здѣсь Хомяковъ впалъ въ ошибку, о которой мы упоминали, когда говорили о мессіанизмѣ и миссіонизмѣ: Хомяковъ пытался мессіанизмъ обосновать не религіозно—пророчески и мистически, а научно, этнографически и лингвистически, и такимъ образомъ создается фактическая „славянофильская наука", въ зависимость отъ которой и былъ поставленъ русскій мессіанизмъ.

Наиболѣе замѣчательная по геніальности идея Хомякова, положенная въ основу его философіи исторіи, это—его дѣленіе дѣйствующихъ въ исторіи силъ на кушитство и иранство. Изъ стихіи кушитства выходятъ всѣ религіи необходимости, власти естества; подъ ними Хомяковъ подразумѣвалъ западныя развѣтвленія христіанства, а изъ стихіи иранства выходитъ религія свободы, творящаго духа; христіанство есть наиполнѣйшее выраженіе духа иранства.

„Первый и главный предметъ, говоритъ Хомяковъ, на который должно обратиться вниманіе историческаго критика, есть народная вѣра...*) Мѣра просвѣщенія, характеръ просвѣщенія и источникъ его опредѣляются мѣрою, характеромъ и источникомъ вѣры. Въ миѳахъ ея живетъ преданіе о стародавнихъ движеніяхъ племенъ, въ легендахъ—самая картина ихъ

*) Къ сожалѣнію, славянофилы, въ лицѣ А. С., давая столь глубоко вѣрный совѣтъ, сами при созданіи своей философіи исторіи не обратили достаточнаго вниманія на столь крупный и, пожалуй, центральный фактъ нашей народной вѣры, какъ старовѣріе.

нравственнаго и общественнаго быта, въ таинствахъ—полный міръ ихъ умственнаго развитія. *Вѣра первобытныхъ народовъ опредѣляла ихъ историческую судьбу...*“ *)

Дѣленіе на иранство и кушитство заключаетъ въ себѣ мысль религіозно-философскаго характера и потому возвышается надъ развитіемъ исторической науки о религіи.

„Сравненіе вѣръ и просвѣщенія, говоритъ Хомяковъ, которое зависитъ единственно отъ вѣры и въ ней заключается, приводитъ насъ къ двумъ кореннымъ началамъ: къ иранскому, т.-е. духовному поклоненію свободно-творящему духу или къ первобытному, высокому единобожію, и къ кушитскому—признанію вѣчной органической необходимости, происходящей въ силу логическихъ неизбѣжныхъ законовъ“.

Дѣленіемъ на иранство и кушитство Хомяковъ намѣчаетъ два основныхъ типа культуры—западной, заключенной въ рамки неизбѣжнаго логизма, тяжелой, всецѣло привязанной къ землѣ (кушитство), и восточной, гдѣ разумъ гармонично соединенъ съ высшей формой познанія—вѣрой, гдѣ есть знаніе общаго, цѣльнаго духа (иранство). Это дѣленіе и есть подпочва русскаго мессіанизма Хомякова, съ этимъ дѣленіемъ связано и рѣшеніе основной проблемы философіи исторіи, проблемы Востока и Запада. Съ первыхъ же страницъ своей философіи исторіи, говоря о дѣленіи на иранство и кушитство, Хомяковъ подготовляетъ почву для обоснованія своихъ надеждъ на исключительное будущее православнаго Востока, славянства и Россіи.

Въ западно-европейской культурѣ, въ католичествѣ должно восторжествовать кушитство и исказить христіанство; въ кушитствѣ—власть вещественной необходимости, господство логически-разсудочнаго начала въ сознаніи; въ католичество перешелъ кушитскій духъ изъ древняго—*перваго* Рима. На Востокѣ, въ православіи, въ русской культурѣ должно торжествовать иранство, чистое христіанство, цѣльность духа и свободное его творчество.

Первый Римъ, отдавшись всецѣло внѣшнему строительству, созданію внѣшнихъ юридическихъ нормъ, убилъ тѣмъ самымъ въ своей душѣ всѣ стремленія свободы духовной, всѣ высокія желанія мысли и всю существенность внутренней жизни; одностороннее развитіе чисто внѣшняго создало Риму гибель въ самомъ его торжествѣ, отнявъ всѣ духовныя основы нравственности и уничтоживъ возможность религіозной и мирной жизни.

„Римъ далъ западному міру, по словамъ Хомякова **), новую религію, религію общественнаго договора, возведеннаго въ степень безусловной святыни, не требующей никакого утвержденія извнѣ, религію права, и

*) Курсивъ нашъ.

**) Собр. соч. А. С. Хомякова, т. VI, стр. 402.

передъ этой новой святыней, лишенной всякихъ высокихъ требованій, но обезпечивающей вещественный бытъ во всѣхъ его развитіяхъ, смирился міръ, утратившій всякую другую благороднѣйшую или лучшую вѣру".

Другими словами, кушитство, это олицетвореніе вещественной, всецѣло земной культуры, это лейтъ-мотивъ всей западной культуры, и эта послѣдняя, имѣя нездоровое, не духовное сѣмя, не можетъ явить міру ту истину, которую явитъ человѣчеству культура Востока, въ которой витаетъ духъ иранства.

Отношеніе Хомякова ко второму Риму—Византіи, по словамъ Н. Бердяева, запутанное. „Онъ (Хомяковъ) понималъ, что „жизнь политическая Византіи не соотвѣтствовала величію ея духовной жизни". Онъ видѣлъ коренной дуализмъ Византіи, которая хранила догматическую правду христіантства и не осуществляла общественной правды христіанства. Въ Византіи „признавалась просвѣтительная сила христіанства, но не сознавалась его строительная сила". По мнѣнію Хомякова, Византія отъ Рима получила преклоненіе предъ государствомъ, абсолютизмъ государства... *Духъ* Византіи—духъ государственнаго абсолютизма. Въ Византіи произошло какое-то роковое омертвѣніе христіанства, динамика остановилась, духъ жизни угасъ, и остались лишь иконы, лишь темные лики, лишь статика. *Второй Римъ долженъ былъ пасть, и онъ безсиленъ былъ выполнить свое христіанское призваніе"* *).

Основная задача хомяковской философіи исторіи—оправдать міровое назначеніе славянства и стоящей во главѣ славянства—Россіи. Хомяковъ пытается научно-исторически оправдать назначеніе Россіи; съ этой цѣлью Хомяковъ приводитъ цѣлый рядъ соображеній различнаго свойства. Между прочимъ то, что Россія до принятія христіанства не знала иной культуры, у Россіи не было традиціи язычества, не было упадочной перекультурности, утонченной извращенности ума; въ этомъ преимущество Россіи не только передъ западной Европой, но и передъ Византіей, принявшей наслѣдіе культуры греческой; по ученію Хомякова, русскіе не только исторически находятся въ благопріятномъ положеніи, онъ думаетъ, что русская душа по своей природѣ христіанская. Затѣмъ Хомяковъ вмѣстѣ со всей славянофильской школой выставлялъ нѣкоторыя уже чисто соціальныя и экономическія условія, которыя благопріятствовали христіанской природѣ русской души. Такъ, напр., указывалось на то, что Россія—страна земледѣльческая по преимуществу, и мирный бытъ земледѣлія легъ въ основу русской исторіи; что завоеваніе не легло въ основу русской общественности и что, наконецъ, въ основѣ послѣдней, въ связи съ земледѣльческимъ характеромъ страны, лежитъ начало общинное.

Такимъ образомъ и своеобразный складъ русской души, и особый характеръ русской общественности,—все это создало исключительно благопріятныя условія для принятія внутрь себя правды Христовой.

---

*) Н. Бердяевъ: „А. С. Хомяковъ", стр. 171 и слѣд Курсивъ нашъ.

„Россія, говоритъ Н. Бердяевъ, органически болѣе христіанская страна, чѣмъ Византія, болѣе смиренная, болѣе покорная закону любви, болѣе способная вмѣстить христіанскую общественную правду. И потому идея второго Рима перешла къ третьему Риму—Россіи“ *).

Слѣдуетъ замѣтить, что ставить мессіанизмъ русскаго народа въ зависимость отъ столь шаткихъ причинъ соціально-экономическаго характера, какъ община, было большой ошибкой славянофиловъ; въ настоящее время исторія и общественныя науки обнаружили съ безспорной очевидностью, что община свойственна всѣмъ народамъ на извѣстной стадіи ихъ историческаго развитія, и что въ русской общинѣ нѣтъ ничего отличительнаго; для славянофиловъ подобные выводы ужасны, они колеблютъ ихъ вѣру въ Россію. Община у насъ давно разложилась и жизнь переросла патріархальныя формы общественности, но вѣра въ русскій народъ, въ его призваніе нимало отъ этого не колеблется; въ этомъ пунктѣ ясно обнаруживается двойственность хомяковской философіи исторіи—смѣшеніе метода научнаго и религіознаго. Судьба христіанской общественности въ Россіи какъ и вездѣ не зависитъ отъ экономическаго быта, отъ реальныхъ общественныхъ формъ, отъ исторически относительнаго и условнаго; русскій народъ не потому христіанскій, что у него крестьянская община, а потому, что духъ его принялъ въ себя Христа, что изъ него вышелъ св. Нилъ Сорскій, св. Сергій Радонежскій, что въ душѣ русскаго народа крѣпко сознаніе духовной свободы **); мессіанизмъ, основанный на соціальныхъ и экономическихъ причинахъ, болѣе подходитъ къ представителямъ партіи западниковъ, къ Герцену и къ „народникамъ“. Затѣмъ русскій народъ не такой ужъ миролюбивый, какимъ его изображали славянофилы, въ немъ былъ духъ воинственный. Русскій народъ создалъ большое государство въ мірѣ, онъ завоевалъ Крымъ и Кавказъ, Сибирь и Польшу; славянофильская же психологія русскаго народа не въ силахъ объяснить фактъ образованія огромнаго русскаго государства, превзошедшаго всѣ имперіи міра. Коренной же недостатокъ всей философіи исторіи Хомякова тотъ, что въ ней отсутствуетъ идея религіозно-церковнаго развитія, идея „живой церкви“. Въ ученіи Хомякова иранство и кушитство остаются стихіями міра, открываемыми научно, эмпирическимъ путемъ; у него нѣтъ мистики, нѣтъ конца исторіи.

Ученіе славянофиловъ о государствѣ, о политической власти и самодержавіи русскаго царя даетъ почему-то поводъ считать славянофиловъ духовными предками современныхъ „правыхъ“—монархистовъ. Краткая характеристика этого ученія покажетъ, какая „дистанція огромнаго размѣра“ между славянофильской доктриной государственной власти и современными упованіями „правыхъ“ партій.

*) Idem, стр. 178.

**) Здѣсь еще разъ приходится отмѣтить незнакомство славянофиловъ съ подлиннымъ религіознымъ сознаніемъ русскаго народа.

Идея живого общественнаго организма, а не мертваго государственнаго механизма, лежитъ въ основѣ славянофильской соціальной философіи. Герой славянофильской общественности—народъ, а не государство; самая идея самодержавнаго царя у славянофиловъ антигосударственная; славянофилы не только не поклонялись идолу государственной власти, но всѣмъ сердцемъ отвергали его и противились ему; славянофилы были своеобразными анархистами и въ этомъ они были выразителями русскаго національнаго духа, не государственнаго, не формалистическаго, мало склоннаго къ политическому строительству. Высшее религіозное призваніе русскаго народа, его духовное дѣланіе требуетъ освобожденія отъ бремени государствованія; по ученію славянофиловъ, русскій народъ отрицаетъ юридическія гарантіи, не нуждается въ нихъ, отвергаетъ всякій формализмъ, которые нужны лишь въ отношеніяхъ завоевателей и завоеванныхъ, но не нужны тамъ, гдѣ власть государственная органическая, народная по своему происхожденію *); отсюда отрицаніе механики количествъ, принципа большинства голосовъ; отрицаніе того, что общественная правда можетъ рождаться изъ ариѳметическаго подсчета, т.-е. механически. Народъ понимаетъ власть не какъ право, а какъ обязанность. У славянофиловъ было безмѣрное отвращеніе къ бюрократіи, отдѣлившей народъ отъ его избранника — царя; бюрократія не органична, она чужда русскому духу, заимствована (при Петрѣ I) съ запада, бюрократія—болѣзнь русской жизни; бюрократіи чуждо сознаніе высокаго призванія власти и народнаго ея происхожденія; славянофилы были противниками бюрократическаго монархизма, имперіализма, но они горячіе сторонники монархизма народнаго, самобытно-русскаго, ничего общаго не имѣющаго съ государственнымъ абсолютизмомъ.

Самодержавіе отличается отъ абсолютизма; славянофилы полагали, что вся реформа Петра I сводится къ замѣнѣ русскаго самодержавія—абсолютизмомъ. Царь, по мнѣнію славянофиловъ, есть отрицаніе абсолютизма потому, что онъ связанъ предѣлами народнаго пониманія и міровоззрѣнія, которые служатъ той рамой, въ предѣлахъ коей власть можетъ и должна считать себя свободной. Такимъ образомъ намѣчается два типа народовъ—одинъ нуждается въ самодержавіи духовномъ и не терпитъ его въ области политической; это—Западъ. И другой - Востокъ, съ Россіей во главѣ, твердо стоящій за самодержавіе гражданское, но не терпящій никакого вмѣшательства въ дѣло духа. Славянофилы понимали политическую власть какъ обязанность, какъ бремя, и когда власть начинаетъ чувствовать себя какъ право и привилегію, тогда власть разлагается; подобный уклонъ къ абсолютизму, къ имперіализму западнаго образца начался со времени Петра I и восторжествовалъ въ петербургско-бюрократическій періодъ. Политическая точка

*) Не подтверждается ли отчасти эта мысль славянофиловъ тѣмъ охлажденіемъ, если не полнымъ равнодушіемъ массъ русскаго народа къ нашему молодому парламенту?

зрѣнія Хомякова и прочихъ классическихъ славянофиловъ внутренно-революціонна по отношенію къ исторической дѣйствительности, къ фактическимъ формамъ русской государственности; славянофильское самодержавіе было идеаломъ, никогда еще въ жизни не осуществлявшимся; эта идейная революціонность не могла быть достаточно выражена славянофилами, по чисто внѣшнимъ цензурнымъ причинамъ, но никогда славянофилы не были идейными сторонниками историческаго русскаго абсолютизма и еще менѣе его практическими приспѣшниками.

