ВОЙНА и КУЛЬТУРА.

А. С. Волжскій.

СВЯТАЯ РУСЬ
и
РУССКОЕ ПРИЗВАНІЕ.

Типографія Т-ва И. Д. Сытина, Пятницкая улица, свой домъ.
МОСКВА.—1915.

Была, есть и будетъ — великая Россія.

Громъ грянулъ и перекрестилась святая Русь, громъ грянулъ, и обозначилось крестное сложеніе перстовъ ея, дотолѣ застывшихъ и какъ бы неживыхъ, поднялась мощная народная рука и осѣнила крестнымъ знаменіемъ богатырскую грудь.

Стала Русь живая и величавая, волѣ судебъ своихъ послушная, страшная любовью своей, великимъ смиреніемъ гордая и какая-то изумительно простая, цѣломудренная на слово, вѣрная, вѣчная, неисчислимая, неизъяснимая...

Стало очевидно,—Россія есть. Воочію, молніеноснымъ постиженіемъ открылось, что родина есть, есть Россія, но что она есть — это для слѣпого, повседневнаго народнаго «я» остается попрежнему загадкой, только теперь загадка эта зоветъ и манитъ неодолимо, загадка теперь уже не можетъ жить безъ отгадки, каждый мигъ кажется загадка эта уже разгаданной... Чувственному постиженію чуется тайна раскрытой, до того она близка теперь, гдѣ-то не только около насъ, прямо въ насъ, внутри насъ, близкая, своя, внутренняя... Обладаніе ею обманываетъ: кажется, можно взять рукой трепещущую золотымъ пламенемъ тайну русскаго бытія, русскую идею и вынести на

свѣтъ познанія, пониманія, духовнаго постиженія. Указать на то, что есть она, не значитъ ли узнать-назвать, что она есть. Видѣніе несомнѣнно, но, чтобы убѣдиться въ его подлинной сущности, нужно раскрыть его смыслъ, вымолвить его слово, слово— откровеніе о томъ, что оно существенно есть, это видѣніе нуменальнаго существа Россіи, и что оно есть.

Но гдѣ же сказано такое слово о Россіи? Загадка страшная, загадка радостная, вся боль и радость сознанія русскаго около этой загадки, весь ужасъ и восторгъ самосознанія русскаго здѣсь, около тайны отгадки загадки этой. Спасеніемъ ли, гибелью ли разрѣшится она—отъ нея нельзя отойти...

Поставивъ въ 1888 г. проблему о русской идеѣ, о смыслѣ существованія Россіи во всемірной исторіи, Владимиръ Соловьевъ сказалъ: «идея націи есть не то, что она сама думаетъ о себѣ во времени, но то, что Богъ думаетъ о ней въ вѣчности». Очень хорошо, красиво и вмѣстѣ существенно, окончательно сказано, однако, и завлекательно-безнадежно въ то же самое время, безнадежно умно, именно безнадежно для индивидуальной русской мысли. Вѣдь въ «вѣчныхъ истинахъ религіи», въ которыхъ совѣтуетъ Вл. Соловьевъ искать отвѣта и самъ дѣйствительно ищетъ, ничего нельзя найти прямо и отвѣтчиво говорящаго о смыслѣ существованія Россіи, о томъ, что она есть. Однако, съ другой стороны, нельзя не искать, въ концѣ-концовъ, отвѣта именно тамъ, въ вѣчныхъ истинахъ религіи. Какъ же быть? Пытаться возвести проникновенныя мысли русскихъ мыслителей о Россіи на степень Божіихъ мыслей, поставить ихъ слова о Россіи въ порядокъ прямого

откровенія, признать ихъ писаніе, такимъ образомъ, священнымъ писаніемъ и провидѣнія ихъ пророчествованіями значило бы просто-напросто впасть въ прелесть, поддаться дерзкому искушенію самочиннаго и своеумнаго обоженія. Однако и отбросить эти великія русскія мысли о Россіи, эти проникновенія и прозрѣнія Россіи о самой себѣ, также нельзя безъ самозваннаго юродства и гордаго уродства. Считаться съ ними въ качествѣ какъ бы особаго вида пророчествованія отъ человѣковъ приходится просто изъ послушанія, изъ правдивой простоты требованія разума и сердца. И ничто, никакое живое слово человѣческое, русское слово, — отъ мечтаній московскихъ людей XV вѣка о Москвѣ, какъ третьемъ Римѣ, до..... Вл. Соловьева, Достоевскаго и Константина Леонтьева, ничто не только не можетъ быть сброшено съ текущаго счета русскаго мессіанскаго самосознанія, но и должно быть призвано въ своемъ правѣ раскрывать идею націи, русскую идею, тайну святой Руси, думать о ней во времени, хотя полное завершающее и окончательное раскрытіе того, что Богъ думаетъ о ней въ вѣчности, возможно, конечно, только въ порядкѣ откровенныхъ знаній подлинныхъ пророчествованій и обѣтованій. Разумѣется также, что не всякое русское слово о судьбахъ Россіи, призванное въ своемъ правѣ, должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ признано и въ своей правдѣ. Много званыхъ, мало избранныхъ. Но, во всякомъ случаѣ, прозрѣнія сыновъ человѣческихъ въ идею націи возможны. А если имъ,—отцамъ и братіямъ нашимъ,—можно, то и намъ не невозможно мыслить-молить о судьбахъ родины своей. Если они должны быть и есть въ насъ, то мы можемъ и должны быть въ нихъ и усиліями со-

борнаго русскаго мышленія-моленія соучаствовать въ судьбахъ русскаго мессіонизма, въ вѣчной Божіей мысли о святой Руси.

Перелетая мысленно отъ стародавнихъ мечтаній московскихъ людей временъ собранія русской земли къ точкѣ срыва въ современность, я не случайно назвалъ три имени: Вл. Соловьева, К. Леонтьева и Достоевскаго. Здѣсь послѣдніе слѣды великаньихъ шаговъ русскаго мессіонизма и вмѣстѣ три типичныхъ разрѣшенія вопроса о русскомъ призваніи, три послѣднихъ разгадки стародавней русской загадки. Далѣе не то, что обрывъ, а гулъ современности, сложность и боль настоящаго дня, муки умиранія и рожденія вмѣстѣ, словомъ плавучесть, а потому и незаконченность узора. На грани же нашего времени эти три младшихъ богатыря русскаго мессіонизма, эти, въ нѣкоторомъ смыслѣ, первые среди послѣднихъ славянофиловъ величественно и красиво замыкаютъ собой путь русской мысли, пройденный отъ пробужденія русскаго мессіонизма послѣ Отечественной войны 1812 г. въ раннемъ славянофильствѣ и окончательно завершенный до начала войны 1914 г. Узорчато углубленныя мысли, идущія отъ нихъ въ современность, всѣ проходятъ черезъ глуби изломовъ этой нашей неизжитой современности и незавершенными, недорисованными уходятъ въ тайну настоящей войны, въ тайну временъ грядущихъ.

Вѣнчанное кольцо мыслей о русскомъ призваніи, развернувшееся въ славянофильствѣ, какъ бы слилось и замкнулось въ какой-то спайкѣ на этихъ трехъ именахъ, и каждое изъ нихъ влилось въ него самоцвѣтнымъ камнемъ. Стало три загадочно глазастыхъ драгоцѣнныхъ камня въ кольцѣ. И вѣнчаль-

ное прежде оно стало перстнемъ, чудо-перстнемъ, упавшимъ въ море русской мысли. Вылавливай его и разгадывай таинственный смыслъ камней самоцвѣтныхъ. Ничто живое и русское не осталось внѣ кольца, въ цвѣтистой игрѣ его радужныхъ сіяній можно видѣть и крылатую радость Пушкина и мглисто-огненную тайну Гоголя и всѣхъ и вся... Однако, вѣнчальное-обручальное оно стало снова и опять перстнемъ... Что это? Или вѣнчанная и совсѣмъ уже брачная Россія все еще остается предбрачной, все еще невѣстится невѣста бѣлая; названная жена, она все еще дѣва, но женихъ съ ней и радость несказанная.

I.

Сто лѣтъ тому назадъ, въ испытаніяхъ Отечественной войны, Россія, среди боли, мукъ и восторговъ, какъ бы обрѣла себя, вдругъ обрѣла и изумилась изумленіемъ великимъ, обрѣла и умилилась умиленіемъ дивнымъ. Въ эту страстную годину свою страна пережила радость встрѣчи съ собой. Эта радость встрѣчи съ собой, со своимъ внутреннимъ и тайнымъ, явленія съ сущностью, феномена съ нуменомъ, дается націи, какъ и отдѣльному человѣку, въ рѣдкія исключительныя минуты и именно въ страстныя минуты, во дни внезапныхъ нечаянныхъ пробужденій, великихъ отчаянныхъ потрясеній, въ судные дни огненныхъ озареній болевого воскрыленія, на краю бездны, въ бою, среди смертоносныхъ заболѣваній. И тогда какія-то большія внутреннія очи раскрываются у народа ли, у отдѣльнаго ли человѣка, и явственно свершается тогда какое-то чудо тайнозрѣнія, сокры-

таго видѣнія себя, глуби своей, сути внутри. Нація какъ бы въ видѣніи узритъ свое тайное какъ явное. Мистическую ночную звѣздную глубь правды своей, славы своей, вѣнчанной судьбы своей узритъ тогда нація какъ дневную будничную явь. И въ моментъ ниспосланнаго испытанія, на самомъ остріѣ рѣжущаго меча, въ сокровенномъ болевомъ узлѣ, разверзаются нѣдра народной сущности, и потомъ, возвращаясь къ нимъ сознаніемъ, творческая народная мысль питательно ими живетъ долго, долго... И оказавшись, такимъ образомъ, съ обрѣтенной находкой, наединѣ съ собой, Россія, окрыленная царственнымъ окрыленіемъ державной мечты своей, мечты вѣнчанной вѣнцомъ подлинной орлиной выси своей, соединила даль вѣковъ своего прошлаго съ живою грезой грядущаго благословенностью пережитой годины Отечественной войны. Благословенное соединеніе, благословеніе священное и царственное, пророчественно раскрылось въ творческомъ осіяніи сначала дневнаго солнечнаго генія Пушкина, затѣмъ ночного, звѣзднаго генія Гоголя... Россія узрѣла себя, и обозначилось вокругъ нея благословенное кольцо. Пробудилась работа русской мысли, сознательной уже и вмѣстѣ органически слитой съ явленной народной былью. И вотъ на этой-то нивѣ созрѣла и, наконецъ, развернулась во всю свою истинно богатырскую мощь русская мысль о призваніи Россіи, такъ называемое славянофильство. Оно помѣстилось между двумя крайними точками русскаго непосредственнаго художественнаго творчества. Русская бѣлая явь въ Пушкинѣ и русскій вѣщій сонъ въ Гоголѣ, а между ними, тоже русская не быль, да и не сказка, не явь, да и не сонъ—русскія думы и упованія славянофиловъ, мечта о святой Руси.

Славянофильство, какъ органическій пластъ русской мысли, какъ литературно-историческую быль, не обидно помѣстить между мраморнымъ Пушкинымъ и бронзовымъ Гоголемъ. О нихъ отнюдь не иносказательно приходится говорить: б о г а т ы р и. Хомяковъ, бр. Кирѣевскіе, К. Аксаковъ это вправду богатыри, старшіе богатыри славянофильства, богатыри сказочной были русской мессіанистической мысли.

Улыбкой ясною природа
Сквозь сонъ встрѣчаетъ утро года.

Когда пробѣгаешь взоромъ по узорчатой душевной ткани того опыта мысли и жизни, который оставили послѣ себя эти славянофилы въ исторіи нашего общества, встаетъ въ сознаніи что-то утреннее, ярко свѣтящееся, насквозь прозрачное, чистое, золотистымъ солнышкомъ разогрѣтое и нѣжное-нѣжное, какъ рѣчной песочекъ, и вмѣстѣ цѣломудренно простое, дѣтски крѣпкое, уютно-теплое, бѣлое... Что-то дѣйствительно дѣтски простое было въ славянофильствѣ, цѣльное, русскою колыбелью пригрѣтое, но и дѣтски честное, правдивое, дѣтски глубокое вмѣстѣ. Золотистые ли сны подъ лазурной синевой небесъ, золото въ лазури, или солнечная позолота на снѣжно блещущей бѣлизнѣ. Праздничное утро, ранняя обѣдня и радость строгая, высокая, ревниво стерегущая свой день. Распахнулось окно въ садъ цвѣтистый, торжественно тихій и величаво задумчивый, радостью солнца все такъ и залито, а прозрачный воздухъ сочится видимыми струйками, брилліантится зелень листочковъ, лаской жары напоенная, обѣщающе трепетное жужжаніе и увѣряющій птичій щебетъ, цвѣточный концертъ запаховъ, а тамъ въ полѣ спѣлая рожь колосится, весело улыбчивое, жарко пахнетъ

хлѣбомъ, нагрѣтой землей и урожаемъ. Полная чаша даровъ земли, неиспитая еще, неизжитая, и не видать ей дна... А впереди—дали, дали синія, дали золотыя, такія же прекрасныя, какъ радужная правда сновъ былого. Чудное «было» тамъ, сзади, во снѣ: чудотворное что-то ждетъ — стережетъ, обѣщается впереди, зоветъ, манитъ и сулитъ рай сердцу русскому, кладъ тайный, кѣмъ-то заколдованный, птицужаръ, обѣтованное бѣлое русское царство.

И вотъ отъ самаго этого златокудраго восхода славянофильства ранняго утренняго росистаго, прекраснаго даже въ преукрашенномъ славномъ язычествѣ своемъ, пушистомъ и мягкомъ, отъ самаго Хомякова, Ив. Кирѣевскаго и К. Аксакова до послѣдняго звена развитія сложной цѣпи славянофильской школы въ закатномъ уже вечернемъ, сумрачно мглистомъ К. Леонтьевѣ съ его жертвеннымъ, крестнымъ, распятымъ славянофильствомъ, движется предъ нами одна и та же центральная проблема Востока и Запада, русскаго всемірно-историческаго призванія. Какъ извѣстно, славянофилы развивали свое ученье о русскомъ призваніи, раскрывали русскую идею въ противопоставленіи Россіи Европѣ. Постигая свое русское изнутри, глубиннымъ духовнымъ касаніемъ, интимно и тайнозрительно, они опредѣляли его въ сознаніи какъ органическое, цѣлостное, существенно-жизненное и религіозное по-преимуществу. Наше самосознаніе исторически явленное, какъ молнія при столкновеніи тучъ, въ войнѣ Россіи съ Европой въ 1812 г., развивается у славянофиловъ изъ противоположенія Россіи Западу, изъ критики западно-европейскихъ основныхъ началъ, западно-европейской образованности. Въ основѣ этого противопоставленія

восточное православіе, христіанство чистое, вѣрно хранимое на святой Руси, противополагается католически-лютеранскому христіанству отъединившагося Запада. «Кромѣ разностей племенныхъ,—говоритъ Кирѣевскій въ своей знаменитой статьѣ «О характерѣ просвѣщенія Европы и его отношенія къ просвѣщенію Россіи»,—еще три историческихъ особенности дали отличительный характеръ всему развитію просвѣщенія на Западѣ: особая форма, черезъ которую проникло въ него христіанство, особый видъ, въ которомъ проникла къ нему образованность древнеклассическаго міра, и, наконецъ, особые элементы, изъ которыхъ сложилась въ немъ государственность. Христіанство было душою умственной жизни народовъ на Западѣ, такъ же какъ и въ Россіи. Но въ Западной Европѣ проникло оно единственно черезъ церковь Римскую» [1]). Образованность древняго дохристіанскаго міра воспринималась европейскимъ Западомъ «почти исключительно въ томъ особенномъ видѣ, какой она приняла въ жизни древняго языческаго Рима». «Образованность греческая и азіатская въ чистомъ видѣ почти не проникла въ Европу до самаго почти покоренія Константинополя». Особенность римской культуры, по мысли Кирѣевскаго, выразилась въ господствѣ разсудочности надъ существенностью, «отличительный складъ римскаго ума заключается въ томъ именно, что въ немъ наружная разсудочность брала перевѣсъ надъ внутренней существенностью вещей». «Можетъ-быть,—высказывалъ догадку Кирѣевскій,—даже эта римская особенность,

---

[1]) И. В. Кирѣевскій, Полное собраніе сочиненій, т. I. Изд. «Пути», 1911 г., стр. 182.

эта оторванная разсудочность, эта излишняя склонность къ наружному сцѣпленію понятій была одною изъ главнѣйшихъ причинъ самаго отпаденія Рима». Такимъ образомъ, гармоническая цѣлостность внутренняго умозрѣнія, хранимая православнымъ Востокомъ, на католическомъ Западѣ уже съ самаго IX вѣка искривилась преломленіемъ ея въ одностороннераціоналистической призмѣ языческаго Рима. «Такимъ образомъ, подчинивъ вѣру логическимъ выводамъ разсудка, Западная церковь еще въ IX вѣкъ положила внутри себя неминуемое сѣмя реформаціи, которая поставила ту же Церковь передъ судомъ того же логическаго разума, ею самою возвышеннаго надъ общимъ сознаніемъ Церкви вселенской; и тогда еще мыслящій человѣкъ могъ уже видѣть Лютера изъза папы Николая I, какъ, по словамъ римскихъ католиковъ, мыслящій человѣкъ XVI вѣка могъ уже изъ-за Лютера предвидѣть Штрауса» [1]).

Раціонализмъ христіанскаго Рима, вскормленный деспотіей односторонняго ratio, этого лжедержавнаго отвлеченнаго начала, господствующаго въ Римѣ языческомъ, подточилъ самыя основы религіозной культуры всего европейскаго Запада, основы незыблемыя въ христіанствѣ восточномъ. Тонкимъ губительнымъ ядомъ всеразлагающаго, всепожирающаго ratio отравлена вся западная культура, начиная съ основанія своего. Хомяковъ видитъ глубокое отличіе католическаго міра отъ православнаго, главнымъ образомъ, въ душевномъ нравственномъ безсиліи, въ измѣнѣ соборности христіанской любви, въ гордынѣ разсудочнаго самоутвержденія, отложившагося въ новыхъ

[1]) Тамъ же, стр. 187, 190 и др.

догматахъ католичества. Вмѣстѣ съ религіознымъ расколомъ и нравственнымъ отпаденіемъ Запада европейская мысль укрѣпилась на раціоналистической самозаконности своей, отравила все и сама отравилась собственнымъ ядомъ. «Раціонализмъ, или логическая разсудочность,—говоритъ Хомяковъ,—должна была найти себѣ конечный вѣнецъ и божественное освященіе въ новомъ созданіи цѣлаго міра. Такова была огромная задача, которую задалъ себѣ германскій умъ въ Гегелѣ... Логику Гегеля слѣдуетъ назвать воодухотвореніемъ отвлеченнаго начала (Einvergeistigung des Seins). Никогда такой страшной задачи, такого дерзкаго предпріятія не задавалъ себѣ человѣкъ. Вѣчное, самовозрождающееся твореніе изъ нѣдръ отвлеченнаго бытія, не имѣющаго въ себѣ никакой сущности. Самосильный переходъ изъ нагой возможности во всю разнообразную и разумную существенность міра. Вымыселъ миѳологіи, такъ же какъ и мелкое отрицаніе Мефистофеля, исчезаетъ передъ этимъ дѣйствительнымъ титанствомъ человѣческаго разума» [1]). «Возсозданіе цѣльнаго разума (т.-е. духа) изъ понятія разсудка. Какъ скоро задача опредѣлила себя такимъ образомъ—путь долженъ былъ прекратиться: всякій шагъ впередъ былъ невозможенъ». И вотъ образуется «перерождокъ раціонализма»—матеріализмъ. И здѣсь и тамъ скрывается злокачественная язва западнаго ума, «внутренняя болѣзнь» раціонализма—начало безвольности (нецессаріонизма), ведущая европейскую мысль къ распаденію, къ самоотравленію» [2])...

---

[1]) А. С. Хомяковъ. Собраніе сочиненій, изд. 1900 г., т. I, стр. 267—8.

[2]) Тамъ же, стр. 291.

