Copyright by Eurasia-Verlag 1925
Всѣ права сохранены за издательствомъ
Отпечатано въ типографіи Бр. Гиршбаумъ, Berlin O 27

ЕВРАЗІЙСКІЙ ВРЕМЕННИКЪ

Непериодическое изданіе

подъ редакціей

ПЕТРА САВИЦКАГО, П. П. СУВЧИНСКАГО
И КН. Н. С. ТРУБЕЦКОГО

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

ЕВРАЗІЙСКОЕ
КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО
БЕРЛИНЪ
1925

ЕВРАЗІЙСТВО [1])

1

Евразійцы — это представители новаго начала въ мышленіи и жизни, это — группа дѣятелей, работающихъ на основѣ новаго отношенія къ кореннымъ, опредѣляющимъ жизнь вопросамъ, отношенія, вытекающаго изъ всего, что̀ пережито за послѣднее десятилѣтіе, надъ радикальнымъ преобразованіемъ господствовавшихъ доселѣ міровоззрѣнія и жизненнаго строя. Въ то же время евразійцы даютъ новое географическое и историческое пониманіе Россіи и всего того міра, который они именуютъ россійскимъ или „евразійскимъ".

Имя ихъ — „географическаго" происхожденія. Дѣло въ томъ, что въ основномъ массивѣ земель стараго свѣта, гдѣ прежняя географія различала два материка: „Европу" и „Азію" — они стали различать третій — срединный материкъ — „Евразію", — и отъ послѣдняго обозначенія получили свое имя...

По мнѣнію евразійцевъ, въ чисто-географическомъ смыслѣ — понятіе „Европы", какъ совокупности Европы, западной и восточной, безсодержательно и нелѣпо. На Западѣ — въ смыслѣ географическихъ очертаній — богатѣйшее развитіе побережій, истонченіе континента въ полуострова, острова; на востокѣ — сплошной материковый массивъ, имѣющій только разъединенныя касанья къ морскимъ побережьямъ;

---

[1]) Предлежащая статья написана по просьбѣ иностранныхъ друзей евразійства, для общаго ознакомленія съ послѣднимъ. Помѣщеніемъ ея въ настоящей книжкѣ „Евразійскаго Временника" устанавливается связь этой книжки съ предшествовавшими изданіями евразійцевъ.

орографически — на западѣ сложнѣйшее сочетаніе горъ, холмовъ, низинъ; на востокѣ — огромная равнина, только на окраинахъ окаймленная горами; климатически — на западѣ приморскій климатъ, съ относительно небольшимъ различіемъ между зимой и лѣтомъ; на востокѣ это различіе выражено рѣзко: жаркое лѣто, суровая зима; и т. д., и т. д. Можно сказать по праву: восточно-европейская, „бѣломорско-кавказская", какъ называютъ ее евразійцы, равнина, по географической природѣ, гораздо ближе къ равнинамъ западно-сибирской и туркестанской, лежащимъ къ востоку отъ нея, нежели къ западной Европѣ. Названныя три равнины, вмѣстѣ съ возвышенностями, отдѣляющими ихъ другъ отъ друга (Уральскія горы и такъ называемый „Арало-Иртышскій" водораздѣлъ) и окаймляющими ихъ съ востока, юго-востока и юга (горы русскаго Дальняго Востока, Восточной Сибири, Средней Азіи, Персіи, Кавказа, Малой Азіи) представляютъ собой особый міръ, единый въ себѣ и географически отличный какъ отъ странъ, лежащихъ къ западу, такъ и отъ странъ, лежащихъ къ юго-востоку и югу отъ него. И если къ первымъ пріурочить имя „Европы", а ко вторымъ — имя „Азіи", то названному только что міру, какъ срединному и посредствующему — будетъ приличествовать имя „Евразія"...

Необходимость различать въ основномъ массивѣ земель стараго свѣта не два, какъ дѣлалось доселѣ, но три материка — не есть какое-либо „открытіе" евразійцевъ; оно вытекаетъ изъ взглядовъ ранѣе высказывавшихся географами, въ особенности русскими (напр., проф. В. И. Ламанскимъ въ работѣ 1892 г.). Евразійцы обострили формулировку; и вновь „увидѣнному" материку нарекли имя, ранѣе прилагавшееся иногда ко всему основному массиву земель стараго свѣта, къ старымъ „Европѣ" и „Азіи", въ ихъ совокупности.

Россія занимаетъ основное пространство земель „Евразіи". — Тотъ выводъ, что земли ея не распадаются между двумя материками, но составляютъ скорѣе нѣкоторый третій и самостоятельный материкъ — имѣетъ не только географическое значенье. Поскольку мы приписываемъ понятіямъ „Европы" и „Азіи" также нѣкоторое культурно-историческое содержаніе, мыслимъ, какъ нѣчто конкретное кругъ „европейскихъ" и „азіатско-азійскихъ" культуръ, обозначеніе „Евразіи" пріобрѣтаетъ значеніе сжатой культурно-исторической характери-

стики [1]). Обозначеніе это указываетъ, что въ культурное бытіе Россіи, въ соизмѣримыхъ между собою доляхъ, вошли элементы различнѣйшихъ культуръ. Вліянія Юга, Востока и Запада, перемежаясь, послѣдовательно главенствовали въ мірѣ русской культуры. Югъ, въ этихъ процессахъ, явленъ по преимуществу въ образѣ византійской культуры; ея вліяніе на Россію было длительнымъ и основоположнымъ; какъ на эпоху особой напряженности этого вліянія можно указать на періодъ примѣрно съ X-го по XIII-ый вѣкъ. Востокъ, въ данномъ случаѣ, выступаетъ, главнымъ образомъ, въ обликѣ „степной" цивилизаціи, обычно разсматриваемой въ качествѣ одной изъ характерно „азіатскихъ" („азійскихъ", въ указанномъ выше смыслѣ). Примѣръ монголо-татарской государственности (Чингизхана и его преемниковъ), сумѣвшей овладѣть и управиться на опредѣленный историческій срокъ огромной частью стараго свѣта, несомнѣнно сыгралъ большую и положительную роль въ созданіи великой государственности русской. Широко вліялъ на Россію и бытовой укладъ степного Востока. Это вліяніе было въ особенности сильно съ XIII-го по XV-ый вѣкъ. Съ конца этого послѣдняго столѣтія пошло на прибыль

---

[1]) Отъ имени „Азіи" какъ въ русскомъ, такъ и въ нѣкоторыхъ романо-германскихъ языкахъ произведено два прилагательныхъ: „азійскій" и „азіатскій". Первое, въ историческомъ его значеніи, относится, по преимуществу, къ той, обнимавшей западную часть нынѣшней Малой Азіи римской провинціи, а затѣмъ діоцезу, отъ которыхъ получилъ впослѣдствіи свое имя основной материкъ стараго свѣта. Въ первоначальномъ, болѣе узкомъ смыслѣ, термины „Асія", „асійскій", „асійцы" употреблены, напр., въ „Дѣяніяхъ Апостоловъ" (главы 19 и 20-ая). — Прилагательное „азіатскій" имѣетъ касательство ко всему материку. — Корневой основой словъ „Евразія", „евразійскій", „евразійцы" служитъ первое, болѣе древнее обозначеніе; однако, не потому, чтобы „азійство", въ этомъ случаѣ, возводилось исключительно къ римскимъ провинціи и діоцезу; наоборотъ, евразійцы обращаются, въ данномъ случаѣ, къ гораздо болѣе широкому историческому и географическому міру. Но слово „азіатскій", въ силу ряда недоразумѣній, пріобрѣло въ устахъ европейцевъ огульно-одіозный оттѣнокъ. Снять эту, свидѣтельствующую только о неважествѣ, печать одіозности можно путемъ обращенія къ болѣе древнему имени, что и осуществлено въ обозначеніи „евразійства". „Азійскимъ", въ этомъ обозначеніи именуется культурный кругъ не только Малой, но и „большой" Азіи... Въ частности же ту культуру, которая обитала въ „Асіи" временъ апостольскихъ и послѣдующихъ вѣковъ (культуру эллинистическую и византійскую) евразійцы оцѣниваютъ высоко и въ нѣкоторыхъ отрасляхъ именно въ ней ищутъ прообразовъ для современнаго духовнаго и культурнаго творчества. Объ этомъ см. ниже.

вліяніе европейской культуры; и достигло максимума, начиная съ XVIII-го вѣка... Въ категоріяхъ, не всегда достаточно тонкаго, однако же, указывающаго на реальную сущность подраздѣленія культуръ стараго свѣта на „европейскія“ и „азіатско-азійскія“ — культура русская не принадлежитъ къ числу ни однѣхъ, ни другихъ. Она есть культура, сочетающая элементы однѣхъ и другихъ, сводящая ихъ къ нѣкоторому единству. И потому, съ точки зрѣнія указаннаго подраздѣленія культуръ, — квалификація русской культуры, какъ „евразійской“ — болѣе выражаетъ сущность явленія, чѣмъ какая-либо иная... Изъ культуръ прошлаго подлинно „евразійскими“ были двѣ изъ числа величайшихъ и многостороннѣйшихъ извѣстныхъ намъ культуръ, а именно культура эллинистическая, сочетавшая въ себѣ элементы эллинскаго „Запада“ и древняго „Востока“, и продолжавшая ее культура византійская, въ смыслѣ широкаго восточно-средиземноморскаго культурнаго міра поздней античности и средневѣковья (области процвѣтанія обѣихъ лежатъ точно къ югу отъ основного историческаго ядра русскихъ областей). Въ высокой мѣрѣ примѣчательна историческая связь, сопрягающая культуру русскую съ культурой византійской. Третья великая „евразійская“ культура вышла въ опредѣленной мѣрѣ изъ историческаго преемства двухъ предшествующихъ...

„Евразійская“, въ географически-пространственныхъ данныхъ своего существованія, русская культурная среда получила основы и какъ бы крѣпящій скелетъ исторической культуры отъ другой „евразійской“ культуры. Происшедшимъ же, вслѣдъ за тѣмъ, послѣдовательнымъ напластованьемъ на русской почвѣ культурныхъ слоевъ азіатско-азійскаго (вліянія Востока!) и европейскаго (вліяніе Запада!) „евразійское“ качество русской культуры было усилено и утверждено...

Опредѣляя русскую культуру, какъ „евразійскую“ — евразійцы выступаютъ, какъ осознаватели русскаго культурнаго своеобразія. Въ этомъ отношеніи они имѣютъ еще больше предшественниковъ, чѣмъ въ своихъ чисто-географическихъ опредѣленіяхъ. Таковыми, въ данномъ случаѣ, нужно признать всѣхъ мыслителей славянофильскаго направленія, въ т. числѣ Гоголя и Достоевскаго (какъ философовъ-публицистовъ). — Евразійцы, въ цѣломъ рядѣ идей, являются продолжателями мощной традиціи русскаго философ-

скаго и историософскаго мышленія. Ближайшимъ образомъ эта традиція восходитъ къ 30—40-мъ годамъ XIX-го вѣка, когда начали свою дѣятельность славянофилы[1]). Въ болѣе широкомъ смыслѣ, къ этой же традиціи долженъ быть причисленъ рядъ произведеній старо-русской письменности, наиболѣе древніе изъ которыхъ относятся къ концу XV и началу XVI вѣка. Когда паденіе Царьграда (1453 г.) обострило въ русскихъ сознаніе ихъ роли, какъ защитниковъ Православія и продолжателей византійскаго культурнаго преемства, въ Россіи родились идеи, которыя въ нѣкоторомъ смыслѣ могутъ почитаться предшественницами славянофильскихъ и евразійскихъ. Такіе „пролагатели путей“ евразійства, какъ Гоголь или Достоевскій, но также иные славянофилы и примыкающіе къ нимъ, какъ Хомяковъ, Леонтьевъ и др. — подавляютъ нынѣшнихъ „евразійцевъ“ масштабами историческихъ своихъ фигуръ. Но это не устраняетъ обстоятельства, что у нихъ и евразійцевъ въ рядѣ вопросовъ мысли тѣ же, и что формулировка этихъ мыслей у евразійцевъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ точнѣе, чѣмъ была у ихъ великихъ предшественниковъ. — Поскольку славянофилы упирали на „славянство“, какъ на то начало, которымъ опредѣляется культурно-историческое своеобразіе Россіи — они явно брались защищать трудно защитимыя позиціи. Между отдѣльными славянскими народами безусловно есть культурно-историческая и болѣе всего языковая связь. Но какъ начало культурнаго своеобразія, понятіе славянства — во

[1]) Съ точки зрѣнія причастности къ основнымъ историософскимъ концепціямъ „Евразійство“, конечно, лежитъ въ общей со славянофилами сферѣ. Однако, проблема взаимоотношенія обоихъ теченій не можетъ быть сведена къ простому преемству. Перспективы, раскрывающіяся передъ евразійствомъ обусловлены, съ одной стороны, размѣрами совершившейся катастрофы, а съ другой — появленіемъ и проявленіемъ совершенно новыхъ культурно-историческихъ и соціальныхъ факторовъ, которые естественно не участвовали въ построеніяхъ славянофильскаго міросозерцанія. Кромѣ того, многое что считалось славянофилами основоположнымъ и непререкаемымъ, за истекшія десятилѣтія частью изжило себя, или же показало свою существенную несостоятельность. Славянофильство въ какомъ то смыслѣ было теченіемъ провинціальнымъ и „домашнимъ“. Нынѣ, въ связи съ раскрывающимися передъ Россіей реальными возможностями стать средоточіемъ новой Европейско-Азіатской (Евразійской) культуры, величайшаго историческаго значенія, — замыселъ и осуществленіе цѣлостнаго творчески-охранительнаго міросозерцанія (каковымъ и считаетъ себя евразійство) должны найти для себя соотвѣтственныя и небывалыя образы и масштабы.

всякомъ случаѣ въ томъ его эмпирическомъ содержаніи, которое успѣло сложиться къ настоящему времени, — даетъ немного.

Творческое выявленіе культурнаго лица болгаръ и сербохорвато-словенцевъ принадлежитъ будущему. Поляки и чехи, въ культурномъ смыслѣ, относятся къ западному „европейскому“ міру, составляя одну изъ культурныхъ областей послѣдняго. Историческое своеобразіе Россіи явно не можетъ опредѣляться ни исключительно, ни даже преимущественно ея принадлежностью къ „славянскому міру“. Чувствуя это, славянофилы мысленно обращались къ Византіи. Но подчеркивая значеніе связей Россіи съ Византіей, славянофильство не давало и не могло дать формулы, которая сколько-либо полно и соразмѣрно выразила бы характеръ русской культурно-исторической традиціи и запечатлѣла „однопріродность“ послѣдней съ культурнымъ преемствомъ византійскимъ. „Евразійство“ же, въ опредѣленной степени, то и другое выражаетъ. Формула „евразійства“ учитываетъ невозможность объяснить и опредѣлить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразіе Россіи преимущественнымъ обращеніемъ къ понятію „славянства“; она указываетъ, какъ на источникъ такого своеобразія — на сочетаніе, въ русской культурѣ, „европейскихъ“ и „азіатско-азійскихъ“ элементовъ. Поскольку формула эта констатируетъ присутствіе въ русской культурѣ этихъ послѣднихъ, она устанавливаетъ связь русской культуры съ широкимъ и творческимъ въ своей исторической роли міромъ культуръ „азіатско-азійскихъ“; и эту связь выставляетъ какъ одну изъ сильныхъ сторонъ русской культуры; и сопоставляетъ Россію съ Византіей, которая въ томъ же смыслѣ и такъ же обладала „е в р а з і й с к о й“ культурой... [1])

---

[1]) Послѣднее опредѣленіе можетъ претендовать на значительную историческую точность. Сущность византійской культуры опредѣляется сочетаніемъ многораличныхъ элементовъ. Токи религіозныхъ, художественныхъ и др. импульсовъ, шедшихъ съ Востока, изъ Палестины, Сиріи, Арменіи, Персіи, Малой Азіи, а также изъ нѣкоторыхъ частей Африки сопрягались здѣсь съ воспріятіемъ западной государственной и правовой традиціи (бытіе и развитіе въ Византіи римскаго права). Также соприкосновеніе со степными культурами, столь опредѣлительное для образа русской культуры, не прошло въ свое время безслѣдно для Византіи. И многое въ византійскихъ модахъ и нравахъ восходитъ къ заимствованію у степныхъ „варваровъ“, послѣдовательными волнами набѣгавшихъ на границы имперіи...

Таково, въ самомъ краткомъ опредѣленіи, мѣсто „евразійцевъ", какъ осознавателей культурно-историческаго своеобразія Россіи. Но такимъ осознаніемъ не ограничивается содержаніе ихъ ученія. Это осознаніе они обосновываютъ нѣкоторой общей концепціей культуры и дѣлаютъ изъ этой концепціи конкретные выводы для истолкованія нынѣ происходящаго. Сначала мы изложимъ указанную концепцію, затѣмъ перейдемъ къ выводамъ, касающимся современности. И въ одной и въ другой области евразійцы чувствуютъ себя продолжателями идеологическаго дѣла названныхъ выше русскихъ мыслителей (славянофиловъ и примыкающихъ къ нимъ).

Независимо отъ воззрѣній, высказанныхъ въ Германіи (Шпенглеръ) и приблизительно одновременно съ появленіемъ этихъ послѣднихъ, евразійцами былъ выставленъ тезисъ отрицанія „абсолютности" новѣйшей „европейской" (т. е. по обычной терминологіи, западно- европейской) культуры, ея качества быть „завершеніемъ" всего доселѣ протекавшаго процесса культурной эволюціи міра (до самаго послѣдняго времени утвержденіе именно такой „абсолютности" и такого качества „европейской" культуры крѣпко держалось, отчасти же держится и сейчасъ въ мозгу „европейцевъ"; это же утвержденіе слѣпо принималось на вѣру высшими кругами общества „европеизованныхъ" народовъ и, въ частности, большинствомъ русской интеллигенціи). Этому утвержденію евразійцы противопоставили признаніе относительности многихъ, и въ особенности идеологическихъ и нравственныхъ достиженій и установокъ „европейскаго" сознанія. Евразійцы отмѣтили, что европеецъ сплошь и рядомъ называетъ „дикимъ" и „отсталымъ" не то, что по какимъ-либо объективнымъ признакамъ можетъ быть признано стоящимъ ниже его собственныхъ достиженій, но то, что просто не похоже на собственную его, „европейца", манеру видѣть и дѣйствовать. Если можно объективно показать превосходство новѣйшей науки и техники, въ нѣкоторыхъ ея отрасляхъ, надъ всѣми этого рода достиженіями, существовавшими на протяженіи обозримой міровой исторіи, — то въ вопросахъ идеологіи и нравственности такое доказательство существенно невозможно. Въ свѣтѣ внутренняго нравственнаго чувства и свободы философскаго убѣжденія, являющихся, согласно „евразійской" концепціи, единствен-

ными критеріями оцѣнки въ области идеологической и нравственной, многое новѣйшее западно-европейское можетъ показаться и оказывается не только не выше, но наоборотъ *нижестоящимъ* — въ сравненіи съ соотвѣтствующими достиженіями опредѣленныхъ „древнихъ“ или „дикихъ“ и „отсталыхъ“ народовъ [1]). Евразійская концепція знаменуетъ собою рѣшительный отказъ отъ культурно-историческаго „*европоцентризма*“; отказъ, проистекающій не изъ какихъ-либо эмоціональныхъ переживаній, но изъ опредѣленныхъ научныхъ и философскихъ предпосылокъ... Одна изъ послѣднихъ есть отрицанье *универсалистскаго* воспріятія культуры, которое господствуетъ въ новѣйшихъ „европейскихъ“ понятіяхъ... Именно это универсалистское воспріятіе побуждаетъ европейцевъ огульно квалифицировать одни народы, какъ „культурные“, а другіе, какъ „не-культурные“... Слѣдуетъ признать, что въ культурной эволюціи міра мы встрѣчаемся съ „культурными средами“ или „культурами“ — однѣ изъ которыхъ достигали большаго, другія — меньшаго. Но точно опредѣлить, чего достигла каждая культурная среда, возможно только при помощи *расчлененнаго по отраслямъ* разсмотрѣнія культуры. Культурная среда, низко стоящая въ однѣхъ отрасляхъ культуры, можетъ оказаться, и сплошь и рядомъ оказывается, высоко стоящей въ отрасляхъ другихъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что древніе жители острова Пасхи въ Великомъ Океанѣ „отставали“ отъ современныхъ англичанъ по весьма многимъ отраслямъ эмпирическаго знанія и техники; это не помѣшало имъ въ своей *скульптурѣ* проявить такую мѣру оригинальности и творчества, которая недоступна ваянью современной Англіи. — Московская Русь XVI—XVII в. „отставала“ отъ Западной Европы во множествѣ отраслей; это не воспрепятствовало созданію ею „самоначальной“ эпохи художественнаго строительства, выработкѣ своеобразныхъ и примѣчательныхъ типовъ „башенныхъ“ и „узорчатыхъ“ церквей — заставляющихъ признать, что въ отношеніи художественнаго строительства Московская Русь того времени стояла „выше“ большинства западно-европейскихъ

---

[1]) Это же положеніе приложимо къ области *искусства*, въ особенности, къ нѣкоторымъ отраслямъ изобразительнаго искусства (художественное зодчество, ваянье, живопись), гдѣ недостаточность новѣйшихъ „европейскихъ“ осуществленій, по сравненію съ достигнутымъ болѣе древними эпохами и другими народами, особенно явственна.

странъ. И то же — относительно отдѣльныхъ „эпохъ“ въ существованіи одной и той же „культурной среды“. Московская Русь XVI — XVII в. породила, какъ сказано, „самоначальную“ эпоху храмового строительства; но ея достиженія въ иконописи знаменовали явный упадокъ по сравненію съ новгородскими и суздальскими достиженіями XIV — XV вѣковъ... Мы приводили примѣры изъ области изобразительнаго искусства, какъ наиболѣе наглядные. Но если бы также въ области познанія внѣшней природы мы стали различать отрасли, скажемъ, „теоретическаго знанія“ и „живого видѣнія“, то оказалось бы, что „культурная среда“ современной Европы, обнаружившая успѣхи по части „теоретическаго знанія“, означаетъ, въ сравненіи съ многими другими культурами, упадокъ по части „живого видѣнія“: „дикарь“ или темный мужикъ тоньше и точнѣе воспринимаетъ цѣлый рядъ явленій природы, чѣмъ ученѣйшій современный „естествовѣдъ“. — Примѣры можно было бы умножать до безконечности; скажемъ болѣе: вся совокупность фактовъ культуры является однимъ сплошнымъ примѣромъ того, что только разсматривая культуру расчленение по отраслямъ, мы можемъ приблизиться къ сколь-либо полному познанію ея эволюціи и характера. Такое разсмотрѣніе имѣетъ дѣло съ тремя основными понятіями: „культурной среды“, „эпохи“ ея существованія и „отрасли“ культуры. Всякое разсмотрѣніе пріурочивается къ опредѣленной „культурной средѣ“ и опредѣленной „эпохѣ“. Какъ мы проводимъ границы одной и другой, зависитъ отъ точки зрѣнія и цѣли изслѣдованія. Отъ нихъ же зависитъ характеръ и степень дробности дѣленія „культуры“ на „отрасли“. Важно подчеркнуть принципіальную необходимость дѣленія, устраняющаго некритическое разсмотрѣніе культуры, какъ недифференцированной совокупности... Дифференцированное разсмотрѣніе культуры показываетъ, что нѣтъ народовъ огульно „культурныхъ“ и „не-культурныхъ“. И что разнообразнѣйшіе народы, которыхъ „европейцы“ именуютъ „дикарями“,— въ своихъ навыкахъ, обычаяхъ и знаніяхъ обладаютъ „культурой“, по нѣкоторымъ отраслямъ и съ нѣкоторыхъ точекъ зрѣнія стоящей „высоко“...

3

Евразійцы примыкаютъ къ тѣмъ мыслителямъ, которые отрицаютъ существованіе универсальнаго „прогресса“. Это

опредѣляется, между прочимъ, вышеизложенной концепціей „культуры". — Если линія эволюціи разно пролегаетъ въ разныхъ отрасляхъ, то не можетъ быть и нѣтъ общаго восходящаго движенія, нѣтъ постепеннаго неуклоннаго общаго совершенствованія: та или иная культурная среда и рядъ ихъ, совершенствуясь въ одномъ и съ одной точки зрѣнія — нерѣдко упадаетъ въ другомъ и съ другой точки зрѣнія. Это положенье приложимо, въ частности, къ „европейской" культурной средѣ: свое научное и техническое „совершенство" она купила, съ точки зрѣнія евразійцевъ, идеологическимъ и болѣе всего религіознымъ оскудѣніемъ. Двусторонность ея достиженій явственно выражена въ ея отношеніи къ хозяйству. Въ теченіе долгихъ вѣковъ исторіи стараго свѣта существовало нѣкоторое единое соотношеніе между началомъ идеологически-нравственно-религіознымъ, съ одной стороны, и началомъ экономическимъ, съ другой; точнѣе: существовало нѣкоторое идеологическое подчиненіе второго начала — первому; именно проникнутость религіозно-нравственнымъ моментомъ всего подхода къ экономическимъ вопросамъ позволяетъ нѣкоторымъ историкамъ экономическихъ ученій (напр., старому, середины XIX в., нѣмецко-венгерскому историку Каутцу, работы котораго донынѣ не утратили нѣкотораго значенія объединять въ одну группу — въ ихъ отношеніи къ экономическимъ проблемамъ — столь разные памятники, какъ нѣкоторые литературные фрагменты Китая, иранское законодательство „Вендидада", Моисеево законодательство, произведенія Платона, Ксенофонта, Аристотеля, средневѣковыхъ западныхъ богослововъ. Экономическая философія всѣхъ этихъ памятниковъ есть, въ извѣстномъ смыслѣ, философія „подчиненной экономики"; въ нихъ всѣхъ подчеркивается, какъ нѣчто необходимое и должное, связь удовлетворенія нашихъ экономическихъ потребностей съ общими началами нравственности и религіи. Экономическая философія европейскихъ „новыхъ вѣковъ" противоположна этимъ воззрѣніямъ. Не всегда прямыми словами, но чаще основами міровоззрѣнія — новая европейская экономическая философія утверждаетъ кругъ экономическихъ явленій, какъ нѣчто самодовлѣющее и самоцѣнное, заключающее и исчерпывающее въ себѣ цѣли человѣческаго существованія... Было бы знакомъ духовной слѣпоты отрицать огромность тѣхъ чисто-познавательныхъ достиженій, успѣховъ въ пониманіи и видѣніи эконо-

мическихъ явленій, которые осуществила и накопила новая политическая экономія. Но выступая въ качествѣ эмпирической науки и, дѣйствительно, въ опредѣленной и большой степени являясь таковой, новая политическая экономія, въ цѣломъ рядѣ своихъ положеній, вліяла на умы и эпохи, какъ *метафизика*... Подобно тому, какъ экономическія идеи древнихъ законодателей, философовъ и богослововъ связаны съ опредѣленными метафизическими представленіями, связаны съ ними и экономическія идеи новѣйшихъ экономистовъ. Но если метафизика первыхъ была философіей „подчиненной экономики", метафизика вторыхъ является философіей „*воинствующаго экономизма*". Этотъ послѣдній есть, въ нѣкоторомъ смыслѣ — идеологическая цѣна, которую заплатила новая Европа за количественно огромный экономическій подъемъ, который она пережила въ новые вѣка и въ особенности, за послѣднее столѣтіе. Есть нѣчто поучительное въ картинѣ, какъ на исходѣ среднихъ и въ теченіе новыхъ вѣковъ, древняя мудрость нравственнаго завѣта, исконная, сдерживавшая себялюбивые инстинкты человѣка словомъ увѣщаній и обличенія, философія „подчиненной экономики" рушится подъ напоромъ новыхъ идей новаго времени, самонадѣянно утверждающей себя теоріи и практики „воинствующаго экономизма" [1]).

Историческій матеріализмъ есть наиболѣе законченное и рѣзкое выраженіе послѣдняго. Отнюдь не случайна наблюдающаяся въ эмпирически-идеологической дѣйствительности связь философіи „подчиненной экономики", съ одной стороны, и „воинствующаго экономизма", съ другой — съ опредѣленнымъ отношеніемъ къ вопросамъ религіи. Если философія „подчиненной экономіи" всегда являлась и является придаткомъ къ тому или иному теистическому міровоззрѣнію, то историческій матеріализмъ идеологически связанъ съ атеизмомъ.

Нынѣ атеистическая сущность, скрывавшаяся въ историческомъ матеріализмѣ, сбросила съ себя, какъ волкъ въ сказкѣ, прикрывавшую ее до поры - до времени, для отвода глазъ, овечью шкуру эмпирической науки: атеистическое міровоззрѣніе свершаетъ въ Россіи свое историческое торжество; госу-

---

[1]) „Воинствующій экономизмъ", какъ инстинктивно-стихійное начало человѣческаго бытія существовалъ и существуетъ, конечно, вездѣ и повсюду. Существенно, что въ новой Европѣ этотъ принципъ возведенъ въ *идеологическое* начало.

дарственная власть въ рукахъ атеистовъ и стала орудіемъ атеистической проповѣди. Не вдаваясь въ разсмотрѣнье вопроса объ „исторической отвѣтственности“ за происшедшее въ Россіи и ни съ кого не желая снимать этой отвѣтственности — евразійцы въ то же время понимаютъ, что сущность, которая Россіей, въ силу воспріимчивости и возбужденности ея духовнаго бытія, была воспринята и послѣдовательно проведена въ жизнь — въ своемъ истокѣ, духовномъ происхожденіи не есть сущность русская. Коммунистическій шабашъ наступилъ въ Россіи, какъ завершеніе болѣе чѣмъ двухсотлѣтняго періода „европеизаціи“. Признать, что духовная сущность государственно-господствующаго въ Россіи коммунизма есть особымъ образомъ отраженная идеологическая сущность европейскихъ „новыхъ вѣковъ“ — это значитъ сдѣлать констатированье, эмпирически обоснованное въ высокой мѣрѣ (здѣсь нужно учесть: происхожденіе россійскаго атеизма отъ идей европейскаго „просвѣщенія“; заносъ соціалистическихъ идей въ Россію съ Запада; связь русской коммунистической „методологіи“ съ идеями французскихъ синдикалистовъ; значеніе и „культъ“ Маркса въ коммунистической Россіи). Но увидавъ идеологическую сущность европейскихъ „новыхъ вѣковъ“ въ подобномъ доведенномъ до логическаго завершенія видѣ, — русскіе, не принявшіе коммунизма и въ то же время не утратившіе способности мыслить послѣдовательно, не могутъ вернуться къ основамъ новѣйшей „европейской“ идеологіи.