Первый Римъ и второй Римъ соблазнились властью государственной и потому пали; третій Римъ—Россія—не государственный, она не тянется къ политической власти, она смиренна и потому избрана Богомъ, но подобной концепціи противорѣчитъ слишкомъ краснорѣчиво исторія. Русская историческая власть движется духомъ имперіализма, эта власть никогда не была смиренна, она была полна гордости и самоутвержденія; славянофилы сами на себѣ испытали, какъ мало общаго имѣла власть историческая съ ихъ идеологіей.

Ошибкой славянофиловъ было то, что они вопросъ о назначеніи Россіи и славянства связывали съ опредѣленными (но существовавшими лишь въ идеѣ) формами государственной жизни, точто такъ же какъ они связывали его съ сельской общиной; если церковь христіанская и признаетъ священную миссію власти, какъ начала противоборствующаго грѣховному хаосу и анархіи, то она не признаетъ никакой *формы* власти единственно допустимой и абсолютно совершенной; формы власти по существу своему текучи и измѣнчивы; формы, превосходныя для одной эпохи, могутъ быть пагубными для другой; съ самодержавіемъ, какъ преходящей исторической формой власти, такъ же мало можно связывать русскій мессіанизмъ, какъ и съ общиной.

Здоровымъ зерномъ въ соціальной философіи славянофиловъ является признаніе власти не правомъ, а обязанностью. Славянофилы не хотѣли, чтобы Россія вступила на путь борьбы политическихъ партій, столкновенія интересовъ, господства противоположныхъ личныхъ взглядовъ. Въ славянофильскомъ сознаніи рѣшительно преобладаетъ нравственный моментъ надъ юридическимъ; славянофилы угадали нѣчто въ путяхъ русской общественности, по своему внутреннему содержанію христіанской, которая не можетъ не отличаться отъ общественности западно-европейской.

Ученіе Хомякова о національности, о націи глубоко-правильно и въ этомъ неумирающая заслуга славянофиловъ. Н. Бердяевъ въ своей книгѣ о Хомяковѣ разбираетъ важный вопросъ о томъ, положена ли въ основу славянофильскаго ученія идея націи или идея народа.

„Народъ, говоритъ Н. Бердяевъ, понятіе многосложное и неясное, особенно у насъ въ Россіи. Слово народъ можно употреблять въ смыслѣ тождественномъ со словомъ нація. Русскій народъ и есть русская нація. Но народъ означаетъ также часть націи; слово народъ употребляется

также въ смыслѣ соціальномъ, какъ простонародье, крестьяне, рабочіе, демократическіе слои общества... Въ этомъ смыслѣ народъ есть соціальное образованіе. Нація же есть реальность порядка мистическаго. Къ націи непримѣнимы никакія соціально-классовыя категоріи. Русскій народъ какъ нація, какъ цѣльный организмъ, есть реальность умопостигаемая, сверхъ эмпирическая, мистическая *). Ясно, что загадка Россіи и судьба ея въ мірѣ можетъ зависѣть только отъ народа какъ націи, какъ мистическаго организма, а не отъ народа, какъ соціальной группы, какъ крестьянства или другого демократическаго слоя общества **). Русскій мессіанизмъ есть сознаніе національное, а не народническое ***).

„Народъ какъ нація утверждается лишь религіозно.

„Народъ какъ соціальная группа, какъ просто народы, утверждается и позитивистически (научно). Передъ русскимъ сознаніемъ стоитъ загадка мірового призванія русскаго народа, этой таинственной реальности, а не русскаго крестьянства или русскаго рабочаго класса. И если для постиженія духа русскаго народа особенное значеніе имѣетъ простой народъ, мужики, то совсѣмъ не по соціально-классовымъ причинамъ, а потому, *что простой народъ до сихъ поръ наиболѣе полно хранитъ духовный обликъ Россіи и вѣру ея вмѣстѣ съ величайшими русскими геніями и святыми*“ ****).

Но въ славянофильствѣ были черты и народничества, утвержденіе русскаго народа, какъ крестьянства по преимуществу. У Хомякова это утвержденіе простонародья было на религіозной почвѣ, а у Герцена — на научной.

Хомяковъ былъ народникомъ потому, что въ крестьянствѣ наиболѣе сохранилась христіанская вѣра и національно-русскій укладъ жизни.

Взгляды Хомякова на національный характеръ и призваніе русскаго народа ярко характеризуются его стихами. Хомяковъ вѣрилъ, что русскій народъ отличается духовнымъ смиреніемъ, которое невѣдомо народамъ западнымъ, и что только такой народъ призванъ осуществить христіанскую общественность, явить міру общественную правду во Христѣ. Этого не могла совершить православная Византія.

Народъ русскій, принявшій въ себя правду Христову, хочетъ, чтобы Русь была святою Русью, а не могучей имперіей *****).

Хомяковъ въ стихотвореніи „Островъ“ предсказываетъ Россіи будущее:

---

*) Т.-е. такое явленіе можно познать не путемъ научнаго, *вещественнаго* изслѣдованія, а путемъ отвлеченнаго мышленія.

**) Т.-е. явленіе, которое познается чисто-научнымъ путемъ, напр., статистическими изслѣдованіями и т. п.

***) Другими словами—мистическое, религіозное, а не научное.

****) *Н. Бердяевъ, „А. С. Хомяковъ“, стр. 211 и 212.*

*****) Разногласіе между жизнью и идеаломъ русскаго народа, по ученію славянофиловъ, объясняется тѣмъ, что историческая государственная наша власть не національная, инородческая, что власть эта измѣнила кореннымъ основамъ русской жизни при Петрѣ I.

„И другой странѣ смиренной,
Полной вѣры и чудесъ,
Богъ отдастъ судьбу вселенной,
Громъ земли и гласъ небесъ".

Мессіанизмъ русскаго народа вылился въ стихотвореніи Хомякова Россіи".

„И вотъ за то, что ты смиренна,
Что въ чувствѣ дѣтской простоты,
Въ молчаньи сердца сокровенна,
Глаголъ Творца пріяла ты.—
Тебѣ отдалъ свое призваньe,
Тебѣ Онъ свѣтлый далъ удѣлъ:
Хранить для міра достоянье
Высокихъ жертвъ и чистыхъ дѣлъ;
Хранить племенъ святое братство,
Любви живительной сосудъ,
И вѣры пламенной богатство,
И правду, и *безкровный* судъ.
Твое все то, чѣмъ духъ святится,
Въ чемъ сердцу слышенъ гласъ небесъ,
Въ чемъ жизнь грядущихъ дней таится,
Начала славы и чудесъ!...
О, вспомни свой удѣлъ высокій,
Былое въ сердцѣ воскреси,
И въ немъ сокрытаго глубоко
Ты духа жизни вопроси.
Внимай ему—и всѣ народы
Обнявъ любовію своей,
Скажи имъ таинство свободы,
Сіянье вѣры имъ пролей!
И станешь въ славѣ ты чудесной
Превыше всѣхъ земныхъ сыновъ,
Какъ этотъ синій сводъ небесный
Прозрачный Вышняго покровъ!"

Слѣдуетъ замѣтить, что Хомяковъ видѣлъ не только свѣтлыя стороны Россіи, но также и ея многіе тяжкіе грѣхи, которые онъ и обличаетъ въ томъ же знаменитомъ стихотвореніи: „Россіи".

„Въ судахъ полна неправды черной
И игомъ рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи коварной,
И лѣни мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна.
О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорѣй омой
Себя водою покаянья,
Да громъ двойного наказанья
Не грянетъ надъ твоей главой".

Хомякову было запрещено печатать свои произведенія, и стихотво

реніе „Россіи“ *) распространилось по всей Россіи въ спискахъ; авторъ отовсюду получалъ укоры за слишкомъ сильныя выраженія. „Ежедневно, писалъ самъ Хомяковъ Погодину, получаю пасквили безъ подписи стихами“. Въ тогдашнемъ интеллигентномъ обществѣ находили, что такимъ грознымъ языкомъ могутъ говорить боговдохновенные пророки, а „Россія не Ниневія, и Хомяковъ не Еремія“, какъ выразился О. М. Бобянскій. Самъ Хомяковъ былъ нѣсколько смущенъ результатомъ своего творчества и написалъ стихотвореніе „Раскаявшейся Россіи“, гдѣ между прочимъ и говоритъ:

„Иди! Тебя зовутъ народы,
И, совершивъ свой бранный пиръ,
Даруй имъ даръ святой свободы,
Дай мысли жизнь, дай жизни миръ!
Иди! свѣтла твоя дорога:
Въ душѣ любовь, въ десницѣ громъ,
Грозна, прекрасна—ангелъ Бога
Съ огнесверкающимъ челомъ!“

Идея русскаго мессіанизма выражена Хомяковымъ въ слѣдующихъ стихахъ:

„Чтобъ страданьями свободы
Покупалась благодать,
Чтобъ готовились народы
Зову истины внимать;
Чтобы глазъ ея пророка
Могъ проникнуть въ духъ людей,
Какъ глубоко лучъ съ Востока
Грѣетъ властный тукъ полей!“

Въ Хомяковскихъ стихотвореніяхъ отражается раздвоенность славянофильскаго мессіанизма.

Съ одной стороны русскій народъ—смиренный, и этотъ смиренный народъ сознаетъ себя первымъ, единственнымъ въ мірѣ. Хомяковъ отвергалъ соблазны имперіализма, и въ то же время хотѣлъ господства Россіи не только надъ славянствомъ, но и надъ міромъ, хотя, правда, господства не той конкретной, современной ему Россіи, которую онъ рѣзко обличалъ въ грѣхахъ, а Россіи, духовный обликъ которой предносился въ его воображеніи.

Это внутреннее раздвоеніе мессіанскаго сознанія неизбѣжно и противорѣчивость эта не есть отрицаніе правды мессіанскаго сознанія, но преодолѣть разумомъ, раціоналистически это противорѣчіе нельзя, его нужно, по словамъ Н. Бердяева, „принять“ и „изжить“. Съ мессіанскимъ сознаніемъ не мирится лишь самодовольство и поклоненіе голому факту.

*) Стихотвореніе было написано въ мартѣ 1854 г., когда война Россіи съ Турціей осложнились разрывомъ съ Франціей и Англіей.

„Въ сознаніи Хомякова, говоритъ Н. Бердяевъ, христіанскій мессіанизмъ не былъ еще свободенъ отъ элементовъ языческаго національнзма. Этотъ языческій національнзмъ торжествовалъ у эпигоновъ славянофильства. Проблема Россіи, русскаго самосознанія и русскаго мессіанизма есть проблема Востока и Запада, проблема универсальная. Проблема эта завѣщана намъ славянофилами. Но примѣсь языческаго національнзма въ славянофильствѣ затемняетъ эту универсальную проблему, замыкаетъ Россію въ себѣ, въ своемъ самодовольствѣ и лишаетъ ее универсальнаго значенія. „Россія для русскихъ"—это языческій національнзмъ. „Россія для міра"—это христіанскій мессіанизмъ. Языческій національнзмъ не въ силахъ различить въ Россіи Востокъ христіанскій отъ крайняго, нехристіанскаго Востока, опаснаго не только для Россіи, но и для всего христіанскаго міра, не отличаетъ „Россіи Ксеркса" отъ „Россіи Христа". Русскій и славянскій христіанскій мессіанизмъ, универсальный по своей широтѣ и задачѣ, долженъ быть рѣшительно отличенъ и отъ западнаго имперіалистскаго національнзма, которымъ заражена наша власть, и отъ восточнаго изувѣрски-языческаго національнзма, которымъ дышатъ наши національнстическіе круги. Ни тѣ, ни другіе не въ силахъ разгадать загадку Россіи Загадка Россіи разгадывается лишь въ мессіанизмѣ христіанскомъ и универсальномъ. Россія нужна не для своего національно-эгоистическаго процвѣтанія, а для спасенія міра. Это предчувствовалъ Хомяковъ, когда видѣлъ миссію Россіи въ томъ, что она повѣдаетъ міру „тайну свободы", „согрѣетъ дыханіемъ свободы", „даруетъ даръ святой свободы", Хомяковъ имѣлъ въ виду свободу Христову, которой западъ измѣняетъ все болѣе и болѣе. Свобода эта не царствуетъ и у насъ, ее нельзя измѣрить количествами, но духовно зрячій увидитъ на русскомъ православномъ Востокѣ „святую свободу", свободу святыхъ. Она проявится въ рѣшительный часъ исторіи, съ ней связано будетъ явленіе града Христова" *).

Разсмотрѣвъ ученіе А. С. Хомякова, мы тѣмъ самымъ охарактеризовали и все ученіе славянофиловъ вообще; у Хомякова идея русскаго мессіонизма выражена наиболѣе выпукло и опредѣленно. Чаадаевъ своимъ *отрицаніемъ* указалъ то, что съ такою вѣрою утверждалъ А. С. Хомяковъ. *И. В. Кирѣевскій* **)раздѣлилъ съ А. С. Хомяковымъ славу въ томъ, что намѣтилъ тотъ путь, по которому должна пойти самостоятельная философская русская мысль.

Въ 30-хъ и 40-хъ годахъ на европейское и русское общество оказала сильное вліяніе философія исторіи двухъ нѣмецкихъ философовъ—Шеллинга и Гегеля. Это философское направленіе, охватившее въ началѣ XIX в. все мыслящее человѣчество, сильно помогло формулировать національный вопросъ.

*) Н. Бердяевъ, „А. С. Хомяковъ", стр. 229—230.

**) Родился 22 марта 1806 г., умеръ 11 іюня 1856 года.

По теоріи Шеллинга каждая народность, выражая собой одну изъ сторонъ человѣчества, должна развивать то начало своей жизни, которое сообщаетъ народу особый характеръ, національность, отличіе отъ другихъ народовъ. Чѣмъ цѣннѣе это начало, тѣмъ больше правъ имѣетъ народъ на всемірное владычество, иначе онъ низводится на степень второстепенныхъ не историческихъ народностей.

Гегель признавалъ, что избраннымъ народомъ, воплощающимъ въ себѣ всемірно-историческую идею, является германскій народъ—послѣднее и высшее выраженіе человѣческаго духа; всѣ прочіе народы должны навсегда остаться въ духовномъ плѣненіи у германцевъ, если же желаютъ быть причастными къ общемірової работѣ, должны воспріять культуру германскаго народа. „Чтобы стать человѣкомъ,—сказалъ Ю. Самаринъ,—надо сперва сдѣлать изъ себя германца". Славянофиламъ предстояла задача: найти въ русскомъ народѣ то начало, которое было движущимъ, центральнымъ, въ ходѣ его развитія, которое не только годно для озаренія смысломъ его собственной жизни, но могло бы стать руководящимъ факторомъ міровой исторіи, благодаря которому Россія могла бы играть всемірно-историческую роль.