Самодержавному внѣшнему раціонализму западной философіи, повисшему надъ бездной въ нѣмецкомъ классическомъ идеализмѣ Гегеля, славянофилы противополагаютъ органическую жизненность и гармоническую цѣлостность внутренняго духовнаго умозрѣнія православнаго Востока. Они сознательно и глубоко, какъ-то духовно-чувственно ставили философское познаніе въ зависимость отъ религіознаго опыта, отъ христіанскаго жизненнаго питанія. Славянофилы чутко и тонко вскрыли духовную нечувственность философской мысли Запада, ея религіозную безвольность, безпочвенность, оторванность отъ питательныхъ соковъ внутренняго и цѣлостнаго духа. Философъ славянофильства И. Кирѣевскій требуетъ пониманія мысли чувствомъ и духовной связи ея со всею существенностью жизненнаго опыта. Этимъ же отрывомъ отъ питательныхъ корней цѣлостнаго духа проникнута вся культура Запада.

Далѣе, въ раціонализмѣ европейскаго Запада коренится самоутвержденіе личнаго начала, особенно сильно сказавшееся въ сложеніи западно-европейской государственности. «Начавшись насиліемъ, государства европейскія должны были развиваться переворотами, ибо развитіе государства есть ничто иное, какъ раскрытіе внутреннихъ началъ, на которыхъ оно основано. Поэтому европейскія общества, основанныя насиліемъ, связанныя формальностью личныхъ отношеній, проникнутыя духомъ односторонней разсудочности, должны были развить въ себѣ не общественный духъ, но духъ личной отдѣльности, связываемый узлами частныхъ интересовъ и партій» [1]).

[1]) И. В. Кирѣевскій, т. I, стр. 192.

Всматриваясь въ узоры тѣхъ или другихъ положительныхъ русскихъ началъ, отличающихъ Россію отъ Европы и представляющихъ собою какъ бы отдѣльныя слагаемыя мессіанистическихъ вѣрованій славянофиловъ, нужно всегда помнить, что славянофилы видѣли въ нихъ не столько то, что Россіи дано, сколько то, что ей задано, не столько обладаніе, сколько предначертаніе, не столько уже расцвѣтшее дерево, сколько его питательные корни, которые, если расчистить почву, распустятся въ пышномъ вѣнчанномъ убранствѣ царственнаго цвѣтенія Руси. Любовное пониманіе русскаго прошлаго, восторженное постиженіе русскихъ началъ питали въ нихъ чаянія грядущаго. Но въ высокой степени замѣчательно, что эти чаянія грядущей Руси у славянофиловъ раскрывались изъ самыхъ нѣдръ русскаго былого. Ихъ идеализмъ былъ не только существенно реалистическій, почвенный, корневой, но и живой русскій, свой. Мечты ихъ изливались изъ самаго сердца русской существенной дѣйствительности и питались глубинной правдой русской исторіи. Русская исторія независимо отъ тѣхъ или другихъ, вѣрныхъ или невѣрныхъ, утвержденій о ней въ трудахъ славянофиловъ была для нихъ не внѣшне навязанной данностью, не матеріально принудительной необходимостью, какъ чаще всего для западническаго сознанія, а духовной свободой тайнаго избранія, внутренней сыновней преданностью, душевной привязанностью. И это потому, что русское прошлое—ихъ родное, лично родное, духовно родное, кровно родное, оно въ нихъ, оно—фактъ ихъ внутренняго опыта, не столько историческаго познанія, сколько сердечнаго пониманія, духовно-кровнаго постиженія. Благостное про-

никаніе чувствомъ родины, чувствомъ святой Руси въ быль минувшаго дано имъ благодатно. И никогда, ни въ мысляхъ, ни въ чувствахъ, ни на мигъ не разрывали они этой живой интимной связи, не только не измѣняли, но и просто не знали опытно, что значитъ отпаданіе, какъ дышется внѣ родимой груди. Трагизмъ разрыва съ материнскимъ сердцемъ націи былъ невѣдомъ славянофиламъ, они не знали яда той отравы, которой пропитано, которую, какъ свою правду, приняло отрицательное западническое движеніе русской мысли. Питательный токъ русской исторіи шелъ черезъ ихъ сердце, какъ молоко матери черезъ кровеносную систему ребенка. Они, не отрываясь, возлежали у материнской груди, вотъ отчего такъ сильны, нѣжны семейныя чувства въ нихъ, такъ живъ, дѣйственъ родъ, такъ развѣсисто-цвѣтистъ, привѣтливо-зеленъ, ярокъ и соченъ бытъ, такъ дивны роскошью простоты и неизъяснимостью вѣчно волнующей глубины ихъ воистину русскія женщины. Вспоминается, какъ уже взрослый К. Аксаковъ, какъ во дни дѣтства, «хотя бы гостиная была полна гостей, точно такъ же цѣловалъ руки у отца и ласкался къ нему, какъ бывало въ дѣтствѣ». И этотъ же К. Аксаковъ просто, какъ дерево безъ родной почвы, не смогъ жить послѣ смерти отца. Гигантъ желѣзнаго здоровья, за которое знаменитый докторъ Оверъ прозвалъ его «печенѣгомъ», полный силъ и духовнаго паренія, онъ вдругъ захирѣлъ и черезъ полтора года умеръ отъ чахотки.—Не смогъ жить безъ отца.

То, что Россія б ы л а, славянофилы утверждали самымъ фактомъ своего существованія, внутреннимъ опытомъ положительнаго самосознанія и тѣмъ же

фактомъ утверждали они русскую особенность, русскую самобытность, несмотря на невѣрность многихъ и пускай бы даже всѣхъ отдѣльныхъ противоположеній Россіи Европѣ. Сыновняя любовь можетъ ошибаться въ осознаніи отдѣльныхъ родительскихъ, материнскихъ свойствъ и особенностей, но маму не только узнаетъ эта любовь всегда и вездѣ, но и будетъ всегда и неустанно искать ее, явленную въ совершеніи правды своей въ дѣтяхъ и внукахъ. Ревнивая высокая любовь славянофиловъ къ русской святой были служила прочнымъ залогомъ, что они не предадутъ въ своихъ чаяніяхъ грядущаго этотъ ликъ любимый, незамѣнимый, неизъяснимый, единственный. Національное лицо Россіи, вѣрнѣе—чудотворный явленный ликъ ея (являющійся вмѣстѣ и въ вѣкахъ русской исторіи и въ глубинѣ глубинъ сердечнаго духовнаго умозрѣнія) покрывалъ въ сознаніи славянофиловъ всѣ ихъ идеальнѣйшія упованія, всю искомую правду грядущихъ судебъ міра. Поэтому судьбы эти разрѣшаются Россіей, поэтому спасеніе міра, если не въ Россіи, то черезъ Россію. Упоенные этимъ всеразрѣшающимъ уравненіемъ, славянофилы еще не подозрѣвали, не чуяли самой возможности трагическаго противорѣчія между уже явившейся святой Русью и своимъ упованіемъ, между подлиннымъ ликомъ русской жизни и всеобнимающимъ упованіемъ его же явленія въ грядущихъ судьбахъ міра. Они не боялись подмѣнъ, смѣшенія и подобій; угроза двойственности святой Руси въ ея интимнѣйшей и реальнѣйшей живой данности и всеобъемлющей универсальной и идеальной заданности предъ ними еще не раскрылась. Они скорѣе зорко, чутко замѣчали и больно переживали искаже-

нія лика въ личинахъ, затемнѣнія внутренняго и глубокаго во внѣшнемъ и поверхностномъ, сущности въ случайности. Но въ силу и правду сліянности идеалистическаго универсализма упованій своихъ съ реалистическимъ индивидуализмомъ ревнивой любви и безпредѣльной преданности видѣніямъ своимъ вѣрили крѣпко и свѣтло. Въ грядущихъ судьбахъ Россіи имъ рисовался универсальный синтезъ, радость всеразрѣшающихъ встрѣчъ съ единственнымъ во всеобщемъ, сліяніе *своего* и *всего*, родимаго съ вѣчнымъ. Между тѣмъ исторія развитія ихъ мысли о Россіи, «русской идеи» и самой Россіи въ ея идеѣ—была вмѣстѣ и исторіей развитія внутренняго противорѣчія въ славянофильствѣ.

Не разъ указывалось, съ разныхъ сторонъ и по разному, на коренящуюся въ самомъ внутреннемъ существѣ славянофильства противорѣчивую двойственность. Однако все живое живетъ противорѣчіями, и, развиваясь, славянофильство раскрывало и свою внутреннюю антиномичность. Двойственная природа славянофильской мысли вскрывается, какъ противорѣчіе между консервативнымъ націонализмомъ и идеальнымъ универсализмомъ. Русь былая, живая и явленная въ существѣ своемъ, и Русь, чаемая въ грядущихъ судьбахъ своихъ, Русь, данная въ исторіи, хотя и затемненная въ подлинности своей Петровскимъ періодомъ русской исторіи и въ дореформенномъ періодѣ только зачатая, не раскрывшаяся въ полнотѣ даровъ своихъ, и Русь въ идеальной заданности, въ лучезарной возможности упованій,— вотъ крайнія точки притяженія движущейся мысли славянофиловъ. И вотъ ревнивая сыновняя любовь ихъ къ родинѣ, всегда предъ Господомъ теплая

нѣжно и чутко стерегущая всякое дыханіе родимой своей, обращена къ конкретному своеобразію исторической самородности, къ реальному и живому своенравію исторической данности, къ неуяснимой и влекущей тайно-питательной и вѣчно-живой глуби русскаго у себя бытія; сознаніе же, насыщенное радугой многоцвѣтныхъ идейныхъ сіяній, развернувшееся на зовъ золотыхъ далей магическихъ возможностей, обращено къ всеразрѣшающему универсальному синтезу.

Антиномія, раскрывавшаяся, но не раскрывшаяся до конца въ раннемъ славянофильствѣ, коренилась въ самой постановкѣ проблемы Востока и Запада.

Западному католически-протестантскому христіанству славянофилы противопоставляли христіанство православное, восточное. И только здѣсь въ исходномъ основаніи своихъ построеній противополагали Западъ Востоку. По всѣмъ другимъ линіямъ ихъ мысли Западу противополагается Россія, православный русскій народъ, вѣрный хранитель чистаго древняго вселенскаго христіанства. Принявъ этотъ даръ изъ Византіи при святомъ своемъ князѣ Владимирѣ всею цѣлостной непочатостью дѣвственныхъ силъ народныхъ, всею правдивостью сердца горящаго, дѣтски-цѣломудреннаго, народъ русскій бережно хранилъ тотъ даръ, дышалъ и жилъ имъ, именно ж и л ъ на протяженіи всей своей многовѣковой и многострадальной исторіи, особенно же въ дореформенномъ періодѣ, нетронутомъ еще западной цивилизаціей чужой и старой Европы. Но вѣрная святынѣ восточнаго православія Византіи, Россія, какъ рабъ вѣрный, не зарыла данные ей пять талантовъ въ землю, а дѣятельно пріумножила ихъ. И вотъ другіе

пять талантовъ: это сама Россія, Русь святая, русская быль, государственный и земскій строй древней Руси, самодержавная власть царей, вѣнчанныхъ на царство, какъ на подвигъ Христова служенія, и свободная соборность начала народнаго, крестьянскаго-христіанскаго, общинность и семейственность, любовь и братство.

Все это, что было или только становилось, только хотѣло быть, все, что родилось и сказалось въ русской исторіи или только зарождалось и намекало,—послужило основаніемъ славянофильскихъ вѣрованій въ силу и величіе русскаго народа и славянства, связаннаго съ Русью единствомъ крови и вѣры, общностью исторіи и грядущихъ судебъ. Судьбы славянства всѣ въ будущемъ, свободная самобытность этихъ родственныхъ Россіи народностей еще не развернулась, и здѣсь почти непочатая, еще дѣвственная почва для высокой христіанскибратской миссіи Россіи. Иновѣрный европейскій Западъ и невѣрный азіатскій Востокъ давятъ на славянство съ разныхъ сторонъ. Мусульманская Турція угнетаетъ и продаетъ, католическая Австрія соблазняетъ и предаетъ. Миссія православной Россіи освободить угнетаемыхъ братьевъ своихъ, вернуть ихъ самимъ себѣ и славянству, объединить, возродить и съ ними вмѣстѣ возродиться къ новой жизни духа, братства и любви. Тогда явится во всей силѣ и славѣ своей славянская культура, и сіяніе свѣта этой зовущей правды всеславянскаго объединенія писатели православно-славянскаго направленія едва пытаются объять.

Но вѣдь сущность историческаго бытія Россіи и славянства, основоначала ихъ—на православномъ

Востокѣ, въ Византіи. Глубочайшій питательный корень тамъ, въ византійскомъ христіанствѣ, и писателямъ православно-славянскаго направленія необходимо было посчитаться съ этимъ до конца. Душа русской души, тайнообразующій духъ ея исшелъ оттуда, изъ византійскаго православія.

Двучленъ «Россія и славянство» нужно было бы пополнить первымъ и основнымъ членомъ: Востокъ (Византія), Россія и славянство. Однако въ славянофильствѣ отношеніе къ Византіи двойственное, признательно уклончивое, вѣрное и недовѣрчивое. «Жизнь политической Византіи,— говоритъ Хомяковъ,—не соотвѣтствовала величію ея духовной жизни, но была не безъ славы и подвиговъ». Рядомъ съ стихіей христіанскаго начала была здѣсь въ силѣ языческая стихія, усвоенная, по мнѣнію славянофиловъ, со стороны древняго Рима.

„Признавалась просвѣтительная сила христіанства, но не признавалась его строительная сила“ [1]). „Христіанство въ Византіи до конца,—говорилъ Хомяковъ, — не могло разорвать сплошной сѣти злыхъ и противохристіанскихъ началъ. Оно удалилось въ душу человѣка: оно старалось улучшить его частную жизнь, оставляя въ сторонѣ его жизнь общественную и произнося только приговоръ противъ явныхъ слѣдовъ язычества: ибо самые великіе дѣятели христіанскаго ученья, воспитанные въ гражданскомъ понятіи Рима, не могли еще вполнѣ уразумѣть ни всей лжи римскаго общественнаго права, ни безконечно трудной задачи общественнаго построенія на христіанскихъ началахъ. Ихъ благодѣтельная сила разбилась о правильную и слитную кладку римскаго зданія. Единственнымъ убѣжищемъ для нихъ оставалась тишина созерцательной жизни. Лучшія, могущественнѣйшія души удалялись отъ общества, котораго не смѣли осуждать и не могли сносить.

---

[1]) А. С. Хомяковъ. Сочиненія. Т. VII, стр. 53.

Всякое свѣтлое начало старалось спасти себя въ уединеніи. Темнѣе становились города, просіявали пустыни, и добродѣтели личныя возносились къ Богу какъ очистительный ѳиміамъ, между тѣмъ какъ зловоніе общественной неправды, разврата и крови заражало государство и сквернило всю землю византійскую. Ей не было суждено представить исторіи и міру образецъ христіанскаго общества; но ей было дано великое дѣло уяснить вполнѣ христіанское ученье, и она совершила этотъ подвигъ не для себя только, но для насъ, для всѣхъ будущихъ вѣковъ. Сама имперія падала все ниже и ниже, истощая свои нравственныя силы въ разладѣ общественныхъ учрежденій съ нравственнымъ закономъ, признаваемымъ всѣми: но въ душѣ ея лучшихъ дѣятелей и мыслителей, въ ученіи школъ духовныхъ и въ особенности въ святилищѣ пустынь и монастырей, хранилась до конца чистота и цѣльность просвѣтительнаго начала. Въ нихъ спаслась наша будущая Русь“ [1]).

Эту раздвоенность византійской души, создаваемую «непримиреннымъ разногласіемъ жизни частной, христіанской и жизни государственной, языческой», принятой самой Византіей отъ Рима, православная Русь не наслѣдовала. «Особенность Россіи, по мысли И. Кирѣевскаго, заключалась въ самой полнотѣ и чистотѣ того выраженія, которое христіанское ученье получило въ ней, во всемъ объемѣ ея общественнаго и частнаго бытія» [2]). «Въ какое время?—спрашиваетъ Хомяковъ своего друга:— Въ эпоху ли кроваваго спора Ольговичей и Мономаховичей на Югѣ, Владимирскаго княженія съ Новымъ-Городомъ на Сѣверѣ и безнравственныхъ смутъ Галича, безпрестанно измѣнявшаго самой Руси? Въ эпоху ли, когда московскіе князья, опираясь на дѣйствительное и законное стремленіе большей части земли русской къ спасительному единству, употре-

[1]) А. С. Хомяковъ. Сочиненія. Т. I, стр. 219.

[2]) Ив. Кирѣевскій, т. I, стр. 219.

бляли русское золото на подкупъ татаръ и татарское желѣзо на уничтоженіе своихъ русскихъ соперниковъ? Въ эпоху ли Василія Темнаго?.. и т. д. Нѣтъ, велико это слово, и какъ ни дорога мнѣ родная Русь въ ея славѣ современной и прошедшей, сказать его объ ней я не могу и не смѣю. Не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства въ мірѣ, которому такую похвалу можно бы было приписать хотя приблизительно; и, конечно, она уже слишкомъ непомѣрна для земли, князья которой не только безпрестанно губили ее своими междоусобіями, но еще безъ стыда и совѣсти опустошали ее мечомъ, огнемъ и разбоемъ союзниковъ, магометанъ и язычниковъ» [1]). Хомяковъ, такимъ образомъ, вводитъ существенныя оговорки въ мысль Кирѣевскаго и характеръ усвоенія и развитія христіанскихъ началъ въ древне-русской жизни понимается имъ не столь безусловно, какъ И. В. Кирѣевскимъ. Но во всякомъ случаѣ, если не въ прошломъ, свершонномъ, то въ грядущемъ и чаемомъ Россія, по общей мысли славянофиловъ, призвана раскрыть христіанскую правду о землѣ, не раскрытую въ византійскомъ православіи, ту дѣятельно-общественную правду, которая въ Византіи оставалась бездѣйственной и мертвенной. Но раскрытіе это опять,—и тутъ характерное колебаніе славянофильской мысли,—не только дано въ полнотѣ въ историческихъ русскихъ судьбахъ, сколько задано въ грядущихъ судьбахъ. не только совершено, сколько совершиться должно Святая Русь какъ-то была святой въ зачаткѣ, есть въ возможности и будетъ въ полнотѣ, въ свершеніи ко-

[1]) Тамъ же, 213—14.

нечныхъ судебъ своихъ. Хомяковъ называетъ Русь святой не изъ-за того, что святость дана въ ней, что она спасена, а потому, что она задана, что Русь стремится жить святостью какъ питательной сущностью, тянется къ ней, спасается. «Если русскую землю,—говоритъ И. Кирѣевскій,—иногда называли «святой Русью», то это единственно съ мыслью о тѣхъ святыняхъ мощей и монастырей и храмовъ Божіихъ, которые въ ней находились, а не потому, что ея устройство представляло сопроницаніе церковности и свѣтскости, какъ устройство святой Римской Имперіи» [1]). Такимъ образомъ, sub specie aeternitatis, Русь—святая Русь, энтелехія ея—святость, нуменъ святъ, временность же, эмпирическая оболочка, феноменъ—подъ тлѣнною тяжестью грѣховныхъ паденій и отклоненій. Но въ смиреніи, покаяніи грѣшное русское приковано къ русскому святому, къ святой Руси... Для К. Аксакова, по собственному признанію: «русская исторія имѣетъ значеніе всемірной исповѣди. Она можетъ читаться, какъ житія святыхъ»... Но, говоритъ онъ, «да не подумаютъ, чтобы я считалъ исторію русскую исторіей народа святого! О, я тѣмъ бы нарушилъ и свое мнѣніе о немъ и святыню его смиренія. Нѣтъ, конечно, это народъ грѣшный (безгрѣшнаго народа быть не можетъ), но постоянно, какъ христіанинъ, падающій и кающійся». Однако, «начало всей своей жизни, отъ котораго, по слабости человѣческой, онъ въ поступкахъ и отклонялся иногда, никогда его не отвергая и не переставая къ нему стремиться, и сознавая въ такомъ случаѣ себя виноватымъ,—есть вѣра православная. Не даромъ

[1]) И. В. Кирѣевскій. Т. I, стр. 205.