Изъ опыта коммунистической революціи вытекаетъ для сознанія евразійцевъ — нѣкоторая истина, одновременно старая и новая: здоровое соціальное общежитіе можетъ быть основано только на неразрывной связи человѣка съ Богомъ, религіей; безрелигіозное общежитіе, безрелигіозная государственность должны быть отвергнуты; это отверженіе ничего не предрѣшаетъ относительно конкретныхъ конституціонно-правовыхъ формъ; въ качествѣ такой формы, въ представленіи евразійцевъ, можетъ существовать безвредно, въ извѣстныхъ условіяхъ, напр., и „отдѣленіе церкви отъ государства“. Но въ существѣ, опять таки высоко знаменательно, что первое, быть можетъ, въ міровой исторіи правленіе послѣдовательно-атеистической и превратившей атеизмъ въ оффиціальное исповѣданіе коммунистической власти — оказалось „органи-

зованной мукой", по пророческому слову глубочайшаго русскаго философа второй половины XIX вѣка — Леонтьева, системой потрясенія и разрушенія „общаго блага" (во имя котораго яко-бы водворялась коммунистическая власть) и такого надругательства надъ человѣческой личностью, что блѣднѣютъ всѣ образы и безсильны всѣ слова — въ изображеніи страшной, небывалой, кощунственно-звѣрской реальности. И повторяемъ: то обстоятельство, что владычество первой послѣдовательно-атеистической власти оказалось владычествомъ звѣроподобныхъ — отнюдь не случайно. Историческій матеріализмъ и дополняющій его атеизмъ снимаютъ узду и лишаютъ сдержки первоначально животные (и въ томъ числѣ первоначально-экономическіе, сводящіеся къ грабительскимъ) человѣческіе инстинкты. Основной опредѣляющей силой соціальнаго бытія, въ условіяхъ идейнаго господства матеріализма и атеизма, оказывается ненависть, и приноситъ плоды ея достойные: мученіе всѣмъ; а рано или поздно не можетъ не принести и послѣдняго плода: мученья мучителямъ.

Россія осуществила торжество историческаго матеріализма и атеизма; но тѣ закономѣрности, которыя проявились на ходѣ ея революціи, касаются далеко не ея одной. Культъ первоначально экономическаго интереса и всяческой животной первоначальности обильнымъ всходомъ проросъ въ сознаніи народовъ также и внѣ предѣловъ Россіи; также и внѣ предѣловъ ея онъ не можетъ являться основой длительнаго и благополучнаго общежитія. Разрушительныя силы, накопляющіяся въ этихъ условіяхъ — рано или поздно одолѣютъ и здѣсь силу соціальнаго созиданія. Проблему нужно ставить во всей ея глубинѣ и ширинѣ. Напору матеріалистическихъ и атеистическихъ воззрѣній нужно противопоставить идейную сущность, преисполненную драгоцѣннаго полновѣснаго содержанія... Здѣсь не можетъ быть колебаній. Съ еще неслыханной прямотой и непреклонной рѣшимостью — на широчайшемъ фронтѣ и вездѣ — необходимо начать и вести борьбу со всѣмъ, что хотя бы въ малѣйшей степени связано съ матеріализмомъ и атеизмомъ. Зло нужно прослѣживать до корней; нужно, въ буквальномъ смыслѣ, искоренять его. Было бы поверхностной и безсильной попыткой бороться только съ наиболѣе рѣзкими проявленіями историческаго матеріализма и атеизма и съ однимъ коммунизмомъ. Проблема поставляется

существеннѣе и глубже. Нужно объявить войну „воинствующему экономизму", въ чемъ бы и гдѣ бы онъ ни проявлялся... Во имя религіознаго міровоззрѣнія нужно собирать силы; съ горячимъ чувствомъ, ясной мыслью и полнотой пониманья борствовать противъ специфическаго духа новой Европы... Поскольку эта послѣдняя дошла до того историческаго и идеологическаго предѣла, на которомъ находится нынѣ, съ большимъ вѣроятіемъ можно утверждать, что въ какой-то срокъ будущаго произойдетъ одно изъ двухъ: или культурная среда новой Европы погибнетъ и разсѣется, какъ дымъ, въ мучительно-трагическихъ потрясеніяхъ, или та „критическая", по терминологіи сенъ-симонистовъ, эпоха, которая началась въ Западной Европѣ съ исходомъ среднихъ вѣковъ, должна прійти къ концу и смѣниться эпохой „органической", „эпохой вѣры". Нельзя сверхъ извѣстной мѣры попирать безнаказанно древнюю мудрость: ибо въ ней правда; не на основѣ возведенія въ высшій принципъ первоначально себялюбивыхъ человѣческихъ инстинктовъ, преподаннаго въ философіи „воинствующаго экономизма", — но на основѣ просвѣтленнаго религіознымъ чувствомъ обузданія и сдерживанія этихъ инстинктовъ достижима высшая осуществимая на землѣ мѣра „общаго блага". Общество, которое поддастся исключительной заботѣ о земныхъ благахъ, рано или поздно лишится и ихъ, таковъ страшный урокъ, просвѣчивающій изъ опыта русской революціи...

Евразійцы пытаются до конца и всецѣло уяснить и осознать этотъ опытъ; вывести изъ него всѣ поученія, которыя изъ него вытекаютъ; и быть, въ этомъ дѣлѣ, безстрашными; въ отличіе отъ тѣхъ, кто въ смятеніи и робости отшатнулся отъ звѣринаго образа коммунизма, но не можетъ отказаться отъ того, что составляетъ основу или корень коммунизма; кто взявшись за плугъ глядитъ вспять; кто новое вино пытается влить въ мѣха старые; кто, увидавъ новую истину отвратности коммунизма, не въ силахъ отречься отъ старой мерзости „воинствующаго экономизма", въ какія бы формы ни облекался послѣдній...

Личной вѣры недостаточно. Вѣрующая личность должна быть соборна.

Евразійцы — православные люди. И Православная Церковь есть тотъ свѣтильникъ, который имъ свѣтитъ; къ Ней, къ Ея Дарамъ и Ея Благодати зовутъ они своихъ соотечест-

венниковъ; и не смущаетъ ихъ страшная смута, по наущенію атеистоаъ и богоборцевъ, поднявшаяся въ нѣдрахъ Православной Церкви Россійской. Вѣрятъ они, что хватитъ духовныхъ силъ и что боренье ведетъ къ просвѣтленью...

Православная Церковь есть осуществленіе высшей свободы; ея начало — с о г л а с і е; въ противоположность началу в л а с т и, господствующему въ отдѣлившейся отъ Нея Римской Церкви. И кажется евразійцамъ: въ суровыхъ дѣлахъ мірскихъ не обойтись безъ суровой власти; но въ дѣлахъ духовно-церковныхъ — только благодатная свобода и согласіе суть благіе руководители. „Европа" же, въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ, въ дѣлахъ мірскихъ разрушаетъ дѣйственность власти, и въ дѣлахъ церковныхъ вводитъ тираническую власть...

Церковь Православная долгіе вѣка свѣтила только тѣмъ народамъ, которые остались Ей вѣрны; свѣтила истинами своего вѣроученія и подвигами своихъ подвижниковъ. Нынѣ, быть можетъ, наступаютъ иные сроки: современная Церковь Православная, продолжая преемство древней Церкви Восточной, получила отъ нея, какъ основное начало своего бытія, полную непредвзятость въ подходѣ къ формамъ экономическаго быта (столь противоположную пріемамъ Западной Церкви, долгіе вѣка боровшейся, напр., противъ взиманія заемнаго процента[1]) и къ достиженіямъ человѣческой мысли. И потому, быть можетъ, именно Церковь Православная въ наибольшей мѣрѣ призвана, въ рамкахъ новой религіозной эпохи, осѣнить своимъ покровомъ достиженія новѣйшей хозяйственной техники и науки, очистивъ ихъ отъ идеологическихъ „надстроекъ" „воинствующаго экономизма", матеріализма и атеизма; какъ въ свое время, въ эпоху Константина, Ѳеодосіевъ, Юстиніана, древняя Церковь Восточная умѣла осѣнять, въ рамкахъ подлинной и вдохновенной „эпохи вѣры", весьма сложный и развитой экономическій бытъ и значительную свободу богословски-философствующаго мышленья... Въ современной хозяйственной

---

[1]) Церковь Восточная, отклоняя на Никейскомъ Соборѣ 325 года предположеніе объ изданіи запрета заемнаго процента, тѣмъ самымъ признала властное вмѣшательство въ экономическую жизнь не приличествующимъ Церкви. На этомъ положеніи Церковь Восточная стояла во всѣ послѣдующіе вѣка, стоитъ и нынѣ... Практика Западной Церкви была иною. Въ ней запретъ взиманія заемнаго процента держался тысячелѣтіе, и еще, напр., Тюрго въ XVIII в. былъ принужденъ считаться съ нимъ, какъ съ жизненной реальностью.

техникѣ и эмпирической наукѣ, каково бы ни было ихъ развитіе, нѣтъ ничего, что исключало бы возможность ихъ существованья и процвѣтанья въ нѣдрахъ новой „эпохи вѣры". Сочетаніе современной техники и науки съ идеологіей „воинствующаго экономизма" и атеизма вовсе не обязательно и не неизбѣжно.

Съ религіозной точки зрѣнія хозяйственная техника, каковы бы ни были предѣлы ея возможностей, есть средство къ осуществленію Завѣта, вложеннаго Творцомъ въ созданіе человѣческаго рода: „и да владычествуютъ они надъ рыбами морскими и надъ птицами небесными, и надъ скотомъ, и надъ всею землею..." Эмпирическая же наука, съ религіозной точки зрѣнія, есть раскрытіе картины Божьяго міра, по мѣрѣ успѣховъ знанія все болѣе совершенное и полное и все яснѣй обнаруживающее Премудрость Творца...

4

Евразійство есть не только система исторіософскихъ или иныхъ теоретическихъ ученій. Оно стремится сочетать мысль съ дѣйствіемъ; и въ своемъ предѣлѣ приводитъ къ утвержденію, наряду съ системой теоретическихъ воззрѣній, опредѣленной методологіи дѣйствія. Основная проблема, которая въ этомъ отношеніи стоитъ передъ евразійствомъ, есть проблема сочетанія религіознаго отношенія къ жизни и міру съ величайшей, эмпирически обоснованной практичностью. Постановка этой проблемы обоснована всѣмъ характеромъ евразійства. Евразійцы суть одновременно: отстаиватели религіознаго начала — и послѣдовательные эмпирики. Изъ фактовъ рождается ихъ идеологія; своей характеристикой россійскаго міра, какъ „евразійскаго", они какъ бы прилегаютъ всѣмъ тѣломъ къ каждой пяди родной земли, къ каждому отрѣзку исторіи этого міра... Но не достаточно понимать факты, ими необходимо управлять въ пластическомъ процессѣ исторіи. Поскольку люди, ощущающіе міръ религіозно, подходятъ къ этой задачѣ, передъ ними — во всей своей обнаженно-наглядной и въ то же время мистически-потрясающей реальности встаетъ проблема зла. Евразійцы въ предѣльной степени ощущаютъ реальность зла въ мірѣ — въ себѣ, въ другихъ, въ частной и соціальной жизни. Они менѣе всего утописты. И въ сознаніи грѣховной повре-

жденности и проистекающаго отсюда эмпирическаго несовершенства человѣческой природы, они ни въ коемъ случаѣ не согласны строить свои расчеты на посылкѣ „доброты“ человѣческой природы. И разъ это такъ, задача дѣйствія „въ міру“ встаетъ какъ задача трагическая — ибо „міръ во злѣ лежитъ“. Трагизмъ этой задачи неизбывенъ; и единственно къ чему стремятся евразійцы, это — въ ладѣ своихъ мыслей и дѣйствій быть на высотѣ этого трагизма. И твердое философское убѣжденіе, и мы сказали бы — сама природа русскаго историческаго и національнаго характера, въ которомъ соучаствуютъ евразійцы, исключаетъ возможность сентиментальнаго отношенія къ этой задачѣ. Сознаніе грѣховности міра не только не исключаетъ, но требуетъ смѣлости въ эмпирическихъ рѣшеніяхъ. Никакая цѣль не оправдываетъ средства. И грѣхъ всегда остается грѣхомъ. Но дѣйствуя „въ міру“ нельзя его устрашиться. И бываютъ случаи, когда нужно брать на себя его бремя; ибо бездѣйственная „святость“ была бы еще бо́льшимъ грѣхомъ...

Въ практической области для евразійцевъ снята самая проблема „правыхъ“ и „лѣвыхъ“ политическихъ и соціальныхъ рѣшеній. Это подраздѣленіе неотразимо значимо для тѣхъ, кто даже въ своихъ конечныхъ цѣляхъ держится единственно за ограниченныя реальности человѣческаго существованія, кто весь съ головой ушелъ въ понятія и факты политическаго и хозяйственнаго прикладничества. Кто такъ относится къ этимъ вопросамъ, для того и нѣтъ иныхъ цѣнностей, кромѣ конкретныхъ политическихъ и соціальныхъ рѣшеній, „лѣвыхъ“ или „правыхъ“, по принадлежности; и за каждое такое рѣшеніе каждый такой человѣкъ долженъ стоять неуклонно и „съ остервенѣніемъ“ — ибо внѣ такихъ рѣшеній для него нѣтъ никакихъ цѣнностей и отъ него самого, какъ величины духовной, ничего не остается. И если разъ принятое политическое и экономическое направленіе окажется не отвѣчающимъ требованіямъ жизни и не практичнымъ, то послѣдовательный человѣкъ все-таки будетъ за него держаться, ибо это направленіе — уже онъ самъ. Не таково отношеніе къ практическимъ рѣшеніямъ евразійца. Для него существенень религіозный упоръ, который обрѣтается внѣ сферы политической и экономической эмпирики. Поскольку рѣшенія этой послѣдней сферы допускаютъ религіозную оцѣнку, хорошимъ можетъ быть въ отдѣльныхъ случа-

яхъ и „правое“ и „лѣвое“ рѣшеніе, такъ же, какъ и плохимъ, можетъ быть и то, и другое... Большое же число прикладническихъ рѣшеній безразлично съ точки зрѣнія религіозной. Понимая всю важность политическаго и хозяйственнаго прикладничества и въ то же время не въ немъ полагая верховныя цѣнности, евразійцы могутъ отнестись ко всей религіозно безразличной сферѣ прикладничества съ непредубѣжденностью и свободой, недоступною для людей иного міровоззрѣнія. Въ практическихъ рѣшеніяхъ требованія жизни — внѣ всякой предубѣжденности — являются для евразійца руководящимъ началомъ. И потому въ однихъ рѣшеніяхъ евразіецъ можетъ быть радикальнѣе самыхъ радикальныхъ, будучи въ другихъ консервативнѣе самыхъ консервативныхъ. Евразійцу органически присуще историческое воспріятіе; и неотъемлемой частью его міровоззрѣнія является чувство продолженія исторической традиціи. Но это чувство не перерождается въ шаблонъ. Никакой шаблонъ не связываетъ евразійца; и одно лишь существо дѣла, при полномъ пониманіи исторической природы явленій, просвѣчиваетъ ему изъ глубины каждой проблемы...

Нынѣшняя русская дѣйствительность, болѣе чѣмъ какая либо другая, требуетъ такого отношенія „по существу“. Отношеніе евразійцевъ къ духовному началу революціи выражено въ предыдущемъ. Но въ своемъ матеріально-эмпирическомъ обликѣ, въ созданномъ ею соотношеніи политической силы отдѣльныхъ группъ, въ новомъ имущественномъ распредѣленіи она должна, въ значительной своей части, разсматриваться какъ неустранимый „геологическій“ фактъ. Признать это вынуждаетъ чувство реальности и элементарное государственное чутье. Изъ всѣхъ дѣйственныхъ группъ не-„революціоннаго“ духа евразійцы, быть можетъ, дальше всѣхъ могутъ пойти по пути радикальнаго и объемлющаго признанія факта. Факты политическаго вліянія и имущественнаго распредѣленія, которыхъ въ данномъ случаѣ касается дѣло, не имѣютъ для евразійцевъ первостепеннаго самоначальнаго значенія, являясь для нихъ цѣнностями вторичными. Это облегчаетъ для евразійцевъ задачу признанія факта. Но фактъ во многихъ случаяхъ исходитъ изъ мерзости и преступленія. Въ этомъ тяжесть проблемы. Но разъ мерзости и преступленію дано было, по Волѣ Божьей, превратиться въ объективный историческій фактъ, —

нужно считать, что признаніе этого факта не противорѣчитъ Волѣ Божьей. Какая-то мѣра прямого фактапоклонства лежитъ въ эмпирическихъ необходимостяхъ эпохъ, которымъ предстоитъ найти выходъ изъ революціи. Въ планѣ религіозномъ эту необходимость фактопоклонства можно приравнять искушенію, черезъ которое надлежитъ пройти, не соблазнившись: воздать кесарево кесарю (т. е. учесть всѣ эмпирическія политико-хозяйственныя требованія эпохи), не отдавъ и не повредивъ Божьяго. Съ точки зрѣнія евразійцевъ задача заключается въ томъ, чтобы мерзость и преступленіе искупить и преобразить созданіемъ новой религіозной эпохи, которая грѣховное, темное и страшное переплавила бы въ источающее свѣтъ. А это возможно не въ порядкѣ діалектическаго раскрытія исторіи, которая механически, „по марксистски“, превращала бы все „злое“ въ „доброе“, а въ процессѣ внутренняго накопленія нравственной силы, для которой даже и необходимость фактопоклонства не была бы одолѣвающимъ соблазномъ.

Петръ Савицкій

ИДЕИ И МЕТОДЫ

1

Несмотря на всѣ международные и дипломатическіе успѣхи совѣтской власти, Россія внутренно продолжаетъ находиться въ состояніи острой революціонности, и можно съ полной рѣшительностью сказать, что всѣ попытки большевиковъ перейти отъ революціоннаго правленія Россіей къ закономѣрной (даже съ ихъ точки зрѣнія) стабилизаціи коммунистическаго строя — ни къ чему не приведутъ. Правда, за послѣднее время органическая жажда матеріальнаго благополучія какъ будто бы усиливается въ русскомъ народѣ за счетъ національнаго самопониманія, и это порою замѣтно уменьшаетъ духовную сопротивляемость коммунизму. Но тѣмъ не менѣе, повинуясь диктатурѣ, воспринимая и даже усваивая отдѣльные элементы совѣтскаго режима, большинство русскаго народа все таки продолжаетъ видѣть въ коммунистахъ чуждую и враждебную оккупацію, которая рано или поздно будетъ преодолѣна и свергнута. Можно, конечно, упрекать нынѣшнюю Россію въ національной растерянности и пассивности, однако, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что духовно-идейная и дѣйственная борьба съ коммунизмомъ — задача нелегкая. Съ одной стороны, къ моменту революціоннаго прорыва религіозно-національныя, государственно-народныя и бытовыя цѣнности Россіи были частью забыты, частью опорочены; готовыхъ основъ для сосредоточенія цѣлостнаго и положительнаго міросозерцанія, которыя можно было бы сразу противопоставить нараставшему революціонному фанатизму — не оказалось и, въ сущности, нѣтъ

ихъ и по сію пору. Съ другой стороны, съ каждымъ годомъ все сильнѣе даетъ о себѣ знать снизу идущій напоръ чисто экономическихъ силъ народа, стремящихся проявить себя въ новой соціальной обстановкѣ, жаждущихъ, независимо отъ общихъ формъ и принциповъ государственности, реализовать свою хозяйственную энергію. Кромѣ того, насколько утончается и изощряется съ каждымъ годомъ владычества правительственный навыкъ коммунистовъ, на столько же грубѣетъ и элементаризируется вся противо-большевицкая масса русскаго народа. (Это ясно сказывается хотя бы въ нынѣшней церковной смутѣ; во многихъ случаяхъ дѣйствія и навыки „живцовъ" напоминаютъ русскіе нравы 16 — 17 в. в.). Указанное обстоятельство можетъ быть учитываемо отрицательно только условно, лишь постольку, поскольку русское „одичаніе" является факторомъ, притупляющимъ остріе борьбы съ коммунизмомъ. Что касается до этого явленія по существу, то оно, конечно, не поддается точной оцѣнкѣ, т. к. за внѣшнимъ огрубѣніемъ можетъ скрываться выработка новыхъ внутреннихъ цѣнностей. Если же помнить о томъ культурномъ кризисѣ, въ которомъ находилась дореволюціонная Россія изъ-за разрыва интеллигентскихъ верховъ съ народными низами, то можно даже сказать, что частичное огрубѣніе и упрощеніе русской жизни окажетъ въ будущемъ и свое положительное вліяніе... Уже и теперь, наблюдая русскую современность, можно придти къ тому парадоксальному выводу, что если Россія еще никогда не была захвачена столь чуждымъ ей началомъ, какъ нынѣшнее иго коммунизма, то уже давно не проявляла она съ такой очевидностью самозаконную сущность своей стихіи, какъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ своей ужасной революціи...

При слагающейся такимъ образомъ обстановкѣ нужно имѣть большое духовное и волевое самообладаніе для того, чтобы не отдаться общему процессу элементаризаціи и пассивнаго опрощенія — и чтобы въ нѣкоторыхъ случаяхъ параллельно имъ, а въ иныхъ и наперекоръ, пытаться наново вернуть себя и ближнихъ къ пониманію религіозно-духовныхъ и государственно-историческихъ призваній и цѣлей Россіи. Оцѣнивая все случившееся и отдавая себѣ отчетъ въ причинахъ столь длительнаго успѣха большевизма, приходится признать, что силы для отстаиванія, казалось бы противоестественныхъ, на каждомъ шагу себѣ противорѣчащихъ и самоопровергающихъ идей

и идеаловъ[1]), нынѣшняя россійская власть находитъ прежде всего въ умѣніи сочетать отвлеченно-разсудочный фанатизмъ съ конкретной дѣйственностью и тактикой. Произошла роковая встрѣча интеллигентскаго доктринерства, нигилизма и атеизма съ народнымъ возстаніемъ и чернымъ земельнымъ передѣломъ, въ коріе измѣнившими всю структуру русскихъ земельныхъ и соціально-правовыхъ отношеній, при чемъ большевики ловкостью своей политики сумѣли внушить народу сопряженіе и даже полное отождествленіе этихъ двухъ разнокачественныхъ явленій. Соціально-классовый сдвигъ, перемѣщеніе цѣнностей и владѣній изъ рукъ бывшаго привиллегированнаго класса — въ руки крестьянъ, сочетались въ пониманіи народномъ съ воинствующимъ атеизмомъ, отрицаніемъ родины и гражданско-правовымъ анархизмомъ. Вслѣдствіе этого образовался въ Россіи какой-то средній, массовый, и трудно-преодолимый типъ міросозерцанія, въ которомъ самые разнородные фрагменты идей и противоположныя психологическія настроенности (напр. осколки идей экономическаго матеріализма, богоборческаго атеизма, психологія бунтарства и элементарная хозяйственная разсчетливость) срослись въ уродливое и сложное цѣлое.

Именно поэтому, пытаясь противопоставить нынѣ создавшейся средней типической психологіи русскихъ людей иной строй идеологическихъ положеній и вѣрованій, нужно осуществлять это намѣреніе путемъ творческаго сложенія цѣлостной системы міросозерцанія, которая-бы, коренясь въ глубинахъ духовныхъ, непосредственно приводила бы къ дѣйствію и тактикѣ. И начать нужно, конечно, съ углубленія міро-

---

[1]) Сама по себѣ идея соціалъ-коммунизма должна быть конечно отнесена къ числу легко усвояемыхъ и общедоступныхъ проявленій только человѣческаго начала. Однако, важно отмѣтить, что въ процессѣ реализаціи — это начало встрѣчаетъ непреодолимую реакцію прежде всего со стороны именно эмпирической дѣйствительности и входящей въ нее специфически-человѣческой сущности. Этимъ показывается вовсе не безсиліе соціальной средмы въ осуществленіи якобы натурально-необходимой идеи, а наоборотъ, присутствіе въ человѣкѣ нѣкоего иноприроднаго ему начала, которое властно и наперекоръ всякимъ самочиннымъ домысламъ и искусственнымъ расчетамъ, даетъ о себѣ знать путемъ органически-необходимаго разрушенія и упраздненія всего пытающагося реализоваться на ложныхъ и противозаконныхъ предпосылкахъ. Такимъ образомъ, коммунизмъ неосуществимъ не потому, что люди, плохи, а потому, что они пока еще слишкомъ хороши.

созерцательнаго устоя. Передъ лицомъ нынѣшней русской катастрофы, когда сокрушены или подвергнуты переоцѣнкѣ всѣ первоосновныя цѣнности духовной и государственно-бытовой жизни, недостаточно обосновываться при созданіи противореволюціонной идеологіи на такихъ концепціяхъ, какъ политическое равноправіе, гражданская свобода, демократическая республика, монархія и т. п. Поскольку всѣ онѣ являются лишь производными цѣнностями опредѣленнаго типа міросозерцаній, ихъ внутренняя значимость не соравна первопринципамъ коммунистической идеологіи, которые нынѣ непосредственно обнажены и напрямикъ вліяютъ своею лже-онтологіей. Кромѣ того, самый тонусъ современной русской психики и возбужденность сознанія — покрываютъ и заглушаютъ ту эмоціональность, которая содержится въ современныхъ нормахъ формальной политики и „просвѣщенной" гражданственности. Для того, чтобы найти вѣрный методъ, тонъ и стиль въ оцѣнкахъ происходящаго и для нахожденія вѣрныхъ путей въ будущее, нужно прежде всего не побояться стать религіозно откровенными и патріотически искренними. Это не такъ просто, ибо вся дореволюціонная эпоха болѣзненно исказила и заглушила самыя основы русскаго органическаго міросозерцанія.

Всякій человѣкъ, съ внутреннимъ сознаніемъ того, что онъ русскій, долженъ понимать, что передъ страшной картиной разрушенія родины, пытаясь приступить къ возстановленію оскверненныхъ или уничтоженныхъ цѣнностей, нужно предѣльно углубить духовную силу, нужно поднять самую проблему Россіи на высоту ея историческаго и метафизическаго смысла. И ставя себѣ какъ заданіе воздвиженіе волевого строя идей и дѣйствій, слѣдуетъ менѣе всего опасаться, что въ процессѣ осуществленія проступятъ черты прямолинейности и нѣкоторой упрощенности. Вѣдь поскольку всякій героическій актъ есть всегда волевое обнаруженіе внутренней откровенности и непосредственной искренности, онъ, въ извѣстной мѣрѣ, неотъемлемо несетъ на себѣ печать, односложности, эмоціональной оголенности и вызывающей прямоты. Сначала нужно преодолѣть ложный стыдъ простыхъ словъ и понятій и увидѣть, что основополагающія религіозно-національныя цѣнности человѣческаго бытія разлагаются и пріобрѣтаютъ лицемѣрно-ханжескій смыслъ и оттѣнокъ лишь при духовной слабости и моральномъ разложеніи самихъ людей. До тѣхъ поръ, пока

не будетъ найдена вѣрная установка на догматическіе устои внѣвременныхъ цѣнностей русской исторіософіи, можно прямо считать, что не поставлена и сама проблема русскаго возстановленія.

Всякое сниженіе, схематизація и безотвѣтственное упрощеніе подхода къ событіямъ русской революціи съ каждымъ годомъ все больше начинаютъ пріобрѣтать характеръ злонамѣренной профанаціи, ибо не до шутокъ, не до гладенькихъ діалектическихъ выкладокъ и не до молодеческихъ выпадовъ, когда все усложняется русская дѣйствительность въ связи съ разнообразными явленіями русской и европейской жизни, когда становится ясно, что послѣ семи лѣтъ большевицкаго правленія все еще не найдена въ Россіи та основная ось, вокругъ которой могли бы собраться и утвердиться силы революціоннаго преодоленія. Отнюдь не преуменьшая значенія экономическихъ и практически-дѣловыхъ факторовъ въ проблемѣ русскаго возстановленія, слѣдуетъ, однако, понять, что впереди всего стоитъ неотложность идеологической замѣны нынѣшнихъ руководящихъ стимуловъ Россіи, установленіе подлинныхъ духовныхъ законоположеній, могущихъ быть положенными въ основаніе всей будущей послѣреволюціонной эпохи. Нужно думать, что такой именно подходъ къ революціи и современности, такое основное возведеніе въ противовѣсъ системѣ коммунизма новаго, цѣлостнаго міросозерцанія, для сознательной противо-революціонной Россіи является единственно пріемлемой формой глубиннаго сопротивленія коммунизму и борьбы съ нимъ; ибо если совѣтская власть породила страшную ненависть къ себѣ, то она же научила многихъ русскихъ людей глубокому и внутренно-сосредоточенному отношенію къ окружающему, научила пониманію всей глубины и сложности причинъ русскаго паденія. Не слѣдуетъ застилать себѣ зрѣніе призрачными иллюзіями и планами, тѣмъ болѣе не слѣдуетъ упрощать пониманіе фактовъ и процессовъ революціи, но стоя лицомъ къ лицу съ дѣломъ большевиковъ, понимая всю чужеприродность для Россіи этого дѣла и воочію видя всѣ разрывы историческихъ преемствъ, нужно съ особенной ясностью понять подлинный ликъ Россіи, и на основаніи этого опытнаго знанія, — которое можетъ и должно въ нынѣшней обстановкѣ стать для всѣхъ русскихъ поистинѣ интуитивнымъ постиженіемъ, возвратомъ къ своей давно забытой органической

правдѣ, — нужно создавать, какъ современный фронтъ идей, такъ и методъ ихъ осуществленія.

Прежде всего слѣдуетъ установить, что въ оцѣнкѣ русской революціи моментъ причины (собственно значеніе условій, при которыхъ революціи удалось прорваться) играетъ второстепенную роль. Важно уясненіе самой структуры явленія революціи, которая и вскрываетъ ея подлинныя основанія и смыслъ. Генетическій рядъ, приведшій къ революціи, конечно былъ, но самъ по себѣ онъ мало даетъ, т. к. процессы русскаго культурнаго разложенія дѣйствовали разнообразно, часто въ противоположныхъ причинныхъ рядахъ, въ разныя эпохи мѣняя свои аспекты. Лишь теперь, имѣя фактъ и явленіе русской революціи въ полной развернутости, „завершенности“ и „устойчивости“, представляется возможность въ подробномъ изслѣдованіи и опредѣленіи вскрыть всю сложную структуру русской деформаціи.

Два обстоятельства на первый взглядъ какъ будто бы опровергаютъ подобную установку пониманія революціи, какъ итога глубинно-культурныхъ перерожденій русскаго организма: 1. непосредственнымъ поводомъ революціи послужила война, т. е. внѣшній фактъ и 2. послѣ 1905 года намѣчалось соціально-хозяйственное возрожденіе. Но, конечно, ошибочно считать войну извнѣ навалившейся катастрофой: участіе въ ней Россіи[1]), равно какъ и сама возможность всеевропейской войны были обусловлены сложнѣйшимъ комплексомъ культурно-историческихъ фактовъ, простирающихся далеко въ прошлое. Что же касается до предреволюціоннаго хозяйственнаго возрожденія, то его нельзя учитывать внѣ связи съ идейно-культурнымъ состояніемъ того времени, въ которомъ соотвѣтственнаго подъема не оказалось.

Идеалистическая и эстетическая реакція на долгіе годы упорной нигилистической слѣпоты и обывательскаго безвкусія, намѣтившаяся въ 90-хъ годахъ, не была дружной; она распалась на рядъ болѣзненныхъ и причудливыхъ теченій, не сумѣвъ проложить основного русла въ тогдашней идейно-общественной

[1]) Мысль гр. Ростопчина (высказанная имъ въ донесеніи Императору Павлу по поводу выгоды войны 1799 г., разорвавшей почти всѣ союзы Россіи съ другими землями), что „Россія съ прочими державами не должна имѣть иныхъ связей, кромѣ торговыхъ“ — такъ и не получила реальнаго осуществленія во всю эпоху европейскаго имперіализма въ „петербургской“ политикѣ.