Иванъ Васильевичъ Кирѣевскій вмѣстѣ съ Хомяковымъ, который былъ скорѣе діалектикомъ славянофильской философіи, чѣмъ ея творцомъ, являются основоположниками національной русской философіи, отражающей все своеобразіе нашего національнаго мышленія. Ни Кирѣевскій, ни Хомяковъ не оставили намъ философскихъ трактатовъ; ихъ философскія мысли расположены безъ системы, вкраплены во многихъ разныхъ произведеніяхъ.

Въ основѣ западной философской мысли лежитъ начало разума, раціонализмъ, чистое и интеллектуальное мышленіе, подчиненное законамъ логики. Славянофильская же философія была философіей цѣльной жизни духа, а не отсѣченнаго разума, интеллекта. Идея цѣльнаго знанія, основаннаго на органической полнотѣ жизни, есть исходная идея славянофильской и вообще русской философіи.

Цѣль западной философской мысли—обрѣтеніе отвлеченной и интеллектуальной истины; задача же русской національной мысли, со времени Кирѣевскаго и Хомякова, есть раскрытіе истины какъ пути и жизни; это стремленіе къ истинѣ—жизни, а не истинѣ отвлеченной, истинѣ—сужденію, есть отличительная черта вообще русскаго мышленія. Наша національная философія сознательно ставила себѣ задачу утвердить противъ исключительной разсудочности, разсѣченности — органически-цѣлостную религіозную философію.

И. В. Кирѣевскій говоритъ:

„...Намъ необходима философія: все развитіе нашего ума требуетъ ее. Ею одною живетъ и дышитъ наша поэзія; она одна можетъ дать душу и цѣлость нашимъ младенчествующимъ наукамъ, и самая жизнь наша, быть можетъ, займетъ отъ нея изящество стройности. Но откуда пріидетъ она?

Гдѣ искать ее? Конечно, первый шагъ нашъ къ ней долженъ быть присвоеніемъ умственныхъ богатствъ той страны, которая въ умозрѣніи опередила всѣ народы. Но чужія мысли полезны только для развитія собственныхъ. Философія нѣмецкая вкорениться у насъ не можетъ, *наша* философія должна развиваться изъ *нашей* жизни, создаться изъ текущихъ вопросовъ, изъ господствующихъ интересовъ нашего народнаго и частнаго быта“ *).

Кирѣевскій и Хомяковъ не игнорировали западную мысль и не подчинялись ей рабски, они прошли чрезъ нее, отнесясь къ ней критически, и творчески ее преодолѣли. Преодолѣніе ихъ было утверждено на вѣрѣ въ то, что духовная жизнь Россіи рождаетъ изъ своихъ нѣдръ высшее постиженіе сущаго, высшую, органическую форму философствованія.

Славянофилы вѣрили, что Россія осталась вѣрна цѣльной истинѣ христіанской церкви, что она свободна отъ разсѣченности цѣлостнаго сознанія; русская философія должна быть продолженіемъ философіи святоотеческой. По мысли И. Кирѣевскаго духовная цѣльность сохранилась лишь въ восточной церкви, только въ православіи живетъ.

Разумъ—Логосъ, и съ Востока ждутъ они возрожденія философіи, побѣды надъ раціоналистической пустотой, выхода изъ тупика. При раціоналистической, отвлеченной разсудочной философіи—бытіе, сущее упраздняется, оно превращается въ содержаніе сознанія. На Западѣ, послѣ крушенія философіи Гегеля, стали искать сущее въ матеріи, въ положительной наукѣ, отсюда новое направленіе—матеріалистическое, которое отчасти господствуетъ и теперь, особенно у насъ въ Россіи.

Сущее доступно лишь разуму, не отдѣленному отъ органической жизни, разуму цѣлостному, содержащему нѣчто конкретное (славянофильская философія и есть конкретный идеализмъ). Только въ Россіи, въ сознаніи славянофиловъ, преодолѣніе *отвлеченнаго* гегелевскаго идеализма породило конкретный идеализмъ, утверждающій конкретный и цѣлостный духъ, какъ сущее. Славянофильская философія сознательно обратилась къ религіозному питанію и тамъ нашла субстратъ, обрѣла сущее; это послѣднее русская національная философская мысль ищетъ въ религіозномъ опытѣ, въ мистическомъ воспріятіи.

То, что пересажено на нашу почву изъ нѣмецкой философіи, банально и посредственно, и только славянофильская философія у насъ оригинальна и полна творческаго духа; одна она имѣетъ будущее.

Основнымъ началомъ, опредѣляющимъ судьбу всѣхъ государствъ, по ученію славянофильской философіи, является вѣра, которая является внутреннимъ предѣломъ, опредѣляющимъ развитіе человѣческой личности; изъ ея круга человѣкъ уже не можетъ выйти, потому что вѣра есть высшая точка всѣхъ его помысловъ, „тайное условіе его желаній и дѣйствій, край-

*) Полн. собр. сочин. И. В. Кирѣевскаго, статья „Обозр. русск. словесности за 1829 г.“ T. V, стр., 27.

няя черта его знаній". „Она (вѣра) есть какъ бы лучшій воздухъ, претворяющій и измѣняющій въ немъ всякое земное начало, или какъ бы совершеннѣйшій свѣтъ, озаряющій всѣ его нравственныя понятія и всѣ его взгляды на другихъ людей и на внутренніе законы, связующіе его съ ними. Поэтому вѣра есть также высшее общественное начало, ибо само общество есть не что иное, какъ видимое проявленіе нашихъ внутреннихъ отношеній къ другимъ людямъ и нашего союза съ ними". (Опредѣленіе А. С. Хомякова).

„Безъ вѣры жизнь человѣка не будетъ имѣть никакого смысла, умъ его будетъ счетной машиной, сердце—собраніемъ бездушныхъ струнъ, въ которыхъ свищетъ случайный вѣтеръ; никакое дѣйствіе не будетъ имѣть нравственнаго характера, и человѣка собственно не будетъ, ибо человѣкъ—это его вѣра". (Опредѣленіе И. В. Кирѣевскаго).

Такимъ образомъ, по мнѣнію славянофиловъ, вѣра формируетъ мышленіе человѣка, цѣльнаго народа, кладетъ отпечатокъ на общественный бытъ, является опредѣляющимъ началомъ всей культуры отдѣльнаго народа. Съ этой точки зрѣнія Россія и Европа сильно другъ отъ друга разнятся своими духовными обликами; въ первой вся культура основана на цѣлостномъ пониманіи жизни, во второй—царитъ отвлеченный, отсѣченный отъ организма ratio—разумъ, который пытается изъ самого себя создать міровой субстратъ. По мнѣнію И. В. Кирѣевскаго, „западный человѣкъ исключительнымъ развитіемъ своего отвлеченнаго разума утратитъ вѣру во всѣ убѣжденія".

Разсудочность европейскаго мышленія мертвитъ все, разъѣдающе дѣйствуетъ на всѣ стороны жизни.

„Главное отличіе *православнаго* мышленія, говоритъ И. В. Кирѣевскій, что оно ищетъ не отдѣльныя понятія устроить сообразно требованіямъ вѣры, но самый разумъ поднять выше своего обыкновеннаго уровня, стремится самый источникъ разумѣнія, самый способъ мышленія возвысить до чувственнаго согласія съ вѣрой. Первое условіе для такого возвышенія разума заключается въ томъ, чтобы онъ стремился *собрать въ одну недѣлимую всѣ свои отдѣльныя силы*, которыя въ обыкновенномъ положеніи человѣка находятся въ состояніи *разрозненности* и противорѣчія; чтобы онъ не признавалъ своей отвлеченной логической способности за единственный органъ разумѣнія истины... чтобы постоянно искалъ *въ глубинѣ души* того внутренняго корня разумѣнія, гдѣ всѣ *отдѣльныя силы* сливаются *въ одно живое и цѣльное зрѣніе ума*" *).

Гносеологическая проблема, или вопросъ о томъ, какимъ путемъ можно познать истину, въ славянофильской философіи разрѣшенъ Хомяковымъ

*) Для характеристики взглядовъ И. В. Кирѣевскаго на русское мышленіе особенно интересны его статьи: „О характерѣ просвѣщенія Европы и объ его отношеніи къ просвѣщенію Россіи" и „О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи". Томъ I. полн. собр. сочин. И. В. Кирѣевскаго, изд. „Путь".

оригинально—онъ утверждаетъ *соборную* гносеологію; сознаніе каждой отдѣльной личности безсильно постигнуть истину, которая дана исключительно соборному, церковному сознанію; а такъ какъ послѣднее встрѣчается только въ церкви, то источникъ истинной философіи обрѣтается только въ религіозной жизни; въ любви, въ церковномъ общеніи христіанъ слѣдуетъ искать источникъ, критерій познанія; недоступная для отдѣльнаго мышленія, истина доступна только совокупности мышленій, связанныхъ любовью. Особенно слѣдуетъ отмѣтить то, что *соборность сознанія* у славянофиловъ ничего общаго не имѣетъ съ „сознаніемъ вообще", съ „сверхъ-индивидуальнымъ субъектомъ" и т. п. кабинетными измышленіями; ихъ соборность взята изъ бытія, изъ жизни, а не изъ головы, не изъ книгъ.

Проблема познанія, или гносеологія, въ русской философіи всегда занимала второстепенное, подчиненное мѣсто, а главное мѣсто занимала проблема онтологическая, которая заключается въ опредѣленіи *начала* или *принципа*, лежащаго въ основѣ дѣйствительности; къ разрѣшенію этой проблемы и стремится русская философская мысль.

Хотя славянофильская философія ограничилась отрывками, хотя въ ней нѣтъ систематизированныхъ философскихъ трактатовъ, но она дала въ исторіи русской мысли зрѣлые плоды; образовалась русская философская традиція, намѣтилась возможность своеобразной философской школы. Въ Россіи преодолѣвается философія, какъ отвлеченное начало, какъ отсѣченный ratio, и этимъ данъ путь къ выходу изъ тупика, въ который зашла современная философія, дана возможность преодолѣть кризисъ философіи. Русскіе призваны создать религіозную философію, философію цѣльнаго духа; за это говоритъ весь національный русскій складъ; русская творческая мысль не направлена на разрѣшеніе спеціальныхъ вопросовъ о познаніи и логикѣ; роднѣе и нужнѣе русскому уму—рѣшать проблемы религіи, философіи исторіи, этики.

„Творческая культура невозможна безъ традиціи, безъ преемственности, безъ своеобразія. Лишь національной своей культурой служитъ каждый народъ культурѣ міровой, дѣлаетъ въ національной плоти и крови вселенское дѣло" *).

Это хорошо понимали славянофилы и въ лицѣ Хомякова и Кирѣевскаго первые указали русскому сознанію путь, на которомъ оно можетъ послужить дѣлу мірового возрожденія, выведя западную философскую мысль изъ тупика сухой, оторванной отъ органическаго сознанія человѣческой личности разсудочности.

Такова міровая миссія русской философской мысли со временъ славянофиловъ.

Разсмотрѣвъ ученіе Хомякова и отчасти Кирѣевскаго, тѣ проблемы

*) Н. Бердяевъ, А. С. Хомяковъ, стр. 143.

славянофильской доктрины, которыя имѣютъ непосредственную связь съ идеей русскаго мессіанизма, мы не будемъ останавливаться на ученіи прочихъ славянофиловъ. Константинъ и Иванъ Аксаковы, Юрій Самаринъ, А. Кошелевъ исповѣдывали тѣ же взгляды, что и Хомяковъ съ Кирѣевскимъ; они также вѣрили въ исключительное призваніе Руси въ судьбахъ міра, и въ особенности нравственнаго и религіознаго облика русской души.

Прежде чѣмъ перейти къ слѣдующей ступени развитія идеи славянорусскаго мессіанизма, скажемъ нѣсколько словъ о судьбѣ славянофильской доктрины, что отчасти послужитъ объяснительнымъ переходомъ къ слѣдующей главѣ.

Поименованные славянофилы активно брали подъ свою защиту всякія свободы, оставаясь вѣрными православію идеальному, но не „православію" казенному, и историческому укладу русской государственности. Славянофилы освобождали крестьянъ съ землей, боролись за свободу совѣсти и свободу слова, обличали язвы русской церковной жизни и неправильное отношеніе офиціальной русской церкви къ государству; они боролись за интересы угнетенныхъ славянъ и провозглашали идею панславизма (о чемъ болѣе подробно см. А. Н. Пыпинъ: „Панславизмъ" ст. 105); затѣмъ они вели борьбу съ начавшимъ въ ихъ время распространяться нигилизмомъ, матеріализмомъ и невѣріемъ; славянофилы хотѣли предотвратить роковой процессъ разложенія русскаго общества на враждующіе элементы, различныя политическія партіи; славянофилы, не взирая на многочисленные, больно ихъ самихъ бившіе факты произвола русской государственной власти, еще наивно вѣрили въ возможность органической связи власти и народа; славянофилы признавали нашу интеллигенцію какъ выразительницу духа и разума народнаго, *какъ органъ національнаго самосознанія*, и отрицали ту международную, „непомнящую родства" интеллигенцію, которая утвердилась потомъ. Роковой ходъ русской жизни, въ которомъ вражда и рознь побѣдили единство и любовь, разрушилъ всѣ упованія славянофиловъ и разложилъ ихъ ученіе.

Послѣдующія десятилѣтія — 60-е, 70-е и 80-е годы были временемъ, когда въ русскомъ обществѣ были всего менѣе склонны къ мистикѣ и религіи, и въ эти годы славянофильская антитеза Востока (или Россіи) и Запада окрашивается въ цвѣтъ позитивизма, т.-е. вопросъ о призваніи Россіи переносится на почву точныхъ наукъ, гдѣ все можетъ быть измѣрено и взвѣшено, мессіанизмъ вырождается въ шовинистическій, воинственный націонализмъ. Данилевскій въ это время выпускаетъ свой извѣстный трудъ „Россія и Европа", въ которомъ языческій націонализмъ торжествуетъ надъ христіанскимъ мессіанизмомъ. Данилевскій позитивно-научно (на основаніи этнографіи и т. п.) обосновываетъ великія преимущества Россіи, и этимъ Данилевскій измѣняетъ основной неумирающей правдѣ славянофиловъ. Но все-таки Данилевскій еще былъ чистымъ мыслителемъ, а тѣ, которые практически шли за нимъ—дошли до полнаго одичанія и

мракобѣсія; отъ нихъ съ ужасомъ отшатнулись бы подлинные славянофилы, ровно ничего не имѣвшіе общаго съ знаменитой формулой казеннаго національма: „Самодержавіе, православіе и народность“, понимаемой такъ, какъ ее понимало правительство. Между послѣдними и славянофилами было лишь случайное, видимое сходство, внутренно же они были также далеки другъ другу, какъ далека была правительству партія западниковъ.