Русь зовется святая Русь» [1]). Такимъ образомъ, святая Русь, по мысли К. Аксакова, религіозная совѣсть русской жизни, больше—живая икона русской святости, святой ликъ русской вѣчносущности. Такая живая иконопись вѣчной христіанской святости мыслима уже потому, что каждый православный человѣкъ въ духовно-христіанскомъ аспектѣ—потенціально святъ, ликъ его—икона въ молебномъ аспектѣ, видная не ему самому, въ его отдѣльной грѣховной самости, а церковной соборности. Не оттого ли кажденіе въ церкви свершается не только въ стороны св. ликовъ иконъ, но и въ сторону молящихся, предъ ихъ духовно мыслимой иконой. Вотъ почему Русь, какъ выходитъ по мысли славянофиловъ, до послѣдняго конца своего не досказанной, свята—не столько въ живописномъ лицѣ, явленномъ въ древнемъ укладѣ жизни, сколько въ иконописномъ ликѣ своемъ, вѣчно-являемомъ и явимомъ только въ русскомъ апокалипсисѣ. Такимъ образомъ, когда славянофилы противополагаютъ западному католически-протестантскому христіанству въ чистотѣ хранимое на святой Руси древнее вселенское православіе, какъ гармонически въ себѣ примиряющее всѣ противоположныя крайности католицизма и протестантизма, личнаго и общаго, единства и множества, авторитета и свободы, то они дѣлаютъ это въ виду нѣкоего универсальнаго синтеза, который предносится имъ, какъ высшая и глубочайшая сліянность правды, уже исполнившейся въ Россіи, и еще только обѣтованной правды о Россіи. И тутъ въ ихъ сознаніи широко распахиваются двери въ какія-то золотыя дали мечтательно-возможной

[1]) Конст. Аксаковъ. Т. I, стр. 20.

и произвольной расцвѣченности. Здѣсь источники прекраснаго и прикрасъ, всяческихъ смѣшеній и уподобленій. Свое русское противополагается европейскому, то какъ данное національное, то какъ чаемое универсальное. Славянофилы оборачивались, такимъ образомъ, то къ тому, то къ другому началу своей внутренней антиноміи, не всегда точно различая—къ какому именно.

Какъ бы то ни было, славянофилы, хотя и говорили (устами Хомякова), что Россія «едва озарилась лучомъ истиннаго ученья, какъ уже стала безконечно выше Византіи», хотя и чуяли—носили въ сердцѣ своемъ что-то подлинное, существенно отличное въ русскомъ православіи, чего какъ будто не было въ православіи византійскомъ, но это что-то болѣе дѣйственно у нихъ психологически, живо въ неуяснимой глубинѣ религіозной жизни, чѣмъ уяснено и формулировано логически, опредѣленно и отвѣтчиво. Особенности русскаго принятія и исповѣдыванія христіанства, съ самаго факта крещенія Руси при Владимирѣ Святомъ, болѣе относятся къ силѣ и душевной настроенности, чѣмъ къ духовному существу самаго православія, такимъ образомъ, характера болѣе количественнаго, чѣмъ качественнаго. Славянофильская мысль, все время пламенная и увѣренная въ себѣ, все-таки трепетно бьется, пытаясь пробиться за предѣльный порогъ, за которымъ таится искомая подлинная глубь своего собственнаго русскаго, и, достигая предѣла, остается все время только на порогѣ, а не за порогомъ. Тайна потайной комнаты остается невыявленной въ ихъ формулахъ и опредѣленіяхъ, или... слишкомъ явной. Въ прекрасномъ письмѣ Ив. Кирѣевскаго Хомякову о тайнѣ воли чи-

таемъ: «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще безсильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла въ зрѣлость». Мысль объ особенностяхъ русскаго православія, религіозная русская идея только еще развивалась въ славянофильствѣ, «невыразимое, по слову Кирѣевскаго, проглядывало сквозь выраженіе». О тайнѣ выявленія русской религіозной воли въ разумѣ можно сказать то же, что говоритъ Кирѣевскій въ этомъ письмѣ о тайнѣ въ отношеніяхъ воли къ разуму. «Чѣмъ болѣе человѣкъ найдетъ въ душѣ неразгаданнаго, тѣмъ онъ глубже постигъ себя. Чувство, вполнѣ высказанное, перестаетъ быть чувствомъ, и въ этомъ смыслѣ также справедливо слово: гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше. Практическую истину можно извлечь изъ этого ту, что воля родится в т а й н ѣ и в о с п и т ы в а е т с я м о л ч а н і е м ъ». И вправду сказать, молчаніе волевое и молитвенное у Ив. Вас. Кирѣевскаго въ его внутреннемъ церковномъ опытѣ православія, въ періодъ литературнаго запрещенія и общенія со старцами Оптиной Пустыни, выразительнѣе и дѣйственнѣе всѣхъ, очень значительныхъ, высказанныхъ имъ и А. С. Хомяковымъ мыслей о русскомъ православіи. Въ выраженныхъ мысляхъ славянофиловъ, въ выявленныхъ узорахъ ихъ сознательнаго ученья (а не въ опытѣ и въ жизни, не въ психологіи и личностяхъ), въ концѣ-концовъ, не уяснена отличная отъ византійскаго самоцвѣтная сущность православія собственно-русскаго. Свое, не текучее, культурно-творческое, а существенное, незамѣнимое, самородное и единственное въ немъ не выявлено, не показано, не дано. Съ другой стороны, какъ мы видѣли, славянофилы не отличили,

отвѣтчиво и строго, свое русское православное отъ универсально-христіанскаго, разсматривая русское православное, какъ гармонически-универсальное, идеально-синтетическое христіанское, и идеальный синтезъ христіанства, какъ русское. Тѣмъ самымъ въ силу логики внутренняго развитія своей антиномической сущности славянофильская мысль стала предъ диллемой: или всею силою укрѣпиться на святой Руси за все конкретное своеобразіе, беречь-охранять все исторически данное, пусть своенравное, но свое собственное, самородно-русское, самобытно-національное, типическое, исключительное, единственное, хотя бы въ основѣ всего этого и лежало восточно-византійское основоначало, или же отдаться универсальному синтезу идеальнаго христіанства, только мыслимаго, только чаемаго. Найти выходъ изъ поставленной славянофильствомъ диллемы, такъ или иначе разрѣшить его внутреннюю антиномію выпало на долю послѣднихъ славянофиловъ, которымъ суждено было замкнуть кольцо русскаго мессіонизма. При чемъ оказалось, какъ это ни странно, что изъ диллемы были возможны не два, а цѣлыхъ три выхода.

Первый выходъ въ разрѣшеніи внутренней антиноміи славянофильства въ сторону торжества р е а л ь н а г о момента въ немъ, конкретнаго, своеобразнаго, самобытнаго русскаго начала; на этомъ пути «русская идея» раскрывается, какъ древнее вселенское восточное православіе, какъ византизмъ. Православный Востокъ—единственное свое собственное самородное, самоцвѣтное въ немъ, самоцѣнность и высшая цѣнность. Россія и славянство—только хранилище свѣта съ православнаго Востока, ихъ призваніе въ охранительномъ консерватизмѣ, въ торже-

ствѣ исконнихъ началъ христіанской чистоты и единственности въ византійскомъ православіи. Такимъ образомъ, по существу своему этотъ путь—реалистическій, историческій, православно-византійскій, по характеру жизненной задачи своей—охранительный, религіозно-реакціонный и, наконецъ, по внутреннему духовному строенію, какъ увидимъ далѣе, внутренне-крестный и страстнóй.

Второй выходъ изъ диллемы—въ разрѣшеніи славянофильской антиномiи въ сторону торжества идеальнаго момента въ ней. Русское понимается на этомъ пути, какъ всемірное, универсальное, и «русская идея» полагается въ созданіи универсальнаго христіанскаго синтеза, для котораго все: и византійское, и славянское, и русское, и европейское только строительный матеріалъ. Призваніе святой Руси на этомъ пути въ собраніи и устроеніи всемірной христіанской храмины, исторически какъ бы разсыпанной, въ отверженіи себя и своего ради всемірнаго и всего, въ самоотреченіи ради возсоединенія, ради христіанскаго всеединства. По существу своему этотъ путь—идеалистическій, надъ-историческій, христіански-синтетическій, по природѣ жизненныхъ задачъ своихъ—общественно-строительный, отвлеченно-творческій, по внутреннему устроенію души — чувственно-воскресительный и страстный.

Наконецъ возможенъ, казалось бы, еще третій выходъ, третій путь. Какъ нечаянная радость, онъ могъ бы открыться вдругъ на одномъ изъ поворотовъ перваго пути, на томъ мѣстѣ его, гдѣ православіе византійское исторически вливается въ православіе рус-

ское, тайнообразуя его и животворя. Если есть православіе русское, существенно и провиденціально, а не только по названію, внѣшне историческому признанію и мѣстному исповѣдыванію, тогда есть и явлѣнная радость нечаянная, своя собственная у насъ русскихъ, есть единственное свое—вѣчное, особенное православное, есть святая Русь, какъ свое интимное и тайное сочетаніе въ единомъ существѣ человѣческаго русскаго и божественнаго Христова, несліянное съ древнимъ вселенскимъ православіемъ византійскаго Востока и нераздѣльное съ нимъ. Этотъ путь не реальный, однакоже, и не идеальный, или, быть-можетъ, тотъ и другой вмѣстѣ; не вмѣщенъ онъ въ исторической данности, однако, и не лучится въ надмірномъ сверхъ-историческомъ отрывѣ отвлеченно-творческаго синтеза. Не безнадежно-охранительный онъ и не въ себѣ замкнутый, но и совсѣмъ не строительно-творческій, общественно или лично созидательный. Его какъ бы вовсе нѣтъ и не можетъ быть, но онъ есть и не можетъ не быть въ одно и то же время; молитвенный о благодати онъ, благодатно-дарственный, возблагодатствованный, крестный—страстно́й и воскресный вмѣстѣ.

По первому пути, въ питательную, живую и вѣщую темь религіозно-національныхъ нитей исторіи, въ нѣдра сокровенныя религіознаго древа жизни, въ глубь, въ созерцательное прошлое, такъ сказать, вправо, развивалось славянофильство въ трудахъ К. Н. Леонтьева, этого послѣдняго разочароваго славянофила, отозваннаго отъ славянофильства зовомъ «міровъ иныхъ», однако, не отошедшаго отъ него до конца и до конца не уставшаго любить и лелѣять вѣчно-цѣнное и единственное въ немъ. Изнутри имъ

владѣла строгая и скорбная, измѣнъ не знающая, ревнивая любовь къ своему единственному своеобразному, повелительно звала его неприкасаемая монашески-аскетическая святыня духовнаго начала внутренняго православнаго опыта.

По второму пути, въ свѣтозарную явь, въ высь и ширь, въ мечтательное грядущее, пошелъ влѣво въ развитіе славянофильскихъ замысловъ Вл. С. Соловьевъ, въ серединномъ періодѣ его религіозно-философскихъ исканій. Разочаровавшійся въ славянофильствѣ и увлекаемый золотисто-розовымъ сіяніемъ своихъ размашисто-схематическихъ строительныхъ синтезовъ, онъ былъ изнутри движимъ душистой радугой общественно-чувственнаго, душевнаго, а не духовнаго начала.

По третьему пути, не скажу шелъ, а только обозначилъ его нечаяннымъ намекомъ Ѳ. М. Достоевскій. Въ явной же, развившейся сущности своихъ касаній къ славянофильству онъ шелъ то по первому пути—въ религіозно-общественной и политической проповѣди «Дневника Писателя» и крупныхъ романовъ, то по второму пути, бокъ о бокъ граница съ Вл. Соловьевымъ,—въ пушкинской своей рѣчи и въ нѣкоторыхъ значительныхъ и выразительныхъ мѣстахъ «Братьевъ Карамазовыхъ». Хотя всѣ такія выразительныя мѣста у Достоевскаго всегда удобопревратны и онъ всегда оставлялъ для себя лазейку для возможныхъ перетолкованій.

Итакъ, когда-то бѣлое, какъ перистое бѣлое облачко въ золотисто-радужномъ окруженіи воздушныхъ перышекъ, раннее славянофильство первыхъ славянофиловъ внутренней логикой своего развитія по волѣ судебъ должно было, преодолѣвая скрытое

внутри себя противорѣчіе, перейти или въ агатово-черное славянофильство К. Леонтьева, таинственно блещущее, серебрящееся своей черной глубокостью бездонной, или въ блѣдно-розовое синтетическое славянофильство Вл. Соловьева, необъятное въ пустынной шири далекихъ перспективъ, или, наконецъ, ухватиться за цѣломудренно нѣжные лазурные отсвѣты, что стыдливо голубѣютъ въ капризно-змѣящихся впадинахъ и извивахъ творческихъ намековъ Достоевскаго.

И вотъ такъ слилось славянофильство въ кольцо, замкнувшись въ точкѣ сліянія тремя самоцвѣтными камнями выразительными — въ трехъ этихъ именахъ. Загадкѣ о «русской идеѣ», загаданной у славянофиловъ, К. Леонтьевъ какъ бы говорилъ нѣкое таинственное да черезъ явственное, въ отчаяніи выговариваемое нѣтъ, Вл. Соловьевъ черезъ ясно слышное, очевидное да говоритъ тайное нѣтъ, Достоевскій пытался говорить и да и нѣтъ, выговорилъ ни да ни нѣтъ, а про себя, чуть слышно прошепталъ однѣми губами, не страшнымъ шопотомъ, какъ Раскольниковъ Разумихину, а шопотомъ изумленно-радостнымъ и молитвенно-несмѣлымъ, съ смиреннымъ дерзновеніемъ прошепталъ что-то такое, что могло бы чудно и просто вдругъ покрыть нечаянною радостью и да и нѣтъ, но однако въ его устахъ не покрыло.

II.

Оба и К. Леонтьевъ и Вл. Соловьевъ изошли изъ славянофильства, какъ изъ нѣкоего идейно-питательнаго источника. Для обоихъ здѣсь какъ бы духовная родина. Несмотря на рано опредѣлившееся своеобра-

зіе обоихъ этихъ русскихъ мыслителей, на творческую оригинальность и душевное своенравіе, обозначившееся въ нихъ съ первыхъ же шаговъ, — идейный обиходъ ихъ, характеръ темъ и вопросовъ, общій наклонъ ихъ мысли существенно опредѣлялся славянофильской душевной формаціей. Вмѣстѣ съ тѣмъ у обоихъ мыслителей славянофильская наслѣдственность сказалась болѣе всего въ самомъ духѣ и характерѣ вопросовъ и темъ, но не въ рѣшеніяхъ и выполненіяхъ. Стрѣлки ихъ мыслей движутся, такъ сказать, по тому же драгоцѣнному старому циферблату, но уже съ ускоренностью и осложненностью не прежней. Разрощеніе опыта мысли и параллельно съ нимъ самаго опыта жизни дѣлаетъ филіацію славянофильскихъ идей у К. Леонтьева и Вл. Соловьева особенно цѣнной потому, что здѣсь предъ нами какъ бы органическое внутреннее развитіе самого славянофильства, саморазвитіе его, живой ростъ въ попыткахъ самопреодолѣнія, самоосиленія. Оба они разрѣшали сокрытое въ центральномъ сердечномъ узлѣ ранняго славянофильства самопротиворѣчіе. Развивая одинаково центральное начало въ немъ, вышли изъ него въ разныя, противоположныя стороны, оставивъ гдѣ-то сзади серединное существо его.

Уже въ разрѣшеніи самой боевой проблемы славянофильства объ отношеніи Россіи къ Европѣ оба мыслителя пришли къ діаметрально противоположнымъ рѣшеніямъ, одинаково далекимъ и чуждымъ начальному славянофильству и вмѣстѣ съ тѣмъ одинаково близкимъ и родственнымъ ему.

Западная Европа, какъ думали славянофилы, «гніетъ» въ отпадѣ раціоналистической цивилизаціи своей отъ полносочной правды Востока, но въ то же время

она, по слову Хомякова (столь полюбившемуся Достоевскому),—«страна святыхъ чудесъ». Западное начало въ русской жизни губительно и безсильно и въ то же время не только внѣшне необходимо, но какъ-то и внутренне потребительно. Внутренней необходимостью русской жизни представлялось возвращеніе ея къ идеаламъ московскаго періода, однако, самые идеалы понимались не столько исторически, сколько именно идеально. Славянофилы не помышляли въ серьезъ о реставраціи древней допетровской Руси, а задавались нѣкоторымъ универсальнымъ синтезомъ, въ которомъ не были совсѣмъ исключены, если не историческіе, то идеалистическіе элементы западноевропейской культуры. Славянофильскія національно-идеалистическія мечтанія таили въ своемъ отвлеченномъ эклектизмѣ, въ подновленіи и преодолѣніи исторической данности, культурные элементы, явнымъ образомъ европейскаго происхожденія. Кратко говоря, славянофилы мечтали какъ-бы о спасеніи міра Россіей, мечтали, впрочемъ, немного смутно, не выговаривая этой мысли до самаго конца и не очень отчетливо разрѣшая, какъ это сдѣлать.

Мысль К. Леонтьева въ этомъ пунктѣ славянофильскаго ученья несравненно болѣе исторична, органична и вѣрна себѣ. Замѣчательно, что уже Данилевскій [1]) славянофильскій вопросъ о спасеніи міра

---

[1]) Н. Я. Данилевскій, авторъ замѣчательной книги „Россія и Европа“ (ему же принадлежитъ „Дарвинизмъ“), былъ кое въ чемъ идейнымъ предшественникомъ К. Леонтьева. Леонтьевъ, по собственному признанію, вначалѣ былъ ученикомъ и ревностнымъ послѣдователемъ Данилевскаго. Однако ученикъ былъ несравненно самобытнѣе, неизмѣримо тоньше, глубже и сочнѣе мыслями учителя. Н. Я. Данилевскій своимъ ученіемъ о культурно истори-

Россіей отстранилъ какъ ненужный, излишній, праздный, не столько съ отчаянья отъ расплывчатой безграничности постановки его, сколько изъ суховатой трезвенности индивидуалистическаго позитивизма своей интерпретаціи славянофильства. Дѣло не въ томъ, что лучше и выше, а что жизненнѣе.

Нѣтъ всеобщей единой истины о народѣ, есть только истина народа, истина въ народѣ о себѣ. Истина эта раскрывается только внутреннимъ самопостиженіемъ и извнѣ не всегда доступна. Россія и славянство — особый культурно-историческій типъ, свой собственный, единственный, и только себѣ видный, открытый въ этой вотъ своей исключительной типичности онъ просто несоизмѣримъ съ другими, также въ себѣ типически исключительными и самобытными. Въ силу самой исторической необходимости славянскому типу принадлежитъ будущее, онъ расцвѣтетъ теперь, когда другіе вымерли и умираютъ. Славянскій типъ не только идеологически хочетъ быть, онъ логически, исторически, біологически, наконецъ, не можетъ не быть. Славянскій культурно-историческій типъ также самозаконенъ теперь, какъ въ свое время Египетъ, Китай, древне-семитическій Востокъ, греческій, римскій или романо-германскій типъ. Вообще говоря, никакой общечеловѣ-

---

ческихъ типахъ, сходнымъ во многомъ съ философіей исторіи Риккерта, пытался дать научно эмпирическое, почти біологическое обоснованіе славянофильскаго ученія о Россіи. Онъ сильно освоеобразилъ славянофильство, овеществилъ и натурализировалъ, оземлилъ и даже озвѣрилъ его, ослабивъ въ немъ идеалистически-метафизическій моментъ, за что кн. С. Н. Трубецкой съ свойственной ему ѣдкой ироніей обозвалъ Данилевскаго „славянофиломъ въ зоологіи и зоологомъ въ славянофильствѣ“ (соч., т. I, стр. 198).