жизни. Многосложность идеалистическаго „ренесанса“ 90 — 900-хъ г.г., его неотчетливость и изломанность изобличали ненайденность и нетвердость основныхъ установокъ, на которыхъ должно было наново утвердиться русское сознаніе, извращенное и затуманенное давнишними навожденіями. Неизлеченной, съ непрояснившимися идеями и безъ твердаго общественнаго міросозерцанія приняла Россія вѣсть о мобилизаціи 1914 г.; надрывенъ и полусознателенъ былъ патріотическій подъемъ первыхъ лѣтъ войны, который почти незамѣтно перешелъ въ судорожную и бредовую возбужденность революціи, гражданской войны и большевизма...

Естественно, что внутреннее единство только что намѣченныхъ этаповъ-смѣнъ русской общественной настроенности отнюдь не опровергаетъ, а наоборотъ, подтверждаетъ мысль о глубинномъ кризисѣ, въ которомъ находилась русская культура передъ войной и революціей, и сводитъ на нѣтъ значеніе „ренесансныхъ“ 900-хъ годовъ.

Если вообще правомѣрна попытка въ нѣсколькихъ словахъ выразить смыслъ глубинно-сложныхъ историческихъ явленій, то можно было бы характеризовать сущность русскаго революціоннаго процесса, какъ въ длительныхъ и многоразличныхъ фазисахъ подготовленія, такъ и въ реальныхъ формахъ осуществленія, тремя словами: самоотступничество, самоненавистничество и самоборство.

Эти страшныя искаженія русскаго самосознанія, имѣя свою длительную традицію, въ то же время всегда обладали способностью оборачиваться въ самыя различныя и нерѣдко противорѣчивыя формы и видимости. Именно теперь, въ равной степени, какъ для нахожденія реальнаго выхода изъ создавшагося положенія, такъ и для духовно-идейнаго самовозстановленія, слѣдуетъ углубить пониманіе тѣхъ явленій русской культуры, которыя издавна были и продолжаютъ быть по отношенію къ русской сущности — источниками революціоннаго яда.

2

Въ двухъ явственно-различаемыхъ, хотя и прямо другъ друга обуславливающихъ планахъ пріуготовлялась и фактически разразилась русская революція: въ планѣ соціально-поли-

тическомъ и въ планѣ религіозно-культурномъ. Только теперь, когда рухнула старая Россія, подходя къ событіямъ широко, зряче и непристрастно, представляется возможнымъ изобличить всѣ корни и охваты ея страшной революціонной болѣзни, оказывается доступнымъ обнаружить всю степень и разнородность искаженія русскаго предреволюціоннаго бытія. Это именно искаженіе и не позволило большинству русскаго общества понять всю реальность надвигающихся ужасовъ; изъ-за него же не хватило у руководящихъ круговъ разумѣнія и рѣшительности въ нужное время поступиться малымъ и частнымъ во имя спасенія цѣлаго и общаго.

Если учитывать историческія событія съ точки зрѣнія ихъ цѣлесообразности, оставаясь при этомъ въ планѣ чисто матеріальныхъ оцѣнокъ, то вторая русская революція предстанетъ дѣйствительно какъ глупый и безсмысленный актъ самоистребленія и самовозвращенія вспять. Однако, вся картина, въ которую нынѣ развернулась революція, ея различные факты, проявленія и обращенія, самое существо и настроенность, свидѣтельствуютъ съ несомнѣнностью, что начавшись съ аграрно-соціальнаго движенія, она усложнилась на пути своего расширеніе какимъ-то инымъ смысломъ и содержаніемъ, которые и по сей день остаются оклеветанными коммунизмомъ и потому не распознанными.

Аграрная революція сама по себѣ еще не предопредѣляла той страшной войны, которую объявилъ народъ всему своему культурному классу, не понимая, что во многихъ случаяхъ этотъ походъ означалъ для народа самосокрушеніе. Соціалисты тотчасъ же затемнили первичный смыслъ этой борьбы съ культурой своими партійно-фанатичными лозунгами разрушенія; и какъ это ни страшно, нужно признать, что, разрушая подлинныя цѣнности русской культуры, большевики во многихъ случаяхъ исполняли прямую волю народа. Революція раскрыла всю ненависть и невозможность приспособленія русскихъ народныхъ массъ къ цѣлому ряду фактовъ и явленій дореволюціонной культуры; и воспринялъ народъ такъ легко и стихійно лозунгъ классовой борьбы именно потому, что почувствовалъ въ немъ не одинъ только случай посчитаться съ имущественно надѣленными, но и возможность избавиться отъ господства надъ собой чужеродной культуры, которая издавна создавала непонятный типъ людей и давала имъ недоступныя для другихъ

преимущества[1]). Это роковое въ сознаніи народномъ представленіе о прерогативахъ правящаго культурнаго класса[2]), а слѣдовательно и объ основахъ власти, въ которомъ фактъ имущественной надѣленности и правовой исключительности „верховъ" нераздѣлимо сливался съ иноприродностью ихъ внутренней культуры и внѣшняго облика, свидѣтельствовало, конечно, о глубокомъ разложеніи подлинныхъ и здоровыхъ началъ государственности. И въ извѣстной мѣрѣ это народное представленіе было не ошибочнымъ, — ибо уже давно императорская власть и правящіе круги вступили на путь разобщенія со своимъ „примитивомъ" (понимая подъ послѣднимъ міросозерцательную первосущность русской стихіи, имѣющую онтологическіе истоки и опредѣляющую основной смыслъ, укладъ и стиль, какъ религіозно-національнаго бытія, такъ и быта Россіи). Тѣмъ самымъ создавались такія психологическія и государственно-бытовыя условія, при которыхъ народъ чувствовалъ себя **неудобно**, былъ въ „нравственномъ безпокойствѣ", дѣйствительно оказывался „въ великомъ уединеніи" и не могъ органически вложиться во всю систему политической жизни и ея динамику.

Было бы ложной народнической идеализаціей думать, что въ то время, какъ помѣстный классъ и интеллигенція без-

---

[1]) Можно съ полной основательностью сказать, что напр. въ стилѣ и укладѣ дореволюціонной усадебно-помѣщичьей жизни въ глазахъ народа было нѣчто издавна раздражавшее и культурно-ненавистное, что и придало аграрной революціи особенно жестокій и на первый взглядъ безсмысленно разрушительный характеръ. Это слѣдуетъ особо подчеркнуть, такъ какъ первый бунтарскій натискъ на помѣстно-землевладѣльческую культуру опредѣлилъ собою въ значительной степени все дальнѣйшее теченіе революціи; сказывается онъ и до сего времени въ ненависти къ „барину" и „господину"...

[2]) Понятіе правящаго класса въ контекстѣ данной статьи толкуется съ возможной широтой и принимается какъ совокупность всѣхъ индивидуальныхъ силъ, направляющихъ и активно-регулирующихъ государственно-общественную жизнь народа. Въ здоровой государственной жизни принципъ **правящей традиціи** неразрывно связуется съ отборомъ неопредѣлимой внѣшне правящей среды, съ **органической кооптаціей**. Лишь болѣзненныя условія Россіи могли привести къ тому, что въ эпоху послѣднихъ царствованій „**традиція**" (въ данномъ случаѣ — историческая власть) и „**отборъ**" (въ данномъ случаѣ — дворянство и вообще цензовые элементы страны), утерявъ всякое представленіе и память о взаимности интересовъ, объявили другъ другу жесточайшую войну, въ результатѣ которой обѣ стороны оказались одинаково уничтоженными.

оглядно отдавались западопоклонству, русскій народъ продолжалъ непреклонно стоять на стражѣ своей самосущности. Разложеніе коснулось и его, но, конечно, сугубо виновны соблазнители и показывавшіе примѣръ, не сумѣвшіе и не пожелавшіе государственно и культурно санкціонировать и развить данныя народнаго „примитива".

Каковы бы ни были историческія перепутья и отклоненія народа, сколь бы ни была прихотлива его судьба, традиція власти и отборъ правящихъ, какъ опредѣлительные элементы націи, для своего и всеобщаго благополучнаго историческаго дѣйствованія, должны обезпечивать и блюсти, чтобы память народная и сознаніе не утрачивали способности, пусть въ рѣдкихъ и рѣшающе-отвѣтственныхъ случаяхъ, обращаться для самопровѣрки и самонахожденія, къ своимъ историческимъ первопринципамъ, умѣли бы возстанавливать черезъ прошлое связь съ ними. Для этого, прежде всего, нужна вѣрная государственная интуиція, найденность и органическая направленность хотя бы въ основныхъ дѣйственно-историческихъ становленіяхъ. Необходимо, чтобы въ общемъ балансѣ историческихъ цѣнностей народа, который безсознательно подъитоживается въ каждый данный моментъ, цѣнности непреходящія и образно-значущія реально господствовали бы на путяхъ обнаруженія національной энтелехіи, заставляя мириться со всей массой неизбѣжныхъ историческихъ грѣховъ, ошибокъ и злокозней. Положительные устои національной исторіософіи должны сознаваться интуитивно и непреклонно, чтобы побѣждать начало историческаго зла, у котораго также есть своя память и способность генетически трансформироваться и переходить подъ разными видами изъ поколѣнія въ поколѣніе, изъ эпохи въ эпоху. Поэтому, понятна вся степень отвѣтственности, которая лежитъ на культурно-ведущемъ меньшинствѣ въ смыслѣ дѣйственнаго пріобщенія новыхъ поколѣній къ религіозно-историческимъ цѣнностямъ ихъ прошлаго. Нарушеніе этого процесса сопричастванія всегда ведетъ къ тому, что народная стихія перестаетъ себя понимать и увлекается злымъ самоненавистничествомъ и самоистребленіемъ. Подобный именно фактъ произошелъ съ Россіей, съ ея правящими верхами и народомъ. Въ русской исторіи были великія несчастія, роковыя неудачи и грѣхи, была далеко въ прошлое идущая цѣпь обусловливающихъ другъ друга отрицательныхъ историческихъ фактовъ. Но былъ и есть, конечно,

также и историческій рядъ святыхъ, великихъ и непреходящихъ цѣнностей. Однако, цѣпь положительнаго преемства была культурно-правящимъ классомъ въ разные сроки во многихъ мѣстахъ разомкнута и когда понадобилось, въ критическую минуту крушенія императорской власти, возвать и вернуться для самонахожденія къ историческому примитиву, связь оказалась невозстановимой и черпать силы и разумѣніе изъ глубины русской органики было уже невозможно. Порывъ, проявленный добровольчествомъ, какъ опредѣлительной частью „бѣлаго движенія", къ защитѣ тѣхъ цѣнностей, на которыя обрушилась революція, былъ и жертвеннымъ и героичнымъ, но исторически онъ былъ обреченнымъ, уже потому, что самъ основывался только на порывѣ и благородныхъ рефлексахъ. Поэтому, имѣя всѣ этическія и логическія данныя на правопреемство русской государственной власти, бѣлое движеніе было все таки сокрушено революціей, сумѣвшей въ короткій срокъ кумулировать въ себѣ все русское зло, настоящее и прошлое, получая тѣмъ самымъ мнимо-органическую устойчивость и лже-правомочность. Въ то время, какъ добровольчеству приходилось быть „самому себѣ предкомъ" и оно неувѣренно выставляло свои не всегда основоположные лозунги борьбы, почерпнутые въ упадочной и растерявшейся государственно - общественной средѣ, и выступало скорѣе какъ вооруженная группа, нежели какъ героическое народное ополченіе, несущее въ себѣ подлинную идею и волю націи, большевики сосредоточили въ свою пользу всю русскую исторію въ ея отрицательномъ смыслѣ, тѣмъ самымъ завладѣвъ и жизненнымъ ея центромъ, и съ величайшей реальностью запечатлѣли въ себѣ не только черты современнаго соціалъ-коммунизма, но и элементы движенія Болотникова, Шаховского, разиновщину и пугачевщину.

Съ внѣшней стороны многозначительнымъ съ перваго же момента борьбы оказалось расположеніе обѣихъ боровшихся сторонъ: революція сразу завладѣла центромъ и заставила отстаивающихъ государственное правопреемство защищаться на окраинахъ. Это расположеніе заранѣе предрѣшало исходъ борьбы. Захватъ центра революціонными силами сразу создалъ обстановку, существенно отличную отъ обстановки разиновщины и пугачевщины, когда центръ все время оставался въ рукахъ правительства и помѣстнаго класса. — Вмѣстѣ съ концомъ бѣлаго движенія закончилась руководящая роль дворянско-

бюрократическаго правящаго класса старой Россіи, ибо въ лицѣ бѣлыхъ армій потерпѣли пораженіе, были внутренно обличены и приговорены не только поколѣнія современности и недавняго прошлаго, но и вся двухвѣковая традиція русскаго культурно-правительственнаго водительства въ духѣ европеизаціи.

За нѣсколько десятковъ лѣтъ до революціоннаго разгрома, въ концѣ XIX в. и въ началѣ XX-го, передъ русской властью и правящими кругами была самой жизнью поставлена трудная, но не роковая задача: нужно было наново разграничить сферу реформъ и эволюціи отъ сферы непреступаемой государственно-религіозной догматики, для того, чтобы имѣть возможность сочетать охраненіе съ широкой государственно-соціальной работой.

Отъ удачи этого переразграниченія зависѣло спасеніе русскаго будущаго, ибо усложненіе соціально-экономической структуры Россіи начало противоестественно сочетаться съ нарастаніемъ принципіально-идеологической борьбы противъ самыхъ основаній русской государственности. И только при условіи широкаго и творческаго почина со стороны правительства въ сферѣ хозяйственно-экономическаго развитія представлялось возможнымъ расщепить это уродливое срощеніе и противопоставить революціонной возбужденности твердое охраненіе. Вообще говоря, государственная эволюція можетъ протекать плодотворно только тогда, когда за нею твердо стоитъ ее самое нормирующее основоположно-національное міросозерцаніе, подобно тому, какъ и религіозно-государственная догматика укрѣпляется и живетъ лишь при условіи гибкости и подвижности (эволюціонности) правящаго аппарата, который обновляя все жизненно-условное и мѣняющееся, приспособляясь къ преходящимъ формамъ жизни, тѣмъ незыблемѣй утверждаетъ авторитетъ первоосновъ, не профанируя ихъ въ обиходѣ злободневной политики...

Необходимость этого передвиженія границъ не была понята правительствомъ и очень скоро, подъ давленіемъ событій, оно подмѣнило смыслъ охраненія косностью къ реальнымъ реформамъ; и не желая становиться на путь „прикладного" развитія изъ опасенія поколебать самыя прерогативы строя, тѣмъ самымъ именно ихъ и подорвало. Понятія революціонности и реакціи, эволюціонизма и консерватизма настолько перепутались,

что сплошь и рядомъ на протяженіи послѣднихъ царствованій власть вела борьбу со своимъ же правящимъ классомъ и вивдѣла враговъ тамъ, гдѣ были еще вѣрноподданные (нелѣпый фактъ, что и Хомяковъ въ свое время былъ заподозрѣнъ полиціей „въ невѣріи въ Бога и въ недостаткѣ патріотизма“ — остался навсегда типичнымъ и имѣлъ многочисленныя аналогіи), боялась именно тѣхъ реформъ, которыя какъ разъ могли бы упрочить наиболѣе расшатывавшіеся устои[1]). Частые случаи недостаточнаго, а порою и полнаго неиспользованія духовныхъ силъ русской общественности ярко свидѣтельствуютъ о несоотвѣтствіи практическимъ и идеальнымъ нуждамъ государственнаго развитія правительственной установки. — Злостный „міросозерцательный либерализмъ“ общества въ извѣстной мѣрѣ и опредѣлялся правительственнымъ упорствомъ, нежелавшимъ понять всю необходимость либерализма *методологическаго и прикладного*. Это помутнѣніе правительственнаго самосознанія и конкретнаго историческаго видѣнія

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ характерна была боязнь широкаго преобразованія церковнаго управленія и возвращенія церкви полноты ея священныхъ правъ. Здѣсь, конечно, сказывались грѣховныя цезарепапистскія традиціи власти, заложенныя Петромъ и принимавшія иногда зловѣщій аспектъ церковборчества (начиная съ реформъ самаго Петра I, Екатерины II и кончая церковной политикой императрицы Александры Феодоровны). Оффиціально правительственная точка зрѣнія на проблемы церковнаго обновленія сказалась съ полной отчетливостью въ отвѣтѣ К. П. Побѣдоносцева на записку С. Ю. Витте „О современномъ положеніи Православной Церкви“, разосланную членамъ Комитета Министровъ въ февралѣ 1905 г. Этотъ отвѣтъ, датированный 12 марта 1905 г. и озаглавленный „Соображенія ст. секр. Побѣдоносцева по вопросамъ о желательныхъ преобразованіяхъ въ постановкѣ у насъ Православной церкви“ поражаетъ своей духовной глухотой и омертвѣніемъ всякаго религіознаго чувства, граничащими съ нигилистической опустошенностью. Темы, затронутые „Запиской“ Витте по существу вовсе не обсуждаются. На основной ея тезисъ о неканоническомъ характерѣ церковной реформы Петра I Побѣдоносцевъ отвѣчаетъ чисто формально, что „синодъ есть постоянный соборъ“. Далѣе идутъ ссылки на то, что соборное начало церковнаго управленія не можетъ быть осуществлено въ Россіи въ виду неудобства путей сообщенія, изъ-за ея „обширности“ и „безпутья“ (!). Случайные съѣзды нѣсколькихъ епископовъ Побѣдоносцевъ не колеблясь готовъ считать помѣстными соборами. Въ отвѣтъ на указаніе „Записки“, что Консисторія вмѣсто каноническаго „собора пресвитеровъ“ представляетъ собою чиновничью канцелярію, гдѣ задыхаются отъ бумажнаго дѣлопроизводства, Побѣдоносцевъ спокойно отвѣчаетъ, что безъ чиновниковъ не обойтись, ибо дѣловая „переписка, размножаясь, доходитъ въ иныхъ консисторіяхъ до 20.000 исходящихъ

свидѣтельствовало о небываломъ и роковомъ внутреннемъ оскудѣніи самыхъ „древнихъ корней", на которыхъ покоилась русская держава. Не имѣя внутри себя живого образа Россіи, сама власть въ сущности не вѣрила въ реальный смыслъ своихъ священныхъ истоковъ, а потому не имѣла авторитета заставить и другихъ признать этотъ смыслъ. Самыя священныя слова, понятія и принципы, будучи высказанными правительствомъ — звучали какъ пустыя риторическія формулы, какъ сусальная чувствительность, вызывавшія одно лишь раздраженіе, неминуемо подрывая устои и авторитетъ всего государственнаго цѣлаго.

А между тѣмъ, еще послѣ 1905 г. объективно было время для того, чтобы осознать всю необходимость волевого, дѣйствительнаго переворота, почина къ нему и всяческихъ жертвъ ради того, чтобы спасти то психологическое основаніе, на которомъ въ народѣ утверждалась, ограждающая его бытіе, го-

---

бумагъ въ годъ". Кастовый замкнутый характеръ духовенства объясняется Побѣдоносцевымъ довольно цинично, какъ слѣдствіе обилія дѣтей у духовенства, которымъ предстоитъ большею частью искать себѣ пропитанія и дѣла въ томъ же званіи.

Въ общемъ, основныя идеологическія положенія Побѣдоносцева сводятся въ указанныхъ „соображеніяхъ" къ признанію всей правоты „Духовнаго регламента", при чемъ въ нѣкоторыхъ разсужденіяхъ по этому поводу проступаютъ черты типичнаго шестидесятника - позитивиста и слѣпого законническаго догматиста, видящаго въ русскомъ религіозномъ прошломъ („въ періодѣ патріаршества") лишь „мертвенность обрядоваго формализма и церковнаго быта", „суевѣрные обычаи" и „невѣжество пастырей" и откровенно признающаго, что „событія въ концѣ 17-го и начала 18-го столѣтія показали, что патріаршее правленіе опасно для государства и потому въ цѣляхъ самозащиты государству не осталось иного исхода, какъ уничтожить патріаршее правленіе"... (!?)

Интересно и чрезвычайно характерно, что консерватизмъ Побѣдоносцева сочетается со специфической убѣжденностью, что историческій процессъ — прогрессивенъ; онъ убѣжденно говоритъ, что изъ „новаго міра" нельзя вернуться къ интересамъ Руси 16—17 в. в.; современный „священникъ съ цензомъ" является для него, по сравненію съ неграмотнымъ священникомъ стараго времени, „повторявшимъ съ памяти церковныя службы для свершенія требъ" — безусловной новой цѣнностью просвѣтительскаго развитія, неоспоримымъ показателемъ прогресса. Въ этой духовной и исторіософской опустошенности нужно искать сближенія и даже рокового совпаденія идей и методовъ доживавшаго консерватизма съ міросозерцаніемъ и тактикой воинствующей революціи.

сударственность[1]). Но вмѣсто второй „эпохи великихъ реформъ", которая лишь намѣчалась въ дѣятельности Столыпина, неиспользованнаго во всемъ объемѣ его возможностей и не поддержаннаго прежде всего самой властью, правительство стало на малодушный и неискренній путь полумѣръ и неувѣренной „самозащиты". Возстановившійся послѣ событій первой революціи порядокъ и успокоеніе дали возможность замолчать, какъ опасность новой революціи, такъ и необходимость широкаго правительственнаго творчества. Такимъ образомъ, время для возможнаго исцѣленія русской государственности было невозвратно упущено. Чтобы слабые люди нашли въ себѣ силы для жертвы, нужно отчетливое пониманіе, во имя чего жертва приносится, а къ концу „критическаго" 19 в. и началу мятежнаго 20 в. настолько была утеряна правящими кругами способность живого сопричастія къ тайнѣ русскаго „примитива", что вмѣстѣ съ отрывомъ отъ пониманія судебъ общенародныхъ, была утрачена не только идея жертвы, но и инстинктъ личнаго самосохраненія.

Это вырожденіе тѣмъ ужаснѣй, что у Россіи исключительно много данныхъ для того, чтобы обладать живымъ и крѣпкимъ чувствомъ народнаго примитива и самозаконной исторіософіи, могущимъ опредѣлить ея духовно-государственныя судьбы,

---

[1]) Если даже отрѣшиться отъ строгой и отвѣтственной оцѣнки такихъ явленій, какъ правительственная „легализація" рабочаго движенія временъ Зубатова и Гапона, участія въ немъ департамента полиціи, организаціи „союза русскаго народа" и различнаго рода другихъ политическихъ „братствъ", и усвоить ко всему этому наиболѣе благопріятствующую точку зрѣнія, то приходится все таки признать, что во всѣхъ методахъ правительственной борьбы съ первой революціей проявилось паденіе той „моральной силы", о которой въ свое время говорилъ Бенкендорфъ при основаніи корпуса жандармовъ, сказалась вся болѣзненная немощь власти, не сумѣвшей возглавить начавшееся движеніе и создать для него легальное русло. При болѣе подробномъ разсмотрѣніи всѣхъ обстоятельствъ и событій того времени, сужденія и дѣйствія нѣкоторыхъ отдѣльныхъ представителей власти поражаютъ своей прозорливостью и правильностью. Однако, исторія ставитъ передъ испытаніемъ не только единичныхъ лицъ, но и коллективы, и лишь о б щ а я находчивость, инстинктъ множества, чутье всѣхъ руководящихъ группъ и круговъ въ состояніи вывести народъ въ критическія минуты изъ опасности саморазложенія и пагубныхъ соблазновъ. Вотъ этого-то к о л л е к т и в н а г о разумѣнія и чутья и не обнаружилъ правящій классъ въ 1903—1905 г. г. и въ послѣдующій затѣмъ періодъ, и инстинктъ общаго блага и самосохраненія (эти понятія въ то время совпадали), въ упадочной сложности противорѣчивыхъ интересовъ и мнѣній, не возобладалъ и не оказался побѣдителемъ.

обусловить народно-историческія заданія и вдохновить ея культурно-ведущее начало.

Изъ всѣхъ народовъ, принявшихъ истинное восточное Православіе, только русскій народъ надѣленъ одновременно великимъ даромъ и тягчайшимъ, неизбывнымъ игомъ исторически являть себя въ масштабахъ и большомъ стилѣ подлинной великодержавности.

Историческое бытіе Россіи и даже самый фактъ ея существованія — опредѣляются нѣкимъ двуединствомъ соціально-этнографическаго элемента съ религіозно-православнымъ. Это двуединство надо считать молекулой, исходнымъ моментомъ Россіи, русскаго существа. Поэтому въ пониманіи Россіи и въ исторической памяти о ея первоосновахъ эти два начала должны неизбѣжно скрещиваться. Правда, въ сочетаніи религіозной избранности и эмпирической надѣленности Россіи — заложены самые страшные соблазны ея исторіи, хотя, съ другой стороны, только это сродство вѣры и размѣрности, вселенскости и національной типичности и даетъ подлинный онтологическій и историческій образъ Россіи. Поэтому русскій имперіализмъ несетъ въ себѣ отвѣтственную миссію быть адэкватнымъ объективно-цѣнному смыслу метафизики своей націи, въ чемъ и заключается единственно возможное разрѣшеніе исторической діалектики Россіи, православной и великодержавной. [1])

Вотъ эта именно историческая надѣленность Россіи, сочетающая въ себѣ исключительное богатство качественныхъ и количественныхъ цѣнностей, русскія религіозно-національныя первостихіи и первообразующія этнографическія силы, въ коихъ беретъ свое начало характерная духовно-идеологическая струк-

---

[1]) Смыслъ, значеніе и метафизику русскаго великодержавія глубоко понималъ Хомяковъ, когда говорилъ: „...великая держава болѣе другихъ представляетъ душѣ осуществленіе той высокой и доселѣ недосягаемой цѣли мира и благоволенія между людьми, къ которой мы призваны; потому что душевный союзъ съ милліонами, когда онъ осуществленъ, выше поднимаетъ душу человѣка, чѣмъ связь, даже самая близкая, съ немногими тысячами; потому, что видимая и безпрестанная вражда всегда рыщетъ около тѣсныхъ границъ мелкаго общества, и что удаленіе ея облагораживаетъ и умиротворяетъ сердце; и потому, наконецъ, что по тайному (но, можетъ быть, понятному) сочувствію между духомъ человѣка и объемомъ общества, самое величіе ума и мысли принадлежитъ только великимъ народамъ". (По поводу статьи И. В. Киреевскаго, 1852 г.)

тура русской историософіи — и перестали быть для государственной культуры и политики правящихъ верховъ реальными обусловливающими основами. Теперь, когда передъ лицомъ революціи уже достаточно пересмотрены и переоцѣнены многіе факты русской исторіи, и причинные ряды ихъ породившіе, представляется нетруднымъ даже въ сжатой схемѣ представить себѣ сущность процессовъ, приведшихъ къ этому роковому вырожденію.

Разложеніе и обезличиваніе правящаго класса шло по двумъ русламъ: первое изъ нихъ опредѣлилось неизмѣннымъ стремленіемъ власти создавать технически-бюрократическій аппаратъ для формальнаго и обще-шаблоннаго обслуживанія нуждъ полицейской государственности западнаго, не критически принятаго образца. Второе пошло по линіи культурной деградаціи, вслѣдствіе искусственнаго приспособленія родового дворянства и бюрократіи къ западнымъ культурно-идеологическимъ началамъ, не имѣвшимъ порою никакого положительнаго смысла и значенія даже у себя на родинѣ. Зарожденіе тѣхъ общественныхъ элементовъ, которые постепенно формировали революціонную интеллигенцію, начиная отъ 40-хъ годовъ и кончая Р. К. П., конечно, соотносительно прецессу разложенія національнаго правящаго класса, ибо какъ разъ между двумя только что указанными руслами, незахваченными потокомъ реальной русской жизни, и очутилась формація русскихъ людей, неимѣвшихъ ни духовной, ни бытовой осѣдлости, для которыхъ породившая ихъ государственность не смогла или не захотѣла найти творческаго приложенія. Изъ этого класса, изъ поколѣнія въ поколѣніе, особенно начиная съ 60-ыхъ годовъ создавалась та формація русскихъ разночинцевъ и революціонеровъ, каторая была уже въ равной степени враждебной, какъ русскому западническому дворянству и бюрократіи, такъ и народу. Въ силу ряда роковыхъ причинъ (и прежде всего изъ-за единства идеологическаго источника питанія) тѣмъ не менѣе произошло какое то взаимопроникновеніе, взаимообмѣнъ и обусловленность помѣстнаго класса, бюрократіи и разночинной интеллигенціи, и это именно обстоятельство поддерживало и усугубляло накопленіе специфическаго яда руссофобства во всѣхъ трехъ группахъ, не давая въ то же время противоположнымъ созидающимъ силамъ упрочиться и проявиться въ какомъ нибудь государственно-культурномъ дѣяніи большого масштаба. Соз-

давался своего рода порочный кругъ: правящій классъ, самъ внутренно распадаясь, во многомъ провоцировалъ революціонную интеллигенцію, а революціонныя проявленія послѣдней вызывали новое часто рефлекторно-неосмысленное противоборство правительства, которое ложилось уже тяжелымъ режимомъ на все общество и народъ. Въ особой и характерной связи оказались, начиная съ второй половины 19-го вѣка эти внутри-соціальные процессы съ общей имперіалистической политикой Россіи. Своими типично-западническими принципами и методами, русскій имперіализмъ непосредственно содѣйствовалъ общественной европеизаціи Россіи и, слѣдовательно, находился въ своеобразной связи со всѣми теченіями, ставившими себѣ задачей — нейтрализовать духовно-національное начало русской стихіи путемъ внѣдренія иноприродныхъ элементовъ культуры; и въ то же время вызывалъ къ себѣ со стороны тѣхъ же теченій озлобленное непониманіе и внутреннее непріятіе всего облика и побужденій русскаго государственно-державнаго расширенія.

Обстоятельства были таковы, что сознательная и полусознательная народно-общественная критика тогдашнихъ государственныхъ принциповъ не могла привести къ желаемому ихъ преобразованію, и обусловливала только то державоборство, и поруганіе собственной мощи, которыя стали однимъ изъ тлетворнѣйшихъ моментовъ въ революціонной идеологіи западнической интеллигенціи. Здоровое противленіе чуждымъ шаблонамъ властвованія легко переходило и извращалось, за неимѣніемъ прямого выхода, въ типичную революціонную психологію и тактику, которыя, однако, своими западническими корнями были соотносительны западническому же консерватизму власти.

Нужно отдавать себѣ ясный отчетъ въ томъ, что именно власть и русская государственность первыя бросили вызовъ пробуждавшейся народной самодѣятельности и поставили передъ Россіей внутренно ложную диллему для ея развитія: быть-ли Россіи культурной Европой или варварской Азіей, — не сознавая даже возможности третьяго выхода — въ развитіи культуры самозаконно-русской.