Къ несчастію для русской философской мысли въ славянофильской доктринѣ были допущены кое-какія ошибки, которыя дали поводъ найти общее между славянофилами и извѣстнымъ публицистомъ Катковымъ, который и является подлиннымъ наказаніемъ славянофиловъ за ихъ вольныя и невольныя прегрѣшенія. Катковъ чуждъ болѣе чѣмъ кто-либо религіозно-мистическимъ упованіямъ Россіи; онъ весь преисполненъ языческаго культа-силы, поклоненія государственному абсолютизму; Катковъ служилъ не русскому народу, не Россіи, а государству и власти, какъ отвлеченнымъ началамъ; онъ такой же *иностранецъ*, чужой, какъ и наша онѣмеченная бюрократія.

Грустно и больно сказать, что тѣ свѣтлыя и глубоко-вѣрныя мысли, которыя были въ сердцевинѣ славянофильской доктрины, пройдя нѣсколько стадій (Данилевскій, Катковъ), выродились въ нѣчто ужасное и неузнаваемое, по качеству совершенно отличное отъ классиковъ-славянофиловъ; между ними есть только одна видимая связь—постепенное искаженіе идей, основоположниками которыхъ были славянофилы, а могильщиками—современныя „правыя“ партіи.

Въ яркихъ словахъ выражаетъ М. Гершензонъ это вырожденіе славянофильской правды:

„Пусть лучше знающіе разскажутъ, во что выродилась начальная истина у преемниковъ славянофильства—у правыхъ, и какъ это забвеніе ея, соединенное съ кощунствомъ надъ нею, исказило тамъ обликъ человѣка. Ихъ *) дѣятельность у всѣхъ передъ глазами: это они теперь владѣютъ русской землей и въ изступленномъ безуміи ведутъ ее къ гибели. Нельзя понять, влагаютъ ли они сами еще какой-нибудь смыслъ въ унаслѣдованные ими догматы—въ слова о православіи, самодержавіи и народности; но если влагаютъ, то это звѣриный смыслъ, потому что по дѣламъ ихъ видно, что не только духъ истины, но и простая человѣчность безвозвратно отлетѣла отъ нихъ. Богъ, евангеліе, совѣсть, мощь Россіи и благо народа—они все забыли, все топчутъ ногами. Кажется, только одно живое чувство уцѣлѣло въ нихъ и руководитъ ихъ дѣйствіями: бѣшеная ненависть къ лѣвымъ; одна мысль владѣетъ ими: мстить безъ конца, дѣлать какъ можно больнѣе лѣвымъ, какою бы то ни было цѣною. Ослѣпленные этой яростью, они явно толкаютъ въ бездну самую власть, держатъ народъ на дыбѣ, душатъ все, что есть живого въ Россіи,—мысль,

*) Т.-е. „правыхъ“ политическихъ партій.

слово, исканіе правды. И правда, попранная ими, жестоко мститъ имъ: всѣ хищники русской земли нахлынули въ ихъ темное гнѣздо, всѣ жаждущіе наживы и власти, и цѣлыя сословія, корыстно отстаивающія свое мѣсто и свое неправедное стяжаніе. И такъ слились, такъ пропитали другъ друга эта безчеловѣчная ненависть честныхъ и подлая корысть безчестныхъ, что образовалось какъ бы одно ужасное чудовище, цѣпко охватившее всю Россію" *).

Но у славянофиловъ кромѣ этого незаконнорожденнаго дѣтища—звѣринаго, человѣконенавистническаго, языческаго національнаго есть вполнѣ здоровая вѣтвь, которая уже принесла добрый и зрѣлый плодъ русской мысли Мы говоримъ о той здоровой внутренней традиціи русской мысли, которую приняли отъ славянофиловъ и развили Ѳ. М. Достоевскій, Вл. Соловьевъ и князь С. Трубецкой. Кромѣ этихъ славныхъ именъ, вліяніе славянофильской доктрины испытали на себѣ лучшіе представители нашей художественной литературы и публицистики, напр., поэтъ Тютчевъ, Л. Н. Толстой, И. С. Тургеневъ и др.; даже видные „западники"—Герценъ, Бѣлинскій, Грановскій, Бакунинъ—и тѣ испытали вліяніе славянофиловъ.

Направленіе славянофильской мысли въ сторону этихъ ея продолжателей и составитъ тему для дальнѣйшаго очерка развитія идеи русскаго мессіанизма,—измѣненной идеи „Москвы—третьяго Рима".

IX.

Идея мессіанизма есть ось нашего національнаго самосознанія; она объясняетъ смыслъ деталей, даетъ цѣль и придаетъ цѣнность проявленіямъ нашего народнаго духа. Нетрудно замѣтить, что развитіе той или иной формы нашего національнаго самосознанія, отливавшагося всегда какъ видоизмѣненіе идеи русскаго мессіанизма, было завершеніемъ особой, цѣльной эпохи нашей общественно-государственной жизни; тѣмъ или инымъ опредѣленіемъ отношенія къ западному міру русскіе люди подводили итоги собственной внутренней жизни. На протяженіи настоящаго очерка можно отмѣтить три главныхъ фазы развитія идеи русскаго мессіанизма:

При Іоаннѣ III зачало русскаго государства и зачало русскаго мессіанизма (перенесеніе на Москву значенія третьяго Рима—столицы міра); измѣненіе основъ народной жизни и искаженіе православно-христіанскаго значенія церкви въ „православно-государственное" при патріархѣ Никонѣ; слѣдствіемъ этого, какъ мы видѣли, былъ расколъ русской церкви, а затѣмъ и общества, при чемъ идея русскаго мессіанизма въ своемъ первоначальномъ видѣ замираетъ въ народномъ сознаніи болѣе, чѣмъ на столѣтіе (XVIII-е), и только въ началѣ прошлаго вѣка, благодаря рядупричинъ **), національное сознаніе пробуждается и идея русскаго мессіанизма вновь

*) М. Гершензонъ, „Историческія записки", стр. 152 и слѣд.

**) Которыя указаны въ VIII главѣ.

оживаетъ и получаетъ дальнѣйшее развитіе, превратясь изъ практической политической программы нашей государственной власти *) въ особую систему отвлеченной русской мысли. Съ момента этого видоизмѣненія до нашихъ дней прошло недостаточно времени, чтобы дѣлать тѣ или иные выводы о развитіи идеи русскаго мессіанизма, который принадлежитъ къ тѣмъ идеаламъ, формированіе которыхъ занимаетъ не десятилѣтіе, а столѣтія. Славянофилы 40-хъ годовъ уже высказались вполнѣ и ихъ ученіе о русскомъ мессіанизмѣ можно такъ или иначе оцѣнить и обобщить, отдѣлить отъ лицъ, которыя высказали свои мнѣнія по этому вопросу, и приписать послѣднія уже эпохѣ.

Не такъ обстоитъ дѣло съ духовными преемниками славянофиловъ, дѣятельность которыхъ протекала во второй половинѣ истекшаго столѣтія и отъ которыхъ насъ отдѣляютъ немногіе годы, слишкомъ недостаточные для какихъ-либо обобщеній, и по этой причинѣ дальнѣйшее развитіе идеи русскаго мессіанизма придется разсматривать въ тѣсной связи съ тѣми лицами, которыя высказывались по этому вопросу, что *отчасти* пришлось уже сдѣлать со славянофилами.

Ѳ. М. Достоевскій. Въ исторіи развитія оригинальной русской мысли появленіе Достоевскаго знаменуетъ особую фазу нашего жизнеощущенія; послѣ Достоевскаго чувство жизни стало инымъ по существу, чѣмъ до него. Достоевскій стоитъ уже на нашемъ берегу; къ намъ онъ ближе, чѣмъ къ славянофиламъ, съ которыми Достоевскій духовно связанъ. У него опредѣленно преобладаютъ моменты религіозно-мистическіе надъ моментами позитивно-научными: „Братья Карамазовы"—это пророчество о грядущихъ дняхъ, въ таинственной мглѣ которыхъ чувствуется жуткій ужасъ временъ апокалипсическихъ. У Достоевскаго уже нѣтъ и слѣда славянофильскаго „прекраснодушія", поклоненія быту, въ немъ сильна устремленность къ Граду Христову, къ Граду Грядущему. Между Хомяковымъ и Достоевскимъ произошло крушеніе бытовыхъ славянофильскихъ надеждъ, появились въ русской жизни роковые симптомы духа антихристова, разочарованіе въ доброй волѣ власти и все большій отрывъ ея отъ народа. То, что въ 30-е и 40-е годы лишь туманно намѣчалось, предносилось въ неясныхъ образахъ, во второй половинѣ истекшаго столѣтія значительно углубилось и вплотную стало передъ русскимъ мессіанизмомъ, который въ это время вступаетъ въ новую стадію. Достоевскій говоритъ уже о томъ, что русскій человѣкъ—всечеловѣкъ, и что призваніе Россіи—всемірное. Мессіанизмъ осознаетъ свою всеобъемлющую, универсальную природу.

Достоевскій ближе къ сердцу, до боли, принималъ разладъ между нашимъ народомъ и интеллигенціей; онъ призывалъ послѣднюю смириться

*) Хотя традиція, правда, тоже видоизмѣненная, отъ идеи русскаго мессіанизма сохранилась въ политической программѣ и современной государственной власти въ дѣлахъ ближняго Востока.

передъ „народной правдою“. Достоевскій отрицательно относился къ движенію 70-хъ годовъ, къ „хожденію въ народъ“. Онъ привѣтствуетъ самый мотивъ этого „хожденія“, но все это пропадаетъ даромъ, потому что интеллигенція идетъ къ народу съ идеями ему чуждыми. Когда московскіе студенты обратились къ Достоевскому, чтобы услышать его авторитетное мнѣніе по поводу возмутительнаго факта избіенія московскими мясниками студентовъ, Достоевскій въ своемъ отвѣтѣ, между прочимъ, сказалъ, что молодежь дѣлаетъ непоправимую ошибку тѣмъ, что проповѣдуетъ народу чуждыя ему понятія. И народъ не можетъ не протестовать противъ этихъ понятій. Молодежь космополитична, народъ національненъ: разладъ между ними неизбѣженъ. „А между тѣмъ въ народѣ все наше спасеніе“.

Подъ „спасеніемъ“, которое находится въ народѣ, Достоевскій подразумѣвалъ русскій мессіанизмъ; въ русскомъ народѣ „спасеніе“ не только для Россіи, но и для всего цивилизованнаго міра. Идея русскаго мессіанизма есть излюбленная идея Достоевскаго; онъ ее развивалъ и въ своихъ письмахъ и особенно въ своемъ „Дневникѣ писателя“. Наиболѣе полно выражена вѣра Достоевскаго въ исключительную миссію русскаго народа, народа-богоносца, въ статьѣ „Признаніе славянофила“ *). „Я во многомъ убѣжденій чисто славянофильскихъ, хотя, можетъ-быть, и не вполнѣ славянофилъ. Славянофилы до сихъ поръ понимаются различно. Для иныхъ, даже и теперь, славянофильство, какъ въ старину, напримѣръ, для Бѣлинскаго, означаетъ лишь квасъ и рѣдьку. Бѣлинскій *дѣйствительно* **) дальше не заходитъ въ пониманіи славянофильства. Для другихъ (и, замѣтимъ, для весьма многихъ, чуть не для большинства даже самихъ славянофиловъ) ***) славянофильство означаетъ стремленіе къ освобожденію и объединенію всѣхъ славянъ подъ верховныхъ началомъ Россіи—началомъ, которое можетъ быть даже и *не строго-политическимъ* ****). И, наконецъ, для третьихъ, славянофильство, кромѣ этого объединенія славянъ подъ началомъ Россіи, означаетъ и заключаетъ въ себѣ духовный союзъ всѣхъ вѣрующихъ въ то, что великая наша Россія, во главѣ объединенныхъ славянъ, скажетъ всему міру, всему европейскому человѣчеству и цивилизаціи его свое новое, здоровое и еще неслыханное міромъ слово. Слово это будетъ сказано во благо и воистину уже въ соединеніе всего человѣчества новымъ, братскимъ, всемірнымъ союзомъ, начала котораго лежатъ въ геніи славянъ, а преимущественно въ духѣ великаго народа русскаго, столь долго страдавшаго, столь много вѣковъ обреченнаго на молчаніе, но всегда заключавшаго въ себѣ великія силы для будущаго разъясненія и разрѣшенія многихъ горькихъ и самыхъ роковыхъ недоразумѣній западно-

*) „Дневникъ писателя“, 1877 г. іюль—августъ.
**) Курсивъ Достоевскаго.
***) Примѣч. Достоевскаго.
****) Курсивъ нашъ.

европейской цивилизаціи. Вотъ къ этому-то отдѣлу убѣжденныхъ и вѣрующихъ принадлежу и я".

И затѣмъ Достоевскій добавляетъ:

„... Слова эти старыя, вѣра эта давнишняя", т.-е. онъ связывалъ свой мессіанизмъ съ первичными его формами въ до-петровской Руси.

Достоевскій, въ извѣстной своей рѣчи о Пушкинѣ, произнесенной 8 іюня 1880 года въ засѣданіи общества любителей россійской словесности *), высказалъ, почему русскій народъ призванъ къ исключительной миссіи въ будущемъ.

„Мы не враждебно (какъ должно бы было случиться), а дружественно съ полной любовію приняли **) въ душу нашу геніи чужихъ націй, всѣхъ вмѣстѣ, не дѣлая преимущественныхъ племенныхъ различій, умѣя инстинктомъ почти съ самаго перваго шагу различать, снимать противорѣчія, извинять и примирять различія, и тѣмъ уже выказали готовность и наклонность нашу, намъ самимъ только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловѣческому возсоединенію со всѣми племенами великаго Арійскаго рода. Да, назначеніе русскаго человѣка есть безспорно всеевропэйское и всемірное. Стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ-быть, и значитъ только (въ концѣ-концовъ это подчеркните) стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*, если хотите! О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у насъ недоразумѣніе, хотя исторически и необходимое. Для настоящаго русскаго Европа и удѣлъ всего великаго Арійскаго племени такъ же дороги, какъ и сама Россія, какъ и удѣлъ своей родной земли, потому что нашъ удѣлъ и есть всемірность, *и не мечомъ пріобрѣтенная, а силою братства и братскаго стремленія нашего къ возсоединенію людей*" ***).