ческой универсальной цивилизаціи, по мысли Данилевскаго, не существуетъ и существовать не можетъ, но идеально возможна всечеловѣческая цивилизація, которая выражается реально въ особыхъ индивидуальностяхъ отдѣльныхъ культурно-историческихъ типовъ. Всемірно-исторической задачи для каждаго отдѣльнаго культурно-историческаго типа также не существуетъ и существовать не можетъ, вопреки вѣрованіямъ прежнихъ славянофиловъ. Провиденціальный планъ всемірной исторіи открытъ только Богу, народныя же культуры, народы-типы выполняютъ его отдѣльные моменты-звенья и суть какъ бы въ себѣ замкнутыя монады, у себя и для себя существующія, раскрывающія въ себѣ и изъ себя же свое собственное единственное у себя бытіе, какъ свое высшее и святое, какъ свою идею, какъ бы начертаніе Божіе, имя по христіанскому пониманію религіозно-метафизическаго существа имени. Поэтому-то народное свое единственное выше всеобщаго, выше всего для славянина, какъ и для человѣка другой культуры. Русско-славянская идея есть идея самодержавная въ этомъ смыслѣ и можетъ быть раскрыта только изнутри. «Для всякаго славянина,—говоритъ Данилевскій:—русскаго, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгарина (желалъ бы прибавить: и поляка), послѣ Бога и Его святой церкви—идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвѣщенія, выше всякаго земного блага, ибо ни одно изъ нихъ для него недостижимо безъ ея осуществленія,—безъ духовно, народно и политически-самобытнаго, независимаго славянства; а напротивъ того, всѣ эти блага будутъ необходимыми послѣдствіями этой независимости и самобытности»

(«Россія и Европа», стр. 133). Каждый народъ, какъ культурно-историческій типъ, проходитъ въ развитіи своемъ три возрастныя стадіи развитія: молодость, зрѣлость и старость, государственно-племенной (этнографическій), государственный и цивилизаціонный періоды. Въ то время, какъ другіе культурно-историческіе типы уже прошли всѣ эти стадіи или находятся въ моментѣ изживанія послѣдняго періода, славянскій типъ только еще подходитъ къ періоду расцвѣта. Поэтому и самый вопросъ о характерѣ новой славянской цивилизаціи Данилевскій не столько разрѣшаетъ, сколько намѣчаетъ, такъ какъ полный отвѣтъ на такой вопросъ, по его словамъ, «самое развитіе этой цивилизаціи сдѣлалъ бы излишнимъ». Пройдя черезъ Данилевскаго, своенравная и ревнивая любовь К. Леонтьева къ Россіи научила его поставить вопросъ о русской идеѣ, какъ проблему о нѣкоей единственности и самоцѣнности въ себѣ. Со всею чуткою цѣпкостью любви, не знающей измѣнъ, старается онъ ухватиться за все свое собственное на Руси, особенное въ ней, несоизмѣримое съ Европой, несравнимое, отличающее Русь отъ Европы до конца. И оно открылось Леонтьеву дальше, какъ православно-византійское въ существѣ своемъ. Тутъ у него, какъ и у Данилевскаго, рѣчь шла уже не о первенствѣ Россіи передъ Европой, какъ у раннихъ славянофиловъ, а именно объ единственности Россіи въ византійскомъ существѣ своемъ. Мало понять, нужно принять это единственное неизмѣнное, ни съ чѣмъ несоизмѣримое, какъ верховное въ себѣ и для себя и никакому суду, никакой высшей инстанціи болѣе уже не подвластное.

Данилевскій теоретически защищаетъ націю какъ капризъ природы, капризъ исторіи. Леонтьевъ же самъ природный капризникъ отъ византизма, какъ національной русской идеи, и вообще идейный, психологически-эстетическій капризникъ по преимуществу. Это—такъ, но обозвать живую ткань его идей, душевный коверъ, обильно насыщенный узорчатой роскошью мысли,—капризомъ не значитъ ли пытаться запретить—заколдовать его словомъ—наговоромъ, только унять, а не понять. Но вѣдь въ извивахъ чуткой боли и нѣги капризовъ такихъ и родится самое живое въ мысли. Вѣдь капризами такими именно и живетъ тайнообразующее начало исканія и отысканія истины, оригинальность. Даже и дѣтскій, женскій капризъ или капризъ больного унять мало, нужно понять, разгадать скрытую въ немъ быль души, уловку стыдливо прячущейся правды. Только запретительно или успокаивающе внѣшне воспринимать его значитъ ничего не понимать ни у дѣтей, ни у женщинъ, ни у больныхъ, ни вообще въ живомъ, всегда зачинательно образующемся, всегда своемъ собственномъ и оттого... капризномъ. Жизнь жива противорѣчіями, и не войти въ капризы жизни значитъ мертвить ее и мертвѣть, значитъ какъ-то пребывать только въ планѣ, въ костякѣ жизни, но остаться внѣ самой жизни, внѣ теплой плоти ея. Подходя къ жизни, какъ къ чему-то понятному, значитъ навсегда остаться только съ ранѣе понятнымъ и не понять ничего непонятаго, не разгадать ничего непонятнаго, ничего «еще», «сверхъ» того, что дано—роздано всѣмъ и каждому. А около каприза познавательнаго эроса только и роится вся разноцвѣтность

жизни, все своеобразіе въ ней. И самый эросъ познанія—капризъ изъ-за чего-то такого, чего въ протекшіе вѣка вѣковъ все еще никакъ не дождется человѣкъ.

Только капризъ мысли даетъ качественное нарощеніе, новообразованіе, безъ него все въ однихъ и тѣхъ же только количественныхъ измѣреніяхъ движется. Безъ каприза вотъ этакого-то нѣтъ спасенія изъ плѣна бываніе,—одно только «было и бывало» и нѣтъ, не можетъ быть «небывалаго». Нѣтъ своенравія, своеобразія, нѣтъ чуда, ни малѣйшей лазейки изъ возможнаго въ невозможное, изъ общаго въ свое, изъ явнаго въ тайное, изъ феномена въ нуменъ, изъ явленія въ существенность. Вотъ и выходитъ, что такой-то капризъ какъ бы окошечко индивидуальности, изъ него смотрится сама вѣчность, взглядывая во временное. Исчезаетъ пустота общности, развертзается полнота единственности. Только поспѣвай огребать золотые угольа ея...

Въ своеобразіи каприза національной мысли пріоткрывается тайна живого національнаго лица и пріоткрывается не чѣмъ инымъ, какъ нездѣшней силою любви, какъ даромъ высшаго постиженія—лицезрѣнія. Пріоткрывается, наконецъ, существенное бытіе націи черезъ это инобытіе своенравія мечты и каприза національной мысли.

Живой націонализмъ тонкой ткани потому и волнуетъ какъ-то особенно, что не понятенъ для разума и не можетъ быть взятъ извнѣ, только на внѣшній опытъ познанія; въ немъ такая же непонятность, какъ и въ живой глуби подлинно религіознаго опыта. Чуткій къ сути своей націонализмъ—всегда мистиченъ, и даже самый грубый, опозитивѣвшій,—всегда религіозенъ, т.-е. безсознательно мистиченъ...

Поэтому-то своенравіе національной мысли К. Леонтьева отнюдь не субъективизмъ случайныхъ, одинокихъ, въ себѣ замкнутыхъ личныхъ настроеній, не слѣпящій индивидуализмъ, а ослѣпительная народность. Въ капризахъ его—упоръ народнаго самобытія. Потому-то изъ-за своенравія его ревнивой національной любви смотритъ на насъ живыми страдальческими очами неуступчивая изначальная глубь и сѣдая даль народной самородности, сама цѣломудренная, дѣвственная и святая Русь.

Вл. Соловьевъ не вѣдалъ тайну соблазна этого охранительнаго каприза. Дѣвственная чистота исконней религіозной національной святыни, столь понятная и близкая грѣшно монашескому, эстетически-аскетическому сердцу К. Леонтьева, не манила воображенія Вл. Соловьева. Соловьевъ не помыслилъ святую Русь мудрою дѣвою со свѣтильникомъ возженнымъ, ждущею жениха, грядущаго во полунощи. Въ аспектѣ Вл. Соловьева Россія земная, мірская, брачная, всемірному обреченная, уготованная къ жертвенному браку съ европейскимъ Западомъ, призванная въ мукахъ родовъ явить міру христіанскую правду о землѣ и христіанскую правду на землѣ. Соловьевъ, въ противность Леонтьеву и Данилевскому, видитъ призваніе Россіи въ жертвенномъ сліяніи съ Европой, въ отверженіи себя и своего собственнаго, единственнаго, русскаго, ради всеобщаго, всемірно-историческаго, всечеловѣческаго, въ отказѣ отъ русскаго ради универсальнаго, въ утратѣ цѣломудренной неприкасаемости древняго восточнаго православія ради плодовъ дѣлательной любви, общественно-дѣятельнаго и исторически-осуществляемаго универсальнаго земного христіанства.

Во всякомъ случаѣ тотъ и другой отошли къ полюсамъ отъ прежняго экваторіальнаго разрѣшенія вопроса объ отношеніи Россіи къ Европѣ у старыхъ славянофиловъ.

Если К. Леонтьева можно счесть подозрительнымъ капризникомъ, то Вл. Соловьевъ подозрительный паинька, онъ—слишкомъ ручной. Монахъ и аскетъ въ христіанствѣ, Леонтьевъ эстетически держится за цвѣтистое своеобразіе капризовъ исторіи. Христіанскій общественникъ и отвлеченный дѣлатель царства Божіяго на землѣ, Вл. Соловьевъ, напротивъ, увлекается упростительной смѣсительностью исторіи, уравнительной сліянностью Россіи съ Европой въ универсальномъ синтезѣ всемірно-исторической всеобразующей гармоніи.

Переходя затѣмъ къ постановкѣ у нашихъ мыслителей проблемы о самой Россіи, къ ближайшему выясненію русской самобытной сущности, припомнимъ, что въ раннемъ славянофильствѣ исконнее религіозно-историческое существо русской идеи осталось не вскрытымъ. К. Леонтьевъ понялъ неопредѣленную двойственность въ ученьи раннихъ славянофиловъ и скрытое въ немъ внутреннее противорѣчіе между конкретнымъ національнымъ и отвлеченнымъ универсализмомъ. Леонтьевъ первый рѣшился противопоставить съ неустрашимой послѣдовательностью не Россію, а византизмъ, какъ исконнее начало Россіи,—западно-европейской культурѣ. Леонтьевъ первый со всею послѣдовательностью и всѣмъ безстрашіемъ провелъ славянофильскую мысль о восточномъ православіи, въ чистотѣ хранимомъ на святой Руси, до конца—и тѣмъ самымъ возвелъ «русскую идею» къ ея первоначалу, къ ея религіозно питательному

первоисточнику, къ византизму. Леонтьевъ первый противопоставилъ католическому Западу не Россію уже, а самый православный Востокъ и тѣмъ поставилъ проблему Запада и Востока во всей силѣ и во всей ея исторической и реалистической глубинѣ.

Правда, еще П. Чаадаевъ, въ противовѣсъ двойственно-боязливому опредѣленію отношеній русскаго къ византійскому у славянофиловъ, въ этомъ пунктѣ какъ бы предваряетъ К. Леонтьева, хотя въ смыслѣ конечныхъ выводовъ чисто отрицательно. «Надо всегда помнить одно,—говорилъ Чаадаевъ въ 1846 г. (въ письмѣ къ Сиркуру),—что въ нашемъ обществѣ не существуетъ никакого другого нравственнаго начала, кромѣ религіозной идеи, такъ какъ ей одной обязанъ нашъ народъ своимъ религіознымъ воспитаніемъ и ей должно быть приписано все, что у насъ есть,—доброе, какъ и злое». Всѣ особенности русскаго бытія въ прошломъ и настоящемъ выводилъ Чаадаевъ изъ византійскаго характера христіанства въ Россіи. «Христіанская идея осталась такою же, какою она была привезена къ намъ изъ Византіи, т.-е., какъ она нѣкогда была формулирована силою вещей,—важное обстоятельство, которымъ наша церковь справедливо гордится, но которое тѣмъ не менѣе характеризуетъ своеобразную природу нашей народности. Подъ дѣйствіемъ этой единой идеи развилось наше общество. Къ той минутѣ, какъ съ своимъ преобразованіемъ явился Петръ Великій, это развитіе достигло своего апогея. Но то не было собственно соціальное развитіе: то былъ интимный фактъ, дѣло личной совѣсти и семейнаго уклада, т.-е. нѣчто такое, что неминуемо должно было исчезнуть по мѣрѣ политическаго роста страны».

Получалась, какъ формулируетъ мысль Чаадаева его историкъ М. О. Гершензонъ, тысячелѣтняя исторія огромнаго народа, абсолютно лишеннаго соціальной жизни, не подвинувшагося ни на пядь въ дѣлѣ раскрытія матеріальнаго начала и пропитанія его началомъ Христовымъ».

Выводы, конечно, у Чаадаева совсѣмъ иные, чуждые К. Леонтьеву. Мысль о русскомъ призваніи опирается у Чаадаева, конечно, не на прошлое Руси, которое въ его глазахъ «безжизненно и пустынно», а на будущее Россіи. Всемірная историческая миссія Россіи выводится Чаадаевымъ не путемъ признанія русской исторіи, а скорѣе путемъ полнаго отрицанія ея. Потому-то, должно-быть, все можетъ быть на святой Руси, что не было еще ничего. Исполненіе всемірно-исторической задачи, общая задача всѣхъ для всѣхъ, созиданіе царства Божія на землѣ потому и возможно только въ Россіи, что оно какъ бы непроснувшійся младенецъ, нераскрывшееся дивное дитя, проспавшее тысячелѣтнюю исторію около чуда грядущихъ судебъ своихъ. Но выйдетъ дитя, наконецъ, изъ православной колыбели уединенной дѣтской чистоты, и могучимъ порывомъ, въ добытомъ старою Европою вооруженіи, однако, отнюдь не состарившимися путями Европы, а однимъ чудомъ—прыжкомъ своимъ богатырскимъ разрѣшитъ, по мысли Чаадаева, этотъ не обезсилившій въ борьбѣ, въ нетронутой цѣлостности сохранившій силы, народъ-младенецъ чудотворецъ,—высшіе вопросы всемірнаго бытія. Поэтому Чаадаевъ, любившій Россію, по справедливому замѣчанію Гершензона, только въ ея будущемъ, какъ извѣстно, рѣшительно чурался въ славянофильствѣ именно націоналистическихъ элементовъ его и

въ этомъ существенно предварилъ Вл. Соловьева. Прошлое же Россіи Чаадаевъ въ 1846 году съ тою же рѣшительностью ставилъ подъ знакъ византизма, какъ Леонтьевъ въ 1870 г.

Для Леонтьева русская самобытность свѣтится черезъ русское прошлое и зажглась свѣтомъ съ Востока. Не самая Византія (Византія для себя), а для насъ «византизмъ»—единственное подлинное русское начало. «Византійскій духъ,—говоритъ Леонтьевъ,—византійскія начала и вліянія, какъ сложная ткань нервной системы, проникаютъ насквозь весь великорусскій общественный организмъ». «Византійскія идеи и чувства сплотили въ одно цѣлое полудикую Русь», и все въ ней отъ Владимира Святого до Петра Великаго, отъ царскаго скипетра до... народнаго бунта такъ или иначе опредѣляется однимъ и тѣмъ же византійскимъ началомъ. «Сильны и могучи у насъ,—говоритъ Леонтьевъ,—только три вещи: византійское православіе, родовое безграничное самодержавіе наше и, быть-можетъ, нашъ сельскій поземельный міръ»... «Такъ, по крайней мѣрѣ, думаютъ многіе», добавляетъ Леонтьевъ. Самыми же крѣпкими основаніями русскаго бытія, объективными началами спасительной для сохранности всего русскаго принудительности является въ глазахъ Леонтьева православная Церковь и самодержавная царская власть. «Царизмъ нашъ,—говоритъ Леонтьевъ,—столь для насъ плодотворный и спасительный, окрѣпъ подъ вліяніемъ православія, подъ вліяніемъ византійскихъ идей, византійской культуры».

И всѣ „основы нашего какъ государственнаго, такъ и домашняго быта остаются тѣсно связаны съ Византизмомъ... Все художественное творчество наше глубоко проникнуто Византиз-

момъ въ лучшихъ проявленіяхъ"...„Всѣ наши лучшіе поэты и романисты: Пушкинъ, Лермонтовъ, Гоголь и Кольцовъ, оба графа Толстые, заплатили богатую дань этому Византизму той или другой его сторонѣ, государственной, или церковной, строгой, или теплой.

Но жарка свѣча
Поселянина
Предъ иконою
Божьей Матери.

Это точно такъ же русскій Византизмъ, какъ и возгласъ Пушкина:

Иль Русскаго Царя безсильно слово?
Иль намъ съ Европой спорить ново?
Иль мало насъ?...

Семья?.. Но что же такое семья безъ религіи? Что такое Русская семья безъ Христіанства? Что такое, наконецъ, Христіанство въ Россіи безъ Византійскихъ о с н о в ъ и безъ Византійскихъ формъ".

Такъ писалъ Леонтьевъ въ упоеніи византизмомъ. Характерно, что самое слово «Византизмъ» онъ писалъ съ заглавной буквы. «Византизмъ» для него единственное имя собственное въ русской исторіи, въ русскомъ національномъ укладѣ.

Византизмъ—это наше все: СИМЪ ПОБѢДИШИ. Внѣ византизма—ничего своего собственно русскаго не было, нѣтъ и быть не можетъ на святой Руси, никакого самодвижущагося, самостоятельнаго первороднаго начала русскаго бытія, ничего существенно зачинательнаго, самопроизвольно-русскаго; никакая русская prima causa невозможна, по мысли Леонтьева. Но византійское наше прошлое не страшитъ Леонтьева, какъ Чаадаева. Если для Чаадаева наше русское византійское прошлое только «безжизненно и пустынно», то для Леонтьева оно единственно жизненно и полносочно. Страхъ его жуткій, воистину страшный страхъ начинается тамъ, гдѣ византійскому въ русскомъ угрожаетъ опасность поглощенія со стороны

западное-европейскаго смѣсительнаго начала либерально-эгалитарнаго прогресса. Тѣмъ не менѣе, въ конечномъ счетѣ, для К. Леонтьева русское цѣнно не само по себѣ (самого по себѣ его и нѣтъ), а только постольку, поскольку живо, сильно и дѣйственно въ немъ церковно-государственное православно-охранительное и самодержавно-принудительное начало византизма.

Съ другой стороны и для Вл. Соловьева русское цѣнно не само по себѣ, а только по своему жертвенному служенію всемірному и всеобщему, только въ качествѣ матеріала для гармоническаго построенія универсальнаго синтеза христіанскаго всечеловѣчества. Начавъ съ чистаго славянофильскаго отношенія къ восточному православію, Соловьевъ кончилъ тѣмъ, что совершенно подчинилъ его религіозному началу западно-католическому, какъ соціально-творческому и исторически-дѣйственному по преимуществу. Окончательная концепція вопроса о соединеніи церквей Вл. Соловьева, несмотря на всѣ оговорки, была рѣшительно католическая. Православный Востокъ поглощается въ послѣднемъ счетѣ католическимъ Западомъ, и ничего принципіально творческаго въ синтетическомъ построеніи универсальнаго христіанства на долю Востока не остается. «Ясно, — говоритъ Е. Трубецкой въ своей книгѣ «Міросозерцаніе Вл. С. Соловьева»,—что черезъ соединеніе церквей восточное православіе должно обогатиться новымъ цѣннымъ элементомъ: оно получитъ единую и самостоятельную духовную власть, могущественную церковную организацію, необходимую для дѣятельнаго осуществленія добра въ мірѣ. Но вопросъ о томъ, какую цѣнность можетъ дать взамѣнъ за это Западу Цер-

ковь восточная, такъ и остается неразрѣшеннымъ»... «Признавая въ теоріи,—говоритъ далѣе кн. Трубецкой, — равноправность Востока и Запада въ церковномъ отношеніи и не желая стать ни на ту ни на другую сторону въ великомъ спорѣ, Соловьевъ тщательно избѣгалъ» открытаго признанія, что «римскій католицизмъ во всемъ и безотносительно правъ», однако «отъ православнаго Востока Соловьевъ требуетъ прежде всего самоотреченія, которое, по его словамъ, есть середина и узелъ всего дѣла Божьяго. Можетъ ли онъ требовать самоотреченія въ томъ же смыслѣ отъ церкви римской? Ясно, что нѣтъ: ибо для полноты нравственнаго самоотреченія человѣкъ долженъ подчинить и свою волю руководству высшей власти—власти божественнаго происхожденія. Самоотреченіе православнаго Востока, слѣдовательно, должно... завершиться подчиненіемъ Риму; но послѣднему, очевидно, уже некому подчиняться. Въ положеніи Востока и Запада, слѣдовательно, существуетъ та огромная разница, что для перваго соединеніе церквей означаетъ послушаніе, а для второго—господство[1]).

---

[1]) Въ запискѣ, поданной Штрассмайеру, епископу Босніи и апостольскому викарію Сербіи, которая была доставлена папѣ Льву XIII, Вл. Соловьевъ разъяснялъ пользу соединенія церквей для обѣихъ сторонъ: „Римъ пріобрѣлъ бы... народъ благочестивый и воодушевленно-преданный религіозной идеѣ; онъ пріобрѣлъ бы вѣрнаго и могущественнаго защитника. Россія же, которая волею Божіею держитъ въ рукахъ судьбы Востока, не только освободилась бы отъ невольнаго грѣха раскола, но вдобавокъ и тѣмъ самымъ была бы свободна осуществить свою великую миссію, собрать вокругъ себя всѣ славянскіе народы и основать новую цивилизацію воистину христіанскую, т.-е. соединяющую свойства единой истины и многообразной свободы въ верховномъ началѣ благодати, объемлющей все въ единствѣ и распредѣляющей между всѣми полноту единаго блага“.