Если въ эпоху Петра I установка на Западъ давала Россіи дѣйствительно новыя возможности для реализаціи ея природной великодержавности, то въ послѣдующія царствованія этотъ уклонъ былъ только тлетворнымъ, ибо онъ началъ иска-

жать самый стиль и внутренній смыслъ русскаго государства. Царствованія Петра III, Екатерины II, Павла I, Александра I и Николая Павловича, при всей ихъ разноцѣнности, протекали, однако, подъ однимъ общимъ знакомъ — государственной европеизаціи Россіи, при которой верховная власть естественно разлагалась и теряла свои органическія начала, замѣняя ихъ эклектическими идеологіями и теоріями власти; въ нихъ память о московско-византійскомъ скипетро-державіи причудливо сочеталась, въ разныя эпохи, съ идеями то французскаго роялистскаго абсолютизма, то австро-прусской полицейской государственности и милитаризма. Но, можетъ быть, наибольшее зло было причинено органическому развитію Россіи тѣми оффиціальными идеями и правительственно-международной тактикой, которые опредѣлили собой участіе Россіи въ реакціонныхъ интернаціоналахъ конца царствованія Александра I и эпохи 40-хъ годовъ, гдѣ и слѣдует, б. м., искать зачатки нынѣшняго интернаціонала революціоннаго. Испугавшись французской революціи и всѣхъ послѣдующихъ европейскихъ соціально-политическихъ процессовъ, русская реакція начала ограждаться отъ нихъ не путемъ дѣйственнаго противопоставленія революціонной Европѣ всего органическаго уклада русской жизни, бывшаго тогда прямой антитезой всему происходящему на Западѣ, а путемъ поощренія отвлеченно-космополитической доктрины охраненія и путемъ реакціонной европеизаціи Россіи, что въ первую очередь требовало, конечно, оттѣсненія народа вглубь, отъединенія его отъ дѣятельно-соціальной жизни, превращенія живого субъекта государственности въ объектъ своеобразной и нерѣдко корыстной опеки и даже эксплоатаціи: инертный материкъ народа служилъ основой для проведенія въ жизнь, несообразной ни съ какими національными интересами и нуждами Россіи, идеи блюстительства всеевропейскаго порядка[1]). Значеніе всей этой системы идей и политики въ общемъ процессѣ денаціонализаціи правящаго класса все еще не достаточно понято въ широкихъ кругахъ; но вѣдь именно здѣсь, въ

[1]) Интересно было бы вспомнить въ наши дни во многомъ замѣчательную, запечатлѣнную подлинной геніальностью книгу Н. Я. Данилевскаго „Россія и Европа“ (первое изд. 1869 г.). Въ частности въ ней дана яркая и рѣзкая критика русской политики 19-го вѣка. Въ II-й главѣ „Европейничанье — болѣзнь русской жизни“, Данилевскій, между прочимъ, пишетъ: „Вместо того, чтобы быть знаменоносцемъ Креста и свободы дѣйствительно

эпоху Николая Павловича нужно искать завершенія той злокачественной соціальной метаморфозы, которая окончательно превратило большинство русскаго правительственно-служилаго класса въ типичныхъ представителей безликой интернаціональной сановности и безсословной бюрократіи. Теперь, когда процессъ разночинно-интеллигентскаго отпаденія отъ истоковъ русской культуры достаточно себя обнаружилъ въ откровенномъ руссоборствѣ, нужно съ особенной отвѣтственностью понимать и помнить, что ему соотносителенъ и процессъ разложенія правящихъ верховъ, при чемъ послѣдній, въ извѣстномъ смыслѣ, можетъ быть названъ процессомъ первичнымъ. Пониманіе обусловленности этихъ процессовъ (собственно двухъ аспектовъ одного и того же процесса русскаго государственно-культурнаго распада) необходимо въ наши дни потому, что отвѣтственность за революцію сплошь и рядомъ слишкомъ легко возлагаютъ на „интеллигенцію", а „реакція" очень многими видится какъ возстановленіе попранной „правды" дореволюціоннаго самодержавія...

Революціонная интеллигенція (народники) отчасти вѣрно усваивала поводы народнаго недовольства. Однако, невозможность для революціонной психологіи пріятія цѣнностно-конструктивныхъ началъ народнаго міросозерцанія — до конца опорачивало всю критическую установку и нужное обличительство превращала въ богоборство и въ ненависть къ Россіи. Что же касается правящихъ верховъ, то ихъ нежеланіе понять и опереться на тѣ конкретныя обстоятельства и черты русской государственности, которые единственно и могли служить ея основой, вело къ зарожденію сомнѣній въ правдѣ основныхъ религіозно-государственныхъ принциповъ, помогало встрѣчному пріятію проповѣди нигилизма и богоборчества. Такимъ образомъ, сущностныя цѣнности русской государственной идеи опорачивались изъ-за отсутствія живой критики и реформеннаго почина. Въ то время какъ радикальная интеллигенція клеветала на всѣ самые священные догмы и каноны народной

угнетенныхъ народовъ, мы сдѣлались рыцарями легитимизма, паладинами консерватизма, хранителями священныхъ преданій версальской бонтонности, какъ оно и прилично ученикамъ французскихъ эмигрантовъ". — Эта „задушевная преданность европейскому легитимизму и консерватизму" реально перемѣщала центръ политической дѣятельности изъ нутра Россіи — въ Европу и конечно, прежде всего, служила политикѣ Меттерниха".

вѣры и быта, считая ихъ варварствомъ и мракобѣсіемъ, правительство видѣло, ложно и превратно, политическую революцію тамъ, гдѣ были всего лишь народно-бунтарскіе эксцессы, свидѣтельствовавшіе, что массы не въ состояніи освоиться съ наличными культурно-государственными нормами жизни. Съ одной стороны, — не было правъ для критики, съ другой — ихъ не хватало для отстаиванія органики. Однако, причина названныхъ выше двухъ видовъ культурной слѣпоты лежала въ одномъ и томъ же: какъ тутъ, такъ и тамъ была утеряна возможность цѣлостнаго пониманія національнаго примитива, въ которомъ положительныя и отрицательныя начала настолько равнозначущи, что безъ равнаго пріятія народныхъ вѣрованій и отрицаній, безъ того, чтобы въ равной мѣрѣ полюбить и возненавидѣть вмѣстѣ съ народомъ — невозможенъ никакой плодотворный подходъ къ нему, и прежде всего неосуществимо плодотворное руководство имъ на путяхъ государственной жизни[1]). Этому положенію равно не отвѣчали, какъ установка революціонной интеллигенціи, такъ и установка правящаго класса; не соотвѣтствуютъ они ему и понынѣ въ чудовищномъ народоборчествѣ большевиковъ и въ реставраціонныхъ схемахъ эмигрантскихъ монархистовъ...

3

Для того, чтобы найти жизнеспособный оплотъ русскаго возстановленія, нужно наново вернуться къ творческому усвоенію примитивовъ русскаго бытія. Это прежде всего *проблема міросозерцанія*, ибо творческій примитивизмъ, во всѣхъ сферахъ и проявленіяхъ человѣческой жизнедѣятельности, есть проэкція, реализація своеобразной установки сознанія, при которой вся множественность духовно-психологическихъ явленій человѣческой жизни, вся совокупность жизненныхъ событій и процессовъ — располагается и строится согласно нѣкимъ точнымъ законамъ религіознаго міропониманія, сочетающимъ и сводящимъ въ единую форму познанія перво-

[1]) Разумѣется, здѣсь намѣчается лишь самая общая схема русскаго государственно-культурнаго искаженія, которая при детальномъ анализѣ отдѣльныхъ эпохъ русской исторіи должна быть частично видоизмѣняема применительно къ каждой изъ нихъ и, конечно, при этомъ будетъ значительно усложнена; общій же смыслъ останется тѣмъ же.

сущное, основоположное съ преходящимъ и случайнымъ. Иначе говоря, все жизненно-реальное выводится изъ всеобъемлющаго метафизическаго единства. И, обратно, воспріятіе всей конкретной множественности явленій возводится, какъ бы возвращается, къ непосредственно-цѣлостному касанію самого первопринципа. Такимъ образомъ каждое явленіе словно объемлется нѣкимъ кругомъ, начало и конецъ коего — само жизненное воспріятіе. (Эта особая установка сознанія въ различныхъ сферахъ человѣческаго дѣйствованія и творчества — даетъ многообразно-адэкватныя формы воплощеній: въ сферѣ богосознанія — эта установка приводитъ къ внутреннему, закономѣрно-творческому постиженію догматологіи и изъ нея выростающихъ философемъ; въ области церковнаго искусства — она даетъ обоснованіе тѣмъ присущимъ ему внутреннимъ законамъ строенія, которые обусловливаютъ явленіе стиля; въ сферѣ реальной жизни установка на творческій примитивъ даетъ б ы т ъ, какъ с т и л ь жизни и обусловливаетъ способность правильно и закономѣрно квалифицировать с о б ы т і я, составляющія основу какъ личнаго, такъ и соборнаго бытія).

Потребность обратиться къ изначальной стройкѣ міросозерцанія для того, чтобы въ немъ почерпнуть смыслъ и волю къ реальному дѣйствованію — въ настоящее время велика и настоятельна. Сами большевики, несмотря на всѣ попытки пресѣчь историческіе корни и традиціи Россіи и умертвить русскій примитивъ и автогенезисъ, помимо личной воли, со всей силой воскрешаютъ религіозно-историческій образъ Россіи, заставляютъ наново прослѣдить и понять всѣ историческіе ряды и цѣпи событій русскаго прошлаго и вдохновиться ихъ первоначалами.

Въ установкѣ на творческій примитивизмъ, являющійся нынѣ въ силу самихъ событій русской катастрофы единственно плодотворной формой міросозерцанія, должны быть выявлены обѣ его обращенности — въ сторону религіозной первоосновности и государственнаго конструктивизма. Ибо два опыта даны революціей, какъ живыя отраженія первичныхъ надѣленностей Россіи, — опытъ богоборчества и боговидѣнія, и опытъ стихійной смуты, однако, величайшаго государственнаго значенія. — Всячески отвергая вульгарно-расчетливое посягательство на цѣнность вѣры, слѣдуетъ, однако, признать, что сама природа, качество, смыслъ и значеніе событій, пережива-

емыхъ нынѣ, дѣлаютъ необходимымъ пересѣченіе плановъ практической дѣйственности и созерцательной религіозности; современныя, каждодневныя явленія выходятъ за строй понятій формальной политики и соціологіи.

Бываютъ эпохи боговоспріимчивыя, и бываютъ эпохи глухія. Въ наше время, какъ бы источились покровы, лежащіе между сферой земной и провиденціальной, и реально чувствуется зависимость міра отъ иноприродныхъ ему силъ. Религіозный опытъ, можно прямо сказать, доступенъ въ наши дни всякому, кто хоть сколько-нибудь пристально оглядывается вокругъ себя. И если европейскій западъ уже не въ силахъ поднять религіозное возрожденіе въ масштабахъ широкаго массового движенія, если самое „стремленіе къ согласію", повидимому, тамъ исчезло, то тѣмъ неотложнѣе поставляется передъ Россіей задача осознанія своего исключительнаго, полученнаго въ катастрофѣ революціи духовнаго опыта, нахожденія для него вѣрныхъ словъ и обращенія въ широкое дѣяніе новой „эпохи вѣры". Этотъ опытъ заставляетъ прежде всего всѣхъ сколько-нибудь духовно-окрѣпшихъ выйти изъ замкнутаго круга лично-интимнаго боговосприятія въ сферу общей религіозной дѣйственности. Одно лишь наростаніе примитивно-религіозной стихіи исповѣдническихъ силъ, которыми строится мета-исторія, пластически воплощаясь въ образахъ и событіяхъ, въ коихъ чудесное и благодатное неразрывно связуется съ простымъ и реальнымъ, — можетъ обусловить средоточіе воли, нужной для преодолѣнія революціи и вытравленія всего ея зла...

Русское православіе всегда тяготѣло къ внѣшне-вещественному самораскрытію, не получая, однако, въ этомъ смыслѣ культурно-сознательной санкціи. Наоборотъ, русское просвѣтительство всячески боролось и уличало обрядовѣріе и ритуальныя „излишества" русскаго бытостроительства. Но теперь съ полной ясностью опредѣлилась вся роковая опасность безликой, аморфной и антипластичной цивилизаціи, которая неминуемо ведетъ ко всеобщей дезинтеграціи, являющейся основной базой религіознаго бездушія и новаго иконоборчества. Поэтому передъ русскими богословіей и философіей культуры (въ русскомъ духовномъ типѣ обѣ эти дисциплины въ своихъ первоисточникахъ особенно близки другъ другу), наряду съ усиліемъ богословско-спекулятивнаго интеллекта, встаетъ особая задача раскрытія законовъ конкретной реализаціи религіознаго

опыта, а въ связи съ этимъ и оправданіе т. наз. религіознаго матеріализма русскаго православія и обоснованіе его внутренняго смысла и соціальнаго значенія (благого прагматизма).

Въ непосредственной связи съ этимъ стоитъ проблема православно-русскаго церковнаго стиля. Въ церковномъ творчествѣ, стиль не является только художественной сноровкой и манерой, часто являющимися разновидностью психологизма на почвѣ искусства, а оказывается критеріемъ и признакомъ глубинно-внутренней слаженности истинныхъ первоосновъ міросозерцанія съ формально-адэкватной ихъ реализаціей. Это укорененіе стиля въ самомъ церковномъ первопринципѣ и обусловливаетъ вѣрный и неложный подъемъ — возростаніе черезъ него къ воспріятію религіозной тайны, гарантируя отъ всякихъ внутреннихъ искаженій и прелестныхъ иллюзій. Вслѣдствіе этого, подлинный церковный стиль можетъ стать всестороннимъ факторомъ очищенія, объединенія и устроенія (что показали въ свое время монастыри). Въ нашу эпоху величайшаго соціально-церковнаго упадка, обращеніе къ стилистическимъ закономѣрностямъ религіознаго творчества можетъ и должно стать одной изъ силъ для всесторонней самопровѣрки и широкаго уясненія сущности церкви.

Обращенность русской интеллигенціи къ цѣнностямъ православія все еще носитъ характеръ неоформленнаго религіознаго возбужденія, часто впадающаго въ соблазны либо религіознаго панъ-эмоціонализма, латинофильства, либо неошлейермахіанства. Между тѣмъ, лишь православный вѣроисповѣдный прагматизмъ, широко и всесторонне понятый, можетъ стать дисциплинирующимъ и строющимъ принципомъ русскаго духовнаго возстановленія. Еще Гоголь требовалъ, чтобы Россія была „нашимъ монастыремъ", звалъ къ строгому подвигу, почти-что монашескому для „подвизанія въ ней". А насколько теперешняя русская дѣйствительность, когда явью стали всѣ гоголевскіе фантомы, требуетъ еще бо́льшаго самопожертвованія и суровой духовно-волевой выправки!

Также и традиція русского богословія должна укрѣпиться въ наше время смятеній и соблазновъ гностическаго самоволія на правильныхъ путяхъ сочетаніи духовности, уставности и пользы (православно-церковнаго прагматизма[1]).

[1]) Нужно имѣть въ виду, что системное богословіе до послѣдняго времени входило лишь какъ часть въ общую концепцію русскаго богосознанія,

О томъ, что духовно-идейное самовозстановленіе интеллигенціи невозможно безъ дисциплинирующаго плотнаго прилеганія къ церкви, что только это прилеганіе можетъ спасти нынѣшнее религіозное движеніе отъ узкаго самозамыканія и поставить на путь подлинно-національнаго движенія — свидѣтельствуетъ вся неудача русскаго предреволюціоннаго „возрожденія". Уже послѣ революціи 1905 года намѣтилось въ русской общественной мысли широкая идеологическая смѣна. „Нигилистическій материализмъ" и воинствующій матеріализмъ были осуждены, и вмѣсто нихъ, выражаясь формулами изъ „Вѣхъ", раздались призывы къ „конкретному идеализму" и „религіозному гуманизму". И еще до формулировокъ, данныхъ „Вѣхами" — 90-ые и 900-ые годы прошли въ Россіи, какъ и на Западѣ, подъ знакомъ религіозныхъ томленій и символистической настроенности. Это предвареніе новыхъ общественно-экономическихъ идеаловъ—религіозно-романтической реакціей на шестидесятничество (предвареніе „Вѣхъ" — Вл. Соловьевымъ), для русской культуры было явленіемъ очень показательнымъ. Однако, сколь ни радикальной казалась общая смѣна направленій, она на дѣлѣ

главными и непосредственными органами и источниками котораго являлись церковно-соборная литургика, бытъ, мудрость старчества и агіографическая литература. Это явленіе, конечно, не случайное, а глубоко характеризующее русскій духовный типъ и самое структуру русскаго богословія.

Элементы системнаго богословія можно найти уже въ посланіяхъ преп. Ѳеодосія Печерскаго и у Іосифа Волоколамскаго, инока Филовея, м. Даніила, Дмитрія Ростовскаго и въ Кіево-Могилянской школѣ; но не менѣе важно и древнее „бытовое богословіе", выразившееся, напр., въ нѣкоторыхъ постановленіяхъ Стоглава, Домостроѣ, Писаніяхъ Іоанна Грознаго и многихъ кодификаціонныхъ памятникахъ, въ коихъ начала добротолюбія (филокаліи) находятъ себѣ порою удивительную образность и реально-жизненную выразительность. Кромѣ того вся трагическая эпопея раскола и старовѣрія являетъ собою живую картину „бытового богословія", реальныхъ исповѣдническихъ переживаній, укорененныхъ въ глубинѣ специфическаго религіознаго опыта и богосознанія. Въ этомъ отношеніи интересны и замѣчательныя писанія о расколѣ, начиная отъ Протопопа Аввакума и кончая бр. Денисовыми.

Начало русскаго системнаго богословія положено, конечно, Хомяковымъ, справедливо названнымъ Ю. Самаринымъ — „учителемъ церкви", и къ его традиціи слѣдуетъ въ наше время вернуться, для того чтобы найти вѣрный путь между соблазнами латинской „мистагогіи" съ одной стороны, и богословской „методологіи" протестантства — съ другой.

не смогла повліять на широкій ходъ развивавшихся событій и, несмотря на „обновленные идеалы", вторая революція прорвалась и проходитъ подъ фанатическимъ водительствомъ отжившихъ принциповъ воинствующаго матеріализма.

Предреволюціонная Россія нуждалась въ широкомъ конструктивно-общественномъ движеніи, которое бы своимъ идейнымъ содержаніемъ и предметной воленаправленностью захватило бы самую толщу омертвѣвшей обывательщины и, выводя въ тоже время воспаленное интеллигентское сознаніе изъ круга революціонной идеализаціи, сумѣло-бы поставить передъ ними проблемы будущаго въ аспектѣ творческой національной работы и самопознанія.

Къ несчастію, однако, религіозное и идейно-общественное „возрожденіе" 90-хъ и 900-хъ годовъ не было обращено въ широкую общенаціональную работу, не стало заданіемъ эпохи и оказалось значущимъ лишь въ ограниченной средѣ интеллигенціи, переживавшей свой внутренній кризисъ. Причины этого лежали прежде всего въ томъ, что новая традиція русскаго мистицизма и романтизма, въ силу своего первоначальнаго субстрата (соловьевщина), очень скоро начала распадаться и создала въ послѣдующемъ поколѣніи рядъ болѣзненныхъ и противорѣчивыхъ явленій, при чемъ общая смятенность и растерянность эпохи дѣлали эти явленія сплошь и рядомъ даже враждебными цѣнностямъ русской церкви и государственности. Достаточно вспомнить, насколько слѣпы и тенденціозны были всѣ сужденія о мистическомъ хлыстовствѣ, сектантствѣ, какъ уродливы были попытки создать синтезъ религіозно-мистическихъ суррогатовъ съ боевымъ соціалъ-революціонерствомъ, какъ легко принимались пошлые мистагогическія проповѣди, „мистическій анархизмъ", эстетическій мистицизмъ и воспаленная мистолалія за подлинную религіозную просвѣтленность! Лишь окончательною погруженностью въ бредовую мистифицирующую романтику можно себѣ объяснить судорожное пріятіе нѣкоторою частью не-матеріалистически настроенной интеллигенціи лже-героическаго пафоса революціи. Въ этомъ раскрылось все внутреннее сродство революціонной романтики съ псевдо-религіознымъ, внѣцерковнымъ „богоискательствомъ", однопріродность ихъ воспаленно-безплодной эмоціональности. [1])

[1]) Характернымъ явленіемъ для помраченной и болѣзненной эпохи 900 гг. была яркая личность нынѣ совсѣмъ забытаго архим. Серапіона Машкина.

Если учитывать этотъ процессъ духовнаго помраченія интеллигенціи наряду съ разложеніемъ правящихъ верховъ, то становится ясной вся обстановка, при которой революціи нечего не стоило воспользоваться подходящимъ моментомъ для того, чтобы безъ всякихъ затрудненій вернуть Россію къ идеологическому атавизму Михайловскаго, Чернышевскаго, Добролюбова и пр. Нужно вѣрить, что послѣ всего случившагося, вмѣстѣ съ отвращеніемъ къ „революціонному идеализму" будетъ навсегда брошена и недавняя, еще не изжитая традиція мистическаго импрессіонизма, и современныя поколѣнія вернутся къ устоямъ Хомякова, въ сферу подлиннаго богосознанія, утверждающагося и строющагося на оси церковно-догматическаго реализма[1]).

Лишь эта установка, смѣняющая антирелигіозное отношеніе къ догматикѣ, какъ къ схоластически-систематизированной фикціи и замѣняющая ее органическимъ пониманіемъ христіанской догматологіи, одновременно какъ все-метода человѣческаго вѣдѣнія и какъ его благодатнаго предѣла и нормы и вскрывающая при этомъ всю таинственную закономѣрность міра и его процессовъ, можетъ привести къ проблемѣ подлиннаго идеалъ-прагматизма во всей его объ-

---

Будучи экзальтированнымъ мистикомъ, аскетомъ, активнымъ исповѣдникомъ и творчески сильнымъ богословомъ, онъ въ то же время, проповѣдуя объ „общинахъ справедливыхъ тружениковъ" и „кружкѣ справедливыхъ", называлъ соціалъ-демократовъ — братьями во всемъ мірѣ и открыто оправдывалъ идею справедливаго террора, что отожествлялось у него съ краснымъ терроромъ. Интересно, что революціонно-марксистскіе круги съ благожелательностью, и не безъ основанія, противопоставляли активный „подвижническій" мистицизмъ С. Машкина — „кабинетно-салонной", „словесной мистикѣ" — Чулкова, В. Иванова, Мережковскаго и другихъ мистиковъ-„модернистовъ"

[1]) Порою западаетъ даже кощунственная, можетъ быть, мысль, что христіанство вызываетъ по отношенію къ себѣ такое страшное противоборство вслѣдствіе того, что въ немъ слишкомъ много дано и раскрыто, что человѣческая психика и сознаніе безъ добровольнаго и сознательно-предрасположеннаго искуса, не въ силахъ просто выдержать такую степень обнаженія трансцендентной реальности. Труднѣе повѣрить въ реальное чудо, нежели въ отвлеченно-раціональную схему или утопію. Именно поэтому придаетъ христіанство такое значеніе покаянію и общей душевной благообразности, безъ коихъ обнаженіе Тайны дѣлается невыносимымъ, ожесточающимъ соблазномъ. „Богъ свѣтъ есть и сообщаетъ о свѣтлости Своей тѣмъ съ коими соединяется по мѣрѣ очищенія ихъ" (Преп. Симеонъ Нов. Богосл. Слово 25-ое).

емлемости и всеобращенности, а въ качествѣ одной изъ частностей — къ построенію системы формальной соціологіи и нахожденію путей и нормъ для установленія новой системы будущей общественной жизни. Именно русскій революціонный опытъ понуждаетъ отрѣшиться въ данномъ случаѣ отъ всѣхъ лжеэтическихъ и политическихъ предубѣжденій и вооружиться методомъ строго эмпиріономнымъ, отдѣляя такимъ образомъ область матеріальнаго отъ психологистическихъ соблазновъ, съ тѣмъ, чтобы намѣтить единые законы для духа и плоти.

Соціалъ-экономическій идеализмъ русскаго ренесанса 900-хъ годовъ, возникшій въ качествѣ реакціи на ортодоксальный марксизмъ, по существу не связывалъ себя съ религіозно-мистическими идеями своей поры, базируясь на автономныхъ принципахъ идеалистическаго гуманизма. Такимъ образомъ славянофильская попытка синтетической постановки религіозно-исторіософской и соціально-политической проблемы была окончательно забыта и частью выродилась [1]).

Теперь событія показали, насколько русскому сознанію и исторической реальности чужды отъединенно-автономныя постановки частичныхъ и частныхъ проблемъ, внѣ координаціи ихъ съ основными магистралями русскаго бытія. Русскій большевизмъ постольку именно и національненъ, поскольку онъ обнаруживаетъ въ искаженномъ, правда, видѣ, но въ небывалыхъ размѣрахъ, національную потребность русскаго народа ставить проблемы своего бытія въ предѣльной заостренности и всесторонней цѣлостности. Теперь, конечно, безполезно гадать, что произошло-бы въ случаѣ болѣе близкаго взаимоотношенія и взаимовліянія двухъ основныхъ теченій русскаго предреволюціоннаго сознанія, опредѣлявшихся одно — Вл. Соловьевымъ, другое — П. Струве. Предполагать, что обстоятельства могли бы измѣниться въ положительномъ смыслѣ врядъ ли приходиться, т. к. въ мистономическихъ концепціяхъ Вл. Соловьева, почерпавшаго порою пафосъ своего творчества въ сознатель-

---

[1]) Съ полной основательностью критикуя въ настоящее время различныя соціально-хозяйственныя концепціи славянофиловъ, слѣдуетъ, однако, неизмѣнно понимать всю значительность ихъ основного з а м ы с л а, заключавшагося въ обрѣтеніи р у с с к а г о с и н т е т и ч е с к а г о м і р о с о з е р ц а н і я, которое давало бы возможность весь практически-дѣйственный распорядокъ государства и общества координировать съ онтологически-первоосновнымъ бытіемъ русской вѣры.

ной самосвязанности опредѣленными закономѣрностями, коренящимися въ глубоко-чуждой православію стихіи — было много непріемлемаго для русскаго національнаго правовѣрія, что сказалось и въ творчествѣ нѣкоторыхъ изъ его эпигоновъ. Однако, это само по себѣ не снимаетъ отвѣтственности съ руководителей новыхъ соціально-экономическихъ теченій того времени, не понявшихъ всей необходимости, наряду съ формальной критикой марксизма, противопоставить соціалистической лжеонтологіи систему первоосновныхъ цѣнностей національно-органическаго міросозерцанія. Патріотическій пафосъ въ данномъ случаѣ былъ далеко не достаточенъ... Тѣнь Вл. Соловьева, налегавшая на возрождающееся религіозное сознаніе интеллигенціи и фактъ П. Струве, возлѣ котораго сосредотачивался съ наибольшею яркостью новый пафосъ общественно-патріотическаго чувства, какъ явленія русской культуры, призванныя опредѣлить въ предбольшевицкія десятилѣтія міросозерцательное обновленіе русскихъ широкихъ круговъ—оказались одинаково несчастливыми. И эта несчастливость — симптоматична: въ сферѣ русской духовной жизни чуждые онтологическіе элементы (каковые, несомнѣнно, наличествовали въ философіи Вл. Соловьева, — латинство) всегда оказывались сугубо вредоносными, разлагая окружающую культурную среду инопріродностью своего начала; и внѣ органической связи съ глубочайшими основами православнаго бытія и его историософіей немыслима ни русская „Patriotica", ни „Великая Россія"... [1])

[1]) При попыткѣ обозначить основныя теченія въ русской предреволюціонной общественности, встаетъ, между прочимъ, и фактъ „кадетства". Сколь ни велика была его роль за весь промежутокъ времени отъ первой до второй революціи, внутренно можно было бы охарактеризовать кадетскую дѣятельность, какъ „политическое эстетство". Будучи лишена существенныхъ религіозныхъ и органическихъ корней, и не имѣя чувства русской реально-хозяйственной и національной стихіи, „кадетская" партія цѣликомъ опредѣлялась политическимъ формализмомъ и тенденціями къ просвѣщенно-западнической „благопристойности" (англоманствомъ), при чемъ объединяла она вокругъ себя большое количество квалифицированныхъ людей не внутренно-сильными тяготѣніями, а признакомъ нѣкотораго специфическаго „хорошаго тона", что было вполнѣ естественно и въ извѣстной мѣрѣ даже законно при уродствѣ и безстильности тогдашняго правительства. Однако, „кадетскій ренессансъ" русской общественности и его стиль политическаго снобизма очень скоро обнаружили всю свою призрачность и оторванность отъ организма Россіи и существенное непониманіе закономѣрностей его бытія. Характерно, съ какою готовностью „кадеты" ушли отъ власти...

Теперь, послѣ революціи — возстановленіе цѣлостной міросозерцательной концепціи, соединяющей въ себѣ какъ религіозно-культурную проблематику, такъ и идеи формальной соціологіи — является насущной потребностью. Реальное государственное дѣло должно быть заключено въ цѣпь широкаго культурно-идеологическаго движенія. Политика и экономика должны связаться въ наши дни съ религіозно-культурной символикой и исторіософіей; и эта символика и исторіософія должны создать въ нихъ въ многомѣрномъ охватѣ событій — нужныя пластическія формы и образы. Между тѣмъ, какъ разъ политика, равно „правыхъ“ и „лѣвыхъ“, необычайно скудна разумѣніемъ задачъ, стоящихъ передъ нею. Именно, потому что вся зарубежная противосовѣтская политика, идя самочинно избранными путями, все болѣе выпадаетъ изъ теченій русской культуры, въ ея пониманіи событій и всяческихъ прогнозахъ вовсе исчезаетъ истинный смыслъ, масштабы и ритмъ происходящаго. Есть, повидимому, какая-то степень смѣщенности духовнаго видѣнія, психологическаго искаженія и ошибочности самихъ познавательныхъ методовъ, которая и не позволяетъ дѣйствовавшимъ доселѣ кругамъ эмиграціи найти установку на самую историческую сущность русской революціи, а безъ этого вѣдь немыслимо построеніе системы политическихъ дѣйствій. Въ этомъ смыслѣ какъ „правые“, такъ и „лѣвые“ въ одинаковомъ положеніи, и это очень знаменательно.

Такъ случилось, таковы были историческія условія русской жизни, что понятія консерватизма и либеральности никогда не были въ Россіи лишь формально прикладными категоріями. Наоборотъ, въ лицѣ правительственнаго консерватизма, имѣвшаго въ предѣлѣ безразсудное, потерявшее всякое чутье дѣйствительности бюрократическое очерственіе и предреволюціонное „черносотенное“ молодечество и въ лицѣ всѣхъ разновидностей специфически-либеральныхъ теченій, въ лонѣ которыхъ, конечно, и создавалась постепенно Р. К. П. — всегда какъ будто-бы боролись два типа міросозерцанія. Обычно ихъ считаютъ полярно-противоположными, упуская изъ виду, что оба они лишь двѣ разносторонніхъ проэкціи одной и той же сущности — русскаго нигилизма. Нигилизмъ этотъ, являющійся внутренней основой страшнаго типа русской духовной полуразвитости, имѣющей свои выраженія на всѣхъ ступеняхъ русской соціальной среды, издавна считая

себя началомъ всеотрицанія, практически сводился, да и продолжаетъ сводиться къ кощунственному посягательству на іерархическую структуру органическаго міросозерцанія и къ установленію самочинныхъ объектовъ лже-обоженія. Нарушеніе іерархическаго принципа, безусловно характеризующее все дѣло русскихъ революціонеровъ, бывало по временамъ тяжкимъ грѣхомъ и императорскаго охраненія. Съ особенной яркостью это сказалось въ предреволюціонную эпоху разложенія власти. Въ противоположность революціонному радикализму, который съ каждымъ поколѣніемъ все „совершенствовалъ“ свои методы и идеологическую демагогію, правительственный консерватизмъ съ теченіемъ времени неуклонно разлагался, что раскрывалось въ рядѣ его противоестественныхъ сращеній и сочетаній съ различными идейными и тактическими элементами, часто не сродными между собою и даже ему враждебными. Это обстоятельство чрезвычайно замутнило субстратъ, питавшій и питающій русское религіозно-охранительное сознаніе. Съ другой стороны, въ средѣ русской общественности сплошь и рядомъ подъ видомъ консерватизма и послѣдовательной реакціонности были ненавидимы и ненавидятся высшія цѣнности русскаго духа и культуры, съ которыми упадочный режимъ послѣдняго періода императорской Россіи лишь неправомѣрно отожествлялъ себя изъ расчета и политики. Въ дѣятельности доживающихъ представителей этого режима, подобное отождествленіе, и по сіе время продолжаетъ быть элементарной основой тактики и пропаганды. Нынѣ предстоитъ большая и отвѣтственная работа по расщепленію и разъединенію этихъ противозаконныхъ сращеній и по опредѣленію до конца существа и состава, какъ „русскаго либерализма“, такъ и „русскаго офиціальнаго консерватизма“. Необходимо выяснить ихъ взаимоотношеніе, какъ въ историко-генетическомъ, такъ и въ систематическомъ аспектахъ къ другъ другу и ихъ обоихъ къ дѣйствительной религіозно-національной стихіи Россіи. Тогда, быть можетъ, обычный признакъ противопоставленности этихъ двухъ типовъ міросозерцанія окончательно замѣнится признакомъ ихъ соотносительности.