Достоевскій, въ противоположность славянофиламъ, не закрывалъ глазъ на дѣйствительность и сознавалъ, что русскій народъ грѣшитъ, онъ грѣшенъ и его жизнь мрачна и грязна, но среди этого смрада Достоевскій отмѣчалъ одно неизмѣнное цѣнное въ народѣ русскомъ—его чутье къ правдѣ, и это сознаніе Достоевскаго было большимъ шагомъ впередъ въ развитіи идеи мессіанизма—послѣдній уже не основывается исключительно на фантастическомъ и будто бы научно-доказанномъ розовомъ прошломъ русскаго народа.

„...И пусть все-таки, говоритъ Достоевскій, пусть въ нашемъ народѣ звѣрство и грѣхъ, но вотъ что въ немъ неоспоримо: это именно то, что онъ въ своемъ цѣломъ по крайнѣй 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,

*) Рѣчь напечатана въ „Дневникѣ писателя", 1880 г., августъ.

**) При нашемъ ознакомленіи съ европейской культурой.

***) Курсивъ нашъ.

****) Скобки Достоевскаго.

но всегда скажетъ рано ли, поздно ли: я сдѣлалъ неправду. Если согрѣшившій не скажетъ, то другой за него скажетъ, и правда будетъ выполнена. 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 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" *).

Достоевскій вѣрилъ, что Россія призвана въ будущемъ сказать міру „неслыханное имъ слово", которое будетъ „служить для будущаго разъясненія и разрѣшенія многихъ горькихъ и самыхъ роковыхъ недоразумѣній западно-европейской цивилизаціи. Эти „горькія" и „роковыя недоразумѣнія" суть западно-европейскія теоріи разрѣшенія соціальнаго вопроса. Такимъ образомъ мессіанизмъ Достоевскаго находится въ непосредственной связи съ его общественнымъ міровоззрѣніемъ.

Расхожденіе Достоевскаго съ большинствомъ нашей интеллигенціи по вопросу о соціализмѣ хорошо обрисовано С. Н. Булгаковымъ:

„Очевидно, что у Достоевскаго оно (т.-е. общественное міровоззрѣніе) было вслѣдствіе сложности его общаго міровоззрѣнія—сложнѣе, нежели у большинства его—да и нашихъ—современниковъ, обыкновенно удовлетворяющихся упрощеннымъ механическимъ и матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ, при полномъ отсутствіи философскаго и религіознаго углубленія, и даже съ отрицаніемъ такового. Тамъ, гдѣ кончаются для него (т.-е. обыкновеннаго рядового интеллигента) всѣ вопросы, для Достоевскаго въ сущности они только начинаются. Обычныя теоріи прогресса не чувствуютъ міровой трагедіи или, вѣрнѣе, чувствуютъ ее только для настоящаго 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 примирятся счастливые человѣкобоги будущаго. Однако справедливо усумниться, 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.

„...Одно изъ двухъ: или каждая человѣческая личность, какъ считалъ

*) „Дневникъ писателя" за 1880 г. августъ, глава III. „Объ одномъ самомъ основномъ дѣлѣ".

Достоевскій, есть высшая цѣнность, которая не можетъ разсматриваться какъ средство, и въ такомъ случаѣ вся эта теорія, основанная на историческомъ „унаваживаніи“ 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 прогрессъ 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, написанныя въ послѣднемъ выпускѣ „Дневника писателя“: „не въ коммунизмѣ, не въ

механическихъ формахъ заключается соціализмъ народа русскаго: онъ вѣритъ, что спасется лишь въ концѣ концовъ *всесвѣтнымъ соединеніемъ во имя Христово*. Вотъ нашъ русскій соціализмъ" *).

Итакъ, русскій народъ, по Достоевскому, скажетъ западному міру свое „новое слово" тѣмъ, что одухотворитъ „мертвыя стѣны" механическаго, матеріалистическаго соціализма, вдунетъ въ нихъ живую религіозную вѣру.

Проблема невѣрія, атеизма въ настоящемъ и будущемъ всегда волновала Достоевскаго, и у него прорываются мрачные и трагическіе мотивы, 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", изъ котораго будетъ вынута самая мысль о Богѣ.

„Я представляю себѣ, милый мой,—началъ онъ съ задумчивой улыбкой,—говоритъ Достоевскій устами Версилова **),—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, отходитъ, какъ то величавое зовущее солнце въ картинѣ Клода Лоррена, но это былъ 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, а 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 неудержимо 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

*) „Два града", С. Н. Булгаковъ, томъ II, стр. 232 и слѣд.

**) Въ „Подросткѣ".

***) Курсивъ нашъ.

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 такъ же любя и трепеща другъ за друга, замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ. О, они торопились бы любить, чтобы заглушить 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..."

Самъ авторъ не выдерживаетъ всей безмѣрной трагической и безвыходной грусти изображенной имъ картины и оканчиваетъ послѣднюю появленіемъ Христа.

„Я не могъ обойтись безъ Него,—говоритъ далѣе тотъ же 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, по убѣжденію Достоевскаго, отъ какого состоянія призванъ русскій народъ-богоносецъ спасти будущій міръ, „государство будущаго".

Совершенно аналогично опредѣляетъ русскій національный идеалъ и Н. Я. Гротъ:

„Истинно-русскій человѣкъ, христіанинъ, по убѣжденію лучшихъ представителей русскаго самосознанія, полонъ благоволенія ко всему человѣческому,—къ добру, красотѣ и правдѣ въ каждомъ смертномъ. Для него нѣтъ именъ, нѣтъ и званій и положеній, а есть только другая человѣческая личность, ищущая правды и добра, заключающая въ себѣ искру Божію, которую слѣдуетъ найти, пробудить, истолковать.

„Такимъ искателемъ искры Божіей во всѣхъ людяхъ, даже дурныхъ и преступныхъ, былъ нашъ русскій мыслитель Достоевскій. Достоевскій—одинъ изъ самыхъ типическихъ выразителей тѣхъ началъ, которыя, по нашему глубокому убѣжденію, должны лечь въ основаніе нашей своеобразной, національной, нравственной философіи.

„Миролюбіе и кротость, любовь къ идеальному и открытіе образа Божія даже подъ оболочкой временной мерзости и позора—вотъ идеалъ русскаго мыслителя, мечта русской нравственной философіи" *).

Вышеприведенными цитатами мы пытались опредѣлить вѣру Достоевскаго въ исключительную судьбу русскаго народа, и въ заключеніе должны лишь отмѣтить то обстоятельство, что Достоевскій, занимая мѣсто между

*) Цитировано по книгѣ Вл. Соловьева: „Національный вопросъ въ Россіи". Собр. сочин. т. VI, стр. 380.

славянофилами (классическими) и Владиміромъ Соловьевымъ, въ своихъ взглядахъ значительно приблизился ко второму, сохранивъ отъ первыхъ полурелигіозную, полунаучную вѣру въ народъ, и вѣра эта иногда вводила его въ соблазнъ націонализма, въ какой не вводила уже Вл. Соловьева, который, какъ увидимъ ниже, также вѣрилъ въ исключительное значеніе Россіи въ судьбахъ міра.

В. С. Соловьевъ. Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ—величайшій *русскій* философъ и блестящій публицистъ, по своимъ духовнымъ истинамъ, славянофилъ; отъ нихъ онъ получилъ темы, свое религіозное направленіе, а также и свою вѣру въ призваніе Россіи. Соловьевъ развиваетъ славянофильское сознаніе въ сторону вселенскаго христіанства (или по выраженію Бердяева—христіанскаго универсализма). Націонализмъ, какъ исключительное утвержденіе своего, русскаго, у него вполнѣ отсутствуетъ. У Соловьева иное отношеніе, нежели, напр., у Хомякова къ католичеству; Соловьевъ признаетъ его правду, и его почитали за католика *); онъ жаждетъ соединенія церкви и пріобщенія Россіи къ западной культурѣ, такъ что его скорѣе можно назвать западникомъ въ извѣстномъ смыслѣ, чѣмъ славянофиломъ. Соловьевъ твердо становится на почву религіозно-мистическаго обоснованія мессіанизма противъ историко-этнографическаго (т.-е. путемъ превознесенія сельской общины и т. п.) обоснованія націонализма; онъ призываетъ къ самокритикѣ, а не къ самодовольству, онъ обличаетъ нехристіанскій эгоизмъ у такихъ послѣдователей славянофиловъ, какъ Данилевскій, Катковъ и имъ подобные. Послѣ Достоевскаго и Соловьева русскій мессіанизмъ окончательно вступаетъ въ эпоху вселенскаго сознанія.

Правда славянофиловъ, пройдя чрезъ сознаніе Достоевскаго и Соловьева, очистилась отъ погрѣшностей и явилась намъ въ творчески преображенномъ видѣ. Данилевскій, катковщина, одичаніе націоналистической и сословной корысти, языческое самодовольство, хамство передъ реальными, данными въ жизни фактами, прислужничество власти,—все это остается въ сторонѣ, не входитъ въ исторію религіознаго и національнаго самосознанія русскаго народа. Въ русскомъ самосознаніи со временъ Достоевскаго и Соловьева повѣяло духомъ пророчества; русское исканіе Грядущаго Града Христова окончательно осознается какъ религіозное; христіанство понимается уже не какъ охраненіе святыни, какъ священство, но и какъ пророчество, какъ творческое развитіе.

Слова Достоевскаго о томъ, что русскій человѣкъ—всечеловѣкъ, болѣе всего приложимы къ Вл. Соловьеву; въ немъ самое коренное, наиболѣе значительное—это его чувство *вселенскости*, его универсализмъ. Соловьевъ былъ врагъ всякаго отщепенства и сектантства; онъ не могъ принадлежать къ какой-либо партіи или истинѣ, направленію или кружку. Строго говоря,

---

**) См. особенно его книгу: „Россія и Вселенская Церковь".

Соловьевъ не славянофилъ и не западникъ, не православный и не католикъ, потому что онъ всю жизнь свою подлинно пребывалъ въ церкви вселенской. Та безпричинная скорбь, „міровая“, какъ называютъ ее поэты, отмѣтившіе ее въ лучшихъ своихъ произведеніахъ, привела и В. Соловьева къ постановкѣ проблемы Востока и Запада. Проблема Востока и Запада, проблема возсоединенія двухъ міровъ въ христіанское всечеловѣчество, въ богочеловѣчество—основная проблема Вл. Соловьева, мучившая его всю жизнь. Все громадное значеніе Соловьева въ томъ, что проблема эта—не только его, Соловьева, а также есть основная проблема Россіи, проблема не только русской философіи исторіи, но и самой исторіи.

Само русское національное самосознаніе родилось въ постановкѣ проблемы Востока и Запада. На протяженіи всего прошлаго XIX вѣка билась русская мысль надъ этой проблемой; одинъ фактъ борьбы славянофиловъ и западниковъ, заполнившій русскую литературу, русскую философію и русскую общественность, свидѣтельствуетъ о центральномъ значеніи этой проблемы.

„Славянофильство было первымъ опытомъ національнаго самосознанія и національной нашей идеологіи. Славянофилы поставили проблему Востока и Запада, какъ религіозную прежде всего. И русская творческая мысль пошла въ направленіи славянофильской постановки проблемъ.

Россія—третій Римъ. Это гордое сознаніе проходитъ чрезъ всю почти русскую исторію *). И въ вѣкѣ XIX, вѣкѣ самосознанія по преимуществу, въ лицѣ величайшихъ своихъ мыслителей и творцовъ, пыталась Россія осмыслить чувствованіе себя, какъ третьяго Рима. Съ проблемой Востока и Запада связанъ русскій мессіанизмъ, который принимаетъ разныя формы. Русскій мессіанизмъ у Соловьева былъ связанъ съ тоской по соединенію церквей **). Въ этомъ соединеніи видитъ Соловьевъ великое призваніе Россіи“ ***).

Отличіе мессіанизма славянофиловъ отъ мессіанизма Вл. Соловьева хорошо выражено въ слѣдующихъ словахъ:

„Славянофилы понимали русскій мессіанизмъ въ томъ смыслѣ, что лишь Россіи предстоитъ великое будущее, какъ единственной христіанской странѣ ****). Для нихъ русскій народъ былъ избраннымъ народомъ Божіимъ и мессіанизмъ ихъ временами напоминаетъ древне-еврейскій. Славянство идетъ на смѣну западнымъ культурамъ, склоняющимся къ упадку, дряхлѣющимъ. Рѣчь можетъ итти лишь о присоединеніи католичества къ православной церкви, возвращеніи заблудшихъ въ лоно церкви. На Западѣ нѣтъ самостоятельныхъ началъ, имѣющихъ значеніе для полноты истины.

*) Курсивъ нашъ.

**) Т.-е. восточной и западной.

***) „О Влад. Соловьевѣ“. Сборникъ статей, изд. „Путь“, стр. 107 и 108.

****) Т.-е. славянофилы исповѣдывали мессіанизмъ, выраженный въ посланіяхъ старца Филоѳея.

Восточно-христіанскій міръ представлялся славянофиламъ уже всечеловѣчествомъ. Вл. Соловьевъ почуялъ опасность славянофильскаго національнаго самоутвержденія, видѣлъ, къ чему вело такое самодовольство. Онъ понялъ, что коренная ошибка и односторонность славянофильства скрывалась въ ложномъ отношеніи къ католичеству, въ церковномъ партикуляризмѣ и національномъ.

Чудовищнымъ представлялось ему смѣшеніе и отождествленіе православной церкви съ русской національностью.

...Для него проблема Востока и Запада стала, какъ проблема соединенія двухъ односторонніхъ правдъ въ высшей полнотѣ, какъ взаимовосполненіе. Великая миссія Россіи — преодолѣть любовью и самоотреченіемъ грѣхъ тысячелѣтней распри Востока и Запада, побѣдить вражду, всего болѣе препятствующую дѣлу Христову на землѣ *).

Вл. Соловьевъ является философомъ русскаго самосознанія, русскаго мессіанизма; онъ признаетъ великую миссію славянства и Россіи.