Такимъ образомъ, значеніе православія на Руси для русскаго всемірно-историческаго призванія у Вл. Соловьева чисто служебное и притомъ очень ограниченное. Несравненно выше расцѣнивается Соловьевымъ въ общей схемѣ его теократическаго замысла государственное начало самодержавной власти русскаго царства. «Историческое назначеніе Россіи доставить вселенской Церкви политическое могущество, которое необходимо ей, чтобы спасти и возродить Европу». Для торжества идеала всемірной теократіи Вл. Соловьева—съ Запада берется священство римскаго первосвященника, апостольскій престолъ св. Рима, съ Востока—царство, вседержавная власть бѣлаго царя. Апостольскому престолу первосвященника нужно царственное могущество самодержца. Такимъ образомъ, и Вл. Соловьевъ, при рѣзко-католической тенденціи своего универсальнаго синтеза, и К. Леонтьевъ съ своимъ византизмомъ, въ опредѣленіи различно понимаемаго ими русскаго призванія одинаково базируются на величавомъ зданіи русскаго самодержавнаго царизма. Русская самодержавная власть, смыслъ которой, какъ аскетически жертвеннаго служенія царя народу, былъ раскрытъ еще Хомяковымъ, оказалась одинаково питательнымъ и жизненнымъ началомъ на обоихъ полюсахъ славянофильской мысли, и въ византійскомъ консерватизмѣ Леонтьева и въ католическомъ универсализмѣ Вл. Соловьева. Самодержавіе въ Россіи несомнѣнно удалось только, по мысли Леонтьева, для торжества византизма, по Соловьеву — для торжества католицизма; въ обоихъ случаяхъ положеніе даже и этой русской царственной жемчужины—подчиненное, зависимое, служебное.

Но, если у обоихъ мыслителей, наслѣдовавшихъ славянофильскій мессіонизмъ, изъ «русской идеи» сама Россія какъ бы выпадаетъ, растворяется въ чемъ-то высшемъ или изначальномъ сверхрусскомъ, то тѣмъ болѣе рѣшительному внутреннему перерожденію подвергается и у К. Леонтьева и у Вл. Соловьева собственно славянофильскій моментъ ранняго славянофильства, его широкое и расплывчатое славянолюбіе, его идеально мечтательный и либерально-размашистый панславизмъ.

Очертить панславизмъ и очень легко и просто, но и трудно, сложно въ одно и то же время. Простъ и понятенъ, не требуетъ никакого углубленія внѣшне-эмпирическій рисунокъ рѣшенія славянскаго вопроса, онъ ярко очерченъ и поэтически расцвѣченъ въ славянофильствѣ. Другое дѣло идеологія, внутренніе узоры его. Здѣсь сложная антиномичность славянофильской мысли снова даетъ себя знать.

Хомяковъ былъ главнымъ глашатаемъ идеи панславизма, главнымъ выразителемъ идеи освобожденія балканскихъ славянъ отъ турокъ, отъ Запада и объединенія ихъ съ Россіей. Всѣ славянофилы всю жизнь мечтали о сліяніи Россіи съ славянствомъ въ религіозно-православномъ единствѣ подъ державнымъ скипетромъ русскаго царя. Первое дѣло водрузить крестъ на святой Софіи, какъ символъ христіанскаго освобожденія и братскаго объединенія. Всеславянская федерація со столицей въ Царьградѣ или въ Москвѣ, это уже частность,—существенно же всеславянское православное кровное братство въ союзѣ мира и любви, какъ начало новой эры и всемірной культуры. Непочатость исторіи славянскихъ народностей, ихъ младенчество, только залогъ расцвѣта

высочайшей культуры новаго невиданнаго еще типа, всеразрѣшающаго, всепримиряющаго, всеспасающаго. Однако, въ развитіи освободительной тенденціи панславизма рѣшительно выдвигается отрицательный, идеалистически-формальный моментъ освобожденія «отъ чего», полный силы вдохновенія и жизненнаго паѳоса, и остается въ тѣни другой, положительный моментъ освобожденія «для чего», незаполненный жизненнымъ содержаніемъ, безцвѣтный и пустынный. Замѣчательно, что славянская идея славянофиловъ выразительнѣе въ стихахъ Хомякова и Тютчева, чѣмъ въ прозѣ славянофильскихъ статей и посланій. Тутъ все время чувствуется, что самое-то главное не досказано, хотя сказано много лишняго. Волнующая недосказанность, украшающая поэзію славянофиловъ, въ ихъ прозаическихъ трактатахъ неизбѣжно разрѣшается разочарованіемъ. То, что тамъ даетъ имъ силу, здѣсь ослабляетъ. Вопросъ о томъ, на чемъ соединимся и какъ соединимся мы съ освобожденнымъ славянствомъ, носитъ на себѣ печать общей существенной антиномичности славянофильской мысли, центральнаго противорѣчія въ ней: единственнаго, своего особеннаго, жизненно-даннаго съ общимъ и идеально-заданнымъ. И со стороны послѣдняго начала, всегда угрожая, незамѣтно выглядываетъ опасность подмѣнъ, смѣшеній, лжеподобій и подозрительныхъ растворенія своего собственнаго въ чужеядномъ, чужевластномъ, инобытномъ...

Гдѣ же свой собственный ликъ славянства, самородное, неизмѣнное, тайнообразующее и внутреннеживое ядро объединенія Россіи и славянства? Глубь этого вопроса въ результатѣ внутренняго развитія славянофильства у К. Леонтьева рождаетъ крайній

испугъ и боль разочарованія. И это тѣмъ болѣе значительно, чѣмъ ближе Леонтьевъ, сравнительно съ ранними славянофилами, лично зналъ славянскій Востокъ, чѣмъ аналитичнѣе продумалъ послѣдующій опытъ жизни и мысли около вопроса о славянствѣ.

„Что такое славянство?—спрашиваетъ себя Леонтьевъ.—Отвѣта нѣтъ. Напрасно мы будемъ искать какія-нибудь ясныя, рѣзкія черты, какія-нибудь опредѣленныя и яркія историческія свойства, которыя были бы общи всѣмъ славянамъ. Славизмъ можно понимать только, какъ племенное историческое отвлеченіе, какъ идею общей крови (хотя и не совсѣмъ чистой) и сходныхъ языковъ. Идея славизма не представляетъ отвлеченія историческаго, т.-е. такого, подъ которымъ бы разумѣлись, какъ въ квинтъ-эссенціи, всѣ отличительные признаки религіозные, юридическіе, бытовые, художественные, составляющіе въ совокупности своей полную живую картину извѣстной культуры“.

Леонтьевъ утверждаетъ, „что есть славянство, но Славизма, какъ культурнаго зданія, или нѣтъ или еще нѣтъ: или славизмъ погибъ навсегда, растаялъ, вслѣдствіе первобытной простоты и слабости своей, совокупными дѣйствіями Католичества Византизма, Германизма, Ислама, Мадьяровъ, Италіи и т. п., или напротивъ того, Славизмъ не сказалъ еще своего слова и таится, какъ огонь подъ пепломъ, скрытъ незримо въ аморфической массѣ племенного славянства, какъ зародышъ архитектуры живого организма въ сплошномъ желткѣ, и недоступенъ еще простому глазу... Можетъ быть, все можетъ быть! Но кто угадаетъ теперь особую форму этого организованнаго, проникнутаго общими идеями, своими міровыми идеями, славянства? До сихъ поръ мы этихъ общихъ и своихъ всемірно-оригинальныхъ идей, которыми бы славянство отличалось рѣзко отъ другихъ націй и культурныхъ міровъ, не видимъ. Мы видимъ вообще что-то отрицательное, очень сходное съ Романо-Германскимъ, но какъ-то жиже, слабѣе все, бѣднѣе... Это горько и обидно, но развѣ это неправда?.. Мы видимъ только общее стремленіе, отчасти общіе племенные интересы и дѣйствія, но не видимъ общихъ своеобразныхъ идей, стоящихъ выше племенного чувства, порожденныхъ имъ, но послѣ вознесенныхъ надъ племенемъ, для высшаго, всенароднаго, яснаго руководства себѣ и чужимъ (человѣ-

честву). Славянство есть, и оно численностью очень сильно; Славизма нѣтъ, или онъ еще очень слабъ и неясенъ".

„...Что такое племенное славянство безъ отвлеченнаго Славизма?.. Неорганическая масса, легко растворимая вдребезги, легко сливающаяся съ республиканской Всеевропой. А Славизмъ отвлеченный, такъ или иначе, но съ Византизмомъ долженъ сопрячься. Другого крѣпкаго, дисциплинарнаго начала у славянъ разбросанныхъ мы не видимъ. Для существованія славянъ необходима мощь [Россіи. Для силы Россіи необходимъ Византизмъ. Нравится ли намъ это, или нѣтъ, худо ли это Византійское начало, или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего, не только Русскаго, но и Всеславянскаго охраненія" [1].

Ранніе славянофилы, какъ уже говорилось, все же опасались потопить русское грядущее въ исконневизантійскомъ и въ сферѣ культурнаго творчества пытались отойти отъ темнѣющей глуби византійства, уйти въ ширь многоплеменности славянства, заслониться отъ траурныхъ культурно-политическихъ началъ старой Византіи расцвѣченностью и пестротой панславизма. Но что же такое, какое существенно-питательное культурное начало могло пролиться отсюда на Русь? Славянскіе ручьи что принесутъ съ собою въ русское море?.. Прежде всего—ничего своего культурно-начинательнаго или же перегной разлагающихся началъ когда-то крѣпкаго въ католицизмѣ Запада, «холеру всегообщаго блага и демократіи», «космополитическое безсословное всесмѣшеніе», или то же старое византійство. Средняго выхода изъ этой альтернативы, передъ которой поставлено волею судебъ славянофильство у Леонтьева,—нѣтъ и быть не можетъ. И потому быть не можетъ, что нѣтъ другихъ первичныхъ культурныхъ началъ, кромѣ

[1] К. Леонтьевъ. „Востокъ, Россія и Славянство". Т. I, 112, 119.

Византизма и Католицизма, разложеніемъ своимъ породившаго на свѣтъ современный европеизмъ, плоскость и пошлость либерально-эгалитарнаго прогресса.

Леонтьевъ видитъ въ современномъ славянствѣ торжество ненавистныхъ ему началъ либерально-демократическаго прогресса. Не только у западныхъ славянъ, европеизированныхъ и онѣмеченныхъ, онъ видитъ торжество эгалитарнаго прогресса, буржуазнаго шаблона, но и въ юго-славянствѣ, казавшемся старому славянофильству столь надежнымъ оплотомъ самобытности, дѣло обстоитъ едва ли не безотраднѣе. Племенное своеобразіе здѣсь слабо и безжизненно, устои византизма вывѣтриваются интеллигентскиповерхностнымъ натискомъ идей и чувствованій, наносимыхъ съ современнаго европейскаго Запада. На всемъ и на всѣхъ осядаетъ серединное пошлое и плоское начало развратно-прогрессивной пыли Европы, еще болѣе обезображенное, уродливое здѣсь, чѣмъ въ самой современной Европѣ, за отсутствіемъ въ славянствѣ глубокой подпочвы старой религіозной культуры европейскаго Запада.

„Нынѣшній христіанскій Востокъ,—писалъ Леонтьевъ въ 1875 г.,—вообще есть не что иное, какъ царство, не скажу даже скептическихъ, а просто невѣрующихъ opiciers, для которыхъ религія ихъ соотичей низшаго класса есть лишь удобное орудіе агитаціи, орудіе политическаго фанатизма въ ту или другую сторону. Это истина, и я не знаю, какое право имѣемъ мы, русскіе, главные представители православія на Востокѣ, скрывать другъ отъ друга эту истину или стараться искусственно забывать ее. Двадцать лѣтъ тому назадъ еще можно было надѣяться, что этническія части народа у Славянъ дадутъ свою окраску прогрессивнымъ, но теперь нельзя обманывать себя болѣе. Космополитическія, разрушительныя и отрицательныя идеи, воплощенныя въ кое-какъ по-европейски обученной интеллигенціи, ведутъ всѣ эти близкіе намъ народы сначала къ политической независимости,

вѣроятно, а потомъ? Потомъ, когда всѣ обособляющіе отъ космополитизма признаки блѣдны? Что будетъ потомъ? Чисто же племенная идея... не имѣетъ въ себѣ ничего организующаго, творческаго; она есть не что иное, какъ частное перерожденіе космополитической идеи всеравенства и безплоднаго всеблага. Равенство классовъ, лицъ, равенство (т.-е. однообразіе) областей, равенство всѣхъ народовъ. Расторженіе всѣхъ преградъ, бурное низверженіе, или мирное, осторожное подкапываніе всѣхъ авторитетовъ религіи, власти, сословій, препятствующихъ этому равенству, все это одна и та же идея, выражается она въ широкихъ и обманчивыхъ претензіяхъ парижской демагогіи или въ Уѣздныхъ желаніяхъ какого-либо мелкаго народа пріобрѣсти себѣ, во что бы то ни стало, равныя со всѣми другими націями государственныя права“ [1]).

По свидѣтельству Леонтьева, «юго-славяне всѣ безъ исключенія демократы и конституціоналисты», и отношеніе ихъ къ Россіи, только, какъ силѣ страшной и полезной имъ, отношеніе боязливо-корыстное. «Куда безъ насъ будутъ расширяться славяне?— спрашиваетъ Леонтьевъ.—А жить съ нами, подъ знаменемъ нашего давняго, послѣдовательнаго, многотруднаго историческаго развитія, они, ничѣмъ передъ исторіей не обязанныя народности, свободныя отъ высшихъ историческихъ задачъ, вѣроятно, не захотятъ... Сліяніе славянъ въ одно государство было бы кануномъ разложенія Россіи. Русское море изсякло бы отъ сліянія въ немъ славянскихъ ручьевъ». Россія рискуетъ только создать «пять или шесть Польшъ вмѣсто одной».

Что же дѣлать Россіи съ славянствомъ. «Раздѣлять юго-славянъ можетъ многое. Объединить же ихъ и согласить внѣ вмѣшательства Россіи можетъ нѣчто общее имъ всѣмъ, нѣчто такое, что стояло бы на

---

[1]) Леонтьевъ, тамъ же, стр. 134—5.

почвѣ нейтральной внѣ Православія, внѣ Византизма, внѣ Сербизма, внѣ Католичества... Это, внѣ всего этого стоящее, можетъ быть нѣчто крайне демократическое, индиферентное, отрицательное, якобински, а не старо-Британски конституціонное, можетъ быть даже федеративная республика». И вотъ почему Леонтьевъ до сметри боялся распаденія Австріи, удаленія турокъ за Босфоръ: тогда Россія «внезапно и безъ подготовки стала бы лицомъ къ лицу съ новыми милліонами эгалитарныхъ и свободолюбивыхъ братьевъ-славянъ». Тогда-то, по мысли Леонтьева, «русскій царизмъ будетъ вынужденъ нерѣдко, если не постоянно, поддерживать всѣми силами своими иноплеменниковъ и этнографическихъ сиротъ Востока: Грековъ, Румынъ, можетъ-быть, Мадьяръ и азіатскихъ мусульманъ»... Леонтьевъ любитъ-ласкаетъ турокъ эстетически и цѣнитъ-бережетъ политически. Можно сказать, что онъ съ отчаянія въ панславизмѣ сталъ, въ концѣ-концовъ, уже не столько славянофиломъ, сколько туркофиломъ. «Живя въ Турціи — признается К. Леонтьевъ—я скоро понялъ истинно ужасающую вещь: я понялъ съ ужасомъ и горемъ, что благодаря только туркамъ и держится еще многое истинно православное и славянское на Востокѣ... Я сталъ подозрѣвать, что отрицательное дѣйствіе мусульманскаго давленія, за неимѣніемъ лучшаго, спасительно для нашихъ славянскихъ особенностей, и что безъ турецкаго презервативнаго колпака разрушительное дѣйствіе либеральнаго европеизма станетъ сильнѣе... Я сталъ бояться, что мы не сумѣемъ, не сможемъ, не успѣемъ во-время замѣнить давленія мусульманства другой, болѣе высокой дисциплиной,—дисциплиной духа, замѣнить тяжесть

жестокаго ига суровымъ внутреннимъ идеаломъ; унизительный и невольный страхъ агарянскій свободнымъ страхомъ Божіимъ, о которомъ сказано: Даруй ми по Твоей благости Твоего страха страшитися» [1]).

Уже Данилевскій такъ же расцѣнивалъ миссію оттоманскаго міра въ прошломъ славянства, когда Турція, при спасительной слабости православнаго Востока, «спасала» юго-славянство отъ европейскаго Запада. Не послѣдуемъ, за недостаткомъ мѣста, дальше въ интересную, ядовито-цвѣтистую ткань мыслей Леонтьева о славянскомъ вопросѣ. Несомнѣнно одно — поставленный передъ альтернативой: или охраненія исконнихъ началъ русскаго бытія или либерально-синтетическое всеславянство—онъ избралъ первое, отвернувшись отъ второго.

«Пышныя перья самобытной Хомяковской культуры разлетѣлись при встрѣчѣ съ жизнью, и осталась вмѣсто нарядной птицы какая-то очень большая, но кущая и сѣрая индюшка, которая жалобно клохчетъ, что ей плохо и не знаетъ что дѣлать». Такъ говорилъ Леонтьевъ, разумѣя подъ сѣрой кущей индюшкой всеевропейскую интеллигенцію—эту моль, поѣдающую своенравіе самоцвѣтнаго историческаго оперенія. Кн. С. Н. Трубецкой въ своей статьѣ о Леонтьевѣ обращаетъ эту «ѣдкую эпиграмму» на голову самого Леонтьева, который, заслоняясь отъ преслѣдующаго его ужаса всесмѣсительной либерально-демократической моли «Всеевропы», зажигаетъ, наконецъ, ту самую постройку, въ которой хотѣлъ пріютиться. Въ несгораемость святыни онъ вѣрилъ, а кругомъ все

---

[1]) Тамъ же, стр. 266.

объято заревомъ пожара. Горитъ св. Русь въ запаленіи огненномъ дьявольскаго всесмѣшенія новой Европы. И чтобы спасти святое святыхъ исторіи, «византизмъ», отъ Европы, отъ славянства и даже отъ самой Россіи, Леонтьевъ идетъ, въ концѣ-концовъ, на фантастическій замыселъ возрожденія византизма не въ Россіи уже, а въ самой Византіи, Леонтьевъ мечтаетъ послѣ водворенія анархіи во Франціи и разрушенія Парижа анархистами о созданіи въ Царьградѣ центра новой культуры. Царьградъ долженъ принадлежать лично Государю Императору. Не Петроградъ и не Москва, а Царьградъ — послѣдняя столица византійской культуры. Этотъ идеалъ свой Леонтьевъ называлъ «самымъ широкимъ и смѣлымъ, самымъ идеальнымъ изъ всѣхъ возможныхъ идеаловъ», и этотъ замыселъ вѣнчаетъ мысль Леонтьева о византизмѣ, какъ единственномъ нашемъ культурномъ началѣ, онъ возвращаетъ русскую идею къ исходной точкѣ, конецъ къ началу. Реставрація Византіи, конечно, всецѣло уже спасаетъ византизмъ отъ Европы, славянства и самой Россіи и на вѣки вѣчные консервируетъ святыню Востока на принадлежащемъ ей царственномъ мѣстѣ.