До тѣхъ поръ истинное положеніе вещей будетъ, какъ для „правыхъ“, такъ и для „лѣвыхъ“ оставаться въ сущности непонятнымъ, покуда первые не порвутъ, наконецъ, съ методомъ опорачиванія высшихъ цѣнностей и не признаютъ примата ре-

лигіи, церкви и національно-исторической воли надъ принципами организаціи власти и политическаго строя, т. е. не отойдутъ отъ своего реакціоннаго нигилизма, а вторые, со своей стороны, не увидятъ и не примутъ всего непреходящаго существа русскаго положительнаго міросозерцанія. Лишь въ этой обоюдной метаморфозѣ можно обрѣсти основаніе для соціально-партійнаго замиренія, столь нужнаго для будущей русской государственности. Но ей, пока что, противорѣчатъ, какъ упорство соціалистическихъ круговъ, сознательно не желающихъ порвать съ міросозерцательными основами своихъ формальныхъ соціологическихъ положеній, — такъ и косность правыхъ теченій, попрежнему руководствующихся въ своихъ реставраціонныхъ планахъ — лжеподобіемъ охраненія — правымъ антіерархическимъ самочинствомъ, что ведетъ къ полному выпаденію этихъ теченій изъ строя дѣйствительной культуры, и обусловливаетъ ихъ враждебность къ ней.

Послѣднія обстоятельства особенно ясно подчеркиваютъ непоправимый кризисъ бывшаго правящаго класса. Опираясь, съ одной стороны, на православіе, пытаясь сдѣлать изъ усилившагося религіознаго движенія — духовный оплотъ реакціи и опираясь на него, какъ на примитивъ русской исторіи, — реставраціонный легитимизмъ, распадающійся уже на нѣсколько толковъ, въ то же время, въ сферѣ политической, соотвѣтствующаго возвращенія къ примитиву народно-государственнаго творчества вовсе не желаетъ, а наоборотъ, пытается возможно скорѣе подставить готовыя формальныя схемы тамъ, гдѣ должна быть поставлена п р о б л е м а власти и государствоустроенія во всемъ ея объемѣ и творческой непосредственности. Моментъ легитимизма, самъ по себѣ м. б. и неоспоримый въ идейно-практической концепціи монархіи — въ современныхъ условіяхъ Россіи является лишь мертвой, но въ то же время и вызывающей формулой. Кризисъ русскаго монархизма очень глубокъ; онъ связанъ, какъ съ помутнѣніемъ самой монархической идеи въ широкихъ массахъ, такъ и съ лично-общественнымъ разложеніемъ недавнихъ носителей верховной власти, выпавшихъ изъ сферы русской культуры, а также круговъ близъ нихъ стоявшихъ и сообщавшихъ власти ея внѣшнее обличіе и внушавшихъ основные принципы правленія. Нынѣ съ особенной остротой предстаетъ въ памяти и уясняется вся ложность и болѣзненное вырожденіе оффиціальнаго стиля предре-

волюціонной эпохи и всего круга ея понятій, идей и представленій.

Кромѣ того слѣдуетъ всегда помнить, что абсолютированіе условнаго и конечнаго приводитъ неизмѣнно къ обезцѣниванію и того цѣннаго, что въ нихъ содержится. Въ общей іерархіи духовно-историческихъ цѣнностей народа, принципъ и фактъ власти — являются, конечно, цѣнностями подчиненными, — серединными. Къ этому основному положенію, въ обстановкѣ современной русской дѣйствительности присоединяется еще и цѣлый рядъ реальныхъ условій и обстоятельствъ: абсолютизація династическаго легитимизма опрокидывается историческимъ фактомъ революціи, коимъ уничтожены всѣ конкретныя условія и соціально-юридическая структура прежней власти, причемъ нельзя не увидѣть въ самой революціи тяжкаго обличенія прямыхъ носителей этой власти, какъ въ поколѣніяхъ непосредственно застигнутыхъ катастрофой, такъ и въ основныхъ правительственныхъ установкахъ прошлаго.

Для всякаго вѣрующаго въ монархическія силы русскаго народа и при этомъ трезво учитывающаго всю коренную перестройку современной русской соціальной среды, единственно-цѣлесообразнымъ заданіемъ могло бы стать, наряду съ полнымъ отмежеваніемъ отъ замысловъ реставраціи, — сознательная выработка тѣхъ религіозно-правовыхъ нормъ, пріуготовленіе того духовно-психологическаго строя, которые, будучи поставлены лицомъ къ лицу съ монархической волей народа, были бы въ силахъ разрѣшить проблему русскаго царства во всей широтѣ, обновленности и исторической реальности, т. е. путемъ поднятія и утвержденія **новой династіи**, какъ живого закрѣпленія всѣхъ творческихъ достиженій новой эпохи. Сознательный актъ избранія реально запечатлѣвалъ-бы глубинное обновленіе соціально-государственнаго уклада Россіи и погашалъ бы всѣ традиціи, связи и стиль дореволюціонной монархіи, не сумѣвшей утвердиться въ нужномъ и должномъ и павшей отъ пріятія въ себя немощи и болѣзней своихъ же враговъ. Кромѣ того, это открывало бы возможность для созданія новой идеи и новаго облика русскаго царя...

Говоря о возстановленіи возглавляющаго верховенства власти, нужно относиться съ большой осторожностью къ идеализаціи той формы ея возстановленія, которая называется „бонапартизмомъ". Въ существѣ своемъ „бонапартизмъ" не

есть преодолѣніе революціи и тѣмъ болѣе не есть ея отрицаніе; онъ сознательно продолжаетъ быть революціей, но лишь трансформировавшейся и приспособившейся къ нуждамъ государственности. Русская революція есть прежде всего самообличеніе, катастрофическое вскрытіе самыхъ глубинъ культурно-государственной неправды европеизированной Россіи. Поэтому выходъ изъ революціи долженъ быть найденъ въ коренномъ отрицаніи всего того, что къ ней привело. Сама по себѣ революція есть зло и кромѣ того симптомъ зла, зла внутренняго и прошлаго, ее породившаго — на основаніи котораго дана возможность ставить діагнозъ. Поэтому преодолѣніе революціи должно заключаться прежде всего въ устраненіи истоковъ и первопричинъ, вызвавшихъ къ бытію этотъ симптомъ. „Избраніе", мыслимое какъ итогъ революціи, вмѣщающій въ себѣ весь ея опытъ, творческія силы возстановленія и признаніе всего новаго соціально-экономическаго переустроенія, въ то же время являлось бы и выходомъ изъ революціи, конкретнымъ символомъ отказа отъ ея духовно-идеологическихъ основаній, реальнымъ признакомъ начала новыхъ временъ. Въ самочинномъ самовозглавленіи бонапартизма, конечно, этого выхода изъ сферы революціи быть не можетъ, такъ какъ только въ своей связанности съ идеями, эмоціональностью и методами революціи онъ и обрѣтаетъ свою устойчивость. Если принять во вниманіе, что „реставрація" настолько же связана съ психологіей дореволюціоннаго декаданса, насколько „бонапартизмъ" опредѣляется сущностью революціи, то, въ виду явной необходимости радикальнаго отказа отъ нихъ обѣихъ „избраніе" выступаетъ наряду съ „легитимизмомъ" и „бонапартизмомъ", какъ третій и быть можетъ единственно желательный принципъ верховнаго возстановленія власти, въ коемъ могли бы быть заключены дѣйствительно новые и творческіе возможности властеустроенія...[1])

Поскольку въ такомъ именно видѣ проблема русской монархіи никѣмъ изъ „правыхъ" не ставится, можно сказать, что всѣ монархическія теченія, равно какъ и соціалъ-либеральныя

[1]) Внутреннее различеніе этихъ трехъ принциповъ — интересно, прежде всего, съ точки зрѣнія методологической. Само собою разумѣется, что реальныя обстоятельства, если бы событія повернули Россію въ сторону монархіи, могутъ сочетать и видоизмѣнить два послѣднихъ принципа самымъ неожиданнымъ образомъ.

проповѣди, являются лишь дурными реминесценціями, мѣшающими свободному усвоенію смысла всего происходящаго. Конечно, проще и душевно спокойнѣе цѣликомъ отдаваться какой либо очередной самовнушенной вѣрѣ и, не желая видѣть реальной обстановки, изъ года въ годъ питать себя, то одними, то другими судорожными надеждами и утѣшать призрачнымъ будущимъ. Но сколько нибудь непомраченное видѣніе русской исторической перспективы рѣшительно удерживаетъ отъ подобнаго самочиннаго анти-историческаго подхода къ событіямъ. Если Россіи суждено великое будущее, то оно заключено, прежде всего въ трудномъ и творческомъ искусѣ органическаго преодолѣнія революціи. Люди бывшаго правящаго класса и круги оппозиціонной интеллигенціи къ таковому преодолѣнію неспособны, ибо они исторически между собою связаны длительной и нелѣпой борьбой власти и революціи и нынѣ ею уничтожающе уличены. Эта тяжкая взаимообусловленность въ прошломъ и настоящемъ не позволяетъ, какъ тѣмъ, такъ и другимъ, безъ предубѣжденій понять свои ошибки и пойти съ разныхъ сторонъ къ одной цѣли — возстановленію русской государственности. Память о недавнемъ прошломъ настолько мучительна, что она не можетъ быть изжита въ ближайшихъ поколѣніяхъ; и поистинѣ безчеловѣчно и въ то же время безразсудно послѣ всего случившагося звать, требовать и внушать, чтобы Россія не только забыла и простила это прошлое, но и вдохновилась имъ, и наново возстановила руководящее право хотя бы одного лица, связаннаго съ нимъ.

Видимо, будущее должно основываться на новыхъ поколѣніяхъ, на новыхъ людяхъ, не связанныхъ въ столь прямомъ отношеніи съ завязью революціи и потому, быть можетъ, могущихъ лучше понять формы ея преодолѣнія и развязки. Однако, не нужно упускать изъ виду, что „новыя“ поколѣнія, какъ въ Россіи, такъ и въ эмиграціи, находятся въ тяжкомъ кризисѣ, либо болѣзненно преодолѣвая яды революціи, либо окончательно имъ поддаваясь. Если въ практическомъ планѣ какой то качественный отборъ въ Россіи и произошелъ (въ смыслѣ выдѣленія новыхъ соціально-хозяйственныхъ и административныхъ силъ), то аналогичнаго процесса кристаллизаціи въ сферѣ духовно-идеологической до сихъ поръ не наблюдается. Это обстоятельство съ особой настоятельностью понуждаетъ сдѣлать все возможное, чтобы раскрыть глаза всѣмъ отобравшимся

и выбившимся на поверхность жизни „новымъ" русскимъ людямъ, указавъ имъ, что понятіе революціоннаго обновленія имѣетъ свои, и очень тѣсныя, границы, за которыми начинается пагубное разложеніе и національная смерть. Если коммунистическій фанатизмъ въ началѣ революціи безсознательно воспринимался народными массами, какъ средство, какъ энергія для осуществленія соціально-аграрнаго переворота, слѣдуетъ же понять, что въ настоящее время этотъ фанатизмъ сталъ чудовищной самоцѣлью — и это должно быть понято прежде всего тѣми, которымъ революція хоть что нибудь реально дала. Поскольку въ Россіи уже появились, хотя бы въ зачаточномъ видѣ, элементы новаго отбора правящихъ, участники этого процесса должны понять и поймутъ, что новое положеніе, которое они заняли, обязываетъ ихъ принять на себя и отвѣтственность передъ историческими судьбами своего народа, обязываетъ съ новыми силами понять тѣ историческія догмы Россіи, которыя были забыты и искажены прежними руководителями государственно-общественной жизни.

Революція окончательно смяла (и безъ того давно нарушенную) нормальную преемственность въ смѣнѣ культурно-ведущихъ поколѣній Россіи. Въ настоящее время ею руководятъ, съ одной стороны — идеологическіе праотцы, съ другой же — революціонные юнцы. Между тѣмъ, заложить прочную основу для установленія новаго культурнаго преемства, изъ нынѣ живущихъ русскихъ людей, можетъ только то поколѣніе, въ сознаніи и опытѣ котораго, — память о дореволюціонномъ прошломъ, сознательное переживаніе революціи и обращенность въ будущее — сложатся въ какомъ то нужномъ и точномъ сочетаніи, распредѣлятся въ какой то исключительно эффективной пропорціи [1]).

Отъ этого же обстоятельства зависитъ, въ конечномъ счетѣ, и вся удача преодолѣнія революціи, и, если бы прихотью обстоятельствъ, послѣ-большевицкая общественная реакція стала-бы возглавляться такими поколѣніями, въ сознаніи которыхъ сочетаніе указанныхъ моментовъ не приводило бы къ нужному синтезу (въ виду чрезмѣрной связанности съ прошлымъ, или же изъ-за полной оторванности отъ него), то органиче-

[1]) Отборъ, какъ изъ среды указаннаго поколѣнія, такъ и изъ смежныхъ съ нимъ при этомъ, конечно, не отрицается.

скому оздоровленію и выпрямленію надломленной русской жизни угрожала бы новая опасность.

Не слабые и запуганные русскіе люди свергали татарское иго; затравленная Русь перваго вѣка порабощенія была не въ силахъ сдѣлать то, что сдѣлали духовно-окрѣпшія и получившія устойчивость ея позднѣйшія поколѣнія. Внутреннее иго революціи можетъ быть свергнуто, конечно, скорѣе, чѣмъ иноплеменное. Но и въ наше время, какъ въ 14—15 вѣкахъ, Россія будетъ освобождена лишь новыми людьми, для коихъ не будетъ существовать гипноза революціоннаго страха, но при условіи, однако, что и духовная ихъ сила будетъ подобна силѣ великихъ историческихъ вѣковъ прошлаго.

Идея русскаго историческаго піонерства, совпадающая въ наше время съ обращеніемъ Россіи на Востокъ (ибо только въ этомъ поворотѣ достижимо дѣйственное отмежеваніе отъ духовной и этнографической опустошенности Европы), должна стать основной вдохновляющей силой для новыхъ по-революціонныхъ поколѣній. Чтобы надломить революцію достаточно просвѣтленія основного меньшинства русскаго народа. А въ дальнѣйшемъ, исцѣленіе можетъ стать такимъ же стихійнымъ, какимъ былъ срывъ въ бездну революціи. Не слѣдуетъ, однако, создавать себѣ и ложныхъ представленій: распадъ и развращенность современныхъ большевицкихъ поколѣній, конечно, глубокъ и зловреденъ. Поэтому въ будущемъ предстоитъ и п р и н у д и т е л ь н о - в л а с т н о е возстановленіе опороченныхъ основъ русской жизни, волевое выпрямленіе ея перебитаго хребта. Но принудительное исцѣленіе русской души можетъ имѣть успѣхъ лишь при условіи точнаго пониманія и вѣрнаго нахожденія основныхъ историческихъ тяготѣній новой Россіи; ибо въ противномъ случаѣ не исключена возможность повторенія неудачи бѣлаго движенія, не исключена возможность того, что стихійный потокъ жизни еще разъ прорветъ ошибочно поставленныя загражденія и плотины и разольется новымъ опустошающимъ наводненіемъ...

Замыселъ и заданія будущей русской реакціи трудны именно потому, что въ нихъ должны сочетаться, гибко и органично, начало новаго н е п р е к л о н н а г о о х р а н е н і я съ широкой перспективой с о ц і а л ь н о - л и б е р а л ь н а г о п р а к т и ц и з м а. Этотъ замыселъ, эта композиція должны быть отчетливо поставлены передъ народнымъ сознаніемъ,

вѣрно имъ ухвачены и поняты, иначе событія противобольшевицкой реакціи могутъ вылиться въ анархическія качанія и перебои, а желанное государственное равновѣсіе наступитъ лишь послѣ тревожныхъ лѣтъ новой междоусобицы, при чемъ формы его могутъ оказаться самыми неожиданными и непріемлемыми.

На основаніи новаго, культурно-насыщеннаго, многообъемлющаго комплекса опытныхъ данныхъ, идей и положеній, слѣдуетъ съ полной отвѣтственностью произвести транскрипцію сложнаго въ простое и вывести простую, отчетливую міросозерцательно-тактическую схему, могущую стать широко организующимъ, отбирающимъ и дисциплинирующимъ началомъ. Идейно-волевой централизаціи большевизма — нужно противопоставить соравный по собранности и крѣпости упоръ.

Въ качествѣ практическаго противоположенія идеѣ третьяго интернаціонала, непосредственно осуществляемой нынѣ въ Россіи, слѣдуетъ выставить во всей широтѣ и волевой напряженности — идею третьяго максимализма. Въ обстоятельствахъ, въ которыхъ находится современное русское идейно-политическое сознаніе, въ смыслѣ разностороннихъ притяженій и исканія средоточій, можно прямо сказать, что tertium datur: кромѣ максимализма соціалъ-коммунистическаго и максимализма реставраціоннаго [1]) — должна быть найдена, и уже обрѣтается третья система идей, для осуществленія которыхъ необходимо сосредоточить новую воленаправленность и выдѣлить новыя поколѣнія и кадры поданныхъ идеѣ. Мы называемъ эту систему максимализма — евразійствомъ. Ни въ чемъ не становясь на почву соотносительности съ третьимъ интернаціоналомъ, евра-

---

[1]) Учитывать современныя реставраціонныя теченія эмиграціи, какъ формы праваго максимализма — значило бы, конечно, чрезмѣрно преувеличивать ихъ значеніе. До сего времени всѣ ихъ разновидности, кромѣ слабосильныхъ глубоко-провинціальныхъ и щемяще-безвкусныхъ реминесценцій ничего не дали. Интересно, что въ цѣляхъ общественнаго примиренія съ собой и д. б. въ порядкѣ „прогрессивнаго саморазвитія“ нѣкоторые изъ нихъ даже впадаютъ въ тонъ „либеральной общественности“. До сихъ поръ можетъ идти рѣчь о максимализмѣ реставраціонной дѣятельности только въ видѣ порочной пародіи на него — поскольку эта дѣятельность по прежнему руководствуется безплодной демагогіей погромныхъ лозунговъ.

Однако, психологически возможно, что политическія страсти еще обратятся въ сторону наименѣе творческой реакціи, попытаются использовать слѣпую ненависть къ большевизму для элементарныхъ и безплодныхъ посягательствъ реставраціи.

зійство утверждаетъ лишь необходимость максимальной духовно-идеологической напряженности и максимальнаго средоточія волевыхъ силъ, иноприродныхъ революціи. Единственно поэтому евразійство и утверждаетъ формулу — максимализмъ противъ максимализма.

Въ противоположность двумъ парно-соотносительнымъ максимализмамъ, соціалистическому и реставраціонному, связаннымъ между собою признаками эпохи и поколѣній, ихъ породившихъ, максимализмъ третій долженъ войти въ жизнь самостоятельнымъ міромъ, отмежевываясь отъ нихъ обоихъ. Онъ прежде всего долженъ быть внутренно и до глубины обоснованъ сознаніемъ и волей подлиннаго возрожденія религіозно-православной стихіи, дѣйственно, въ мѣру силъ стремящейся реализовать истинные каноны человѣческаго благобытія, не прикрывая политиканства или бездушнаго правового ригоризма лицемѣрной обращенностью къ высшимъ цѣнностямъ. Обращенность эта не должна также носить характеръ искусственной архаизаціи, не должна опредѣляться слабосильнымъ (а порой и корыстно-разсчетливымъ) замысломъ элементарнаго возвращенія „къ старинѣ". Исконное и незыблемое должно сочетаться съ современнымъ и потребнымъ. Въ противоположность пустымъ и изжитымъ формамъ своекорыстнаго европейскаго шовинизма надлежитъ дать всю полноту и насыщенность новаго культурно-творческаго, глубинно-національнаго бытія Россіи и понять, что культура Россіи — есть явленіе многосложное, многообъемлющее и синтетичное; что, будучи національной, она въ то же время является культурой части свѣта.

Система идей третьяго максимализма должна стать методомъ познанія революціи, отмѣняющимъ слѣпую и элементарную борьбу съ ней и устанавливающимъ прежде всего всестороннее отношеніе къ нынѣшней русской дѣйствительности, какъ къ средству и условію для созиданія самоцѣльной новой культуры — евразійской. Въ связи съ этимъ, на ряду съ послѣдовательно-безпощаднымъ и систематическимъ обличеніемъ идей и принциповъ русскаго коммунизма и его истоковъ, слѣдуетъ съ полной трезвостью указывать на тѣ стороны русской современности, которыя, при перемѣнѣ руководящей идеи, прежде другихъ способны стать основаніемъ для новыхъ культурно-государственныхъ установокъ будущаго, ибо

вопреки революціи логика русскаго историческаго процесса не перестаетъ находить въ народно-національномъ организмѣ живыя силы для своего проявленія.

Въ культурно-соціальной структурѣ старой Россіи до самаго послѣдняго времени содержалось еще много самозаконно-творческихъ элементовъ, которые опорачивались лишь въ условіяхъ слѣпой и разлагавшейся государственности. Это слѣдуетъ помнить и условно отнести также и на будущее русское устроеніе, ибо, несмотря на все духовно-національное паденіе, въ большевицкой Россіи уже намѣтились нѣкоторыя положительныя установки и повороты государственно-соціальной жизни, которые въ концепціи будущей творческой реакціи должны быть сохранены при замѣнѣ, конечно, основныхъ идеологическихъ мотивовъ.

Третій максимализмъ долженъ найти высшую точку зрѣнія, обезпечивающую хорошій релятивизмъ въ отношеніяхъ къ уже изжитымъ закономѣрностямъ должнаго и фактамъ сущаго, къ конкретной исторической дѣйствительности вчерашняго и сегодняшняго дня. Фактопризнаніе и даже „попустительство" въ сферѣ соціально-политическаго переустройства — должны уравновѣшиваться усиленіемъ незыблемыхъ установокъ на догматическіе устои всевременныхъ цѣнностей русской исторіософіи.

Необходимо обрѣсти и утраченное видѣніе и ясное осознаніе той правды, которая, какъ выраженіе самого Абсолюта, какъ первоисточникъ всякой духовности, одна лишь способна обновить обветшалыя и ставшія лже-автономными и самочинно-догматичными нормы и закономѣрности права и соціальной морали.

Въ наше время „право" и „правда" — разошлись не только въ Россіи, и это расхожденіе пагубно вліяетъ на самое представленіе о нихъ и ихъ связи и обусловленности. Во многихъ случаяхъ п р а в о стало формально-догматическимъ защитникомъ н е п р а в д ы, а устремленія къ правдѣ все чаще начинаютъ выражаться въ формахъ антиправовыхъ и разрушительныхъ, вслѣдствіе чего самоуправныя исканія правды становятся прямыми фактами зла.

Система идеи третьяго максимализма должна, наконецъ, утвердить ту очевидную истину, что соблазны интернаціонала могутъ быть преодолѣны только въ сферѣ совершенно авто-

номной и свободной отъ всякой соотносительности съ нимъ; методологическимъ заблужденіемъ является распространенное предположеніе, согласно которому многіе вѣрятъ, что у интернаціонала можно воспринять средства и методы для побѣды надъ нимъ. Не бѣлымъ интернаціоналомъ и не реставраціонными конспираціями можетъ быть спасена Россія, а только полнымъ идейнымъ и тактическимъ выходомъ изъ сферы всѣхъ этихъ соотносительностей, искорененіемъ всего того, что привело къ революціи, черезъ спасеніе искаженной въ ней правды.

Слѣдуетъ до глубины продумать заданіе, смыслъ и предопредѣленность судьбы Россіи въ общей смѣнѣ временъ и чередованіи культурно-историческихъ цикловъ, угадать, увидѣть и поставить передъ собою въ качествѣ творческаго задания — нахожденіе для нея новаго типа культуры, новыхъ предметовъ дѣятельности, новыхъ пластическихъ формъ державно-государственнаго бытія, вдохновиться новыми принципами и методами народно-соціальной жизни; и прежде всего это должно выразиться въ нахожденіи органическихъ формъ сочетанія духовной, національной и хозяйственной свободы областныхъ и краевыхъ единеній Россіи — Евразіи съ державнымъ игомъ общей государственной судьбы, держащимъ и удерживающимъ всѣхъ и все въ единой пластической формѣ великаго цѣлаго[1]).

Если Господь попустилъ, чтобы Россія стала опытнымъ полемъ для осуществленія идей интернаціонала, то, быть можетъ, съ тѣмъ, чтобы она, своею же сущностью, безслѣдно сожгла и подвижнически уничтожила самую первооснову всякой революціи. Поэтому особый смыслъ должны получить въ наше время, для творческихъ русскихъ поколѣній, проницательныя слова Хомякова: „Труженику, бросающему плодоносное сѣмя, предшествуетъ же-

[1]) Современная атомизація и партикуляризмъ мѣщанско - буржуазной среды Европы и насильственное коммунизированіе всей жизни въ нынѣшней Россіи суть явленія, конечно, однородныя и легко переходящія другъ въ друга, ибо если мѣщанско-буржуазная атомизація ведетъ къ коммунистическому обезличиванію и уравненію, то коммунизмъ является несомнѣннымъ факторомъ мелкаго автономистическаго индивидуализма, при которомъ тысячи человѣческихъ единицъ начинаютъ слѣпо-отъединенно и самочинно почитать себя каждая единственнымъ центромъ всего мірозданія.

лѣзное рало, раздирающее почву, подсѣкающее сорныя травы и проводящее борозду... Трудъ одного вѣка есть посѣвъ для будущаго, а не легка работа посѣва". „Трудъ нашъ, а жатва будетъ всемірная".

П. П. Сувчинскій

МЫ И ДРУГІЕ

1

Евразійство, какъ идейное движеніе, впервые явственно заявило о своемъ существованіи и стало кристаллизироваться въ условіяхъ и въ средѣ русской эмиграціи. Русская эмиграція есть явленіе политическое, непосредственное слѣдствіе политическихъ событій. Какъ бы ни старались русскіе эмигранты уйти отъ политики, они не въ состояніи сдѣлать это, не переставъ быть эмигрантами. Сущность бѣженства опредѣляется наступившей вслѣдствіе извѣстныхъ политическихъ событій паникой: какъ только причины, вызвавшія эту панику, перестанутъ существовать, бѣженецъ — поскольку онъ только бѣженецъ, — можетъ вернуться на родину. Сущность эмиграціи опредѣляется обострившимся до крайнихъ предѣловъ непримиримымъ разногласіемъ между убѣжденіями одной части общества и убѣжденіями правящихъ круговъ: пока это разногласіе въ убѣжденіяхъ не кончится, эмигрантъ не можетъ вернуться на родину, хотя бы тамъ по части причинъ, вызывающихъ панику (терроръ, голодъ и пр.) все стало благополучно. А т. к. вернуться на родину составляетъ завѣтную мечту каждаго, то бѣженцы всегда испытующе разспрашиваютъ другъ друга, не прошло ли то, что̀ на нихъ нагнало панику, и когда считать, что больше уже не страшно; а эмигранты испытываютъ другъ друга вопросами о томъ, при какомъ характерѣ правительства ихъ принципіальныя разногласія можно начать считать несущественными. Потому то политическіе вопросы не сходятъ съ устъ, не выходятъ изъ головъ русскихъ эмигрантовъ. Потому то эмигранты при всемъ желаніи вполнѣ отъ политики

отмахнуться не могутъ. И потому-то, въ частности, къ каждому идейному направленію въ эмиграціи подходятъ съ точки зрѣнія его политическаго содержанія. — Съ той же точки зрѣнія подходятъ, разумѣется, и къ евразійству.

Евразійцамъ предъявляютъ вопросы: кто вы, правые, лѣвые или средніе? монархисты или республиканцы? демократы или аристократы? конституціоналисты или абсолютисты? соціалисты или сторонники буржуазнаго строя? А когда на эти вопросы прямыхъ отвѣтовъ не получаютъ, то либо заподазриваютъ какія то глубоко скрытыя тайныя козни, либо съ пренебреженіемъ пожимаютъ плечами, объявляя все это „движеніе" чисто литературнымъ направленіемъ и простымъ оригинальничаньемъ.

2

Причина всего этого недоразумѣнія, всего этого ненахожденія общаго языка заключается въ томъ, что въ евразійствѣ проблема взаимоотношеній между политикой и культурой поставлена совершенно иначе, чѣмъ къ тому привыкла русская интеллигенція.

Со временъ Петра Великаго въ сознаніи всякаго русскаго интеллигента (въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, понимая подъ интеллигентомъ всякаго „образованнаго") живутъ, между прочимъ, двѣ идеи или, точнѣе, два комплекса идей: „Россія какъ великая европейская держава" и „европейская цивилизація". — „Направленіе" человѣка въ значительной мѣрѣ опредѣлялось отношеніемъ его къ этимъ двумъ идеямъ. Было два рѣзко-противуположныхъ типа. Для однихъ дороже всего была Россія, какъ великая европейская держава; они говорили: какой бы то ни было цѣной, хотя бы цѣной полнаго порабощенія народа и общества, полнаго отказа отъ просвѣтительныхъ и гуманистическихъ традицій европейской цивилизаціи, — подавайте намъ Россію, какъ могущественную великую европейскую державу. Это были представители правительственной реакціи. Для другихъ дороже всего были „прогрессивныя" идеи европейской цивилизаціи; они говорили: какой угодно цѣной, хотя бы цѣной отказа отъ государственной мощи, отъ русской великодержавности, подайте намъ осуществленіе у насъ въ Россіи идеаловъ европейской цивилизаціи (т. е., по мнѣнію однихъ, — демократіи, по мнѣнію другихъ — соціализма и т. д.) и сдѣлайте

Россію прогрессивнымъ европейскимъ государствомъ. Это были представители радикально-прогрессивнаго общества.