Все, что было творческаго и значительнаго въ исторіи русской мысли XIX вѣка, было связано съ признаніемъ миссіи Россіи. Вѣра въ міровую миссію Россіи предполагаетъ вѣру въ правду, хранящуюся въ глубинѣ русскаго духа, которую Россія призвана повѣдать міру. Правда эта можетъ быть лишь правдой религіозной. „Русская идея“ и „Россія и Европа“ **) разбираютъ всѣ стороны русской государственной, общественно-научной и офиціально-церковной жизни, доказывая, что въ такихъ областяхъ не можетъ храниться правда русской души.

Россіи необходимо очиститься отъ грѣховъ эгоистичной, насильнической политики, и тогда она можетъ выполнить свою великую задачу. Въ „Русской идеѣ“ Вл. Соловьева есть интересная страница, которую мы позволимъ себѣ процитировать:

„Эта система гнета, примѣняемая не къ одной только Польшѣ, какъ ни плоха сама по себѣ, становится еще значительно хуже отъ того вопіющаго противорѣчія, въ которомъ она стоитъ къ великодушнымъ освободительнымъ идеямъ и безкорыстному покровительству, на которыя русская политика всегда заявляла свое преимущественное право. Эта политика по необходимости пропитана лживостью и лицемѣріемъ, отнимающими у нея всякій престижъ и дѣлающими невозможнымъ какой-либо прочный успѣхъ Нельзя безнаказанно написать на своемъ знамени свободу славянскихъ и другихъ народовъ, отнимая въ то же время національную свободу у поляковъ, религіозную свободу у уніатовъ и русскихъ раскольниковъ, гражданскія права у евреевъ.

„Не въ такомъ состояніи, съ устами загражденными, съ завязанными глазами и съ душой, раздираемой противорѣчіями и угрызеніями совѣсти, надлежитъ итти Россіи на свое историческое дѣло.

---

*) Сборникъ „О Влад. Соловьевѣ“, стр. 109 и 110.

**) „Національ. вопросъ въ Россіи“. Собр. сочин. т. V, стр. 76.

Намъ уже были даны два тяжелыхъ урока, два строгихъ предостереженія: въ Севастополѣ, во-первыхъ, а затѣмъ при еще болѣе знаменательныхъ обстоятельствахъ въ Берлинѣ *). Не слѣдуетъ ждать третьяго предостереженія, которое, можетъ быть, и не послѣдуетъ **).

Раскаяться въ своихъ историческихъ грѣхахъ и удовлетворить требованіямъ справедливости, отречься отъ національнаго эгоизма, отказавшись отъ политики руссификаціи и признавъ безъ оговорокъ религіозную свободу,—вотъ единственное средство для Россіи пріуготовить себя къ откровенію и осуществленію своей дѣйствительной національной идеи, которая—этого не слѣдуетъ забывать — не есть отвлеченная идея или рокъ, но прежде всего нравственный долгъ. Русская идея, мы знаемъ это, не можетъ быть чѣмъ инымъ, какъ нѣкоторымъ опредѣленнымъ аспектомъ ***) идеи христіанской, и миссія нашего народа можетъ стать для насъ ясна, лишь когда мы проникнемъ въ истинный смыслъ христіанства" ****).

О существованіи въ русскомъ народѣ религіозной правды, которой Западъ измѣняетъ все болѣе и болѣе, краснорѣчиво говоритъ русская литература, занимающая столь почетное и исключительное положеніе въ міровой литературѣ. Всѣхъ мыслящихъ и чувствующихъ людей на Руси мучитъ вопросъ о религіозномъ смыслѣ жизни, о Богѣ, мучитъ съ малыхъ лѣтъ и до могилы; русскій человѣкъ, искренно отдающійся какому либо общественному дѣлу, вкладываетъ въ него столько энергіи, часто въ его работѣ слышится какой-то надрывъ, словно онъ надѣется въ своей дѣятельности открыть высшую правду; вся духовная энергія русскихъ уходитъ внутрь, и для внѣшняго міра, для „исторической активности" *****) у него уже не хватаетъ силъ. Даже политика у насъ пріобрѣтаетъ форму мечтательной фантазіи. Соловьевъ всю свою жизнь отдалъ религіознымъ вопросамъ, вопросамъ русскимъ, онъ всю жизнь мечталъ объ органической религіозной культурѣ.

Идея русскаго мессіанизма для Соловьева была идеей не архивной, а вдохновлявшей текущую жизнь русскаго народа. Въ началѣ своего главнаго сочиненія „Исторія и будущность теократіи" Влад. Соловьевъ писалъ:

„Оправдать вѣру нашихъ отцовъ, возведя ее на новую ступень разумнаго сознанія, показать намъ, что древняя вѣра, освобожденная отъ оковъ мѣстнаго обособленія и народнаго самолюбія, совпадаетъ съ вѣчной и вселенской истиной—вотъ общая задача моего труда".

---

*) „Берлинское отступничество".

**) Третье предостереженіе намъ дала Японія въ 1904 г., но какъ видно—предостереженіе это мало научило наше правительство.

***) Т.-е. извѣстной суммой мыслей, опредѣленно согласованныхъ (конъюнктюра).

****) „Русская идея", Вл. Соловьева, (изд. „Путь") стр. 36 и слѣд.

*****) Выраженіе Н. Бердяева.

Введеніе Россіи въ русло общей духовно-религіозной жизни всего христіанскаго міра была и общей задачей всей жизни Вл. Соловьева.

Въ своей статьѣ „Византизмъ и Россія“ *) Вл. Соловьевъ рельефно намѣчаетъ самую схему русскаго мессіанизма и, что особенно важно, выставляетъ на первый планъ значеніе идеи русскаго мессіанизма для сознанія современнаго русскаго человѣка.

„Языческій Римъ палъ потому, начинаетъ Вл. Соловьевъ статью „Византизмъ и Россія“, что его идея абсолютнаго, обожествленнаго государства была несовмѣстима съ открывшеюся въ христіанствѣ истиною, въ силу которой верховная государственная власть есть лишь *делегація* **) дѣйствительно абсолютной богочеловѣческой власти Христовой.

Второй Римъ—Византія палъ потому, что, принявъ на словахъ идею христіанскаго царства, отказался отъ нея на дѣлѣ, коснѣя въ постоянномъ и систематическомъ противорѣчіи своихъ законовъ и управленія съ требованіями высшаго нравственнаго начала. Древній Римъ обожествилъ самого себя и погибъ. Византія, смирившись мыслью ***) передъ высшимъ началомъ, считала себя спасенною тѣмъ, что языческую жизнь она покрыла внѣшнимъ покровомъ христіанскихъ догматовъ и священнодѣйствій,—и она погибла. Эта гибель дала сильный толчокъ историческому сознанію того народа, который вмѣстѣ съ крещеніемъ получилъ отъ грековъ и понятіе христіанскаго царства. Въ русскомъ національномъ сознаніи, насколько оно выражалось въ мысляхъ и писаніяхъ нашихъ книжныхъ людей, явилось послѣ паденія Константинополя твердое убѣжденіе, что значеніе христіанскаго царства переходитъ отнынѣ къ Россіи, что она есть третій и послѣдній Римъ.

„Нашимъ предкамъ позволительно было останавливаться на этой идеѣ въ ея первоначальномъ образѣ безотчетнаго чувства или предчувствія. *Отъ насъ требуется провѣрить ее послѣдовательной мыслью и опытомъ, и черезъ то—или возвести ее на степень разумнаго сознанія, или отвергнуть какъ дѣтскую мечту и произвольную претензію*“ ****).

Дальнѣйшее содержаніе статьи раскрываетъ взглядъ Вл. Соловьева на нѣкоторые факты русской исторіи. Призваніе варяговъ, завѣщаніе Владимира Мономаха, Петровская реформа — вотъ факты, свидѣтельствующіе о христіанскомъ смиреніи и сознаніи своихъ заблужденій и грѣховъ русскимъ народомъ; эти факты есть подтвержденіе жизненности русской мысли, ея стремленія къ совершенствованію.

„Въ мірѣ несовершенномъ, говоритъ Вл. Соловьевъ, достоинъ существованія только тотъ, кто освобождается отъ своего несовершенства. Византія

---

*) „Національный вопросъ въ Россіи“. Вл. Соловьевъ, т. V, стр. 513.

**) Т.-е. представительство, курсивъ Вл. Соловьева.

***) А не дѣломъ.

****) Курсивъ нашъ.

погибла потому, что чуждалась самой мысли о совершенствованіи" *).

Омертвѣніе, униженіе русской церкви при Петрѣ I Вл. Соловьевъ всецѣло ставитъ въ вину патріарху Никону, который не былъ, по мысли Вл. Соловьева, представителемъ церкви, а являлся лишь политическимъ соперникомъ русскому государю.

„Но патріархъ Никонъ именно имѣлъ притязанія равняться съ царемъ въ *его* національно-государственной области—хотѣлъ быть другимъ государемъ Россіи, пока не убѣдился, что на этой почвѣ онъ могъ быть только если не вѣрнымъ, то мятежнымъ подданнымъ. Голосъ Никона не могъ имѣть религіознаго авторитета въ глазахъ царя, потому что это былъ голосъ политическаго соперника. За притязаніями московскаго патріарха не скрывалось никакого высшаго содержанія, ничего такого, что дѣлало бы его и при царѣ неоходимымъ для общаго блага; поэтому онъ и былъ, какъ простой *дубликатъ* всероссійскаго государя, справедливо уничтоженъ за ненадобностью.

„Будучи неправъ относительно государя и государства, Никонъ не былъ правъ и относительно народа. Онъ обратилъ всю силу своей власти не противъ дѣйствительныхъ золъ и бѣдъ народной жизни, а противъ невинныхъ особенностей національнаго русскаго преданія (въ области религіознаго обряда); и онъ боролся противъ этихъ особенностей не во имя какихъ-нибудь высшихъ универсальныхъ началъ, а только во имя другого, тоже мѣстнаго преданія (греческаго). Самое столкновеніе и раздѣленіе изъ за обряда не могло бы произойти, если-бъ патріархъ стоялъ на почвѣ вселенскаго, универсальнаго преданія, которое по существу своему даетъ мѣсто всѣмъ особеннымъ преданіямъ, не исключая, а обнимая ихъ собою, какъ различныя частныя выраженія той же всеединой и всеобщей жизни" **).

Итакъ, патріархъ Никонъ—вотъ виновникъ нашего церковнаго раскола, онъ отравилъ русскую помѣстную церковь ядомъ цезаре-папизма, онъ совлекъ ее съ пути вселенской истины и повелъ по терніямъ узкаго національно-религіознаго самоутвержденія, вызвавъ на этой почвѣ расколъ церкви. Вотъ тотъ грѣхъ, отъ котораго Россія должна очиститься, прежде чѣмъ приступить къ своей великой миссіи.

Влад. Соловьевъ признаетъ старообрядчество прегрѣшившимъ противъ истины вселенскаго христіанства, но правымъ „по отношенію къ своимъ тогдашнимъ, а отчасти и теперешнимъ противникамъ".

„Дѣло въ томъ, говоритъ Вл. Соловьевъ, что прямые ихъ ***) противники — патріархъ Никонъ и его единомышленники стояли *и стоятъ* ****) вовсе не на точкѣ зрѣнія вселенскаго христіанства, а такъ же, какъ и старообрядцы, на точкѣ зрѣнія *мѣстнаго буквализма*, но только не москов-

*) „Національн. вопросъ", стр. 527.

**) Idem, стр 540.

***) Старообрядцевъ.

****) Курсивъ нашъ.

скаго, а прежняго византійскаго. Извѣстны слова патріарха Никона: „по роду я русскій, *) но *по вѣрѣ* и мыслямъ-грекъ". Если можно быть по *вѣрѣ грекомъ*, вмѣсто того, чтобы быть просто христіаниномъ, то отчего же не быть по вѣрѣ русскимъ? *Старая русская вѣра* не должна имѣть силы передъ всемірною христіанскою вѣрою, но передъ *старою греческою вѣрой* она во всякомъ случаѣ имѣетъ равныя съ тою права" **).

Слѣдовательно у Вл. Соловьева есть для старообрядчества лишь относительное, историческое оправданіе; передъ абсолютной истиной вселенскаго христіанства старообрядчество, по мысли Вл. Соловьева, грѣшитъ. Но такъ ли? Да не оскорбятся почитатели великаго русскаго мыслителя, если къ этому его мнѣнію мы отнесемся критически.

Нѣсколькими строками выше приведенной сейчасъ цитаты, Вл. Соловьевъ прекрасно показываетъ, какъ Византія сосредоточила въ себѣ значеніе православнаго центра, какъ мыслилось тогдашними русскими людьми абсолютное значеніе Византіи для церкви, и какъ затѣмъ значеніе это было перенесено на Москву.

„Когда Византія была царствующимъ градомъ, главнымъ политическимъ средоточіемъ христіанскаго Востока, и греки византійскіе были господствующимъ народомъ въ православномъ мірѣ, тогда на этомъ основаніи (другого не было) Константинополь получаетъ центральное значеніе, и въ церкви восточной архіепископъ константинопольскій называетъ себя *вселенскимъ патріархомъ* ***), частное византійское преданіе возводится на степень вселенскаго и общеобязательнаго, и православная церковь для восточныхъ христіанъ становится синонимомъ церкви греческой. Но вотъ въ XV вѣкѣ, съ одновременнымъ паденіемъ Константинополя передъ турками и освобожденіемъ Россіи отъ татаръ, политическое средоточіе христіанскаго Востока переходитъ изъ Византіи въ Москву; господствующимъ народомъ „благочестиваго закона" вмѣсто грековъ становятся русскіе. На тѣхъ же самыхъ историческихъ основаніяхъ, на которыхъ Константинополь, какъ царствующій градъ, признавалъ себя Вторымъ Римомъ, полноправнымъ преемникомъ перваго древняго Рима, — на тѣхъ же самыхъ историческихъ основаніяхъ новый царствующій градъ, столица восточнаго православія — Москва — была объявлена, какъ мы знаемъ, полноправной наслѣдницей всѣхъ преимуществъ и притязаній Византіи, не только политическихъ, но и церковныхъ" ****).

Слѣдовательно русскими людьми XVI и XVII вѣковъ вселенская церковь мыслилась сначала какъ Византійская, а послѣ Флорентійской уніи и паденія Константинополя—какъ церковь Русская. Можетъ-быть, это было

*) Патр. Никонъ плохо зналъ свою родословную—онъ происходилъ изъ семьи мордвовъ.