Этотъ идеализмъ Леонтьева былъ послѣдовательнымъ актомъ его отчаянія. Отчаяніе Леонтьева въ русскомъ призваніи вытекало изъ нѣжнѣйшей его любви къ православной Руси, изъ тонко интимнаго консерватизма этой любви, изъ крестной-страстной глуби этой любви. Отсюда же та скорбь смертельная, какъ вздохъ большой души и большой любви, которая чувствуется порою у Леонтьева за его сдержанно-терпкими, крѣпкими, но отравленными тайной горечью сердца, угрюмо-холодными замѣчаніями. Раздумывая

въ заключеніе своей замѣчательной статьи «Византизмъ и Славянство» о возможныхъ судьбахъ Россіи при мыслимомъ сліяніи европейскихъ государствъ въ одну федеративную республику, безликую космополитическую «Всеевропу», при окончательномъ торжествѣ: всесмѣсительнаго, всеуравнительнаго, всерастворяющаго, плоскаго и пошлаго прогресса пустоты, Леонтьевъ писалъ:

„Относительно Россіи представляется немедленно два исхода или она должна и въ этомъ прогрессѣ подчиниться Европѣ, или она должна устоять въ своей отдѣльности. Если отвѣтъ русскихъ людей на эти два вопроса будетъ въ пользу отдѣльности, то что слѣдуетъ дѣлать?—Надо крѣпить себя, меньше думать о благѣ и больше о силѣ. Будетъ сила, будетъ и кое-какое благо возможное. А безъ силы развѣ сейчасъ такъ и придетъ субъективное личное благо? Паденій было много: они реальный фактъ. А гдѣ же счастье? Гдѣ это благо?.. При такихъ размышленіяхъ невольно обращается въ сторону братьевъ славянъ. Что готовятъ они намъ?—Новое разнообразіе въ единствѣ, всеславянское цвѣтеніе съ отдѣльной Россіей во главѣ... особую, оригинальную форму союзнаго государственнаго быта, въ которой одинъ несоразмѣрно большой членъ будетъ органически преобладать надъ меньшими, чтобы именно вышло то приблизительное согласіе, котораго вовсе не доставало на Западѣ до сихъ поръ. Или—какое-нибудь быстрое однообразіе: много шума, много минутной славы, много крика, много кубковъ и здравицъ, а потомъ?.. Потомъ сліяніе, смѣшеніе, однообразіе... А въ однообразіи гибель..... Развѣ рѣшено, что именно предстоитъ Россіи въ будущемъ? Развѣ есть положительныя доказательства, что мы молоды? Иные находятъ, что наше сравнительное умственное безплодіе въ прошедшемъ можетъ служить доказательствомъ нашей незрѣлости или молодости. Но такъ ли это? Тысячелѣтняя бѣдность духа еще не ручательство за будущіе богатые плоды... Молодость наша,—говоря съ горькимъ чувствомъ,—сомнительна. Мы прожили много, сотворили духомъ мало, и стоимъ у какого-то страшнаго предѣла“ [1])...

[1]) Тамъ же, т. I, ст. 183—8.

Леонтьевъ съ холоднымъ безстрашіемъ заглядываетъ и дальше въ бездну пугающаго срыва русской идеи», всматривается въ нѣмую темь у страшнаго предѣла отчаянья.

Онъ говоритъ: «Вѣра во Христа, апостоловъ и святость вселенскихъ соборовъ, положимъ, не требуетъ непремѣнно вѣры въ Россію. Жила Церковь долго безъ Россіи, и если Россія станетъ недостойна,— вѣчная Церковь найдетъ себѣ новыхъ и лучшихъ сыновъ» [1]). Успокоиться же пока Леонтьевъ предлагаетъ такъ. «И хотя сила Церкви необходимѣе для Россіи, чѣмъ сила Россіи для Церкви, но все-таки пока Россія дышитъ и стоитъ еще подъ знаменемъ православія, Церковь отказаться отъ нея не можетъ. И не только русскій вѣрующій, но и японскій прозелитъ долженъ желать блага русскому государству, какъ наилучшей все-таки опорѣ православія» [1]).

Такъ говоритъ Леонтьевъ, но если бы даже помыслить себѣ, что когда-нибудь, при послѣднемъ торжествѣ безвѣрія и чувственности, при антихристіанскомъ потопленіи міра началами всерастлѣвающаго лжепрогресса, православіе исторически разъединилось бы съ Россіей, тогда святая Русь православная сошла бы во всемірной исторіи на положеніе немилой сироты, пріютившейся гдѣ-нибудь въ уголкѣ міра, на задворкахъ цивилизаціи, какъ современное греческое православіе на Аѳонѣ или патріархи въ своихъ занесенныхъ пескомъ современности «подворьяхъ», все-таки этотъ православно-русскій уголокъ былъ бы единственной святой Русью.

---

[1]) Тамъ же, т. II, ст. 184.

Если бы власть исторіи смогла Россію оторвать отъ византизма, увести отъ православія, то православіе отъ Россіи оторвать не во власти исторіи. И пусть въ сиротливомъ удѣлѣ будетъ она, но это будетъ единственно св. Русь, потому что была она, есть и не испепелится до послѣднихъ временъ второго пришествія Спасителя міра.

У К. Леонтьева, такимъ образомъ, панславизмъ былъ взорванъ, такъ сказать, изнутри. Подвергнутый изнутри же сыску и надзору, онъ обнаружилъ въ себѣ угрозу и даже, въ своемъ лучшемъ, потонулъ въ византизмѣ. У Вл. Соловьева, для котораго и русское цѣнно въ послѣднемъ счетѣ только отверженіемъ себя ради универсальной всечеловѣческой гармоніи, панславизмъ также пошелъ въ качествѣ строительнаго матеріала на потребу его схемъ, и того самостоятельно обѣщающаго положенія, какъ въ ученіи раннихъ славянофиловъ, не занимаетъ. Если К. Леонтьевъ искалъ и не находилъ въ славянствѣ своего собственнаго, внутренне-образующаго начала «славизма», то Вл. Соловьевъ подчинялъ судьбы славянства общей задачѣ соединенія Россіи съ Римомъ въ цѣляхъ осуществленія царства Божія на землѣ. Такъ, по крайней мѣрѣ, высказывается онъ въ письмѣ къ Штроссмайеру. Славянство въ его царственной схемѣ просто одно изъ слагаемыхъ, только болѣе или менѣе пышный придатокъ всечеловѣческой гармоніи, занимающій едва ли большее мѣсто, чѣмъ еврейство, о которомъ Соловьевъ одно время соблазнялся. Вдвинутое въ Россію и Польшу, поставленное на рубежѣ греко-славянскаго міра, еврейство должно выполнить миссію очеловѣченія матеріальной жизни и природы, оно сольется съ Россіей, несущей царство, и като-

лической Польшей, соединяющей это царство съ первосвященствомъ. Въ отношеніи панславизма, какъ и во всемъ другомъ, у Вл. Соловьева мы находимъ русско-византійскую идею Леонтьева какъ бы вывернутую наизнанку. «Нашимъ національнымъ дѣломъ, — писалъ Соловьевъ въ докладѣ «Русская идея», прочитанномъ въ Парижѣ въ 1888 г. противъ русскихъ націоналистовъ,—если ихъ лжепатріотовъ послушать, является нѣчто, чего проще на свѣтѣ не бываетъ, и зависитъ оно отъ одной единственной силы — силы оружія. Добить издыхающую Оттоманскую имперію, а затѣмъ разрушить монархію Габсбурговъ, помѣстить на мѣстѣ этихъ двухъ державъ кучку маленькихъ независимыхъ королевствъ, которыя только и ждутъ этого торжественнаго часа своего окончательнаго освобожденія, чтобы броситься другъ на друга. Дѣйствительно, стоило Россіи страдать и бороться тысячу лѣтъ, становиться христіанской со Святымъ Владимиромъ и европейской съ Петромъ Великимъ, постоянно занимая при этомъ своеобразное мѣсто между Востокомъ и Западомъ, и все это для того, чтобы въ послѣднемъ счетѣ стать орудіемъ «великой идеи» сербской и «великой идеи» болгарской»[1]). Конецъ же восточнаго вопроса для Вл. Соловьева—въ католическомъ универсализмѣ.

А въ концѣ-то концовъ, и для Вл. Соловьева вѣра во Христа не требуетъ непремѣнно вѣры въ Россію, поэтому его вѣра въ Россію—условная вѣра. Оба они — и Леонтьевъ и Соловьевъ — славянофилы послѣдніе; первые, ранніе, не допускали самой постановки страшнаго вопроса о возможности разъедине-

[1]) Вл. Соловьевъ. «Русская идея», стр. 14—15.

нія христіанскаго и русскаго, крѣпка была ихъ вѣра. Послѣдніе же славянофилы уже самымъ допущеніемъ такой мысли, способностью помыслить это стали разочарованные славянофилы, безъ непреложной вѣры въ Россію и съ очень слабой, понурой вѣрой, точнѣе полувѣрой въ славянство.... Они не измѣнятъ русской идеѣ, хотя и отдадутъ, пожертвуютъ въ ней всѣмъ своимъ русскимъ ради своего же и тоже русскаго, чего нельзя уже отнять у живого человѣка. Тутъ ихъ собственная внутренняя антиномія, и опредѣленно-трагическая антиномія. Разрѣшала и разрѣшаетъ ее уже не мысль, а жизнь, не идея, а исторія...

И завертѣвшійся передъ нашими глазами и надъ нашими головами всемірно-историческій ураганъ принесетъ отгадку мучившей славянофиловъ загадки о Россіи. Выйдетъ ли она изъ испытаній единой, крѣпкой, вѣрной своему явленному въ вѣкахъ исторіи византійскому лику св. Руси, какъ хотѣлъ того Леонтьевъ, или, перевоплощая въ себя, по слову Достоевскаго (близкому по духу Вл. Соловьеву), геніи чуждыхъ странъ, явится міру какъ универсально-христіанская Русь,—вотъ вопросъ, оставленный намъ въ наслѣдіе славянофилами. А то, что великая Россія выйдетъ изъ испытаній и явится міру, это непосредственно дается намъ теперь внутреннимъ опытомъ событій, содроганіемъ нашего сердца русскаго.

III.

Встрѣчность путей, коренное различіе въ разрѣшеніи у К. Леонтьева и Вл. Соловьева проблемы о русскомъ призваніи вытекаетъ какъ изъ существа внутренней антиноміи славянофильства, такъ, съ другой сто-

роны, изъ самой сущности душевнаго устроенія обоихъ мыслителей, изъ психологической противоположности ихъ индивидуальнаго усвоенія христіанскихъ началъ.

К. Леонтьевъ отъ эстетически-знойной, индивидуалистически-утонченной душевной дебелости былъ обращенъ къ вѣрѣ, къ духовной жизни, принудительнымъ зовомъ страшнымъ и чуднымъ; былъ приведенъ, притащенъ къ вѣрующему послушанію Церкви узловымъ изломомъ болѣзни и страха смерти, спасительнаго страха Божія, того самаго, который «началомъ премудрости зовется». Подлинно-церковное, духовное, жизненно-аскетическое, страстное начало ворвалось въ чувственно-мірское, душевное, житейски-благополучное и страстное въ немъ вдругъ, трагически-глубоко и мужицки-просто ударило по сердцу, какъ по шеѣ, и поломомъ внѣшняго человѣка, душевно-упитаннаго, разбудило внутренняго человѣка, духовно-нищаго. Тутъ-то и стало вдругъ не до идейнаго кокетства съ собой и съ жизнью, не до религіознаго романтизма, не до эстетики зла и поэзіи исторіи,—попросту въ адъ, къ чорту въ пасть, на желѣзные крючья не угодить бы...

Въ біографіи Вл. Соловьева этотъ болевой страдательный поломъ, этотъ вывихъ почти совершенно отсутствуетъ. Если не считать возрастныхъ поверхностныхъ уклоненій, спорныхъ въ его біографіи, и оставить въ сторонѣ послѣдній завершающій моментъ его творчества, его «Антихриста», Соловьевъ шелъ по прямому, по ровному пути[1]). Окрыленные

[1]) Я сказалъ почти, имѣя въ виду „Три разговора“ Вл. Соловьева. Здѣсь еще въ послѣднихъ словахъ послѣдняго года его жизни („По поводу послѣднихъ событій“, т. 8) вся идеально-универсальная постройка всемірно-исторической гармоніи земного христіанства

взлеты и жуткіе срывы были и у него, конечно, но какъ-то спервоначала хорошо поставленный на гладкіе рельсы душевнаго благообразія, онъ катился по нимъ, конечно не безъ толчковъ и потрясеній, но цѣлый и цѣльный оставался во всемъ, крушенія не было съ нимъ и нигдѣ не проваливался онъ, чтобы не знать, какъ подняться и, растерявшись, безъ поэтическихъ философскихъ очарованій, безпомощно искать спасенія, трепетать отъ страха страшнаго, страха Божьяго, по-простецки, по-мужицки, какъ слѣпой глупый щенокъ, жалкій и маленькій. Нѣтъ, такого ничего не испыталъ В. Соловьевъ... Адскихъ желѣзныхъ крючьевъ, кажется, не такъ боялся, хотя и много и очень красиво, умно возился (въ стихахъ и прозѣ) около ада и чертей, но какъ-то поэтически, философски, религіозно-романтически. Не

вдругъ какъ бы рушится, обрываясь трагическимъ аккордомъ горькой разочарованности въ земномъ торжествѣ правды о землѣ. Завершающее разрѣшеніе всемірной исторической драмы переносится въ міръ запредѣльный, „Великій синтезъ“, а съ нимъ и „Русская идея“—даетъ трещину, и величавое зданіе разваливается разверзая темнѣющую глубину личныхъ религіозныхъ настроеній автора. „Мы знаемъ,—говоритъ кн. Е. Н. Трубецкой,—что уже „Три разговора“ были написаны въ предвидѣніи не такъ уже далекой смерти ихъ автора. Это предчувствіе близости собственнаго конца въ связи съ изданіемъ книги, повѣствующей о непосредственномъ предстоящемъ всеобщемъ концѣ, не есть результатъ простой случайности. Что-то оборвалось въ Соловьевѣ, когда онъ задумалъ эту книгу: ее могъ написать только человѣкъ, всѣмъ существомъ своимъ предварившій какъ свой, такъ и всеобщій конецъ. Въ такомъ настроеніи едва ли возможно интересоваться ближайшими, промежуточными и вообще какими бы то ни было историческими задачами. Не удивительно, что исторія нашихъ дней представляется Соловьеву какой-то игрой маріонетокъ на исторической сценѣ, которая продолжается въ силу косности. На этомъ философъ умеръ.. (Соч. Е.

посмѣю сказать, чтобы Соловьевъ такъ уже совсѣмъ въ серьезъ и попросту никогда не боялся чертей, но этихъ послѣднихъ онъ во всякомъ случаѣ безсиленъ былъ накрыть сѣтью религіозно-философскихъ схемъ своихъ. Зато въ религіозно-философскомъ схематизмѣ своемъ онъ,—это ясно,—не зналъ и не боялся никакого чорта. Его душевной цѣльности и творческой цѣлости не угрожала отсюда никакая напасть. Не было излома отъ боли и страха, не было и исцѣленій; были плѣнительныя углубленія въ зачарованные чертоги и воскрыленія въ высь зовущихъ очарованій. Но не было незалѣчимыхъ ушибовъ, внезапныхъ насильственныхъ проваловъ въ подполье; ничто не тащило, не волокло за ноги, а такъ... завлекало, дразнило-манило, очаровывало и разочаровывало...

Трубецкого, т. II, ст. 304—5). Какъ бы то ни было, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ катастрофой тѣхъ Соловьевскихъ вѣрованій, которыя развивались въ немъ всю жизнь... Но я сознательно не вхожу здѣсь въ разсмотрѣніе этого завершительно-крушительнаго момента въ творческихъ исканіяхъ Соловьева, по-новому озарившаго черты его личности, существенно переродившаго е г о в с е г о. Соловьевъ ранняго и серединнаго періода— вплоть до самыхъ „Трехъ разговоровъ“,—вотъ то, что составляетъ основу его міросозерцанія, того Соловьевства, которымъ заполнена вся его творческая дѣятельность, почти всѣ восемь томовъ его сочиненій. Въ этомъ составѣ дана та филіація Соловьевскихъ идей, которая прослѣжена здѣсь, и въ этомъ только Соловьевское рѣшеніе славянофильской проблемы противостоитъ рѣшенію Леонтьева, и самъ Вл. Соловьевъ, какъ лицо,—К. Леонтьеву. Въ послѣднемъ періодѣ „Трехъ разговоровъ“ Соловьевъ легко откликнулся бы на многое въ Леонтьевѣ, но психологически, изнутри. Общій же рисунокъ ихъ ученій, ихъ наслѣдіе, въ общемъ и цѣломъ, существенно разнится.

Въ планѣ же „Трехъ разговоровъ“ самый вопросъ о русскомъ призваніи падаетъ, какъ карточный домикъ, подъ тяжестью, „ж е л т о й о п а с н о с т и“, „р у с с к а я и д е я“ тонетъ въ волнахъ п а н м о н г о л и з м а.

У Вл. Соловьева на всемъ его душевномъ укладѣ почіетъ печать величаваго волнистаго благообразія, округлаго благонравія, свѣтозарнаго благодушія. У К. Леонтьева—печать разрывчатаго, капризнаго своеобразія, искривленнаго своенравія, угрюмой мнительности. По самому складу своей мысли Соловьевъ—схематикъ универсалистъ, увлекающій въ даль, въ свѣтлость отвѣтовъ; Леонтьевъ, напротивъ,—недотрога, уникъ индивидуалистъ, прикованный къ глуби и теми самыхъ вопросовъ. Соловьевъ паритъ въ воздушной пустотѣ контуровъ и тѣней, Леонтьевъ топитъ въ сочной зыбкости красокъ и цвѣтовъ. Вотъ отчего въ постиженіи христіанскихъ началъ К. Леонтьевъ больше какъ бы психологъ, историкъ отъ христіанства; Вл. Соловьевъ—больше философъ, соціологъ христіанства. Первый послушно, повинно постигаетъ, второй зачинно, безотвѣтственно проектируетъ, одинъ—отдается страдательно, сострадательно предается, преклоняется и молитвенно взываетъ, другой—беретъ, требуетъ, отклоняется и рѣшительно вызываетъ-заклинаетъ. Леонтьевъ изъ внутренняго опыта духовнаго христіанства идетъ къ внѣшнему опыту христіанства въ исторіи, — государственнаго, общественнаго, душевнаго, бытового, всяческаго, — и не по логической прямой, а по провиденціальной кривой водитъ пальцемъ постиженія, и не пугается непонятности водительства Божьяго разума въ историческихъ судьбахъ человѣчества. Вл. Соловьевъ, напротивъ, исходитъ изъ внѣшняго опыта и надѣется подогнать его къ внутреннему путемъ философскаго усвоенія христіанства именно по логической прямой, съ прямизны которой исторія представляется неудав-

шейся въ христіанствѣ и разрѣшаетси только искусственнымъ исправленіемъ внѣшняго опыта. Такимъ образомъ, христіанское начало у Соловьева опирается на внѣшній опытъ, на внѣшняго общественнаго человѣка; поэтому оно общественно-строительное, соціально-творческое и идейно-явное, раціональное, логическое логикой человѣческой по преимуществу. У Леонтьева христіанство—дѣло внутренняго опыта, внутренняго человѣка, и во-внѣ, въ исторіи дѣйствуетъ ирраціонально, алогично, провиденціально,—путями неисповѣдимыми, сокрытыми, во мглѣ сокровенными. Леонтьевъ чутко внимаетъ и покорно, любовно, аскетически-благостно послушествуетъ истонченно-сложной мистикѣ исторіи. Вл. Соловьевъ мистикъ изнутри, въ своихъ же грандіозныхъ планахъ всемірно-исторической теократіи больше христіанскій моралистъ, исправляющій исторію и упрямой логикой христіанскихъ идей спокойно разматывающій извилистыя нити ея таинственнаго клубка. Соловьеву чуждо безмысліе, сверхразумность тайнообразующихъ, зиждительныхъ, провиденціальныхъ путей, ему чуждъ Божественный абсурдъ. Человѣчески непонятное въ исторіи для него всегда безбожно, кощунственно, онъ не умѣетъ быть религіозно-послушнымъ исторіи, не хочетъ смиреніемъ постигать ея ирраціоналы, не чувствуетъ остраго вкуса къ постиженію религіознаго смысла въ кажущейся безсмыслицѣ исторіи и жизни, высшей, мистически-скрытой правды въ эмпирически-явственной, открытой неправдѣ историческихъ узоровъ.