Трагедія заключалась въ томъ, что ни то, ни другое направленіе по условіямъ русской жизни не могло быть проведено до конца. Каждая сторона замѣчала внутреннюю противорѣчивость и несостоятельность другой, но не видѣла, что сама заражена тѣми же недостатками. Реакціонеры прекрасно понимали, что выпустивъ на волю русскую демократію, т. е. полудикую (съ европейской точки зрѣнія) мужицкую стихію, прогрессисты тѣмъ самымъ нанесутъ непоправимый ударъ самому существованію въ Россіи европейской цивилизаціи. Прогрессисты, со своей стороны, правильно указывали на то, что для сохраненія за Россіей ея мѣста въ „концертѣ великихъ европейскихъ державъ“ ей необходимо и во внутренней политикѣ подтянуться къ уровню остальныхъ европейскихъ государствъ. Но своей собственной утопичности и внутренней несостоятельности, разумѣется, ни реакціонеры, ни радикалы-прогрессисты не понимали. Были, конечно, и представители „золотой середины“, „разумнаго консерватизма“, „умѣреннаго либерализма“, сочетавшіе великодержавный патріотизмъ съ требованіемъ либеральной внутренней политики. Но, въ концѣ концовъ, и эта часть русскаго образованнаго общества жила утопіей. Обѣ основныя идеи, которыя въ разныхъ комбинаціяхъ другъ съ другомъ создавали всѣ разновидности русскихъ политическихъ направленій, — идея русской великодержавности и идея осуществленія на русской почвѣ идеаловъ европейской цивилизаціи, — были въ самомъ своемъ корнѣ искусственны. Обѣ онѣ явились порожденіемъ реформъ Петра Великаго. Петръ вводилъ свои реформы насильственно, не спрашивая желаетъ ли ихъ русскій народъ; и потому, обѣ идеи, порожденныя его реформами, остались органически чуждыми русскому народу. Ни Россія, какъ великая европейская держава, ни идеалы европейскаго прогресса русскому народу ничего не говорили. Европейская великодержавность Россіи съ одной стороны и европейское просвѣщеніе верховъ русской націи съ другой могли продержаться довольно долгое время надъ русской почвой при условіи искусственной безсловесности и пассивности народныхъ массъ. Но и то и другое неминуемо должно было дать трещину и начать разваливаться, какъ только зашевелилась самая народная масса, составляющая

природный фундаментъ всего зданія Россіи. Споръ между русскими „направленьями", являвшимися по существу разными комбинаціями идеи европейской великодержавности Россіи и идеаловъ европейскаго прогресса, именно поэтому были безплодны и праздны. На подмосткахъ, не ими выстроенныхъ, инженеры вывели стѣны зданія и заспорили о томъ, какую лучше сдѣлать крышу, совершенно забывъ изслѣдовать какъ и для чего были сооружены самые подмостки, на которыхъ велся весь споръ; подмостки оказались живыми, зашевелились, стѣны зданія треснули, повалились, похоронивъ подъ собой часть инженеровъ, и споръ о крышѣ потерялъ всякій смыслъ.

Совершенно естественно, что какъ только вся эта картина открывается сознанію, такъ оказывается необходимымъ совершенно перемѣнить весь подходъ къ тѣмъ политическимъ вопросамъ, которые до сихъ поръ волновали русское общество. Вѣдь эти вопросы обсуждались при предпосылкѣ извѣстныхъ культурно-историческихъ понятій, вошедшихъ въ умы образованнаго русскаго общества въ послѣпетровскую эпоху, но оставшихся органически чуждыми русскому народу. Сознавъ это и не вѣруя въ универсальность и безотносительную цѣнность европейской культуры и не признавая общеобязательности „законовъ мірового прогресса", — надо прежде всего искать для политическихъ вопросовъ новой культурно-исторической базы. На этомъ то и основаны всѣ недоразумѣнія, возникающія у представителей старыхъ русскихъ „направленій" при встрѣчѣ съ евразійствомъ. Евразійство отвергаетъ не то или иное политическое убѣжденіе старыхъ направленцевъ, а тотъ культурно-историческій контекстъ, съ которымъ это убѣжденіе сопряжено въ сознаніи старыхъ направленцевъ. Правые, лѣвые и умѣренные, консерваторы, революціонеры и либералы, — всѣ вращаются исключительно въ сферѣ представленій о послѣпетровской Россіи и о европейской культурѣ. Когда они говорятъ о той или иной формѣ правленія, они мыслятъ эту форму правленія именно въ контекстѣ европейской культуры или европеизированной послѣпетровской Россіи; измѣненія и реформы, которыя они считаютъ необходимымъ внести въ политическій строй или политическія идеи, касаются только этого строя и этихъ идей, но не самого культурнаго контекста. Между тѣмъ, для евразійства самымъ важнымъ является именно измѣненія культуры, измѣненія же политическаго строя

или политическихъ идей безъ измѣненія культуры евразійствомъ отметается, какъ несущественное и нецѣлесообразное.

3

Культура всякаго народа, живущаго государственнымъ бытомъ, непремѣнно должна заключать въ себѣ, какъ одинъ изъ своихъ элементовъ и политическія идеи или ученія. Поэтому, призывъ къ созданію новой культуры заключаетъ въ себѣ, между прочимъ, также и призывъ къ выработкѣ новыхъ политическихъ идеологій. Такимъ образомъ, упреки въ томъ, будто бы евразійство проповѣдуетъ политическій индефферентизмъ, равнодушіе къ политическимъ вопросамъ, основаны на недоразумѣніи. Но не меньшую ошибку представляетъ изъ себя и встрѣчающееся часто отожествленіе евразійства съ какимъ либо старымъ идейно-политическимъ направленіемъ.

Евразійство отвергаетъ безапелляціонный авторитетъ европейской культуры. А т. к. съ понятіемъ европейской культуры принято связывать „прогрессивность", то многимъ кажется, что евразійство есть теченіе реакціонное. Евразійство выставляетъ требованіе національной культуры и опредѣленно заявляетъ, что русская національная культура немыслима безъ православія. Это опять таки по привычной ассоціаціи у многихъ вызываетъ воспоминаніе о пресловутой формулѣ „самодержавіе, православіе и народность" и еще сильнѣе укрѣпляетъ убѣжденіе, будто евразійство есть новая форма старой идеологіи русскихъ реакціонеровъ. Этой иллюзіи поддаются не только лѣвые, но и очень многіе правые, которые спѣшатъ объявить евразійство „своимъ". Это — глубокое недоразумѣніе. Въ устахъ русскихъ правыхъ формула „самодержавіе, православіе и народность" пріобрѣла совершенно опредѣленное значеніе. Строго говоря, вся эта формула свободно могла быть замѣнена однимъ только словомъ „самодержавіе". Еще графъ Уваровъ опредѣлялъ „народность", какъ соединеніе самодержавія съ православіемъ. Что же касается до „православія", то подъ этимъ терминомъ представители правительственной реакціи разумѣли (а безсознательно разумѣютъ и теперь) синодально-оберпрокурорское православіе. Весь „русскій духъ" русскихъ реакціонеровъ не идетъ дальше фальшиваго поддѣльно-народнаго фразерства, высочайше-утвержденнаго „дю-рюссъ съ пѣтушками", дурного

quasi-русскаго лубка XIX-го вѣка, изъ подъ котораго такъ и сквозитъ мундиръ прусскаго образца и плацъ-парадная мунштровка; все ихъ „православіе“ не идетъ дальше торжественнаго архіерейскаго молебна въ табельный день съ провозглашеніемъ многолѣтія высочайшимъ особамъ. И православіе, и народность для нихъ не болѣе какъ эффектный и ставшій традиціоннымъ аксессуаръ самодержавія. [1]) И только самодержавіе является цѣнностью безотносительной. Подыскивая идеала въ русскомъ прошломъ, эти реакціонеры находятъ его въ царствованіи Александра III-го или Николая I-го. Все это, разумѣется, не только не имѣетъ ничего общаго съ евразійствомъ, но прямо противуположно этому послѣднему. Провозглашая своимъ лозунгомъ національную русскую культуру, евразійство идейно отталкивается отъ всего послѣ-петровскаго, санктъ-петербургскаго, императорско - оберпрокурорскаго періода русской исторіи. Не императорское самодержавіе этого періода, а то глубокое всенародное православно-религіозное чувство, которое силою своего горѣнія переплавило татарское иго во власть православнаго русскаго царя и превратило улусъ Батыя въ православное московское государство, является въ глазахъ евразійцевъ главной цѣнностью русской исторіи. Евразійство смотритъ на императорское самодержавіе, какъ на вырожденіе допетровской (дѣло идетъ, конечно, объ этомъ самодержавіи, какъ духовной сущности, а не внѣшне-политическихъ его достиженіяхъ, которыя въ нѣкоторыхъ отрасляхъ были громадны) подлинно-національной монархіи: оторвавшись отъ того „бытового исповѣдничества“, которое въ древней Руси было идейной опорой царской власти и въ то же время находило въ лицѣ царя самаго горячаго своего ревнителя, императорское самодержавіе естественно и неизбѣжно должно было опереться на рабство и милитаризмъ. Евразійство не можетъ мириться съ превращеніемъ православія въ простой аксессуаръ самодержавія и съ обращеніемъ „народности“ въ казенную декламацію. Оно требуетъ подлиннаго православія, оправославленія быта, подлинной, національной культуры на основѣ „бытового исповѣдни-

[1]) Что это дѣйствительно такъ, видно хотя бы изъ того, что сейчасъ какъ разъ въ правыхъ кругахъ чаще всего соблазняются о современномъ положеніи русской церкви, что какъ разъ въ этихъ кругахъ участились случаи перехода въ католичество и раздаются голоса о необходимости цѣной разныхъ уступокъ пріобрѣсти союзника для монархіи въ лицѣ католичества.

чества" и признаётъ своей (своимъ идеаломъ) только такую монархію, которая бы явилась органическимъ слѣдствіемъ національной культуры.

4

Недвусмысленно проявляемое евразійствомъ отрицательное отношеніе къ императорской Россіи и подчеркиваніе цѣнности подлинно-народной самобытности можетъ породить и другое недоразумѣніе, именно, — отожествленіе евразійства съ революціоннымъ народничествомъ. Однако, отъ этого народничества евразійство рѣзко отличается. Какъ бы то ни было, русское революціонное народничество всегда являлось и является разновидностью соціализма. Соціализмъ же есть порожденіе романогерманской культуры, духовно совершенно чуждое евразійству. Если въ умѣренныхъ теченіяхъ народничества элементъ соціализма выступаетъ въ ослабленномъ видѣ, то въ принципѣ дѣло отъ этого не мѣняется. Отношеніе народниковъ къ т. наз. „русской самобытности" въ корнѣ отлично отъ отношенія евразійства къ той же самобытности. Изъ народнаго быта, изъ народныхъ чаяній и идеологій народничество искусственно отобрало только нѣкоторые элементы: общинное хозяйство, сельскіе сходы, „артельное начало", идею о томъ, что „земля — Божья", раціоналистическое сектанство, затаенную ненависть къ „барамъ", разбойничьи пѣсни, и т. д. — всѣ эти элементы быта, міровоззрѣнія и умонастроенія вырывались изъ ихъ историческаго контекста, идеализировались и объявлялись единственно-существенными и подлинно-народными, а все прочее отметалось. Отборъ производился, конечно, по признаку пригодности къ соціализму. Все, что въ бытѣ и міровоззрѣніи народа было съ этой точки зрѣнія непригодно, относилось на долю „отсталости" и „темноты народныхъ массъ", объявлялось подлежащимъ преодолѣнію черезъ школу и пропаганду. Школа и пропаганда должны были также привить народу тѣ черты, которыхъ ему „недостаетъ", но которыя присущи „демократіи передовыхъ странъ Запада". Будущая Россія мыслилась народниками, какъ образцовая демократическая республика съ парламентаризмомъ, съ небывало-широкимъ, распространяющимся чуть ли не на подростковъ обоего пола пропорціональнымъ избирательнымъ правомъ, съ отдѣленіемъ Церкви отъ государства, съ полной секуляризаціей не только государственной, но и семейной

жизни и т. д., и т. д. Въ этомъ идеалѣ, цѣликомъ заимствованномъ у романогерманскихъ идеологовъ, роль русской самобытности сводится только къ тому, что земля мыслится распредѣленной на правахъ трудового пользованія, при чемъ даже это распредѣленіе, проведенное въ государственномъ масштабѣ, лишь отдаленно напоминаетъ русскій сельскій „міръ". Такимъ образомъ, самобытность для народниковъ играетъ роль лишь трамплина для прыжка въ объятія нивеллирующей европеизаціи. „Хожденіе въ народъ" въ концѣ концовъ является лишь особой тактикой, особымъ пріемомъ для достиженія европеизаціи и водворенія въ Россіи извѣстныхъ идеаловъ романогерманской цивилизаціи. Парадоксальное и внутренно-противорѣчивое сочетаніе внѣшняго самобытничанія съ опредѣленно-западническимъ внутреннимъ содержаніемъ всегда и было ахиллесовой пятой русскаго революціоннаго народничества.

Именно благодаря своей соціалистической и западнической сущности, революціонное народничество совершенно непріемлемо для евразійства. Евразійство подходитъ къ національной русской культурѣ безъ желанія замѣнить ее какими либо романогерманскими формами жизни (уже осуществленными въ Европѣ или только предносящимися воображенію европейскихъ публицистовъ), а, наоборотъ, съ желаніемъ освободить ее отъ романо-германскаго вліянія и вывести ее на путь подлинно-самостоятельнаго національнаго развитія. Разумѣется, и евразійство не принимаетъ безъ разбору всего, что есть или было въ русскомъ народѣ самобытнаго, и тоже производитъ выборъ между цѣннымъ и вреднымъ или безразличнымъ. Но при этомъ выборѣ евразійство руководствуется не тѣмъ, пригодно ли данное явленіе русской культуры или народнаго быта къ осуществленію того или иного заимствованнаго у европейцевъ идеала (соціализма, демократической республики и т. под.), а исключительно внутренней цѣнностью даннаго явленія въ общей связи русской національной культуры. Съ этой точки зрѣнія приходится дѣлать различіе между явленіями случайными, преходящими и явленіями глубинными, съ непреходящимъ значеніемъ, далѣе — между явленіями творческими, созидательными и явленіями разрушительными. Такъ, общинное хозяйство, на которомъ особенно настаиваютъ народники, есть преходящая, исторически возникшая и въ процессѣ исторіи обреченная на исчезновеніе форма хозяйства: разрушеніе об-

щины и переходъ къ индивидуальной земельной собственности есть исторически неизбѣжное явленіе, которое нельзя задержать никакими искусственными мѣропріятіями. А поскольку общинное землевладѣніе тормозитъ развитіе производительности крестьянскаго хозяйства, его слѣдуетъ признать даже явленіемъ культурно-вреднымъ, разрушительнымъ, и процессу его замѣны другими формами хозяйства слѣдуетъ помогать. Евразійство, проповѣдуя русскую самобытность, какъ разъ общинное хозяйство не включаетъ въ число существенныхъ признаковъ этой самобытности. Наблюдая народное міровоззрѣніе и его проявленія въ народномъ творчествѣ, народники обходили молчаніемъ или относили на долю „темноты" народную покорность волѣ Божіей, идеализацію царской власти, духовные стихи, набожность, обрядовое исповѣдничество, между тѣмъ, какъ именно всѣ эти черты, сообщающія народному фундаменту устойчивость, съ точки зрѣнія національной культуры, какъ разъ наиболѣе цѣнны. Наоборотъ, всѣ проявленія бунтарства, какъ въ умонастроеніи, такъ и въ народномъ творчествѣ, ненависть народа къ „барамъ", пѣсни и преданія, идеализирующія разбойниковъ, сказки съ насмѣшками надъ „попами" — особенно цѣнились народниками, хотя ясно, что эти чисто отрицательныя антикультурныя и антисоціальныя проявленія не заключаютъ въ себѣ никакихъ культурно-творческихъ потенцій. Мало того, и въ этихъ отрицательныхъ элементахъ народной психологіи народники умѣли цѣнить только самую ихъ отрицательную сторону: ненависть къ „барамъ" цѣнилась постольку, поскольку она была „соціальной", между тѣмъ какъ именно въ этой своей формѣ она, разрушая національное единство, безусловно вредна, а положительной она можетъ быть, до извѣстной степени, только поскольку „баринъ" разсматривается, какъ человѣкъ иной, ненаціональной культуры.

Но основательнѣе всего расходится евразійство съ народничествомъ въ отношеніи къ религіи. Народники, какъ соціалисты, являются въ большинствѣ своемъ атеистами или въ крайнемъ случаѣ отвлеченными деистами. Изъ религіозной жизни народа они умѣли „понимать" и цѣнить только раціоналистическое сектантство. Евразійство стоитъ на почвѣ Православія, исповѣдуя его, какъ единственную подлинную форму Христіанства, и признаетъ, что именно въ качествѣ единственной истинной вѣры Православіе и могло сыграть въ русской исторіи роль

творческаго стимула. Стоя на почвѣ Православія нельзя не видѣть, что протестанство и раціоналистическое сектантство являются плодами религіознаго недомыслія, дегенераціи религіознаго чувства и упадочными формами религіи. Существованіе и нѣкоторый успѣхъ въ народѣ штундизма, баптизма и другихъ раціоналистическихъ сектъ есть прескорбное послѣдствіе двухъ вѣковъ европеизаціи, во время которой верхи и низы націи были отдѣлены другъ отъ друга пропастью. Интеллигенція и полуинтеллигенція, закрывая глаза на духовныя богатства Православія, смотрѣла на него, какъ на мужицкую вѣру и заражалась упадочными формами западнаго христіанства, а правительство, заморозивъ и оказёнивъ русскую церковь и лишивъ ее всякой иниціативы и свободы дѣйствія, не принимало никакихъ мѣръ ни для поднятія уровня духовенства, ни къ распространенію подлинно-православнаго просвѣщенія. Если народъ въ эти тяжелые вѣка русской исторіи часто уходилъ отъ Церкви, не находя въ ней того подлинно - православнаго духа, котораго онъ безсознательно жаждалъ, и поддавался соблазнамъ дешеваго раціонализма, проникавшаго къ нему черезъ сбитую съ пути истиннаго интеллигенцію и полуинтеллигенцію, — то въ этомъ печальномъ явленіи можно видѣть только симптомъ болѣзни. Правительство, боровшееся съ этимъ симптомомъ (и, при томъ, полицейскими мѣрами), было, разумѣется, неправо, ибо лѣчить надо было самую болѣзнь. Но народники, которые въ этихъ симптомахъ усматривали нѣчто здоровое, были еще болѣе неправы. Ни съ какой точки зрѣнія раціоналистическое сектантство нельзя считать явленіемъ положительнымъ: съ точки зрѣнія религіозной это есть дегенерація, съ точки зрѣнія культурно-національной это есть микробъ, разлагающій національное единство и тормозящее дружную работу всей націи на нивѣ духовной культуры.

Для христіанина Христіанство не есть элементъ какой-нибудь опредѣленной національной культуры, но есть ферментъ, могущій войти въ разныя культуры и стимулировать ихъ развитія въ опредѣленномъ направленіи, не упраздняя ихъ самобытности и своеобразія. Вынуть изъ русскаго національнаго сознанія Христіанство или замѣнить въ немъ подлинное Христіанство (Православіе) упадочно-раціоналистической поддѣлкой, значитъ обезплодить русскую культуру и направить ее по пути разложенія. Потому то расхожденія евразійства съ народни-

чествомъ какъ разъ въ религіозномъ вопросѣ исключаютъ возможность какого бы то ни было сближенія обоихъ направленій.

Слѣдуетъ подчеркнуть, что сущность расхожденія лежитъ именно въ области религіозной и въ вытекающей отсюда положительной или отрицательной оцѣнкѣ тѣхъ элементовъ народной психики, на которыхъ имѣетъ быть построена національная культура. Расхожденіе политическое менѣе существенно. Революціонное народничество настаиваетъ на своемъ республиканствѣ. Если представить себѣ такую православную русскую республику, въ которой каждый избираемый на срокъ президентъ („посадникъ") смотрѣлъ бы на себя, какъ на отвѣтственнаго представителя народа передъ Богомъ и какъ на защитника Православія, и если бы выборы президента и депутатовъ въ этой республикѣ не ставились въ зависимость отъ игры на народныхъ страстяхъ и ненавистяхъ, — то евразійство ничего не имѣло бы противъ такой республики и, во всякомъ случаѣ, предпочло бы ее „европейски-просвѣщенной" монархіи, насаждающей сверху европеизацію и держащей въ кабалѣ Церковь. Но независимо отъ вопроса о томъ, возможна ли вообще такая республика, можно усумниться въ томъ, чтобы она удовлетворила революціонное народничество.

5

Наконецъ, слѣдуетъ освѣтить еще одинъ вопросъ, вопросъ о взаимоотношеніи между евразійствомъ и большевизмомъ. Любители якобы „мѣткихъ" словечекъ иногда пытаются охарактеризовать евразійство, какъ „православный большевизмъ" или „плодъ незаконной связи славянофильства и большевизма". Хотя для всякаго должна быть ясна парадоксальность этихъ contradictio in adjecto („православный большевизмъ" есть „бѣлая чернота"), тѣмъ не менѣе вопросъ о пунктахъ соприкосновенія и расхожденія между евразійствомъ и большевизмомъ заслуживаетъ болѣе внимательнаго разсмотрѣнія.

Евразійство сходится съ большевизмомъ въ отверженіи не только тѣхъ или иныхъ политическихъ формъ, но всей той культуры, которая существовала въ Россіи непосредственно до революціи и продолжаетъ существовать въ странахъ романо-германскаго запада, и въ требованіи коренной перестройки всей этой культуры. Евразійство сходится съ большевизмомъ

и въ призывѣ къ освобожденію народовъ Азіи и Африки, порабощенныхъ колоніальными державами.

Но все это сходство только внѣшнее, формальное. Внутренніе движущіе мотивы большевизма и евразійства діаметрально противуположны. Ту культуру, которая подлежитъ отмѣнѣ, большевики именуютъ „буржуазной“, а евразійцы — „романогерманской“; и ту культуру, которая должна встать на ея мѣсто, большевики мыслятъ, какъ „пролетарскую“, а евразійцы — какъ „національную“ (въ отношеніи Россіи — евразійскую). Большевики исходятъ изъ марксистскаго представленія о томъ, что культура создается опредѣленнымъ классомъ, евразійцы же разсматриваютъ культуру какъ плодъ дѣятельности опредѣленныхъ этническихъ единицъ, націи или группы націй. Поэтому для евразійцевъ понятія „буржуазной“ и „пролетарской“ культуры, въ томъ смыслѣ, какъ ихъ употребляютъ большевики, являются совершенно мнимыми. Во всякой соціально дифференцированной націи культура верховъ нѣсколько отличается отъ культуры низовъ. Въ нормальномъ, здоровомъ національномъ организмѣ различіе это сводится къ различію с т е п е н е й одной и той же культуры. Если при этомъ верхи называть „буржуазіей“, а низы — „пролетаріатомъ“, то замѣна буржуазной культуры пролетарской сведется къ сниженію уровня культуры, къ опрощенію, одичанію, которое врядъ ли можно выставлять какъ идеалъ. Въ націяхъ нездоровыхъ, зараженныхъ недугомъ европеизаціи, культура верховъ отличается отъ культуры низовъ не столько количественно (степенями) сколько качественно: т. е. низы продолжаютъ жить обломками культуры, нѣкогда служившей нижней степенью, фундаментомъ туземной національной культуры, а верхи живутъ верхними степенями другой, иноземной, романо-германской культуры; въ промежуткѣ между низами и верхами помѣщается слой людей безъ всякой культуры, отставшихъ отъ низовъ и не приставшихъ къ верхамъ, именно, въ силу качественной разнородности обѣихъ культуръ сопряженныхъ въ данной націи. Вотъ примѣнительно къ такимъ націямъ (къ числу которыхъ принадлежала и послѣпетровская дореволюціонная Россія) можно говорить о желательности замѣны культуры верховъ культурой низовъ, — но и то лишь метафорически. На дѣлѣ при этомъ долженъ мыслиться не переходъ верховъ къ культурѣ низовъ, неизбѣжно элементарной, а къ созданію верхами новой куль-

туры съ такимъ расчетомъ, чтобы между ней и культурой низовъ различіе было не качественное, а въ степеняхъ. Только при этомъ условіи упразднится безкультурность среднихъ слоевъ націи, и національный организмъ станетъ культурно-цѣльнымъ, здоровымъ и способнымъ къ дальнѣйшему развитію въ цѣломъ, какъ въ своихъ верхахъ, такъ и въ низахъ. Это именно то, что проповѣдуетъ евразійство. Но ясно, что при этомъ рѣчь идетъ объ измѣненіи не классовой, а этнической природы культуры.

Находясь всецѣло во власти марксистскихъ схемъ и подходя къ проблемѣ культуры исключительно съ точки зрѣнія этихъ схемъ, большевики, естественно, оказываются совершенно неспособными выполнить то, что они затѣяли, т. е. создать на мѣсто старой культуры какую то новую. Ихъ „пролетарская культура" выражается либо въ одичаніи, либо въ какой то пародіи на старую, якобы буржуазную культуру. И въ томъ и другомъ случаѣ дѣло сводится къ простому разрушенію безъ всякаго созиданія. Новой культуры никакъ не получается, — и это есть лучшее доказательство ложности самихъ теоретическихъ предпосылокъ большевизма и невыполнимости самого заданія „пролетаризаціи культуры". Понятіе „пролетарской культуры" неизбѣжно безсодержательно, ибо самое понятіе пролетаріата, какъ чисто экономическое, лишено всякихъ другихъ признаковъ конкретной культуры кромѣ признаковъ экономическихъ. Совершенно иначе обстоитъ дѣло съ понятіемъ національной культуры, ибо всякая нація, являясь фактической или потенціальной носительницей и создательницей опредѣленной, конкретной культуры, заключаетъ въ самомъ своемъ понятіи конкретные признаки элементовъ и направленій культурнаго строительства. Поэтому, новая культура можетъ быть создана только, какъ культура особой націи, до сихъ поръ не имѣвшей самостоятельной культуры или находившейся подъ подавляющимъ вліяніемъ иностранной культуры. И противупоставиться можетъ эта новая культура только культурѣ иной націи или иныхъ націй.

Изъ всего этого вытекаетъ, что, если общими задачами большевизма и евразійства является отверженіе старой и созданіе новой культуры, то большевизмъ можетъ выполнить только первую изъ этихъ двухъ задачъ, а второй выполнить не можетъ. Но выполненіе одной задачи разрушенія безъ одновременнаго

созиданія, разумѣется, не можетъ привести къ благимъ результатамъ. Прежде всего, разрушитель, имѣющій неясное или превратное представленіе о томъ, что̀ на мѣстѣ разрушеннаго должно быть воздвигнуто, непремѣнно разрушитъ или постарается разрушить то, что надлежало бы сохранить. А кромѣ того, когда темпъ разрушенія значительно быстрѣе созиданія, или когда за разрушеніемъ никакого подлиннаго созиданія не слѣдуетъ, нація оказывается на долгое время въ состояніи безкультурности, которое не можетъ не отражаться на ней губительно. Такимъ образомъ, даже несмотря на то, что разрушительная работа большевиковъ часто направлена именно на тѣ стороны привитой къ Россіи европейской культуры, которыя и евразійцы считаютъ подлежащими искорененію, евразійство все же не можетъ привѣтствовать этой разрушительной работы. Что же касается до большевицкихъ попытокъ творчества, то эти попытки вызываютъ въ евразійствѣ самое отрицательное отношеніе, т. к. онѣ либо проникнуты марксистскимъ утопизмомъ, либо направлены къ пересадкѣ на русскую почву еще новыхъ элементовъ романогерманской цивилизаціи, при томъ, большею частью, элементовъ наименѣе для евразійства пріемлемыхъ и носящихъ явные признаки вырожденія и упадка романогерманской цивилизаціи [1]).

Изъ всего только что сказаннаго явствуетъ, что и въ вопросахъ объ отношеніяхъ Россіи къ народамъ нероманогерманскаго міра сходство между большевизмомъ и евразійствомъ является только внѣшнимъ. Евразійство призываетъ всѣ народы міра освободиться отъ вліянія романогерманской культуры и вновь вступить на путь выработки своихъ національныхъ культуръ. При этомъ евразійство признаетъ, что вліяніе романогерманской культуры особенно усиливается, благодаря экономическому господству т. наз. „цивилизованныхъ“ надъ „колоніальными“ народами, и, потому, призываетъ къ борьбѣ за освобожденіе и отъ этого экономическаго господства. Но эта

---

[1]) Единственная область творчества, которая для большевиковъ, какъ партіи, является дѣйствительно жизненно необходимой, есть область управленія. Т. к. вызванный предвзятыми утопическими теоріями неудачный шагъ въ этой области могъ бы повлечь за собой паденіе ихъ власти, большевики какъ разъ въ области управленія менѣе всего руководствуются своими теоріями и стараются быть только практиками. Кое какія изобрѣтенія ихъ въ этой области несомнѣнно удачны и имѣютъ виды на будущее.

экономическая эмансипація не представляется евразійству какъ самоцѣль, а лишь какъ одно изъ непремѣнныхъ условій освобожденія отъ романогерманской культуры, освобожденія, которое немыслимо безъ одновременнаго укрѣпленія основъ національной культуры и дальнѣйшаго самостоятельнаго развитія этой послѣдней. Большевики во всѣхъ этихъ вопросахъ преслѣдуютъ прямо противуположныя цѣли. Они только играютъ на націоналистическихъ настроеніяхъ и самолюбіяхъ азіатскихъ народовъ и разсматриваютъ эти чувства лишь какъ средства для поднятія въ Азіи соціальной революціи, которая должна не столько упразднить экономическое засиліе „цивилизованныхъ" державъ, сколько способствовать водворенію коммунистическаго строя съ той особой „пролетарской" культурой, которая по существу антинаціональна и построена на самыхъ отрицательныхъ элементахъ той же европейской цивилизаціи, доведенныхъ до каррикатурной крайности. Подъ личиной поощренія азіатскаго націонализма въ большевизмѣ скрыто то же нивеллирующее, „цивилизаторское" культуртрегерство, и притомъ въ гораздо болѣе радикальной формѣ, чѣмъ у романогерманскихъ колоніальныхъ имперіалистовъ. Не къ созиданію подлинно-національныхъ культуръ, преемственно связанныхъ съ историческимъ прошлымъ, а къ національному обезличенію и разрушенію всякихъ національныхъ основъ хотятъ большевики привести всѣ народы Азіи и Россію.

Резюмируя, можно сказать, что большевизмъ есть движеніе разрушительное, а евразійство — созидательное. Оба движенія полярно противуположны, и никакое сотрудничество между ними немыслимо. Эта противуположность между большевизмомъ и евразійствомъ не случайна, а коренится въ глубинной сущности обоихъ движеній. Большевизмъ — движеніе богоборческое, евразійство — движеніе религіозное, богоутверждающее. Есть глубокая внутренняя связь между воинствующимъ отрицаніемъ Творца и неспособностью къ подлинному, положительному творчеству, между кощунственнымъ отверженіемъ божественнаго Логоса и раціоналистическимъ утопизмомъ, противорѣчащимъ естественной природѣ жизни. Но природа не допускаетъ чистаго разрушенія. Она властно требуетъ творчества, и все, неспособное къ положительному творчеству, рано или поздно обречено на гибель. Большевизму, какъ всякому порожденію духа отрицанія, присуща ловкость въ

разрушенiи, но не дана мудрость въ творчествѣ. А потому, онъ долженъ погибнуть и смѣниться силой противуположной, богоутверждающей и созидательной. Будетъ ли этой силой евразійство, — покажетъ будущее. Но, во всякомъ случаѣ, ни реставрацiонная идеологiя, подмѣнивающая творчество починкой и возстановленiемъ разрушеннаго въ его старомъ видѣ, ни народничество, столь же слѣпое, какъ и большевизмъ, къ Богомъ установленнымъ положительнымъ задачамъ культурнаго строительства и столь же зараженное упадочными идеологiями вырождающейся европейской цивилизацiи, — признаками подлиннаго положительнаго творчества не обладаютъ.