**) „Націон. вопрос.", стр. 546.

***) Курсивъ нашъ.

****) „Націон. вопросъ", стр. 545.

ошибкой (съ точки зрѣнія болѣе развитаго современнаго религіознаго самосознанія), но это была вѣра, было убѣжденіе всего русскаго народа, и старовѣры, возставая за попираемую русскую церковь, боролись, горѣли на кострахъ и лили свою кровь за правду вселенской церкви, можетъ-быть, узко ими понимаемой, но отъ этой причины духовная цѣнность *ихъ* подвига не уменьшается ни на. іоту. Вѣдь *ихъ* ошибка, если это только можно назвать ошибкой, обнаружена только въ *наше* время, нашимъ современнымъ религіознымъ сознаніемъ. Вл. Соловьевъ училъ о церкви, какъ установленіи богочеловѣческомъ, неизмѣнномъ въ своей божественной природѣ, и измѣняющемся, развивающемся въ человѣческой; сознаніе идеи вселенской церкви и есть развитіе въ человѣческой сторонѣ жизни церкви. Непонятно, почему Вл. Соловьевъ не примѣнилъ такъ-называемой исторической перспективы при разсмотрѣніи мотивовъ нашего церковнаго раскола. Согласитесь, странно упрекать современниковъ протопопа Аввакума въ томъ, напр., почему они не пользовались болѣе усовершенствованными путями сообщенія, напр., желѣзными дорогами, автомобилями, предпочитая имъ допотопную колымагу. Отвѣтъ кратокъ и ясенъ: потому что эти способы передвиженія были неизвѣстны; точно также, на нашъ взглядъ, странно обвинять старообрядчество за то, что оно въ XVII вѣкѣ не исповѣдывало идею вселенской церкви именно въ той формѣ, въ какой эта идея раскрылась лишь немногимъ избраннымъ умамъ—въ концѣ XIX вѣка. Но повторяемъ — старовѣріе поднялось на защиту именно вселенскаго православія, которое, по понятіямъ тогдашнихъ книжниковъ, олицетворялось въ русской церкви, а „нашимъ предкамъ, говоритъ самъ Вл. Соловьевъ, позволительно было останавливаться на этой идеѣ въ ея первоначальномъ образѣ безотчетнаго чувства или предчувствія“.

Статья „Византизмъ и Россія“ писалась въ 1896 году, и если бы ея авторъ поставилъ свой упрекъ въ измѣнѣ вселенскому христіанству не историческому старовѣрію, а современному, тогда необходимо было бы доказать, что старовѣріе (въ 1896 году) при полной возможности усвоить—сознательно отрицаетъ идею вселенскаго христіанства, утверждая узконаціональную церковь, и это былъ бы грѣхъ противъ вселенской церкви; но здѣсь опять приходится пожалѣть о маломъ и поверхностномъ знакомствѣ нашей интеллигенціи со старовѣріемъ *); если бы послѣднее было изслѣдовано *и понято*, то противъ него никто бы *искренно* не выдвинулъ обвиненія въ грѣхѣ противъ вселенской церкви **).

Старообрядчество потому такъ легко обвиняется въ грѣхѣ противъ вселенской церкви, что оно обвинителями представляется отщепенствомъ. Они полагаютъ, что оно пропитано духомъ сектантства, что оно имѣетъ въ

*) Напр., Вл. Соловьевъ, обличая старовѣріе въ своей книгѣ „Россія и Вселенская Церковь“, пользуется давно устарѣвшими и опровергнутыми доводами. См. стр. 107. (Изд. „Путь“).

**) См. „Философія исторіи старообрядчества“, В. Сенатова. Вып. II. стр. 4.

себѣ стремленіе къ раздѣленію, обособленію. Между тѣмъ духъ отщепенства никогда не жилъ въ старообрядчествѣ *); въ самый моментъ раскола, оставшіеся на сторонѣ русской старины чувствовали себя не отщепенцами, а наоборотъ, сознавали, что только они остаются на материкѣ, что они стоятъ на той дорогѣ, съ которой уклонились ихъ противники; въ глазахъ старовѣровъ, сторонники патр. Никона дѣйствительно грѣшили отщепенствомъ и раздираніемъ тѣла церковнаго.

Въ пользу нашего мнѣнія говоритъ еще слѣдующее соображеніе: если бы въ старовѣріи жилъ духъ отщепенства, партійности, то этотъ духъ проникъ бы во всѣ поры его существованія и, конечно, прежде всего въ политическую сторону его жизни, потому—„прежде всего“, что само правительство своими преслѣдованіями толкало его на отщепенство и узкую партійную оппозиціонность. Но старовѣры не поддавались соблазну добыть себѣ права гражданскія путемъ отщепленія отъ общаго государственнаго организма **), а предпочли жить вмѣстѣ съ нимъ, а вдобавокъ еще и страдать отъ него же. Вспомнимъ польскіе мятежи, турецкую войну 1877 года, 1905 годъ, и государственно-правовая корректность старовѣровъ станетъ очевидной.

Проблема Востока и Запада у Вл. Соловьева связана съ ужасомъ надвигающейся восточно-монгольской опасности; въ эту проблему Вл. Соловьевымъ были введены не только Россія и Западъ, но также и крайній Востокъ, монгольство. Движеніе крайняго, монгольскаго Востока, называемое Вл. Соловьевымъ панмонголизмомъ, было, по его мнѣнію, предвѣстіемъ судьбины Божіей, указующимъ на конечныя судьбы человѣчества.

Въ стихотвореніи „Панмонголизмъ“ Соловьевъ писалъ:

„Панмонголизмъ хоть слово дико,
Но мнѣ ласкаетъ слухъ оно,
Какъ бы предвѣстіемъ великой,
Судьбины Божіей полно“...

Христіанской Россіи и христіанской Европѣ, какъ наказаніе за грѣхи, за измѣну Христу, грозитъ панмонголизмъ, крайній Востокъ, совсѣмъ было нами забытый. Для Россіи стихотвореніе Соловьева „Панмонголизмъ“ оказалось пророческимъ: оно предсказало японскую войну и наше пораженіе. Значеніе панмонголизма въ томъ, что имъ обостряется вопросъ: чѣмъ хочетъ быть Россія—христіанской страной или нехристіанскимъ, крайнимъ Востокомъ? Передъ русскимъ мессіанизмомъ стоитъ соловьевскій вопросъ:

---

*) Дѣленіе старообрядчества на согласія не опровергаетъ этого утвержденія. См. мою статью: „Истинная Церковь“. „Старообр. Мысль“, октябрь 1911 г.

**) Вспомнимъ попытки А. И. Герцена и австрійскаго правительства.

„О Русь! въ предвѣдѣньѣ высокомъ
Ты мыслью гордой занята;
Какимъ ты хочешь быть Востокомъ:
Востокомъ Ксеркса иль Христа?“

Признаніе Россіи третьимъ Римомъ переплеталось у Вл. Соловьева съ чувствомъ грѣховности Россіи и съ призывами къ покаянію.

Въ этомъ правда Вл. Соловьева. Россія должна сознать свои грѣхи, отказаться отъ національнаго самодовольства и національной ненависти. Это стадія подготовительная, очищеніе для великаго, положительнаго дѣла на пользу всему міру. Что внесетъ Россія въ міровую исторію, какую правду повѣдаетъ міру? Правда эта должна быть положительной, творческой, она не можетъ исчерпываться однимъ покаяніемъ въ своихъ грѣхахъ. Правда третьяго Рима, правда русскаго мессіанизма, не можетъ исчерпываться, какъ думалъ Вл. Соловьевъ, и однимъ возсоединеніемъ съ католичествомъ.

Въ томъ лишь случаѣ Россія имѣетъ міровую миссію, если несетъ въ міръ свою правду, правду невѣдомую Западу, лишь хранящуюся на Востокѣ. Если Россія не можетъ жить и осуществить свою задачу безъ правды Запада, то и Западъ не можетъ обойтись безъ правды Россіи, правды восточнаго православія. Сама постановка проблемы Востока и Запада предполагаетъ взаимное восполненіе двухъ опытовъ и двухъ путей. Россія вынашиваетъ святыню, безъ которой цѣли міровой исторіи не осуществятся и религіозный смыслъ ея не исполнится. Вл. Соловьевъ былъ полонъ мессіанскими упованіями, но благодаря увлеченію католичествомъ онъ сбивался на признаніе единственной задачей Россіи—ея подчиненіе іерархическому строю католической церкви.

Въ послѣдній же періодъ жизни Вл. Соловьева у него мѣняется отношеніе къ проблемѣ Востока и Запада. „Повѣсть объ антихристѣ“, написанная Соловьевымъ въ этотъ періодъ, существенно отличается отъ произведеній предыдущаго времени, въ которыхъ непріятнымъ диссонансомъ была нѣсколько сухая разсудочность. Въ „Повѣсти объ антихристѣ“ поблекли всѣ розовыя надежды Вл. Соловьева на царство Христово въ предѣлахъ исторіи; оно, тысячелѣтнее царство Христа, будетъ, но оно не будетъ имѣть связи съ исторіей; въ „Повѣсти объ антихристѣ“ проблема Востока и Запада представлялась Соловьеву въ иномъ свѣтѣ, въ сознаніи апокалиптическомъ. Соловьевъ теряетъ вѣру въ благія, христіанскія дѣла исторіи, онъ не вѣритъ, что соединеніе церквей, мечта всей его жизни, совершится въ предѣлахъ исторіи.

Ужасъ передъ антихристомъ соединяетъ за предѣлами исторіи церкви. Здѣсь Соловьевъ глубже постигаетъ святыню восточнаго православія. Миссія православнаго Востока, неясная для Соловьева въ предѣлахъ исторіи, становится ясной за ея предѣлами, въ той плоскости, въ которой пророчествуетъ Апокалипсисъ. Дѣлается понятно, для чего православный

Востокъ хранитъ святыню божественной истины. Въ нѣсколькихъ строчкахъ „Повѣсти объ антихристѣ“ Соловьевъ лучше постигаетъ различіе православія и католичества, чѣмъ въ своихъ большихъ философско-религіозныхъ трактатахъ. Въ „Повѣсти объ антихристѣ“ выведенъ старецъ Іоаннъ—послѣдній, благой результатъ восточно-православнаго религіознаго пути, и папа Петръ II—послѣдній, благой результатъ западно-католическаго религіознаго пути. По самымъ именамъ уже можно догадаться, что для Соловьева православіе есть по преимуществу христіанство Іоанново, а католичество—христіанство Петрово.

Старецъ Іоаннъ надѣленъ Соловьевымъ мистическимъ ясновидѣніемъ. Вышедшій изъ глубины православнаго Востока, старецъ Іоаннъ первый узнаетъ антихриста и называетъ его. Весь мистическій опытъ восточной церкви вырабатываетъ то высшее прозрѣніе, которое опознаетъ въ мірѣ антихриста. Безъ христіанскаго Востока не можетъ быть опознанъ антихристъ. На Западѣ не будетъ этой силы Іоаннова прозрѣнія, не таковъ путь Запада; папа Петръ II только активно проклинаетъ антихриста и въ этомъ сказывается воинственный духъ католичества, но въ опознаніи антихриста онъ пойдетъ за старцемъ Іоанномъ—восточнымъ православіемъ.

Старецъ Іоаннъ и папа Петръ II соединяются, уже опознавъ антихриста, т.-е. за предѣлами историческими. И только въ новомъ, апокалиптическомъ сознаніи осмысливается Вл. Соловьевымъ русскій мессіанизмъ, только здѣсь онъ достигаетъ своего послѣдняго развитія.

Разсмотрѣвъ мысли Ѳ. М. Достоевскаго и Вл. С. Соловьева о русскомъ мессіанизмѣ, нельзя не замѣтить, что русскій мессіанизмъ во второй половинѣ XIX вѣка снова возвратился къ тѣмъ религіозно-мистическимъ основамъ, на которыхъ онъ базировался во времена своего возникновенія (въ допетровской Руси: видѣнія Даніиловы), преодолѣвъ уклонъ славянофиловъ въ сторону „естественнаго обоснованія“ преимуществъ Россіи.

Характерной чертой современной интеллигенціи (всѣхъ странъ) является интернаціонализація, отираніе всѣхъ національныхъ особенностей, нивеллировка, и какъ знаменіе этой особенности—явилась въ самые послѣдніе дни идея норвежскаго скульптора Гендрика-Христіана Андерсона — постройка интернаціональнаго города—Космополиса—„столицы міра“, который занялъ бы мѣсто, нѣкогда занимавшееся Римомъ, а потомъ Константинополемъ; другими словами, Андерсонъ мечтаетъ, что его Космополисъ будетъ третьимъ Римомъ. Андерсонъ уже въ мельчайшихъ деталяхъ разработалъ планъ Космополиса, онъ опредѣлилъ число этажей въ каждомъ зданіи, составилъ проектъ подземныхъ желѣзныхъ дорогъ и т. д., но самаго главнаго онъ не далъ, и не могъ дать. Онъ не далъ той идеи, которая одухотворила бы мертвыя стѣны будущей „столицы“ міра, онъ не далъ ей души, и во всемъ этомъ сказалась характерная особенность мысли современной интеллигенціи—матеріальность, тяжеловѣсность, преклоненіе предъ техникой.

Объ идеѣ Андерсона протрубили газеты всего міра, откликнулись и русскія, хотя къ чести ихъ слѣдуетъ замѣтить — критически-отрицательно *).

Нѣтъ, не въ области техники, вообще не въ области матеріальной культуры протекаетъ высшая эволюція міра...

Передъ русскимъ самосознаніемъ стоитъ задача преодолѣнія славянофильства и западничества. Эпоха распри этихъ двухъ направленій заканчивается и наступаетъ новая эпоха зрѣлаго національнаго самосознанія, ближайшими критическими задачами котораго должно быть, во-первыхъ, уничтоженіе пропасти, дѣлящей русскій народъ на двѣ непонимающія другъ друга части — интеллигенцію и просто народъ, и во-вторыхъ, стремленіе одухотворить мысль русской интеллигенціи, увлекшейся до самозабвенія матеріальной культурой.