Религіозно-философскіе замыслы и устремленія Вл. Соловьева носятъ печать нѣкоторой чувственности, нѣкоего даже религіознаго эвдемонизма, юда-

истически-гуманистическаго характера. Самое христіанство его соціально-чувственно и какъ бы дѣятельно-страстно. Именно въ этомъ моментѣ влекло его католичество, въ немъ онъ чуялъ религіозно-кровную опору, историческую плоть для своего безплотнаго религіозно-идеалистическаго романтизма, для своего схематически-пустыннаго, отвлеченно-историческаго теократизма. Какъ вся христіанская психологія, какъ христологія Вл. Соловьева, такъ и вся его эсхатологія,— вплоть до самаго «Антихриста»—окрашена розовымъ свѣтомъ вѣры въ разрѣшимость трагизма всемірно-историческаго процесса становленіемъ царства Божьяго на землѣ. Онъ вѣрилъ, вплоть до самаго своего «Антихриста», что впереди человѣчество ждетъ «идеальная вершина прогресса, достигающая неба», на высотахъ ея царственно-теократически завершается богочеловѣческое дѣло здѣсь на землѣ, въ послѣднихъ торжествующихъ аккордахъ всемірно исторической симфоніи. Это было именно то «розовое» христіанство, которое, какъ не подлинно церковное, а романтически-гуманистическое, отвергъ К. Леонтьевъ въ «Пушкинской рѣчи» Достоевскаго, гдѣ Достоевскій провозгласилъ. «Впослѣдствіи, я вѣрю въ это, мы т.-е. уже не мы, а будущіе грядущіе русскіе люди поймутъ уже всѣ до единаго, что стать настоящимъ русскимъ и будетъ именно значить: стремиться внести примиреніе въ европейскія противорѣчія уже окончательно, указать исходъ европейской тоскѣ въ своей русской душѣ всечеловѣческой и всесоединяющей, вмѣстить въ нее съ братскою любовью всѣхъ нашихъ братьевъ, а въ концѣ-концовъ, можетъ-быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармоніи, братскаго, окончатель-

наго согласія всѣхъ племенъ по Христову евангельскому закону».

„Слишкомъ розовый оттѣнокъ, вносимый въ христіанство этой рѣчью г. Достоевскаго,—писалъ К. Леонтьевъ,—есть новшество по отношенію къ Церкви, отъ человѣчества ничего благотворнаго въ будущемъ не ждущей... Подобная мечта противорѣчитъ прямому и очень ясному пророчеству Евангелія объ ухудшеніи человѣческихъ отношеній подъ конецъ свѣта. Братство по возможности и гуманность дѣйствительно рекомендуются Св. Писаніемъ Новаго Завѣта, для загробнаго спасенія личной души; но въ Св. Писаніи нигдѣ не сказано, что люди дойдутъ посредствомъ этой гуманности до мира и благоденствія—Христосъ намъ этого не обѣщалъ... Это неправда“ [1]),

„Христосъ ставилъ милосердіе, или доброту, личнымъ идеаломъ; Онъ не обѣщалъ ни гдѣ торжества поголовнаго братства на земномъ шарѣ... Для такого братства необходимы прежде всего уступки со всѣхъ сторонъ. А есть вещи, которыхъ уступить нельзя“ [2])... „Мы не знаемъ, что будетъ на той новой землѣ и на томъ новомъ небѣ, которыя обѣщаны намъ Спасителемъ и учениками Его, по уничтоженіи этой земли со всѣми человѣческими дѣлами ея; но на землѣ, теперь намъ извѣстной, и подъ небомъ, теперь намъ знакомымъ, всѣ хорошіе наши чувства и поступки: любовь, милосердіе, справедливость и т. д.—являются и должны являться всегда лишь коррективомъ жизни, палліативнымъ лѣченіемъ язвъ. Безъ страданій не будетъ ни вѣры, ни на вѣрѣ въ Бога основанной любви къ людямъ... Горе, страданіе, разореніе, обиду христіанство зоветъ даже иногда посѣщеніемъ Божьимъ. А гуманность простая хочетъ стереть съ лица земли эти полезныя обиды, разоренія и горести... Начало премудрости (т.-е. религіозной и истекающей изъ нея житейской премудрости) есть страхъ Божій,—простой, очень простой страхъ и загробной муки, и другихъ наказаній въ формѣ земныхъ истязаній, горестей и бѣдъ“...

---

[1]) К. Леонтьевъ, «Востокъ, Россія и Славянство», т. II, стр. 298—300.

[2]) Тамъ же, стр. 288.

„...Такъ говоритъ Церковь, такъ говорятъ Апостолы... Будутъ лже-христы и антихристы; будутъ ругатели, поступающіе по похотямъ своимъ и т. д. (II посл. Петра, III, 3; I посл. Іоанна, II, 18; посл. Іуды, 18—19)... И подъ конецъ не только не настанетъ всемірнаго братства, но именно тогда-то оскудѣетъ любовь, когда будетъ проповѣдано Евангеліе во всѣхъ концахъ земли. И когда эта проповѣдь достигнетъ, такъ сказать, до предначертанной ей свыше точки насыщенія, когда при оскудѣніи любви даже и той неполной, палліативной (которая здѣсь возможна и дѣйствительна), люди станутъ вѣрить безумно въ миръ и спокойствіе,—тогда-то и постигнетъ ихъ пагуба... И не избѣгнутъ". „Такъ говоритъ Церковь, совпадая съ реализмомъ, съ грубымъ и печальнымъ, съ глубокимъ опытомъ вѣковъ" [1]).

Все такое, что говоритъ здѣсь сурово-печальный, строго-скорбный христіанскій пессимизмъ въ Леонтьевѣ, тѣснѣйшимъ образомъ связывается у него съ апологіей византизма, какъ центральной идеи, единственно правильно, православно-образующей жизнь человѣчества въ исторіи.

„Представляя себѣ мысленно Византизмъ, мы видимъ передъ собою какъ бы строгій, ясный планъ обширнаго и помѣстительнаго зданія. Мы знаемъ, напримѣръ, что Византизмъ въ государствѣ значитъ—самодержавіе. Въ религіи онъ значитъ христіанство съ опредѣленными чертами, отличающими его отъ западныхъ церквей, отъ ересей и расколовъ. Въ нравственномъ мірѣ мы знаемъ, что Византійскій идеалъ не имѣетъ того высокаго и во многихъ случаяхъ крайне преувеличеннаго понятія о земной личности человѣческой, которое внесено въ исторію Германскимъ феодализмомъ; знаемъ наклонности Византійскаго нравственнаго идеала къ разочарованію во всемъ земномъ, въ счастіи, въ устойчивости нашей собственной чистоты, въ способности нашей къ полному нравственному самосовершенствованію здѣсь, долу. Знаемъ, что Византизмъ (какъ вообще христіанство) отвергаетъ всякую надежду на всеобщее благоденствіе народовъ; что онъ

[1]) Тамъ же, стр. 249—301.

есть сильнѣйшая антитеза идеи всечеловѣчества въ смыслѣ земного всеединства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства“ [1]).

И вотъ Леонтьевъ кричитъ:

„Берегитесь! Близокъ страшный часъ... Откуда можетъ начаться пожаръ въ Европѣ, мы не знаемъ, но пламя таится подъ пепломъ. Намъ нужно заранѣе закалить наши силы терпѣніемъ и любовью къ предержащимъ властямъ за то уже только, что они Власть, той любовью, которая дается страхомъ Божьимъ и вѣрою... «Начало премудрости есть страхъ Божій, плодъ же его любы».. Поменьше о «достоинствѣ человѣка Европейца», ради Бога! Поменьше о благѣ всего человѣчества... Поменьше и о той любви безъ страха, того христіанства à l'eau de rose, которымъ иные простодушно морочатъ себя и насъ... Нѣтъ, христіанство есть одно, настоящее... Это христіанство—монаховъ и мужиковъ, просвиренъ и прежнихъ набожныхъ дворянъ... Это великое ученье, для личной жизни сердца столь идеальное (столь нѣжное даже), для сдерживанія людскихъ массъ желѣзной рукавицей столь практическое и вѣрное,—это ученіе не виновато, что формы его огрубѣли въ рукахъ людей простыхъ... Не Истина виной тому, что болѣе образованные люди почти всѣ забыли эту Истину въ погонѣ за миражемъ прогресса. Религія въ общественной жизни подобна сердцу въ организмѣ животнаго. Это primumvivens, ultimum moriens націи. Пока религія жива, все еще можно измѣнить, ибо у нея на все есть отвѣты и на все утѣшенія. А гдѣ нѣтъ утѣшеній, тамъ есть кара и принужденіе, оправданныя не притворными фразами «горькой необходимости» и т. п. а правомъ Божественнымъ, вполнѣ согласнымъ съ законами вещественной природы, ненавидящей равенство“ [2]).

Я нарочно привелъ подробныя выдержки изъ разныхъ мѣстъ сочиненій Леонтьева, чтобы сколько возможно ярче оттѣнить (обычно плохо понимаемое) то монашески-черное славянофильство съ византизмомъ въ основѣ русской идеи, которое противо-

[1]) Т. I, стр. 81.
[2]) Т. II, стр. 48.

стоитъ розовому славянофильству Вл. Соловьева съ его всепримиряющей гармоніей русской всемірности. Здѣсь самый глубокій внутренній узелъ, связующій сложное сплетеніе нитей и того и другого пути, по которымъ пошло славянофильство, узелъ образующійся изъ самаго душевнаго устроенія обоихъ писателей.

Въ холодномъ мглистомъ сумракѣ, до жестокости строгій, до суровости неприступный, весь скорбный, въ черномъ, съ большимъ желѣзнымъ крестомъ и тяжелыми веригами подъ платьемъ, весь мученически согбенный, съ очами, опущенными долу, со страдальчески сжатыми тонкими губами, а сердцемъ нѣжнымъ, нѣжнымъ, теплющимся въ сокрытости какъ лампада у стараго иконнаго лика,—такимъ какъ бы стоитъ К. Леонтьевъ у Распятія. Весь, со всѣмъ бореніемъ души, въ страстной боли устремленный къ Его подножію, готовый все жертвенно сложить здѣсь, все отдать, все свое унять, все принять отъ Господа силъ... Всѣмъ пожертвуетъ, отвергнетъ все, себя, свое, все цвѣтеніе жизни, всю нѣгу исторической цвѣтистости, которую любитъ такъ утонченно, цѣломудренно-артистически, отдастъ и самую дорогую ему сладкую горечь печали бездонной, какъ море, красоту несказанную думъ неутѣшныхъ; отвергнется міра, славянства, даже своей собственной Россіи, единственной Руси святой,—не быть бы только изверженнымъ изъ Церкви Православной, Единоспасающей... Съ цѣпкостью гибнущаго, гонимый страхомъ страшнымъ, въ очахъ не закрывающимся, держался онъ за объективныя начала принудительности въ Византіи. Извнѣ—мечъ, изнутри — крестъ, докрасна накаленное желѣзо внѣшней необходимости, принужденія,

внутри расплавляется бѣлымъ каленіемъ вольнаго страданія, свободы голгоѳскаго пути, убѣленными одѣяніями... Рабство исторіи даетъ свободу и силу спасенія для личности, умаленіе выковываетъ смиреніе, угнетеніе—кротость. Принудительность византійскихъ государственныхъ началъ не спасаетъ сама по себѣ, такъ какъ духовное не питается отъ чувственнаго, но она, принудительность эта,—создаетъ условіе личнаго спасенія, пробуждаетъ духовность въ мірскомъ, сверхчувственное въ чувственномъ. Разломъ дебелости, чувственной полотянистости, благополучной здѣшности родитъ касаніе мірамъ инымъ, родитъ духовную нищету, отверзаетъ двери покаянію. Касанія горнему, нездѣшнему, черезъ распинаніе дольняго, здѣшняго, со страстьми и похотьми, живитъ страстно̀е, Господнее въ жизни человѣческой, какъ бы вдалбливаетъ крестъ въ самую грудь, дѣйственно приближая къ сердцу стынущему—тайну искупленія, правду спасенія.

Потому-то и мессіонизмъ Леонтьева — весь крестный, страстно̀й, какъ бы распятый на древѣ православномъ, на крестѣ византизма, а русская идея пригвождена къ подножію Распятія. Она, святая Русь, обращенная къ Византіи, какъ бы молится молитвою благочестиваго разбойника: Помяни мя, Господи, егда пріидеши во Царствіе Твое... И слышится оттуда святое-вѣчное, но какъ бы и къ ней обращенное: Днесь со Мною будеши въ раи. Въ раю, но не ранѣе..., вѣдь не ранѣе же воскресенія праведныхъ во Христѣ въ послѣдній день. Вотъ отчего вся русская исторія, исторія святой Руси—только все еще тянущаяся и доселѣ страстная седьмица; путь грядущихъ судебъ, чаемыхъ, идетъ все дальше, но дальше—въ глубь святыхъ страстей, въ

тишину тайны Голгоѳы,—и суждено ей воскресеніе въ послѣдній день. «Ты еже сѣеши, не оживетъ, аще не умретъ» (I Коринѳ. XV, 36.) И, конечно, не было бы этимъ воскресеніемъ святой Руси осуществленія проекта Леонтьева о реставраціи старой Византіи съ принадлежностью Царьграда русскому государю. Проектъ этотъ, какъ говорилось уже, и для самаго Леонтьева былъ мечомъ отчаянья, на который онъ готовъ былъ броситься. Нѣтъ, распятое славянофильство Леонтьева, его свято-русскій мессіонизмъ, можно помыслить, какъ продолженіе крестнаго пути, какъ страстное служеніе православія въ исторіи. Св. Русь незыблема стоитъ, несокрушима остается стоять у Распятія, несмотря ни на что, охраняя путь спасенія въ себѣ, являясь для міра мѣстомъ Голгоѳы. И опредѣлительнѣе,—до самой смерти своей, какъ великой православной державы—хранительницы восточной правой вѣры, будетъ она нести крестъ своего жертвеннаго служенія, своего подвижничества въ исторіи. Какъ сказалъ Тютчевъ:

Всю тебя, земля родная,
Въ рабскомъ видѣ Царь Небесный
Исходилъ, благословляя.

Принявъ Господній зракъ рабій, св. Русь можетъ умалиться даже до смерти. Можетъ ограничить себя для служенія другимъ, можетъ, пожалуй, умыть ноги хотя бы «народамъ Европы», но не ради уступчиваго всепримиренія съ ними, не для всечеловѣческой вселенской гармоніи на землѣ, а для вящшаго возвеличенія своего знамени, своей вѣчной славы—славы креста Господня, потому что скажетъ она: не мнѣ, не мнѣ, а Имени Твоему. «Якоже пишется: хваляйся о Господѣ да хвалится» (1 къ Коринѳ. II, 31).

И это не былъ бы путь жертвеннаго русскаго мессіонизма Вл. Соловьева. Казалось бы, здѣсь путь русскаго мессіонизма Леонтьева, если бы, его *такъ* (какъ я здѣсь) продолжить въ нѣкоторыхъ линіяхъ,— совсѣмъ близко, бокъ о бокъ соприкасается уже съ путемъ мессіонизма Соловьева. И, однако, это не такъ. Леонтьевъ готовъ на послѣднюю жертву, онъ несетъ и самую свою Россію къ подножію креста, сораспинается съ нею, вотъ отчего его *русская идея* въ такомъ аскетическомъ аспектѣ рисуется какъ *крестная*, *страстна́я*, до конца, до послѣдняго издыханія... Вл. Соловьевъ отдаетъ ее, такъ же всю безъ остатка, какъ жертву на алтарь всечеловѣческой гармоніи, торжества правды о землѣ въ универсальномъ земномъ христіанствѣ. Мессіанистическій аскетизмъ его неслышно переходитъ въ всесвѣтный христіанскій эвдемонизмъ, въ «*воскресительную идею*» царства Божьяго *на землѣ*. Я говорю— *воскресительная*, а не воскресная, потому что всемірная теократія торжествуетъ здѣсь въ побѣдныхъ звукахъ христіанской симфоніи до страшнаго суда и всеобщаго воскресенія въ послѣдній день. У К. Леонтьева сораспинается Христу святая Русь, какъ живое тѣло русскаго народа въ православной Церкви, а воскреснутъ по зову трубнаго гласа на судѣ Господа, Грядущаго въ міръ судить и живыхъ и мертвыхъ, не русская нація, а только люди русскіе, отдѣльные православные грѣшники. Миссія націи вся исполняется земною Голгоѳою, весь путь Россіи—крестный и въ отношеніи послѣднихъ рѣшеній религіозныхъ судебъ человѣчества—существенно служебный, какимъ и долженъ по существу быть путь національнаго мессіонизма въ отношеніи дѣла спасенія и вѣч-

ной жизни. Есть церковь живыхъ и мертвыхъ, но нація только живыхъ, и воскресенія ей, кажется, церковнымъ ученіемъ не опредѣлено, хотя въ Апокалипсисѣ есть эти цвѣта народовъ у Престола Царя Царствующихъ. До конца временъ Россія останется въ багряницѣ царственной и въ вѣнцѣ терновомъ, величавая и страдная царственная великомученица и раба Господня. Послушная даже до смерти, понесетъ она крестъ Спасителя своего къ мѣсту лобному, на вольныя страсти свои, на подвигъ мученическій. До конца не минуетъ ее чаша сія, до конца будетъ здѣсь для народовъ Европы «юродство», «соблазнъ» и «безуміе». «Слово крестное погибающимъ юродство есть, а спасаемымъ намъ сила Божія есть» и «мы проповѣдуемъ Христа Распята, іудеемъ убо соблазнъ, еллиномъ же безуміе» (1 Коринѳ. XVIII, 23). И еще: «Мнѣ же да не будетъ хвалитеся токмо о крестѣ Господа нашего Іисуса Христа; имъ же мнѣ міръ распяся, и азъ міру» (Галат. VI, 14). Это вполнѣ отвѣчаетъ земной мессіанистической эсхатологіи Леонтьева. Такова въ послѣднемъ своемъ чисто-религіозномъ аспектѣ идея святой Руси,—если проектировать намѣченный К. Леонтьевымъ путь до возможнаго продолженія его къ конечнымъ предѣламъ. Съ другой стороны, когда Соловьевъ (отъ себя ли или въ защиту Пушкинской рѣчи Достоевскаго) говоритъ о миссіи Россіи, о всепримиряющемъ, всеразрѣшающемъ русскомъ мессіонизмѣ, то онъ имѣетъ въ виду именно царство Божіе здѣсь на землѣ, хотя и грядущее въ силѣ и славѣ. И этимъ даетъ окраску своей жертвенной русской идеѣ—явственно чувственную,—исторически, человѣчески, земно-страстную, заживо воскресную, воскресительную.

Леонтьевъ съ его охранительно-церковной, строго-православной тенденціей былъ очень опасливо настроенъ въ отношеніи хиліастическихъ теченій въ христіанствѣ. Соловьевъ, напротивъ, очень соблазнялся о хиліазмѣ, и всѣ его религіозно-философскія мечтанія о вселенской теократіи и суть хиліазмъ, впрочемъ, отвѣтчиво и опредѣлительно не переведенный на свой прямой откровенный языкъ.

Почуя въ силу церковной ортодоксіи въ нападеніи Леонтьева на пушкинскую рѣчь Достоевскаго, Соловьевъ въ небольшой статьѣ, далеко не исчерпывающей силы и полноты критики Леонтьева, оправдываетъ гуманистически-романтическую «розовость» новаго христіанства Достоевскаго, во-первыхъ, ссылкой на то, что «пророчество о всеобщемъ примиреніи, всемірной гармоніи и т. д. относится прямо лишь къ окончательному торжеству Церкви, когда, по слову Спасителя, будетъ едино стадо и единъ пастырь, а по слову апостола—Богъ будетъ все во всѣхъ» (т. III, стр. 204), во-вторыхъ, признаніемъ неосновательности утвержденія Леонтьева, что «торжество и прославленіе Церкви должно свершиться на томъ свѣтѣ, а Достоевскій вѣрилъ во всеобщую гармонію здѣсь, на землѣ, ибо такой безусловной границы между «здѣсь» и «тамъ» въ церкви не полагается». Еще говоритъ Соловьевъ: «Та всемірная гармонія, о которой пророчествовалъ Достоевскій, означаетъ вовсе не утилитарное благоденствіе людей на теперешней землѣ, а именно начало той новой земли, въ которой правда живетъ. И наступленіе этой всеобщей гармоніи или торжества Церкви произойдетъ не путемъ мирнаго прогресса, а въ мукахъ и болѣзняхъ новаго рожденія, какъ это описы-

вается въ Апокалипсисѣ—любимой книгѣ Достоевскаго въ его послѣдніе годы: «И знаменіе веліе явися на небеси, жена облечена въ солнце и луна подъ ногами ея, и на головѣ ея вѣнецъ отъ звѣздъ двоюнадесете. И во чревѣ имущи вопіетъ моляще и страждущи родити» [1]).