Положительное значенiе большевизма, можетъ быть, въ томъ, что, снявъ маску и показавъ всѣмъ сатану въ его неприкрытомъ видѣ, онъ многихъ черезъ увѣренность въ реальность сатаны привелъ къ вѣрѣ въ Бога. Но, помимо этого, большевизмъ своимъ безсмысленнымъ (вслѣдствiе неспособности къ творчеству) ковырянiемъ жизни глубоко перепахалъ русскую цѣлину, вывернулъ на поверхность пласты, лежавшiе внизу, а внизъ — пласты, прежде лежавшiе на поверхности. И, быть можетъ, когда для созиданiя новой национальной культуры понадобятся новые люди, такiе люди найдутся именно въ тѣхъ слояхъ, которые большевизмъ случайно поднялъ на поверхность русской жизни. Во всякомъ случаѣ, степень пригодности къ дѣлу созиданiя национальной культуры и связь съ положительными духовными основами, заложенными въ русскомъ прошломъ, послужатъ естественнымъ признакомъ отбора новыхъ людей. Тѣ созданные большевизмомъ новые люди, которые этимъ признакомъ не обладаютъ, окажутся нежизнеспособными и естественно погибнутъ вмѣстѣ съ породившимъ ихъ большевизмомъ, погибнутъ не отъ какой-нибудь интервенцiи, а отъ того, что природа не терпитъ не только пустоты, но и чистаго разрушенiя и отрицанiя и требуетъ созиданiя, творчества, а истинное, положительное творчество возможно только при утвержденiи начала национальнаго и при ощущенiи религiозной связи человѣка и нацiи съ Творцомъ вселенной.

Кн. Н. С. Трубецкой

УРОКИ ОТРЕЧЕННОЙ ВѢРЫ

1[1])

Много признаковъ того, что въ Россіи за поверхностными явленіями такъ называемой „соціальной революціи“ происходитъ нѣчто несравнимо болѣе значительное, что „воровское правительство“, его политика и терроръ, дешевая трескотня коммунистической идеологіи и обнищаніе и одичаніе широкихъ слоевъ народа — только симптомы глубокаго и могучаго культурнаго процесса. Природа и смыслъ его не ясны ни тѣмъ, кто захваченъ имъ или наивно пытается имъ руководить, ни тѣмъ, кого онъ уничтожаетъ или отбросилъ въ сторону и кто съ ужасомъ или недоумѣніемъ смотритъ на происходящее. Еще нѣтъ понятій и словъ (если только вообще бываютъ такія „понятія“ и „слова“), которыми бы можно было опредѣлить его существо, цѣль и направленіе. Ибо — это-то уже ясно — не опредѣляютъ его ни старыя, когда-то громкія слова, ни „новые“ (?) соціалистическіе лозунги. Чтобы хоть немного понять происходящее, надо прежде всего умѣть подняться надъ „словесностью“: и можетъ быть — оно понятнѣе издали и со стороны. Не малому числу стороннихъ наблюдателей, не совсѣмъ уже неосвѣдомленныхъ и наивныхъ, кажется, что въ Россіи нарождается что-то новое. И несомнѣнное тяготѣніе къ большевицкой Россіи въ азіатскомъ мірѣ, по своей психологіи и всему своему укладу чуждомъ всякимъ соціализмамъ,

[1]) Въ дальнѣйшемъ поставленныя въ скобкахъ цифры являются ссылками на соотвѣтствующіе § § статьи.

свидѣтельствуетъ о томъ, что со стороны видимо нѣчто, большинству изъ насъ непримѣтное.

Впрочемъ, подобныя мысли и чувства появляются не только у „дикарей“ и народовъ иной культуры, да у „дѣтей“, т. е. у наименѣе развитыхъ и образованныхъ слоевъ европейскаго общества: у соціалистической „интеллигенціи“ и „рабочихъ“. Не всѣ русскіе люди настолько утратили способность безпристрастно наблюдать, чтобы видѣть въ русской революціи лишь нелѣпый бунтъ и дикое историческое недоразумѣніе, чтобы считать происходящее нынѣ въ Россіи лишь трагическимъ интермеццо и надѣяться на возобновленіе „насильственно“ прерваннаго въ 1905, 1914 или 1918 г. „нормальнаго развитія“. Не только немыслимо возвращеніе къ старому: немыслимо и новое, если начала его не лежатъ уже въ настоящемъ. Дѣло не въ томъ, что опять б у д у т ъ великій русскій народъ и русская культура; но въ томъ, что у ж е с е й ч а с ъ растетъ этотъ н о в ы й русскій народъ и уже сейчасъ творится эта н о в а я великая культура. Ненависть, даже „справедливая“ ненависть (если есть такая), — плохой совѣтчикъ. И для того, чтобы понять силу и длительность коммунистическаго большевизма и чтобы его преодолѣть, надо побѣдить склонность къ мелодраматическому его упрощенію и не сводить существа его на зло, но за его зломъ и въ его злѣ отыскать искажаемую имъ правду, ибо сила его, во всякомъ случаѣ, не во злѣ, а въ правдѣ. Надо за жестокостями и нелѣпостями бунта, за безсмыслицею коммунистическихъ предпріятій и революціонной фразеологіи усмотрѣть симптомы новой жизни и, не поступаясь абсолютно-цѣннымъ, ей помочь.

Вырождается и погибаетъ прежній этнологическій субстратъ русской исторіи, погибаетъ старая, столь кровно-близкая намъ русская культура. Отживаютъ старыя культурныя формы, обезцѣниваются старыя цѣнности. Мы не хотимъ этого видѣть потому, что все старое намъ дорого, какъ наше, какъ мы сами, — потому, что мы сами умираемъ въ его умираніи. Мы не замѣчаемъ, что сознаніе нашей ненужности и ненужности всего дорогого намъ есть на самомъ дѣлѣ сознаніе собственнаго нашего умиранія. Конечно, ужасная вещь гибель старой интеллигенціи, которой уже не спасти себя тѣмъ, что она истерически цѣпляется за свои показавшія ихъ безплодности идейки, абсолютируетъ отжившія формы или утѣшаетъ себя

надеждою на то, что наступаетъ конецъ міра. Однако, нужна ли будущей Россіи эта интеллигенція, эти живые мертвецы? Кажется, что нѣтъ. Въ самой Россіи мнѣ пришлось быть наблюдателемъ того, какъ интеллигенція гибла молча, безъ громкихъ словъ, но съ какимъ то сознаніемъ неизбѣжности своей гибели и съ вѣрою въ будущее: — „Ave, Caesar, morituri te salutant!" И пора, наконецъ, сознать, что „старое уже прошло: теперь все новое". Пора сознать, что все с т а р о е обречено на гибель, и или погибнуть вмѣстѣ съ нимъ или дать въ себѣ погибнуть ветхому человѣку.

Если умираетъ прежній русскій народъ — рождается новый, не менѣе русскій; если гибнетъ старая культура — возникаетъ новая. Образуется новый психологическій и этнологическій типъ, какъ было уже не разъ въ русской исторіи, какъ было въ эпоху Смутнаго Времени. Онъ во многомъ намъ чуждъ и отвратенъ и естественно воспринимается нами преимущественно въ отрицательныхъ своихъ свойствахъ. Онъ пишетъ (если пишетъ) по новому правописанію и говоритъ новымъ, не вполнѣ понятнымъ намъ языкомъ. Но въ немъ уже просыпается соціальная и экономическая иниціатива, которую не совсѣмъ правильно называютъ „экономическимъ возрожденіемъ". Онъ уже опредѣляетъ новый соціальный укладъ и творитъ новый бытъ, отраженный новымъ фольклоромъ. Въ разрушеніи старой идеологіи и религіозности и въ обличьи самыхъ примитивныхъ ея формъ взыскуются новая идеологія и новая религіозность, никѣмъ еще не выраженныя, скорѣе ощутимыя, чѣмъ понимаемыя.

Рождается новая русская культура, и рождается не со вчерашняго дня. Она уже давно зрѣла и росла въ лонѣ старой русской культуры, и сейчасъ переживаетъ только самый острый кризисъ своего роста. — Разорвались старые мѣхи, въ которыхъ бродило молодое вино, и часть его пролилась на землю и смѣшалась съ грязью. А новыхъ мѣховъ все еще нѣтъ. И трудность проблемы заключается въ томъ, что до сихъ поръ русскій народъ считалъ себя, и другіе его считали, п р е ж н и м ъ русскимъ народомъ. Онъ дѣйствовалъ и говорилъ не отъ своего имени и не о своемъ. Не легко было узнать новаго человѣка въ пламенномъ и фанатическомъ апологетѣ отжившей старины или въ наивномъ недоучкѣ-энтузіастѣ, принявшемъ въ серьезъ европейскую выдумку и отда-

ющемъ за нее свою жизнь. Лишь понемногу истлѣваютъ старыя одежды. Но и тутъ, сбрасывая ихъ съ себя, русскій человѣкъ *себя* еще не осознаетъ — кажется себѣ самому нищимъ и голымъ.

Мы, русскіе люди, отброшенные въ сторону совершающимся въ Россіи творческимъ процессомъ, можемъ, конечно, умирать. Это даже не такъ трагично, ибо дѣло идетъ не о физической смерти, и само умираніе наше можно назвать другими, болѣе пріятными именами. Напримѣръ, мы можемъ услаждать свое воображеніе мрачнымъ трагизмомъ наступающихъ апокалиптическихъ временъ: это не мѣшаетъ ни ѣсть, ни пить, ни наслаждаться. Или мы можемъ говорить, что останемся вѣрными нашему, по слову „поэта", „не знавшему побѣдъ, но незапятнанному знамени" (конечно — не военному, да и не русскому); можемъ до конца земныхъ дней своихъ надѣяться на то, что вернемся въ Россію и возвратимъ все въ прежнее „прекрасное" состояніе или что кто-нибудь другой за насъ это сдѣлаетъ. По существу отъ такихъ переименованій ничего не измѣнится и смерть жизнью не станетъ. Но мнѣ кажется, что для тѣхъ изъ насъ, которые еще не совсѣмъ умерли, задача заключается въ другомъ. — Мы *должны* осознать и понять происходящее, найти въ немъ правду и ее осуществлять въ нашей дѣятельности. Осознать же и понять правду происходящаго не значитъ безоговорочно „смѣнить вѣхи" и сдѣлаться потерявшими свое лицо прихвостнями коммунистовъ. — Необходимо найти *правду* движенія и осуществлять ее по *своему* разуму и по *своей* совѣсти, отказываясь отъ того, что, хотя и дорого, но относительно и обречено на гибель, и не поступаясь вѣчнымъ, абсолютно значимымъ. И нечего надѣяться на какой-то быстрый, головокружительный переворотъ. — Рожденіе новой культуры измѣряется десятками лѣтъ, и первые ея плоды появятся, вѣроятно, не ранѣе, какъ лѣтъ черезъ шестьдесятъ. Необходимо опознать смыслъ русскаго культурнаго процесса чрезъ опознаніе его ближайшихъ цѣлей, но не расчитывать на скорое ихъ осуществленіе, а быть готовымъ къ долгой сѣрой и скромной работѣ, научившись осмыслять ее высшимъ.

Мы уже разочаровались во всемъ относительномъ: насъ не увлекаютъ мирное, благополучное житіе (хотя отъ усталости часто его и хочется), „расцвѣтъ искусствъ и наукъ", импері-

ализмъ. Все это желанно, но только въ томъ случаѣ, если оправдано и обосновано чѣмъ-то высшимъ, и только потому, что такую обоснованность всего этого смутно мы сознаемъ. Съ другой стороны, устали мы и отъ идолопоклонства — отъ приносящаго лишь разочарованіе абсолютированія относительныхъ цѣнностей: государства, народнаго блага, прогресса и т. п. Наивными кажутся намъ русскіе люди, которые проникнуты пафосомъ новой культуры, но ничего не хотятъ знать о религіи, т. е. объ абсолютномъ оправданіи и основаніи этой культуры; и мы увѣрены, что они придутъ или къ разочарованію или къ религіи; если же не придутъ — то не въ нихъ цѣнное для насъ будущее. Намъ необходимъ высшій и новый смыслъ нашей обезсмысленной дѣятельности, т. е. мы должны найти религіозное содержаніе новой русской культуры и безъ этого созидать ее уже не можемъ.

Культура всегда начинается съ религіозности. Она тѣмъ религіознѣе, чѣмъ моложе и сильнѣе; и только въ періодъ старческаго своего увяданія становится безрелигіозной, „свѣтской“ или — старчески-, суевѣрно-мистически религіозною. Религіознымъ характеромъ отличается и русскій культурный процессъ, нынѣ вылившійся въ форму революціоннаго кризиса. Но въ этомъ процессѣ сплетаются и даютъ своеобразныя сочетанія съ одной стороны — безрелигіозность и старческій мистицизмъ прежней умирающей культурѣ, съ другой — еще не осознавшая себя религіозность культуры новой, которая сплошь да рядомъ стремится принять и религіозно исповѣдать, какъ опредѣленія своего идеала, омертвѣвшіе продукты культуры западной. Новое старому непонятно. — Новая религіозность проявилась уже у А. С. Хомякова, у славянофиловъ, у Достоевскаго, нѣсколько искаженно западными вліяніями — у Вл. Соловьева. Но она осталась въ сторонѣ отъ жизни, не понятою ни современниками, ни потомками. Все это казалось апологіей старины, хотя живая еще старина именно отъ всего этого и открещивалась, или романтическими мечтаніями. А рядомъ росло и непониманіе стараго. Вѣдь еще теперь даже религіозно настроенные и воспріимчивые люди, пытаясь дать характеристику стараго русскаго православія, видятъ въ немъ лишь византинизмъ, а существо русской религіозности усматриваютъ въ хлыстовствѣ, буйствѣ натуралистической стихіи и раціонализмѣ. Эти „филасофы“ и „пророки“ непостижимымъ

образомъ слѣпнутъ. Не видя ни государственности Московской, ни Петра, ни даже большевиковъ, среди которыхъ все-таки не мало русскихъ людей, они кричатъ о пассивности, безгосударственности и „женственности" Русскаго народа, хотя даже въ „интеллигентствѣ" проявилось не только „бабье". Не видятъ ни Серафима Саровскаго, ни Сергія Радонежскаго; не понимаютъ ни Аввакума, ни донынѣ сохраняемаго старообрядчествомъ православнаго быта. И, разумѣется, подобнымъ „мыслителямъ" тѣмъ болѣе непонятна и чужда новая русская религіозность. Они то готовы выдумывать новые обряды, новыя догмы, даже новую религію, то отрицаютъ всякое творческое движеніе въ современномъ православіи и всякое будущее русской православной культуры, ожидая „конца временъ" и прельщая эсхатологіей. Въ связи со всѣмъ этимъ стоитъ и полное непониманіе происходящаго сейчасъ.

Русская революція вовсе не безрелигіозна. Она проникнута пафосомъ религіознаго атеизма, т. е. богоборчества, „воинствующимъ матеріализмомъ". И въ этомъ пафосѣ живутъ и являются истиннымъ, хотя и извращаемымъ его существомъ нѣкоторые подлинные и здоровые мотивы. Въ немъ есть и жадное исканіе Бога, и вѣра въ истину, и справедливое отрицаніе окостенѣвшихъ формъ и лѣниво-равнодушной, не сомнѣвающейся, но и не взыскующей ничего вѣры. Съ другой стороны, если бурно вырвалась наружу разрушительная стихія богоборчества и если усиливаются подъ ея волнами разныя теософскія и оккультистскія теченія, — расцвѣтаетъ въ мученичествѣ, смиренномъ терпѣніи и чудесахъ и русская православная Церковь.

Утверждая абсолютное значеніе новой, рождающейся русской культуры, мы утверждаемъ религіозную ея обоснованность и религію, какъ истинное ея содержаніе, хотя бы и недостаточно осознанное. Но истинная религія всегда есть религія христіанская, ибо всѣ нехристіанскія являются лишь ея недопониманіемъ или искаженіемъ. Если дѣйствительно въ Россіи рождается новая культура, въ ней рождается новая форма христіанскаго религіознаго сознанія. Это — новая форма, но вмѣстѣ съ тѣмъ — только новое выраженіе христіанства, и притомъ не христіанства вообще — такого не существуетъ — а христіанства русскаго и православнаго. Та-

кимъ образомъ мы вовсе не предполагаемъ, что на смѣну православнымъ догмамъ и культу придутъ какія-то новыя догмы и какой-то новый культъ. Но мы предполагаемъ, что не въ отмѣну стараго, а въ его „исполненіе" уяснятся и обнаружатъ свою дѣйственность и православная догматика, и православный культъ, и православная жизнь. Поэтому и стоящая передъ нами задача пониманія или осмысленія новой русской культуры есть прежде всего задача понимания и осмысления Православія. А такое осмысленіе должно исходить изъ цѣлаго — изъ всего русскаго Православія, поскольку оно намъ извѣстно и доступно, изъ его прошлаго и настоящаго, изъ его цѣльности. Только этимъ путемъ можемъ мы приблизиться къ постиженію того, что въ Православіи рождается, какъ новая его форма.

Съ разныхъ сторонъ можно подходить къ нашей задачѣ. Главное въ ней — опознать сокровища православнаго христіанскаго ученія, вникая въ ученіе Семи Вселенскихъ Соборовъ, святыхъ отцовъ и учителей Вселенской Церкви, которая и есть Церковь Православная, а нынѣ — преимущественно Русская. Однако, въ силу многихъ соображеній, въ частности же, — въ цѣляхъ пропедевтическихъ, предпочтительно начать осознаніе Православія съ опредѣленія его извнѣ: прежде всего отгородить себя отъ христіанскаго инославія и, главнымъ образомъ, отъ католичества. Этотъ же путь предуказанъ и современнымъ положеніемъ Русской Церкви, гонимой не только большевиками, а и католиками, и столкновеніемъ русской діаспоры въ Европѣ съ католическою пропагандой. Русскіе люди не должны забывать, что на нихъ лежитъ святой долгъ не только уваженія и любви къ великой католической церкви, но и защиты православныхъ людей и дѣтей, отрываемыхъ католичествомъ отъ Православія. Впрочемъ, не въ защитѣ основной мотивъ давней, исторической борьбы православныхъ людей съ католичествомъ, и обусловлена эта борьба отнюдь не боязнью: боится лишь слабый. Мнѣ кажется, въ ней очевидны два мотива. — Во первыхъ, всякая молодая культура и, слѣдовательно, являющаяся существомъ ея религіозность легче всего себя опредѣляютъ чрезъ противопоставленіе себя окружающему міру: для того, чтобы лучше себя самое осознать, ей надо отъ чего-нибудь оттолкнуться, а оттолкнуться естественнѣе всего отъ наступающей на нее

вражеской стихіи. Во вторыхъ, именно въ католичествѣ начало и существо опредѣляющей Православіе и православную культуру *извнѣ* западной христіанской культуры. Этимъ объясняется странный, на первый взглядъ, фактъ. — Русскій человѣкъ, съ исключительною терпимостью относящійся къ протестанству, даже къ язычеству, готовый признать наличность невѣдомыхъ ему обнаруженій Истины въ магометанствѣ или буддизмѣ, становится нетерпимымъ и агрессивнымъ по отношеніямъ къ католичеству. Словно (не говоря уже о язычествѣ) „люторская ересь", несомнѣнно дальше, чѣмъ католичество, отходящая отъ истины христіанства, въ какихъ то глубочайшихъ своихъ теченіяхъ (вовсе не въ „протестѣ") ему понятнѣе и ближе.

2

Религія не исчерпывается ни системою теоретическихъ положеній (догмою), ни нравственными нормами и дѣятельностью, ни культомъ (теургіею). Являясь однимъ *цѣлымъ*, *какъ бы* живымъ „организмомъ", она равно выражается во всѣхъ трехъ сейчасъ названныхъ сферахъ и не можетъ быть полною ни въ одной ни въ двухъ изъ нихъ. Поэтомъ *всякій* „моментъ" религіи раскрываетъ (или по крайней мѣрѣ, *долженъ* раскрывать) себя во всѣхъ трехъ сферахъ. Нѣтъ теоретическаго положенія, которое бы не требовало опредѣленнаго этическаго и культового осуществленія; и нѣтъ этическаго или культового акта, который бы являлся догматически безразличнымъ. Нельзя сказать, какая сфера религіи „выше" или „лучше": всѣ одинаково существенны и необходимы. Поэтому и обычное обвиненіе Православія въ одностороннемъ сосредоточеніи на теургіи, при всей своей справедливости для послѣдняго (а въ нѣкоторомъ смыслѣ — ср. 1 — перваго) періода его исторіи, грѣшитъ непониманіемъ существа религіи. Поэтому же сохраненіе „восточнаго" обряда новою формаціею уніатовъ должно привести или къ отказу ихъ отъ него или къ возвращенію ихъ въ лоно Православія. Однако по условіямъ времени и мѣста эмпирически почти всегда преобладаетъ какая нибудь одна изъ сферъ религіозности. И само собой разумѣется, что въ порядкѣ *опознанія* религіи первое мѣсто принадлежитъ сферѣ теоретически-религіозной, догмѣ.

Содержаніе религіи — абсолютная всеединая Истина. Эта Истина выразима теоретически; болѣе того — она теоретически доказуема, во всякомъ случаѣ, теоретически показуема, ибо, конечно, къ ней можно, какъ къ „послѣднему", „привести", но ее, „послѣднее", нельзя „вывести". Однако, если постиженіе религіозной Истины можетъ быть теоретически выражено и доведено до познавательной несомнѣнности, этимъ еще не преодолѣвается всякое сомнѣніе и не дается послѣдняя обоснованность. Высшія религіозныя истины теоретически лишь символизируемы; онѣ, какъ сама всеединая Истина, непререкаемы, живы и достовѣрны только въ томъ случаѣ, когда наряду съ познавательнымъ своимъ выраженіемъ осуществляются и жизнедѣятельно: въ нравственномъ добродѣланіи и культѣ. Истинно, т. е. религіозно, т. е. всеедино или всецѣло, пріемля религіозную истину, человѣкъ какъ бы непроизвольно, естественно и необходимо выражаетъ ее въ своей религіозной дѣятельности. Какъ нѣтъ истинной любви, которая бы оставалась только мыслью и словомъ, такъ нѣтъ и религіозной истины, которая бы являлась достовѣрною, „истиною" въ одномъ только теоретическомъ ея пріятіи. Такое цѣлостное пріятіе истины и есть пріятія ея вѣрою. Вѣра мертва, когда не дѣятельна, — слѣпа когда не опознаетъ. Она не исключаетъ знанія, но содержитъ его въ себѣ со всѣми мучительными его исканіями и сомнѣніями, но никогда не ограничивается знаніемъ, всегда будучи дѣятельною.

Взаимоотношеніе знанія и дѣятельности въ вѣрѣ не внѣшнее. — Изъ даннаго теоретическаго положенія вытекаютъ такія-то добрыя дѣла и такіе-то теургическіе акты; но вытекаютъ они не такъ, какъ слѣдствіе вытекаетъ изъ причины, и не такъ, какъ выводъ вытекаетъ изъ основанія, а такъ, что дѣла и акты являются какъ бы самимъ непрерывно и самодвижно продолжающимся теоретическимъ положеніемъ и какъ бы непроизвольно, сами собой его осуществляютъ. Данныя дѣйствія, хорошія или дурныя, необходимо предполагаютъ такое-то, истинное или ложное, положеніе, но тоже не въ порядкѣ причинной или логической связи, а такъ, что и суть уже само оно. Поэтому „ересь" — нравственное зло, а нравственное зло — ересь. Поэтому же истинно-добрая цѣль не можетъ приводить къ дурнымъ средствамъ, а дурныя средства указываютъ на ложность исходнаго положенія (напримѣръ — соціализмъ).

Итакъ вѣра есть дѣятельное знаніе. Но эмпирически вѣра умаляется или въ чистое знаніе или въ то, что обычно называется вѣрою. Первое, какъ уже сказано, всякаго сомнѣнія не побѣждаетъ и не обладаетъ полною обоснованностью или достовѣрностью: знаніе покоится на томъ, что лишь вѣроятно или вѣроподобно, стремясь къ достовѣрности. „Малая" же вѣра безсознательна и слѣпа, безсильна побѣдить познавательное сомнѣніе и можетъ отъ него только отвернуться, замыкая себя въ сферѣ жизнедѣятельности. Именно въ области несовершеннаго знанія и несовершенной или „малой" вѣры всплываетъ обоснованіе чистою жизнедѣятельностью, какъ обоснованіе, видимо противорѣчащее познавательному и его отрицающее. Если это „жизнедѣятельное обоснованіе" существуетъ для насъ и въ насъ не въ качествѣ собственной нашей дѣятельности, а въ реальномъ нашемъ причастіи къ дѣятельности другихъ людей, предполагающей реальное наше единство съ ними, — оно, это обоснованіе, является обоснованіемъ путемъ авторитета. Доказательство авторитетомъ есть реальное причастіе жизнедѣятельному обоснованію Истины другими людьми, въ идеалѣ — реальнымъ всеединствомъ людей. И оно возможно и достовѣрно, если возможно и дѣйствительно единство людей и если возможно и дѣйствительно единство ихъ съ абсолютною Истиною, т. е. съ Богомъ.

„Связь" знанія и дѣятельности въ актѣ вѣры есть связь необходимая. Но актъ вѣры — свободный актъ. Онъ свободенъ именно какъ цѣлостный, не мотивирующій знаніе дѣятельностью или дѣятельность знаніемъ. А если онъ свободенъ и въ то же самое время пріемлемая имъ Истина является абсолютною или Божественною, т. е. если онъ въ то же самое время и даръ Божій, необходимо допустить, что актъ вѣры есть не только актъ человѣка, но и актъ Бога. Въ немъ человѣкъ реально причаствуетъ Самостановленію Божественной Истины, которая и дѣлаетъ его свободнымъ (и совершеннымъ, ибо только въ нашемъ несовершенномъ разъединяющемъ Боговѣдѣніи выдѣляемъ мы становленіе Божьей Истины, какъ Ея „моментъ", и тѣмъ Ее умаляемъ). Въ актѣ вѣры человѣкъ двуединъ съ Богомъ — человѣкъ пріемлетъ Бога, а Богъ нисходитъ въ человѣка. Раскрытое нами существо вѣры оказывается такимъ образомъ исповѣда-

ніемъ Богочеловѣчества и состояніемъ Богосыновства. И Богочеловѣчество обосновываетъ дѣйствительность жизнедѣятельнаго утвержденія Истины. Авторитетъ возможенъ, если есть Богочеловѣкъ; и Богочеловѣкъ Іисусъ Христосъ — послѣдній, высшій и, можно сказать, единственный нашъ авторитетъ.

Внутренній распадъ западнаго христіанства на католичество и протестантизмъ связанъ съ разъединеніемъ вѣры на „дѣла" и „собственно-вѣру", т. е. съ маловѣріемъ, или отъединеніемъ отъ Бога. Это разъединеніе ясно и въ протестантствѣ съ его ученіемъ объ оправданіи только вѣрою и въ католичествѣ. „Вѣра, говоритъ Тридентскій Соборъ (s. 6, c. 7), если не приходятъ надежда и любовь" (конечно, любовь дѣятельная), „не соединяетъ совершенно со Христомъ и не дѣлаетъ живымъ членомъ тѣла Его". Соборъ осуждаетъ ученіе о томъ, что „грѣшникъ оправдывается одною только вѣрою и... что никоимъ образомъ нѣтъ необходимости пріуготовить себя и сдѣлать воспріимчивымъ черезъ напряженіе собственной воли". Ясно — „дѣла" и „вѣра" разъединяются. Правда, органическая связь ихъ не разъ подчеркивалась католическими теологами и мистиками: тотъ же „Tridentinum" называетъ вѣру „humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis". Правда, можно въ сознаніи этой связи видѣть основной мотивъ протестантскаго ученія о вѣрѣ. Правда, съ другой стороны, возстаніе Лютера въ значительной степени обусловлено искаженіемъ и огрубѣніемъ католичества въ религіозномъ сознаніи германцевъ. Но осознаніе единства вѣры и дѣлъ западнымъ христіанствомъ все-таки недостаточно, и возмутившее Лютера огрубѣніе католичества для католичества характерно и природно. Какъ иначе объяснить ученія о „сокровищницѣ добрыхъ дѣлъ", „индульгенціяхъ", „чистилищѣ" (которое принципіально отлично и отъ благочестиваго православнаго вѣрованія въ „мытарства", „въ хожденіе души по мукамъ" и отъ идеи „апокатастасиса"[1]), защищаемой такими

[1]) „Мытарства" не мѣсто загробнаго исправленія или искупленія грѣшниковъ и не временная мука тамъ, гдѣ вѣчность, а путь всякаго усопшаго, хотя въ зависимости отъ степени грѣховности въ разной мѣрѣ тяжкій. Что касается теоріи (не догмы, конечно) апокатастасиса, — въ ней не вѣчная мука замѣняется временной, какъ въ теоріи чистилища, но взыскуется высшая категорія бытія, не отрицающая вѣчности адскихъ мукъ. Послѣ осу-

отцами, какъ св. Григорій Нисскій и св. Григорій Богословъ)? Католичество понимаетъ религіозно-нравственную жизнь, какъ „сумму" добрыхъ и злыхъ дѣлъ (отсюда — специфическія особенности католической исповѣди). Религіозно-нравственная жизнь атомизируется до совокупности единичныхъ актовъ, что и является не чѣмъ инымъ, какъ доведеннымъ до конца разъединеніемъ „вѣры" и „дѣлъ вѣры". Само же это разъединеніе „дѣлъ" и „вѣры", въ свою очередь, лишь осуществляетъ отпаденіе католичества отъ вселенской цѣльности вѣры Православной. Именно потому, что католичество отпало отъ Вселенской Церкви, распадается оно на католичество и протестантство — а въ протестантствѣ—на безконечное число исповѣданій и даже индивидуальныхъ вѣрованій [1]).

Для западно-христіанскаго сознанія вѣра (actus intellectus a voluntate imperatus) является видомъ знанія (ordo cognitionis — Vat. s. 3, c. 4), но принципіально отличается отъ „естественнаго" знанія и его, какъ такового, въ себѣ не содержитъ. „Истины знанія" существенно отличны отъ „истинъ вѣры" (D. 1811). Первыя составляютъ область „естественнаго", доказуемаго разумомъ; вторыя — сверхъестественны „in substantia" и, по выраженію Пія IX, „cum... sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt". (D. 1671,1673). Первыя познавательно, а „потому" и абсолютно несомнѣнны и ни въ какомъ обоснованіи, кромѣ познавательнаго, не нуждаются. Къ „истинамъ" же „вѣры" нельзя подходить теоретически: онѣ доступны лишь вѣрѣ (Vatic. s. 3, c. 4 — D. 1795 сл.). Между областью теологіи и религіи, съ одной стороны, и областью философіи и научнаго знанія, съ другой, лежитъ непереходимая пропасть, какъ бы „повторяющая" пропасть между вѣрой и дѣлами. Но что же такое обосновывающая содержаніе религіи вѣра? — Если мы всматриваемся въ католическія опредѣленія вѣры и высказыванія о ней, мы легко убѣждаемся, что подъ вѣрою католикъ разумѣетъ не реальное единство человѣка съ Богомъ, какъ Всеединою

жденія оригенизма только въ этой формѣ и возможно держать на домыслѣ объ апокатастасисѣ или спасеніи всѣхъ.

[1]) Въ дальнѣйшемъ для краткости и удобства приводятся ссылки на H. Denzinger et Cl. Bannwart Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum... ed. 15, Herder, Freiburg i. Br., 1922. Сокращеніе — „D" и соотвѣтствующій номеръ.