Затѣмъ зрѣлое національное самосознаніе требуетъ углубленія въ исторію нашей философско-религіозной мысли. Пора использовать богатство, накопившееся въ нашемъ прошломъ; нужно связать наше будущее съ нашимъ прошлымъ. Исторія руской мысли, всегда религіозной по существу, полной высшей тревоги, еще не написана. Нужно очистить свое самосознаніе, обратить его къ высшему смыслу души, чтобы приступить къ этой работѣ. Наша западническая мысль ничего не сдѣлала для изслѣдованія славянофиловъ и для пониманія ихъ; глубины славянофильской мысли остались недоступны для этой поверхностной мысли, оторванной отъ духа національнаго и религіознаго. Направленіе духа и мысли, получившее господство у насъ въ 60 и 70 годы прошлаго столѣтія и сохранившее свою

*) См. „Русское Слово“ № 125, 1913 г. ст. М. Первухина „Космополисъ“, и „Московскій Листокъ“ № 132, 1913 г. ст. Дія Одинокаго: „Изъ записной книжки“. Позволимъ себѣ привести выдержку изъ послѣдней статьи:

„...Она (энемерность плана Андерсона) не мѣшаетъ журналистамъ, падкимъ до сенсацій, трубить во всѣхъ газетахъ міра о „великой идеѣ“ Андерсона и объ „огромной будущей роли“ его Космополиса.

„Космополисъ явится средоточіемъ міровой культуры! Онъ будетъ мозгомъ и сердцемъ міра! Онъ станетъ новымъ центромъ міра, какими въ свое время были сначала Римъ, а потомъ Константинополь!

„Мечта о третьемъ Римѣ — старая мечта. Она не чужда была и намъ русскимъ. Славянофилы, а послѣ нихъ „почвенники“ (Ѳ. М. Достоевскій) вѣрили, что третьимъ Римомъ можетъ стать Москва.

„Достоевскій строилъ свою теорію о третьемъ Римѣ, исходя отъ мысли, что двѣ идеи (католическая и протестантская), управлявшія міромъ, соперничая другъ съ другомъ, не принесли человѣчеству желаннаго счастья и что на смѣну имъ загорѣлась и засіяла небывалымъ и неслыханнымъ еще свѣтомъ третья міровая идея — идея славянская, идея нарождающаяся,—можетъ быть, третья грядущая возможность разрѣшенія судьбы человѣчества и Европы“.

„У Достоевскаго такимъ образомъ въ основѣ имѣлась власть духа, вліяніе духовное прежде всего.

„Посмотримъ теперь, какъ обстоитъ дѣло у Андерсона съ его Космополисомъ.

власть надъ сознаніемъ широкихъ круговъ интеллигенціи и до XX вѣка, оторвалось отъ темъ и задачъ, поставленныхъ славянофилами. Традиція русской духовной культуры въ широкихъ кругахъ интеллигенціи прервалась; эту традицію продолжали лишь такіе люди, какъ Ѳ. М. Достоевскій, Вл. Соловьевъ и имъ подобные. Теперь настало время возстановить и укрѣпить порванную традицію, такъ какъ безъ традиціи невозможна никакая національная культура, а въ ней, въ національной, русской духовно-органической культурѣ и находится внутреннее оправданіе русскаго мессіанизма.

Литературные источники:

I. До-петровскій періодъ.

1. „Старецъ Елеазарова монастыря Филоѳей и его посланія“. В. Малининъ, Кіевъ, 1901 г.

2. „Очерки по исторіи русской культуры“. П. Милюковъ, ч. III.

3. „Патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ“. Проф. Н. Каптеревъ, т. I, Сергіевъ Посадъ, 1909 г.

4. Лекціи по русской исторіи, пр. С. Ѳ. Платонова, Спб., 1909 г.

5. Замѣтки по литературѣ и народной словесности, А. Н. Веселовскаго: „Древне-русская повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ и такъ-называемыя видѣнія Даніила“. Напечатано въ „Зап. Импер. Акад. Наукъ“, томъ 45, 1883 г.

6. „Русскій Вѣстникъ“ 1862 г., май, статья пр. Субботина о бѣломъ клобукѣ, стр. 361 и слѣдующая.

„Нельзя сочувствовать затѣѣ Андерсона потому, что слишкомъ ясно выступаетъ въ ней не полетъ смѣлой, свободной мысли, а, наоборотъ, полное плѣненіе мысли современной техникой.

„Гдѣ, какъ, почему и кѣмъ будетъ строиться Космополисъ—онъ еще не выяснилъ, а постройку въ деталяхъ уже разработалъ. Потому что постройка—это техника, это его міръ. Дальше нея онъ ничего не видитъ и не представляетъ.

„И безпроволочный телеграфъ, и подъемныя машины, и всякую мелочь человѣкъ предусмотрѣлъ, высчиталъ. Все, что въ современныхъ городахъ имѣется: театръ, бани, хирургическая лѣчебница и т. д., — все это онъ строитъ. Создаетъ новый городъ, а мысль его, какъ муха въ паутинѣ, бьется въ рамкахъ существующихъ городовъ.

„Въ такой же мелкой и точной предусмотрительности, въ такой же заботѣ о распланировкѣ учрежденій проявлялъ себя и умъ Аракчеева. Въ инструкціи для военныхъ поселеній у Аркачеева указываются часы, въ какіе можно ходить въ амбары и погреба и съ какимъ фонаремъ.

„Умъ Аракчеева былъ въ плѣну у идеи военной дисциплины. Умъ Андерсона—въ плѣну у современной техники; у него много больше простора, чѣмъ было у ума Аракчеева, но все же передъ лицомъ широкаго Божьяго міра, въ сравненіи съ сложными и разнообразными путями жизни человѣка, область техники, со всѣми ея чудесами, лишь тюрьма.

„Техника всегда будетъ въ услуженіи у міра и никогда не будетъ вмѣщать его въ себя“.

7. „Труды Кіевской Духовной Академіи“ 1865 г., декабрь, ст. Петрова о бѣломъ клобукѣ, стр. 496 и слѣд.

Тексты „Повѣсти о бѣломъ клобукѣ“ и др. древне-русскихъ сказаній съ объясненіями, напечатаны въ „Памятникахъ древней русской литературы“ изд. подъ редакціей Костомарова.

8. „Власть московскихъ государей“. М. Дьяконовъ. С.-Петербургъ, 1889 г.

II. Отъ Петра I—до нашихъ дней.

9. „Ранніе славянофилы“ Н. Л. Бродскій, Москва, 1910 г.

10. „Исторія русской интеллигенціи“ Д. Н. Овсянико-Куликовскій часть II, Москва, 1908 г.

11. „А. С. Хомяковъ“ Н. А. Бердяевъ, Москва, 1912 г.

12. „Г. С. Сковорода“ Вл. Эрнъ, Москва, 1912 г.

13. „Очерки по исторіи новѣйшей русской литературы“. Ѳ. Ѳ. Нелидовъ, Москва, 1907 г., I часть.

14. „Два Града“. С. Н. Булгаковъ, т. II, статьи: „Вѣнецъ терновый“ (памяти Ѳ. М. Достоевскаго) и „Размышленіе о національности“. Москва, 1911 г.

15. „Россія и вселенская церковь“. Вл. Соловьевъ, Москва, 1911 г.

16. „Русская идея“. Вл. Соловьевъ, Москва, 1911 г.

17. „Дневникъ писателя“—Сочиненія М. Ѳ. Достоевскаго, т. 10 и 11, Москва, 1895 г.

18. „Западники 40-хъ годовъ“. Ѳ. Ѳ. Нелидовъ, Москва, 1910.

19. „О Вл. Соловьевѣ“ сборникъ статей, изд. „Путь“, Москва, 1911 г.

20. Полное собраніе сочиненій И. В. Кирѣевскаго, подъ редакціей Гершензона, Москва, 1911 г.

21. „Борьба за Логосъ“, опыты философскіе и критическіе Вл. Эрна, Москва, 1911 г. Статья: „Нѣчто о Логосѣ, русской философіи и научности“.

22. „Философскія характеристики и рѣчи“. Л. М. Лопатинъ, Москва, 1911 г.

23. „Историческія записки“. М. Гершензонъ, Москва, 1910 г. (главы XXIV—XXXIII).

24. „Главныя теченія русской исторической мысли“. П. Н. Милюковъ. Спб., 1913 г. (Главнымъ образомъ V глава второго періода).

25. „Философія исторіи старообрядчества“. В. Г. Сенатова (глава I, выпускъ II). Москва, 1908 г.

26. Панславизмъ въ прошломъ и настоящемъ. А. Н. Пыпинъ. изд. въ 1878 г., переиздано въ 1913 г. (К-во „Колосъ“).

27. Панруссизмъ или панславизмъ? П. Перцовъ, Москва, 1913 г.

28. „Національный вопросъ въ Россіи“. Вл. Соловьевъ (особенно статья „Византизмъ и Россія“ во 2-омъ вып.) Напеч. въ собран. сочин. В. С. Соловьева, томъ V, Спб.

ГОДЪ ИЗДАНІЯ СЕДЬМОЙ

Открыта подписка

ГОДЪ ИЗДАНІЯ СЕДЬМОЙ

НА СТАРООБРЯДЧЕСКІЙ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛЪ

1914г. „ЦЕРКОВЬ“ 1914г.

Журналъ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ, выходитъ ЕЖЕНЕДѢЛЬНО, при участіи въ немъ: *епископа Михаила, свящ. Ѳ. М. Гуслякова, В. Е. и Ѳ. Е. Мельниковыхъ, М. И. Бриллiантова, А. С. Рыбакова, Я. А. Бенатенко, Д. С. Варакина, В. Г. Сенатова, И. А. Кириллова, К. Н. Швецова, С. И. и Л. В. Быстровыхъ, П. И. Власова, Тиханскаго, Шалаева и многихъ другихъ.*

ВЪ ЖУРНАЛѢ ПЕЧАТАЮТСЯ: статьи руководящія по современнымъ церковно-общественнымъ вопросамъ, богословско-философскія, апологетическія, полемическія, историческія; статьи по иконографіи; нравоучительныя слова и бесѣды; обзоръ печати; отзывы о новыхъ книгахъ; описанія миссіонерскихъ бесѣдъ; церковно-общественная жизнь; свѣдѣнія изъ жизни господствующаго и иныхъ исповѣданій; разсказы, повѣсти, разныя извѣстія и другія.

Приложенія къ журналу

ВЪ 1914 ГОДУ БУДЕТЪ ДАНО ПОДПИСЧИКАМЪ

БЕЗПЛАТНО

1) Знаменитое твореніе **блаженнаго Августина „ИСПОВѢДЬ“** (въ 13-ти книгахъ).

2) 6 кн.-выпусковъ: **„ЧТЕНІЕ ДЛЯ СЕМЬИ, ШКОЛЫ и НАРОДА“**, составлены старообрядческимъ **епископомъ Михаиломъ.**

3) 12 кн.-выпусковъ **„ДРУГЪ ЗЕМЛИ“**, сельско-хозяйственный вѣстникъ, составляемый **агрономомъ А. А. Зубрилинымъ.**

Кромѣ этихъ безплатныхъ приложеній годовые подписчики могутъ получить **только за два рубля ПОЛНУЮ „КОРМЧУЮ“** (въ 2-хъ частяхъ), изданную редакціей „Церковь“ въ точной копіи съ оригинала „Кормчей“ патріарха Іосифа. **„ИСПОВѢДЬ“** бл. Августина вышлется только годовымъ подписчикамъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

на журналъ „ЦЕРКОВЬ“ съ безплатными приложеніями: на годъ—5 р., полгода—2 р. 50 к., на три мѣс.—1 р. 50 к., на одинъ мѣс.—50 к.

Допускается разсрочка: къ 1-му января высылается—2 р., къ 1-му мая—2 р. и къ 1-му сентября 1 р.

АДРЕСЪ РЕДАКЦІИ: Москва, Биржевая площ., д. Московскаго Банка.

(5-й г. изданія). **Открыта подписка на 1914 годъ** (5-й г. изданія).

на ежемѣсячный иллюстрированный церковно-общественный журналъ

„Старообрядческая мысль“

(органъ передовой, независимой мысли)

ПО СЛѢДУЮЩЕЙ ПРОГРАММѢ:

статьи богословско-философскаго и церковно-общественнаго характера, проповѣди, историческія изслѣдованія, очерки, документы и письма, бытовые разсказы, статьи по народному образованію, обзоръ событій въ старообрядчествѣ (всѣхъ согласій) и внѣ его, обозрѣніе періодической печати, отзывы о новыхъ книгахъ, объявленія и т. п. Въ журналѣ удѣляется большое вниманіе **„Церковному знаменному пѣнію“.**

Сотрудниками журнала состоятъ видныя старообрядческія прогрессивныя литературныя силы, какъ: **Епископъ Михаилъ**, еп. **Геннадій**, еп. **Геронтій**, **Н. Д. Зенинъ**, **В. Е. Макаровъ**, **С. И. Быстровъ**, **Л. В. Быстровъ**, **И. А. Кирилловъ**, **А. В. Зайцевъ**, **С. Д. Смирновъ**, **Б. В. Подвицкій** и многіе другіе; а также и не-старообрядцы, знатоки исторіи: **проф. А. И. Лебедевъ**, **проф. М. А. Рейснеръ**, **С. П. Мельгуновъ**, **П. Г. Любомировъ** и др.

„Старообряд. Мысль“ дастъ въ 1914 г. не четыре выпуска, а уже пять выпусковъ книги Баронія

„Дѣянія церковныя и гражданскія отъ Рождества Христова до 1198 лѣта“.

Кромѣ этой книги „Старообрядческая Мысль“ въ 1914 г. дастъ еще книгу Сильвестра Медвѣдева

„Извѣстіе истинное православнымъ и показаніе свѣтлое о новомъ правленіи въ московскомъ царствіи книгъ древнихъ“.

Подписная цѣна на журналъ остается прежняя.

Абонементъ № I. Журналъ и книга С. Медвѣдева—4 руб.

Абонементъ № II. Журналъ, книга С. Медвѣдева и 5 выпусковъ исторіи Баронія—5 руб.

Абонементъ № III. Журналъ, книга С. Медвѣдева, 5 выпусковъ Баронія 1914 г. и 4 выпуска Баронія, данные въ 1913 г.– 6 р. 65 к.

На 6 мѣс. 2 руб., 3 мѣс.—1 руб. и 1 мѣс.—40 коп.

Примѣчаніе. Не годовая подписка разумѣется безъ всякихъ приложеній.

Разсрочка допускается по двумъ первымъ абонементамъ: при подпискѣ 3 руб. къ 1 апрѣля—1 руб. и къ 1 іюля—1 руб.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ въ главной конторѣ журнала по адресу: г. Егорьевскъ, Ряз. губ., Н. Д. Зенину, а также и въ другихъ городахъ и селеніяхъ Россіи и во всѣхъ почтовыхъ отдѣленіяхъ имперіи.

Издатель *В. Е. Макаровъ*. Редакторъ *А. А. Пашковъ*