Но вѣдь въ «великомъ синтезѣ» универсальнаго христіанства (теософія, теократія и теургія), въ ряду элементовъ, своимъ сліяніемъ образующихъ этотъ синтезъ, отводится иное мѣсто Риму и его первосвященнику, иное мѣсто Россіи и царю русскому, иное Польшѣ, еврейству, славянству и т. д. Это уже не въ свѣтѣ апокалиптическихъ чаяній и сверхъ-историческихъ прозрѣній, а именно въ планѣ всемірно-историческаго прогресса, въ процессѣ христіанизаціи исторіи, хотя бы и въ самомъ завершающемъ послѣднемъ звенѣ ея.

И здѣсь-то, какъ замѣтилъ кн. Е. Н. Трубецкой, юдаистическій моментъ сказался въ построеніи всемірно-исторической гармоніи у Соловьева, даже не въ одномъ только уясненіи роли еврейства [2]). «Юдаизмъ Вл. Соловьева черта слишкомъ для него характерная, слишкомъ тѣсно связанная съ его религіозно-общественнымъ идеаломъ».

---

[1]) Вл. Соловьевъ, собраніе сочиненій, т. III, стр. 204—5.

[2]) «И такъ какъ государственная власть Востока принадлежитъ Россіи въ ея царѣ, а духовная власть Запада принадлежитъ римскому первосвященнику, то не являются ли естественными посредниками соединенія наши поляки, подданные русскаго царя и духовныя дѣти римскаго папы, поляки-славяне и близкіе русскимъ по крови, а по духу и культурѣ примыкающіе къ романо-германскому Западу?» Въ этомъ посредничествѣ «между папой и царемъ» Соловьевъ видитъ «высшее назначеніе польской націи» и «первое начало христіанской теократіи». Соединеніе церквей и осуществленіе теократіи совмѣст-

IV.

Въ конечномъ послѣднемъ счетѣ, въ итогѣ итоговъ оба пути—и путь Вл. Соловьева и путь К. Леонтьева, идутъ *черезъ* Россію, если не мимо Руси, то все же *сквозь* нее; первый поверхъ, въ идеально-пустынную высь, второй—подъ землю, въ глубь подпочвы, что ниже самыхъ далекихъ корней. У обоихъ проблема самородной сущности святой Руси, поставленная славянофильствомъ, остается неразрѣшенной или рѣшается отрицаніемъ, у Соловьева—радостнымъ, у Леонтьева—скорбнымъ. Выходитъ такъ, что для Леонтьева ликъ святой Руси не вновь явленный ликъ, вѣчно-сущій и чудно-единственный, а только прекрасная въ исторіи копія древней чудотворной иконы. Для Соловьева же святая Русь только творческое *заданіе*, религіозно-художественный прообразъ грядущей всеобъемлющей святыни, только смутная тѣнь свѣтло-розовыхъ сіяній явимаго всесвѣтнаго лика, только святотворческій замыселъ...

Гдѣ же проходитъ крестно-страстной и воскресный для святой Руси путь Достоевскаго, въ чемъ онъ? Уже говорилось мимоходомъ, что въ пониманіи грядущихъ судебъ міра, въ моментѣ розовости своего пониманія

ными усиліями славянскихъ племенъ будетъ разрѣшеніемъ и для вопроса еврейскаго. «Могущественный царь протянетъ руку помощи гонимому первосвященнику. Тогда возстанутъ и истинные пророки изъ среды всѣхъ народовъ и будутъ свидѣтелями царю и первосвященнику. Тогда прославится вѣра Христова, тогда обратится народъ израилевъ. Обратится потому, что въявь увидитъ и познаетъ царство Мессіи въ силѣ и дѣлѣ. И не будетъ тогда Израиль лишнимъ среди Египта и Ассура: среди Польши и Россіи» (кн. Е. Трубецкой, «Міросозерцаніе В. Соловьева», т. I, стр. 523—4).

христіанскихъ началъ исторіи Достоевскій оказывался на томъ же пути, по которому шелъ и Вл. Соловьевъ; напротивъ, во многихъ другихъ моментахъ, здѣсь почти не затронутыхъ, въ линіяхъ другихъ идей и чувствъ путь Достоевскаго проходитъ близко къ линіямъ пути К. Леонтьева и противостоитъ Соловьеву. Особенность пути Достоевскаго въ рѣшеніи проблемы о русскомъ призваніи, сущность особеннаго разрѣшенія поставленной развитіемъ славянофильской мысли антиноміи только чуть намѣчена въ творческихъ мысляхъ-угадываніяхъ Достоевскаго. Она, мысль эта, далеко не объемлется всею полнотою его религіозно-общественныхъ воззрѣній и не находится въ неразрывной связи въ каждомъ изъ нихъ въ отдѣльности. Достоевскій только именно намѣчалъ—угадывалъ возможность еще третьяго выхода изъ внутренней антиноміи славянофильства, возможность совсѣмъ иного «своего собственнаго» пути для русскаго мессіонизма, пути, не уводящаго насъ отъ Руси и Русь отъ самой себя ни во всепоглощающую пустынную чужедальнюю ширь (какъ у В. Соловьева), ни въ глубь живыхъ нѣдръ ея, растворяющихъ самое свое собственное русское, самородную, самоцвѣтную единственность русской идеи. Несомнѣнно одно, что отыскиваніе въ своемъ національномъ чего-то особенно Божьяго, собственно и исключительно Христова, чего-то вновь рожденнаго, есть или величайшая, опаснѣйшая ересь мистическаго націонализма, соблазнъ національной своекорыстности, національнаго суевѣрія, идолопоклонническаго романтизма,—или уже прямо пророческое чутье религіозныхъ откровеній въ націи своей, въ народѣ своемъ... Поэтому-то совершенно опредѣленно можно сказать:

путь, который грезился Достоевскому, еле мерцая въ свѣтящейся теми его прозрѣній, являлъ собой дѣйствительно обѣтованіе о вѣчномъ спасеніи Руси, какъ носительницы религіозно-самородной миссіи, или уже угрозу гибели ея, полное и окончательное.

И вотъ сейчасъ мы не только уже силою русской національно-метафизической мысли, но и самымъ фактомъ исторіи, воочію зримою живой метафизикой событій, поставлены у какого-то крайняго отвѣса, страшнаго и радостнаго, быть-можетъ, послѣдняго и всерѣшающаго.

Грозное «быть или не быть Россіи» воедино слито, такимъ образомъ, съ духовно-чувственнымъ постиженіемъ вѣчно-сущей были святой Руси; была ли она, есть ли она, какъ самосущая, самородная, существенно-особенная и единственная религіозная данность, жила ли и жива ли русская идея, русская душа, какъ единственная въ вѣчности, святой ликъ русской жизни, какъ святыня русской исторіи, какъ особенное напечатлѣніе Божьяго въ народномъ, Христова въ русскомъ.

«Многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ глаголавый отцемъ въ пророцѣхъ, въ послѣдокъ дній сихъ глагола намъ въ Сынѣ, Его же положи наслѣдникомъ всѣмъ, Имъ же и вѣки сотвори» (къ Евр. I, 1—2). И вотъ въ Имъ сотворенныхъ вѣкахъ исторіи, въ Византіи и у насъ, Ликъ Спасовъ свѣтитъ неугасимый Присносущимъ Свѣтомъ въ ликахъ святыхъ своихъ, отъ Него Единаго свѣтящихся,—чудно явленный въ святыхъ ликахъ отцовъ церкви, святителей и учителей, преподобныхъ, угодниковъ Божіихъ и Христа ради юродивыхъ. Есть на Руси свои особенные, вѣрнѣе преимущественно чтимые русскіе

праздники (Покровъ Пресвятой Богородицы, дни св. Николая Чудотворца...), есть свои святыя иконы, «многочастнѣ и многообразнѣ» явленныя въ русской исторіи, иконы Господни, Богородичныя и святыхъ, есть свои русскіе святые угодники, преподобные чудотворцы русскіе, и на Руси почіютъ ихъ св. мощи, за нихъ Русь крѣпко держится, ими живится, святится и свѣтится. Но какою же святостью святынь своихъ святится св. Русь исключительно или хотя бы преимущественно.

Русская религіозная мысль, религіозное сознаніе съ особенно трепетной волнующеюся молитвенностью, вслѣдъ за древней иконописью, устремилась къ образу св. Софіи—Премудрости Божіей. Словно здѣсь оно чуяло какъ бы особенную глубь своей вѣры, «Премудрость Божію въ тайнѣ сокровенную, которую предназначилъ Богъ врежде вѣковъ къ славѣ нашей» (1 Коринѳ. II, 7) [1]).

---

[1]) У Вл. Соловьева читаемъ: «Среди главнаго образа въ старомъ Новгородскомъ соборѣ (временъ Ярослава Мудраго) мы видимъ своеобразную женскую фигуру въ царскомъ одѣяніи, сѣдящую на престолѣ. По обѣ стороны ея, лицомъ къ намъ и въ склоненномъ положеніи, справа Богородица византійскаго типа, слѣва — св. Іоаннъ Креститель; надъ сѣдящею на престолѣ поднимается Христосъ съ воздѣтыми руками, а надъ ними виденъ небесный міръ въ лицѣ нѣсколькихъ ангеловъ, окружающихъ слово Божіе, представленное подъ видомъ книги-Евангелія. Кого же изображаетъ это главное, серединное и царственное лицо, явно отличное и отъ Христа, и отъ Богородицы, и отъ ангеловъ? Образъ называется образомъ Софіи—Премудрости Божіей. Но что же это значитъ? Еще въ XIV вѣкѣ одинъ русскій бояринъ задавалъ этотъ вопросъ новгородскому архіепископу, но отвѣта не получилъ,—тотъ отозвался незнаніемъ. А между тѣмъ наши предки поклонялись этому загадочному лицу, какъ нѣкогда аоиняне «невѣдомому богу», строили повсюду софійскіе храмы и соборы, опредѣлили празднованія и службы, гдѣ непонятный образъ

Поставивъ въ центрѣ смѣлыхъ творческихъ узоровъ своихъ религіозно-философскихъ построеній этотъ древній образъ русскаго благочестія, Вл. Соловьевъ пытался сдѣлать тайное явнымъ, съ усердіемъ покрывалъ древній ликъ св. Софіи какъ бы нѣкоторою самотканной метафизической ризою. Но изъ-подъ этой явственной, ощутимой выпуклости свѣтлой мысли темный ликъ древней молитвенности сталъ едва виденъ, мѣстами же прямо неузнаваемъ... Однако, все исключительнѣе, стремительнѣе и жарче русская религіозно-метафизическая жажда искала здѣсь своего утоленія, все сознательнѣе, дерзновеннѣе и душевно-вызывательнѣе направляется сюда русская мистическая философія и мистическая поэзія сознательныхъ русскихъ молитвословій...

За самое послѣднее время кн. Е. Н. Трубецкой, національстически преодолѣвая національнымъ въ образѣ святой Софіи, смѣло раціонализируя идею образа и раціоналистически просвѣтительствуя, доказывалъ наше русское право на обладаніе царьградской святыней... Однако въ аспектѣ кн. Трубецкого образъ св. Софіи не столько тайно любимая икона свято-рус-

---

Софія—Премудрость Божія то сближается съ Христомъ, то съ Богородицею, тѣмъ самымъ не допуская отожествленія ни съ Нимъ, ни съ Нею,—ибо ясно, что если бы это былъ Христосъ, то не Богородица, а если бы Богородица, то не Христосъ. И не отъ грековъ приняли наши предки эту идею, такъ какъ у грековъ, въ Византіи, по всѣмъ имѣющимся свидѣтельствамъ, Премудрость Божія, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумѣлась или какъ общій отвлеченный аттрибутъ Божества или же принималась какъ синонимъ вѣчнаго Слова Божія—Логоса. Сама икона Новгородской Софіи никакого греческаго образца не имѣетъ,—это дѣло нашего собственнаго религіознаго творчества. Смыслъ его былъ невѣдомъ архіереямъ XIV вѣка, но мы теперь можемъ его разгадать» (Вл. Соловьевъ, соч., т. VIII, стр. 240).

ской были, сколько прообразъ грядущей христіанской политики Россіи, если не прямо раціонально-христіанская мораль, то во всякомъ случаѣ не св. ликъ самой Руси, не мистическая иконная сущность ея. Отъ христіанскаго универсализма кн. Трубецкого нѣтъ путей къ конкретному свято-русскому историзму, вся живая русская историческая быль только темный и спутанный узоръ, который только вотъ теперь благополучно выпрямляется и расцвѣчивается свѣжими свѣтлыми красками при бѣлесоватомъ дневномъ свѣтѣ универсально-пустыннаго христіанскаго синтеза, построяемаго кн. Трубецкимъ въ духѣ очищеннаго отъ живыхъ примѣсей, стерилизованнаго соловьевства.

Какъ бы то ни было, но во всемъ этомъ устремленіи русской религіозной сознательности (косвеннымъ образомъ даже и въ ослабленныхъ до возможной степени націоналистическихъ построеніяхъ князя Е. Трубецкого) чуется неутолимая, однако, и неугасимая жажда какого-то глубочайшаго и особеннаго, своего собственнаго интимно-русскаго прикасанія, какъ говаривалъ Достоевскій, «мірамъ инымъ», своей особенной самородной связи русской идеи и Христовой святыни, Руси и святыни.

И вотъ Достоевскаго неотступно томила и мучительно звала до конца нигдѣ не договоренная, однако, слишкомъ часто выговариваемая мысль о русскомъ Богѣ и русскомъ Христѣ. Достоевскому грезилось «обновленіе всего человѣчества и воскресеніе его, можетъ-быть, одною только русскою мыслью, русскимъ Богомъ и русскимъ Христомъ»... (Идіотъ). Какими-то странно-влекущими, религіозно-жаркими огненными языками загорались въ душѣ его эти мысли, не высвѣчивая, однако, до конца, не оза-

ряя родимой теми исподнихъ корней своихъ. Купина неопалимая была здѣсь для Достоевскаго, въ огнѣ ея онъ горѣлъ, не сгорая. Мысль въ странномъ, огненно-страшномъ смѣсительствѣ сближала—сливала самыя крайнія, самыя послѣднія притяженія генія Достоевскаго, все самое страстно́е и стра̀стное въ немъ, духовную тишину любви его къ Господу Спасителю и пламень вѣры въ родимую Русь, Христа и св. Русь... Геніальнымъ чутьемъ духовно-чувственнаго ума своего Достоевскій весь устремлялся туда, какъ къ послѣднему слову спасенія своего и русскаго, и въ то же время съ пронзительной остротой и болью разсѣченій вскрывалъ всѣ виды возможныхъ здѣсь искушеній, соблазновъ. Ихъ онъ творчески—воплощалъ въ трагедіяхъ своихъ, художественно-артистически открывалъ, крестно-творчески преодолѣвалъ. Вырывая изъ глуби душевной, бросалъ на сожженіе. Какъ соблазняющіе призраки, какъ ложныя подобія, какъ обманчивые двойники, вставали они на пути къ истинѣ, отслоясь отъ незагасимо влекущихъ неуяснимыхъ образовъ послѣдней и подлинной сліянности. Съ особенной силой боли и правды явственности Достоевскій сдѣлалъ это въ «Бѣсахъ», въ Шатовѣ. Однако, всегда и вездѣ, за изъятіемъ бѣсовскихъ навожденій, подъ страшной пеленой искушающихъ «прелестью» правдоподобій, глубоко на днѣ души оставалось что-то подлинно-сущее, бездонно-глубокое, неизъяснимо-живое и неизмѣримо-нужное, какъ спасеніе, недающееся въ правдѣ своей вѣчно искомой сліянности.

При всей огромности своего генія Достоевскій какъ-то не могъ до конца овладѣть силою выплывающихъ изъ глубины глубинъ творческаго духа озаре-

ній и откровеній. Чуялъ и... непомѣрностью, нечеловѣческою безмѣрностью чутья своего обезсиливался, «слишкомъ понималъ» и... не справлялся съ собственной зрячестью, не выговаривалъ, выговорить не могъ, замолкалъ потрясенный, упоенный, утишенный послѣ эпилептическихъ вскрикиваній своихъ. Или, когда говорилъ, «не то» говорилъ, и самъ опять же «слишкомъ понималъ», что «не то» говоритъ и что «то» не выговаривается. Вопрошая о Россіи, Достоевскій все время почти осязаетъ грядущее новое слово, послѣднее, окончательное и всезавершающее слово спасенія, которое скажетъ святая Русь міру. Послѣднее рѣшеніе восточнаго вопроса автору «Дневника Писателя» чуется, какъ «настоящее новое воздвиженіе креста Христова и окончательное слово православія, во главѣ котораго давно уже стоитъ Россія».

Послѣднее слово конца, а потому и новое, которое суждено Россіи сказать міру, слово, по природѣ своей, апокалиптическое. Понятно, почему Достоевскій не только не выговорилъ его, но и не могъ, не долженъ былъ выговорить. Только корчился въ судорогахъ рожденія. Слово это выговоритъ русское мистическое откровеніе, и не ранѣе, чѣмъ исполнятся времена и сроки. А Достоевскій,—много-много былъ только лишь раннимъ, слишкомъ раннимъ (и слишкомъ человѣческимъ) пророкомъ грядущаго откровенія, только возможности его, важности его, нужности его. То, что говорилъ Достоевскій, эпилептическій трепетъ его генія около тайны русскаго призванія, предуказывалъ, что... время уже близко, сѣкира при корнѣ. Послѣднее слово святой Руси будетъ уже не только словомъ-спасеніемъ Россіи, крестнымъ спасе-

ніемъ, но спасеніемъ черезъ Россію всего міра, новымъ воздвиженіемъ креста Россіею. Слово это скажется, хотя и въ исторіи, но уже не для исторіи, оно въ грядущемъ, но уже не для грядущаго. Имъ отверзится уже окончательно свято-русская явленная быль, какъ чудотворно явленная. Русь явится, какъ св. Ликъ, какъ живая икона... Вотъ откуда эти предразсвѣтныя, а потому еще темныя выраженія у Достоевскаго: новое воздвиженіе Христовой правды, новое воздвиженіе креста, русскій Богъ, русскій Христосъ. Странны и страшны эти сочетанія «русскій Богъ и русскій Христосъ», и Достоевскій самъ тогда, во время свое, «слишкомъ понималъ», что и здѣсь около величайшаго откровенія ужасное искушеніе, хорошо понималъ, что здѣсь или хлыстовщина, бѣсовское навожденіе, дьявольскій соблазнъ (бѣсовщина русской пламенности у вчерашняго нигилиста Шатова въ «Бѣсахъ» и вмѣстѣ свѣтлой восторженности у блаженнаго эпилептика князя Мышкина въ «Идіотѣ», наконецъ, даже и у самаго автора «Дневника Писателя»), или уже глубочайшее проникновеніе въ тайну тайнъ св. Руси. Въ такомъ аспектѣ св. Русь таитъ въ себѣ не только нѣчто самородное и единственное, но и вселенское, соборно-каѳолическое обѣтованіе о спасеніи всего міра святой Русью. Апокалиптическій ликъ святой Руси и крестный свято-русскій Спасъ, послѣдній Спасъ, преображающій все свершившееся въ человѣчествѣ въ совершенную въ Богѣ вѣчность.

Вотъ отчего путь разрѣшенія проблемы св. Руси, намѣченный Достоевскимъ, слѣдовало назвать благодатнымъ, молитвеннымъ о благодати. Судьбы Россіи здѣсь всецѣло въ рукѣ Божіей. Крестнымъ долженъ быть названъ этотъ путь потому, что святая Русь,

самоотвергающаяся, грядетъ на свой подвигъ всенароднаго служенія, какъ на вольную страсть голгоѳскаго сораспятія во спасеніе міра («новое воздвиженіе креста»), пріемлетъ муки всенароднаго воздвиженія правды Христовой даже до смерти, если была бы на то воля Господня (да минуетъ чаша сія). Наконецъ,—воскресный этотъ путь потому, что конечное рѣшеніе судебъ своихъ св. Русь, какъ невѣста Христова, ожидаетъ отъ второго пришествія Господа, грядущаго въ силѣ и славѣ.

Въ настоящемъ же, и до конца, до самой послѣдней минуты, на порогѣ временъ и сроковъ, Русь святая въ крестныхъ мукахъ страстныхъ своихъ судебъ, въ багряницѣ и терновомъ вѣнцѣ сораспинается Господу Распятому. И не вѣдаемъ ни дня ни часа, въ который Сынъ Человѣческій пріидетъ, а потому: бдите и молитеся, да не внидете въ напасть: духъ бо бодръ, плоть же немощна.