Живою Истиною, и не реальное сопричастіе человѣка Самостановленію Бога-Истины, а нѣчто иное. „Католическая церковь исповѣдуетъ, что вѣра, начало человѣческаго спасенія, есть сверхъестественная добродѣтель, коею мы при дарованіи и помощи Божьей благодати считаемъ истиннымъ то, что Богъ открылъ намъ, не въ силу узрѣнной естественнымъ свѣтомъ разума истины содержанія, но въ силу авторитета открывающаго Бога, который не можетъ ни быть обманутымъ, ни обмануть“ (Vatican. s. 3 c. 3). Такимъ образомъ для католика вѣра есть нѣкоторое особое психологическое состояніе человѣка, индивидуума, обусловленное и даже порождаемое воздѣйствіемъ Бога на человѣка, но все же остающееся всецѣло человѣческимъ и индивидуальнымъ, ибо Богъ человѣку трансцендентенъ, и вѣра, какъ благодать и „donum supernaturale“, есть не Богъ и не человѣкъ, трансцендентна обоимъ. Поэтому въ актѣ вѣры не дано самого Бога и нѣтъ гарантіи того, что онъ порождаемъ и обуславливаемъ именно Богомъ. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, смогу я установить, что мой актъ вѣры, заставляющій меня признать истиннымъ данное теоретическое положеніе, т. е. мое довѣріе къ нему (ибо вѣра здѣсь низведена до степени довѣрія), произведенъ и обусловленъ во мнѣ Богомъ, а не кѣмъ- или чѣмъ-нибудь инымъ? Можетъ быть, самъ я его въ себѣ „безсознательно“ произвожу? И если мое вѣрующее сознаніе не есть въ какомъ-то смыслѣ и Божье, если оно съ Богомъ не двуедино, у меня нѣтъ возможности отличить Божье дѣйствіе отъ дѣйствія какого-либо иного существа и чужое дѣйствіе вообще отъ моего собственнаго [1]).

---

[1]) Trident. s. 6, c. 6 (D. 798): „Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu (Rom. X,17) concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt..., et dum... a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur,... in spem eriguntur... Deum... diligere incipiunt ac propterea moventur adversus peccata...“ ib. c. 7 (D. 800): „...per Spiritum S. caritas Dei diffunditur in cordibus (Rom. V,5) eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde... haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur: fidem, spem et caritatem“ Vat. s. 3, c. 3 (D. 1791): „...fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando“. (D. 1807): „Si quis dixerit fieri non posse aut non

Католическое пониманіе вѣры, несмотря на заявленія о противномъ, съ необходимостью ведетъ къ субъективизму и репрезентаціонизму, въ концѣ же концовъ — къ скепсису. И весьма знаменательно и вовсе не случайно, что тотъ же репрезентаціонизмъ является основнымъ мотивомъ всей западноевропейской философіи. Вполнѣ естественно, что католическое сознаніе разъединяетъ содержаніе вѣры, какъ утверждаемое индивидуально-субъективнымъ актомъ вѣры теоретическое положеніе, и самый актъ вѣры... Такимъ путемъ субъективный актъ вѣры сводится на субъективный же актъ довѣрія къ иному и внѣшнему. А такъ какъ въ самомъ актѣ довѣрія-вѣры нѣтъ объективной удостовѣренности того внѣшняго, что

expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur, A. S.". (ср. ib. 1786). (D. 1808): „Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, d i v i n i t u s e v e h i non posse..., A.S." D. 1810: „Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo i m p e r a r i non possit, A.S." Такимъ образомъ въ схемѣ Богъ—вѣра—человѣкъ, вѣра, не будучи Богомъ, есть „donum Dei", „donum coeleste" (D. 1622),+ субъективный актъ человѣческаго довѣрія, причемъ „+" не соединяетъ, а является лишь знакомъ м н и м а г о единства, соположенія и „кооперація". (D. 1636): „Et sane cum... nostra religio... a D e o h o m i n i b u s clementissime p a t e f a c t a, tum quisque vel facile intelligit, r e l i g i o n e m ipsam e x e i u s d e m D e i l o q u e n t i s a u c t o r i t a t e o m n e m s u a m v i m a c q u i r e r e..." (D. 1637): „Humana... ratio... d i v i n a e r e v e l a t i o n i s f a c t u m diligenter inquirat oportet, u t c e r t a s i b i c o n s t e t, D e u m e s s e l o c u t u m, a c e i d e m... r a t i o n a b i l e o b s e q u i u m e x h i b e a t. Quis enim ignorat vel ignorare potest, o m n e m D e o l o q u e n t i f i d e m e s s e h a b e n d a m..." Но ясно, что это „obsequium" можетъ проистекать или изъ разума и вообще человѣческаго или произвольно опредѣляться Богомъ. Пій IX („Qui pluribus" — D. 1638) приводитъ „multa, mira ac splendida argumenta", „quibus h u m a n a r a t i o luculentissime e v i n c i o m n i n o d e b e t, divinam esse Christi religionem... ac propterea n i h i l f i d e n o s t r a c e r t i u s", ссылаясь на жизнь и дѣло Христовы, чудеса, пророчество, торжество христіанства. „Itaque h u m a n a r a t i o... c l a r e a p e r t e q u e c o g n o s c e n s, Deum eiusdem fidei auctorem exsistere, ulterius progredi nequit, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet, cum pro certo habeat, a Deo traditum esse, quidquid fides ipsa hominibus credendum et agendum proponit". Ср. D. 1623 ex. („argumenta certa" — „traditio oralis" и „scriptura"). D. 1790 (V. s. 3, c. 3): „...voluit Deus cum internis spiritus S. auxiliis e x t e r n a iungi r e v e l a t i o n i s suae a r g u m e n t a, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae... divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata". D. 1812: „Si quis dixerit, revelationem divinam e x t e r n i s s i g n i s credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S."

имъ пріемлется, это внѣшнее надо признать или самообосно-
ваннымъ или обоснованнымъ чѣмъ то третьимъ, которое въ
связи съ указанными уже особенностями вѣры и оказывается
внѣшнимъ авторитетомъ. Безъ внѣшняго авто-
ритета нѣтъ и не можетъ быть католической вѣры, и сама ка-
толическая вѣра не что иное, какъ субъективный актъ довѣрія
къ внѣшнему авторитету. Этимъ объясняется въ католичествѣ
превышающее мѣру должнаго тяготѣніе къ внѣшнему — къ
слову и къ буквѣ, равно и жадное исканіе безошибочной въ
дѣлахъ вѣры инстанціи, которая бы изъясняла и удостовѣряла
уже внѣшне удостовѣренное (ср. 7). Путь католической вѣры
не можетъ быть путемъ свободнаго индивидуальнаго исканія,
ибо все индивидуальное и не обоснованное внѣшне съ самаго
начала признано субъективнымъ и въ себѣ не удостовѣрен-
нымъ. Но удостовѣрено ли внѣшнее иное, достовѣренъ ли
авторитетъ? — Тоже нѣтъ, ибо смѣшно говорить, что разумъ
можетъ обосновать авторитетъ. Если же такъ, то остаются
два выхода: или усумниться во всемъ и даже все, какъ не
обоснованное, отвергнуть или возвратиться назадъ къ субъ-
ективному акту вѣры - довѣрія и признать этотъ субъектив-
ный актъ высшимъ критеріемъ истинности. Второй, „проте-
стантскій" путь явнымъ образомъ ведетъ къ субъективизму
или требуетъ иного, болѣе глубокаго пониманія вѣры; почему
протестантство, далѣе уйдя отъ Истины, къ ней ближе (1).

Протестантизмъ можетъ утверждать свободу человѣка
въ актѣ вѣры, который становится высшимъ и единственнымъ
даже критеріемъ истинности, творящимъ истину актомъ. Но
протестантизмъ же и разрушаетъ свободную вѣру, въ безко-
нечномъ многообразіи субъективныхъ утвержденій отожествляя
свободу съ произволомъ. Дѣлая субъективный актъ
критеріемъ Истины, онъ уничтожаетъ ея объективность и абсо-
лютность: вѣра погибаетъ въ самоотрицаніи. Но не обосно-
вываетъ и не оправдываетъ свободы вѣры и католичество. —
Въ немъ вѣра сводится къ послушному признанію объективной,
но только внѣшнимъ авторитетомъ обоснованной
истины. А очевидно, подчиненіе тому, чего я самъ не обосно-
вываю и чего самъ обосновать не могу, знаменуетъ собою мой
отказъ отъ моей свободы, только мнимо свободный. Ложь,
будто такая истина дѣлаетъ человѣка свободнымъ: она
дѣлаетъ его рабомъ. Признаніе внѣшне даннаго не свобода,

я необходимость. Оно не свободный мой актъ, а образованіе меня внѣшнею силою, въ лучшемъ случаѣ — „сверхъестественною добродѣтелью", которая мнѣ трансцендентна и дѣйствуетъ, хотя и „in me", но — „cum me" или даже „sine me".

Такимъ образомъ въ западно-христіанскомъ пониманіи вѣры уже дана идея предопредѣленія (6). И дана она потому, что въ актѣ вѣры отрицается единство человѣка съ Богомъ, т. е. разъединяется человѣкъ съ Богомъ, или отвергается Богочеловѣчество во всей его полнотѣ и истинѣ. — Въ „антропоморфизаціи" высшаго проявленія религіозности — вѣры, т. е. въ признаніи ея и, слѣдовательно, религіи чѣмъ-то всецѣло- и только-человѣческимъ, „Privatsache", уже заключается разъединеніе человѣка съ Богомъ, человѣческое вольное уединеніе и грѣхопаденіе. Возможно трояко мыслить отношеніе человѣка (а въ немъ и чрезъ него и міра) къ Богу. — Во первыхъ, можно ихъ отожествлять, т. е. признавать единое Божественное Бытіе, либо отожествляемое съ несовершеннымъ міромъ, либо, цѣною отрицанія несовершеннаго міра, полагаемое, какъ единственное бытіе (пантеизмъ), или признавать только несовершенное человѣческое (а въ немъ міровое) бытіе, отрицая абсолютное (атеизмъ). Во вторыхъ, можно утверждать, что человѣкъ и Богъ существуютъ, но абсолютно различны, т. е. разъединены, суть — иное и иное (дуализмъ, въ частности — монотеизмъ). Въ третьихъ, можно мыслить взаимоотношеніе человѣка съ Богомъ, какъ двуединство, т. е. утверждая, что міръ не есть Богъ, въ то же самое время утверждать, что, поскольку міръ (человѣкъ) существуетъ, онъ — теофанія или обнаруженіе Бога въ иномъ, которое внѣ и безъ Бога есть абсолютное ничто. Изъ этихъ воззрѣній, среди которыхъ только третье является подлинно-христіанскимъ и православнымъ, точнымъ пониманіемъ Боговочеловѣченія, западно-христіанское ученіе о вѣрѣ и западно-христіанское міросозерцаніе вообще избираютъ второе, дуалистическое, хотя и пытаясь его нѣсколько смягчить въ направленіи къ третьему[1]). Вполнѣ

[1]) Ср. осужденіе „онтологизма", въ частности положеній: „immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale" (D. 1659); „esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum" (ib. 1660).

очевидны проистекающіе отсюда выводы. — Католичество сразу вынуждено признавать, что всяческое знаніе человѣка есть только человѣческое, только фактъ человѣческаго бытія (ибо, если и есть въ немъ Божественное, оно трансцендентно) и — что въ сферѣ человѣческаго знанія есть нѣкоторая совокупность истинъ, обладающихъ абсолютнымъ, сверхчеловѣческимъ значеніемъ, хотя въ этомъ своемъ качествѣ человѣку и недоступныхъ (revelatio naturae — revelatio fidei). Такимъ образомъ Богооткровеніе, т. е. — эмпирически — утверждаемыя внѣшнимъ авторитетомъ истины, съ одной стороны, должны качественно ничѣмъ не отличаться отъ „истинъ естественныхъ", а, съ другой стороны, стоять внѣ связи съ ними и не имѣть никакого отношенія къ естественному порядку вещей, т. е. и не постигаться даже въ самой малой степени, ибо иначе Божественное съ человѣческимъ уже и едино, а онѣ сами не „veritates a coelo delapsae".

По типу отношенія человѣка къ Богу неизбѣжно строится и отношеніе человѣка къ другимъ людямъ. Поэтому догматическая истина (да и всякая истина вообще) должна пониматься, какъ отвлеченно, логически общая и одинаковая для всѣхъ. Истина, по старому опредѣленію Винценція Леринскаго, есть, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur"; и — что весьма знаменательно — какъ для тѣхъ, кто ссылается на „consensus gentium" или „consensus omnium theologorum", такъ и для тѣхъ, кто рѣзво съ шестомъ или безъ шеста пытается черезъ всякія согласія перегрыгнуть и перевести всѣхъ въ свое „согласіе". Вселенскость, каѳоличность или всеобщность Истины оказывается не чѣмъ инымъ, какъ согласнымъ (потенціально или актуально), и даже не со-гласнымъ, а едино-гласнымъ признаніемъ ея всѣми, „повторяемостью" ея въ тожественномъ видѣ всѣми индивидуумами. Истина, слѣдовательно, общеобязательна не только по существу своему, а и по своей формѣ, выразима въ раціонально-отвлеченной формулѣ. Но именно въ раціонально-отвлеченной формулировкѣ она неизбѣжно должна быть отъединенною отъ жизнедѣятельнаго ея осуществленія, т. е. привести къ разъятію „вѣры" и „дѣлъ", къ общему правилу: „вѣрь въ данную систему истинъ и поступай согласно съ ними". Это, конечно, не плохо, но это еще недостаточно, ибо неизбѣжно ведетъ къ обезпложенію догмы и обезсмысленію дѣя-

тельности. Обезпложенная же догма есть и обезсмысливаемая, утрачивающая свое единство и свою обоснованность.

3

Католическое пониманіе вѣры (2) позволяетъ опредѣлить католичество, какъ дуалистическую форму христіанства, и (что то же самое) отмѣтить въ немъ недопониманіе и недооцѣнку Богочеловѣчества или отреченіе отъ Іисуса Христа. Изъ установленнаго уже нами можно „вывести" всѣ отличительныя черты католичества: какъ его вѣроученія, такъ и его исторической природы. Однако, подобный путь представляется не совсѣмъ удобнымъ. — Во первыхъ, при всей увѣренности нашей въ томъ, что католическое пониманіе вѣры охарактеризовано нами правильно, мы должны учесть многосмысленность, гибкость и осторожность, „лукавство" (ср. 7) католическихъ формулъ и по возможности избѣжать мелочныхъ и безплодныхъ препирательствъ. Во вторыхъ, надлежащее пониманіе и правильная оцѣнка католическаго вѣроученія возможны только въ томъ случаѣ, если исходить не изъ периферіи, а изъ центра, полагать въ основу не частности, а цѣлое и главное. Въ этомъ случаѣ полнѣе и по новому раскроется смыслъ самой католической вѣры, который съ необходимостью вытекаетъ изъ основныхъ догматическихъ положеній.

Христіанская догматика представляетъ собою стройное органическое цѣлое, изъ котораго безъ вреда для всего нельзя выкинуть и іоту единую. Въ каждомъ догматическомъ положеніи выражаются и заключены всѣ остальныя; малѣйшее искаженіе малѣйшаго, повидимому, догмата искажаетъ всю догматическую систему. Ибо догматическая система обладаетъ своею внутренною непреоборимою діалектикою, которая и опредѣляетъ развитіе догмы, хотя это развитіе и свободно, ибо истинная діалектика и истинная свобода совпадаютъ. Только поэтому и въ этомъ смыслѣ въ христіанской догмѣ семи вселенскихъ соборовъ нѣтъ ничего новаго по сравненію съ тѣмъ, что сказано Іисусомъ Христомъ, хотя выражена она новыми словами и ставитъ и рѣшаетъ новые вопросы, въ условіяхъ земной жизни Іисуса просто не существовавшіе. Можно сказать: если бы самъ Іисусъ Христосъ явился въ эпоху раскрытія

церковной догмы и восхотѣлъ отвѣтить на волнующіе Церковь вопросы, — Онъ бы отвѣтилъ и могъ отвѣтить только тѣми же самыми словами, какими отвѣтила Его Святая Церковь (ср. 1).

Однако грѣховное человѣческое сознаніе, какъ индивидуальное, такъ и коллективное, привноситъ въ эмпирическія выраженія догмы, поскольку они не опредѣлены Духомъ Святымъ и потому не являются вселенскими, нѣчто с в о е и, слѣдовательно, недостаточное, ошибочное, ложное. Вселенское христіанское сознаніе въ лицѣ всего христіанскаго и православнаго народа этихъ ошибочныхъ наслоеній (а вѣрнѣе — этихъ ущербленій вселенскаго) не пріемлетъ; но они могутъ находить себѣ выраженіе и въ помѣстныхъ (какъ, напримѣръ, въ католическихъ такъ называемыхъ „вселенскихъ") и даже во в с е л е н с к и х ъ п о в и д и м о с т и (напримѣръ, „разбойничій" Ефесскій) соборахъ. Недостаточное и неправильное пониманіе догмы, являясь неизбѣжнымъ слѣдствіемъ нашей грѣховности, не представляетъ собою большой опасности, а въ нѣкоторой мѣрѣ даже полезно для Церкви въ эмпиріи — „подобаетъ среди васъ быть и ересямъ, дабы объявились среди васъ искусные" (*δει γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.* — I Кор. XI, 19), но только при одномъ условіи — только если индивидуальное, не удостовѣренное вселенски, а предположительное не уравнивается по своему значенію со вселенскимъ и ошибочно за вселенское, т. е. несомнѣнное, не почитается. Иначе неизбѣжно реальное и роковое противорѣчіе, ибо нѣтъ общенія между Христомъ и Веліаломъ, свѣтомъ и мракомъ, истиною и ложью, и нѣтъ двухъ истинъ. Тотъ, кто признаетъ истиннымъ и вселенски удостовѣренное и частное (индивидуальный или коллективный домыселъ), а не подчиняетъ второго первому, — тотъ самъ себя обрекаетъ на безъисходныя противорѣчія. Въ его догматствованіи осуществляются двѣ діалектики: діалектика истины и діалектика лжи, сама являющаяся противорѣчивою совокупностью множества лживыхъ діалектикъ. Пересѣкая и обуславливая другъ друга, эти двѣ діалектики не позволяютъ еретику соравно понять Истину и въ то же самое время не допускаютъ его до окончательнаго и полнаго пріятія всѣхъ необходимыхъ, но ложныхъ слѣдствій лжи. Онъ вынужденъ вѣчно исправлять, дополнять и развивать свои ошибочные выводы. Онъ все время пытается примирить ихъ съ истиною и никогда не въ силахъ это сдѣлать;

и ложь застилаетъ для него самое Истину. Онъ обреченъ на дурную безконечность грѣховно-человѣческаго мудрованія, философствованія по стихіямъ міра сего: на безчисленныя дефиниціи, дистинкціи, оговорки, на мучительный и безсмысленный трудъ Сизифа. Высказавъ ошибочное положеніе (а оно ошибочно уже потому, что, не будучи вселенскимъ, принимается за таковое) еретикъ болѣе или менѣе смутно сознаетъ его несогласуемость со вселенскою истиною и начинаетъ безполезную работу примиренія непримиримаго. Когда онъ наталкивается или когда ему указываютъ на необходимо вытекающіе изъ его тезиса, но уже явно еретическіе выводы, онъ съ негодованіемъ, даже съ негодованіемъ субъективно-искреннимъ ихъ отвергаетъ, стараясь показать или просто заявляя, что его домыселъ истинѣ не противорѣчитъ. Онъ отказывается отъ выводовъ, не отказываясь отъ исходной ошибки. Словно, отсѣкая отдѣльныя вѣтви гнилого дерева, можно сдѣлать дерево здоровымъ. Онъ стремится показать согласуемость его ереси съ истиной. Но какъ сможетъ онъ сдѣлать это, если призналъ истину и свой домыселъ равночестно истинными, если отъединился отъ истины, устремившись стать надъ нею отпалъ отъ нея, поставилъ себя во внѣшнее къ ней отношеніе? Вѣдь тѣмъ самымъ истина перестала быть ему доступною, обратилась для него только въ слово и букву, обрекая его попытки „согласованія“ на пустую и внѣшнюю словесность и буквоѣдство, его самого ставя въ положеніе межеумка.

Таковы грѣхъ и справедливая кара еретика. Таковъ характеръ католическаго богословія, объясняющій намъ сложность, филигранность и запутанность католической догматики. И понятно, почему словесно одно и то же догматическое положеніе по разному „звучитъ“ для православнаго и для католика, почему очевидный для православнаго выводъ изъ католической догмы католику очевиднымъ сплошь да рядомъ не кажется и почему католикъ съ добросовѣстнымъ и тѣмъ не менѣе ложнымъ негодованіемъ отвергаетъ справедливыя обвиненія. Слишкомъ сурово его за все это осуждать, пожалуй, и не слѣдуетъ: его надо жалѣть, молясь о его вразумленіи. Переубѣдить его доводами разума не удается: корень его зла не въ ошибкѣ логической, а въ ошибкѣ вѣры, т. е. въ недостаточности ея. И только ростъ вѣры, только смиренное раскаяніе и всецѣлая обращенность ко Христу Богочеловѣку въ

силахъ вывести его изъ трясины заблужденій. Для того же, чтобы помочь этому, надо католическія заблужденія обличать. — Если католикъ отвергаетъ съ необходимостью вытекающіе, по нашему разумѣнію, изъ основныхъ его ошибокъ еретическіе выводы, пусть всѣ и цѣликомъ ихъ отвергнетъ; пусть отвергнетъ ихъ до конца всею мыслью и всѣмъ сердцемъ. Тогда освободится мѣсто для Истины, которая вездѣ; тогда и сами основныя ошибки, отвергнутыя уже въ своихъ слѣдствіяхъ, потеряютъ силу и незамѣтно умрутъ.

Нынѣ, въ эпоху, утратившую интересъ къ догмѣ и догматическое чутье, приходится постоянно сталкиваться съ догматическимъ равнодушіемъ, откровеннымъ или прикрываемымъ ссылками на „непостижимость", „ирраціональность" и т. п. Православные русскіе люди готовы видѣть существо разногласія между ними и католиками въ горделивыхъ притязаніяхъ Рима на первенство (въ папскомъ „primatus iurisdictionis", въ папской „непогрѣшимости") или въ тѣхъ либо иныхъ внѣшнихъ и „психологическихъ" особенностяхъ католицизма (въ „раціонализмѣ", „юридизмѣ" католической мысли, въ „аггрессивности" и т. д.). Догматическія (Filioque, immaculata conceptio, purgatorium, индульгенціи, теоріи благодати, предопредѣленія, евхаристіи) и культовыя (почитаніе Тѣла Господня, причащеніе мірянъ подъ однимъ видомъ, отсутствіе въ мессѣ „эпиклисиса") разногласія признаются несущественными и возсоединенію не препятствующими; хотя, казалось бы, то, что думаетъ католикъ о Христѣ, важнѣе того, что онъ думаетъ о папѣ. Но — или христіанская вѣра является стройнымъ цѣлымъ, изъ котораго нельзя выкинуть и іоту единую и въ которомъ все важно, и требуетъ истинности и точности своего выраженія; или — догма нѣчто второстепенное, легко и безъ вреда замѣнимое, а христіанство въ цѣломъ — случайная совокупность теоретическихъ утвержденій, нравственныхъ нормъ и обрядовъ, взаимно необходимою связью не сопряженныхъ (2). Мы осмѣливаемся считать вторую точку зрѣнія ошибочною. А тогда догма не безразлична, но мельчайшее повидимому догматическое положеніе выражается во всемъ. Если мы не признаемъ христіаниномъ отрекающагося отъ Іисуса Христа, не признаемъ мы христіаниномъ и того, кто отрекается отъ Единаго Бога въ трехъ Ипостасяхъ. Не случайно искаженіе западнымъ христіанствомъ ученія о Троицѣ привело въ концѣ концовъ къ тому,

что появились „христіане“, которые считаютъ Іисуса Христа только человѣкомъ.

Разумѣется, постиженіе нами христіанскихъ истинъ всегда приблизительно и несовершенно, являясь лишь никогда не достигающимъ своей цѣли движеніемъ къ нимъ, познаваніемъ, а не знаніемъ. Тѣмъ не менѣе во всякомъ моментѣ этого познаванія есть и нѣкоторое подлинное знаніе, хотя и приблизительное и несовершенное. И со всею рѣшительностью необходимо отмести характерное для католичества различеніе (р а з д ѣ л е н і е) „истинъ“ на „естественныя“ и „сверхъестественныя“ (2). Католическіе богословы выдѣляютъ „истины вѣры“, которыя никоимъ образомъ и ни въ какой степени не постижимы для человѣческаго ума (dogmata pura). Такъ непостижима, т. е. не „показуема“, даже въ наималѣйшей степени не обосновываема разумомъ, а пріемлема только вѣрою „ex auditu“, на слово, догма Троичности. — Богъ Отецъ, Сынъ и Духъ Святой — „u n u m universorum principium“ (Conc. Later. IV — D. 428, 284, 281). Ихъ дѣятельность есть о д н а дѣятельность, дѣятельность единой Божественной Сущности, поскольку эта дѣятельность выражается въ тварномъ мірѣ. Поэтому въ мірѣ не раздѣлимы и не различимы „дѣйствія“ или „свойства“ т р е х ъ Ипостасей. Мы отожествляемъ здѣсь „нераздѣлимы“ (indivisi) съ „неразличимы“ (indistincti) потому, что такъ поступаютъ сами католики. И въ самомъ дѣлѣ, всякое различеніе есть уже и раздѣленіе. Если же мы различаемъ въ Богѣ Ипостаси, утверждая Его нераздѣльное единство, или различаемъ во Христѣ Божество и человѣчество, исповѣдуя, что они соединены въ Немъ нераздѣльно, — мы утверждаемъ лишь непримѣнимость къ Богу нашихъ понятій. Съ тѣмъ же правомъ мы можемъ говорить, что природы во Христѣ нераздѣльно раздѣлены, Ипостаси — неразлично различны, ибо Богъ выше раздѣленія, которое всецѣло не восполнено нераздѣльнымъ единствомъ, выше различности, которая исключаетъ неразличенность. И мы не говоримъ, напримѣръ, что природы во Христѣ раздѣлены, хотя ихъ р а з л и ч а е м ъ, только потому, что такъ не говоритъ Церковь. — Мы не хотимъ и словесно опорачивать церковное опредѣленіе „нераздѣльно“, остерегаемся н е в о л ь н о й ошибки, боясь посягнуть на полноту утверждаемаго Церковью единства, которое м е н ѣ е нарушается „различеніемъ“, и оказаться во власти нами самовольно созданныхъ словъ.

Поэтому и о Божественныхъ Ипостасяхъ въ отношеніи ихъ къ міру и къ намъ (ad extra) мы готовы сказать, что онѣ нераздѣльны, но должны прибавить: онѣ реально различны. „Раздѣляется", говоритъ о Троицѣ Григорій Богословъ, нераздѣльно и сопрягается раздѣлимо" (Oratio XXXIX,II).

Католическій тезисъ ничѣмъ не обоснованъ, внутреннно противорѣчивъ и опровергается текстами Св. Писанія, отчетливо различающаго три Ипостаси. Весь Триединый Богъ во всякомъ Божьемъ дѣйствіи, и всякое Божье дѣйствіе совершается чрезъ Сына Божьяго. Постановленія помѣстнаго Латеранскаго Собора можетъ обладать значеніемъ лишь постольку, поскольку оно не противорѣчитъ Вселенскому Символу Вѣры. А въ Символѣ ясно сказано, что единственный Творецъ и Вседержитель міра есть Богъ Отецъ, что міръ созданъ чрезъ Сына (διὰ τοῦ υἱοῦ) и что только Сынъ воплотился, вочеловѣчился, страдалъ, умеръ и воскресъ ради нашего спасенія, и что Богъ, нисшедшій на Марію, глаголавшій чрезъ пророковъ и Животворящій, есть Духъ Святой. Если бы Ипостаси были абсолютно неразличимы въ мірѣ и для міра, не могло бы существовать догмы Троичности и мы бы не постигали ея и въ ничтожной степени. Тогда она не раскрывалась бы исторически, и не приближалась бы къ ней даже языческая, новоплатоновская мысль. Конечно, Единый Богъ — единое начало всяческаго. Но мы христіане исповѣдуемъ не просто Единаго Бога, какъ дѣлаютъ и язычники, а Бога Единаго въ трехъ Ипостасяхъ, „Единицу въ Троицѣ покланяемую и Троицу въ Единицѣ возглавляемую" (Григорій Богословъ). „Мы не полагаемъ Троицу послѣ Единаго Начала, какъ то хотятъ утверждать не только новѣйшіе, но и Ямвлихъ и Порфирій" (Іоаннъ Домаскинъ), ни послѣ, ни до, ни внѣ. Если же допустить, что Богъ открываетъ Себя міру и въ мірѣ только какъ Единаго, необходимо допустить, что Единство Его не есть Его Троичность, что въ Немъ есть раздѣленіе и сложеніе (т. е. какъ разъ раздѣлять Божество), и „полагать Троицу внѣ Единства. И только понявъ, что Іисусъ Христосъ разрушилъ „стоявшую посреди преграду" и что нѣтъ въ Непостижимомъ Божествѣ раздѣленія для насъ на абсолютно-непостижимое и относительно-постижимое, ибо все равно непостижимо и все относительно и приближенно, хотя и въ разной мѣрѣ нами постигается, — избавимся мы отъ свой-

ственной католическому богословію склонности антропоморфизировать Божество [1]).

Средоточіе христіанскаго вѣроученія — догма Троичности. И въ пониманіи именно ея обнаруживаетъ католицизмъ еретическое новшество. Вопреки смыслу и буквѣ Никео-Цареградскаго Символа (незачѣмъ добровольцамъ - соглашателямъ изъ православныхъ ссылаться на то, что акты Собора до насъ не дошли! Къ этому не прибѣгаютъ и добросовѣстные католики, ср. латинскую версію Dionysii Exigui — D. 86) католики исповѣдуютъ исхожденіе Духа Святого отъ Отца и Сына (Patre Filioque). Впервые съ Filioque мы встрѣчаемся у Тертулліана, матеріалистически представлявшаго и дѣлившаго единую „сущность" Божества, съ чѣмъ, мнѣ кажется, черезъ посредство Осіи Кордубскаго, можетъ быть связаннымъ проникшее въ Символъ Вѣры Никейскаго I Собора и несогласимое (ср. 4) съ ὁμοούσιος утвержденіе, что Сынъ рожденъ „изъ сущности Отца" ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Вслѣдъ за Тертулліаномъ и уже въ болѣе развитой формѣ Filioque повторено Августиномъ, который явно психологизировалъ и антропоморфизировалъ ученіе о Троицѣ. Августинъ — ему слѣдуетъ все католическое богословіе — отожествляетъ Духа Святого со взаимною любовью Отца и Сына, сущностною, но понимаемою по аналогіи съ человѣческой (тогда какъ допустимо лишь обратное). Для Августина

---

[1]) Мы отвергаемъ такимъ образомъ католическій тезисъ „omnia opera Dei ad extra sunt indivisa seu toti Trinitati communia" (ср. D. 428 сл.). Произвольны и ложны полаганіе единства (сущности, природы) внѣ Ипостасей и раздѣленіе „actus essentiales" и „actus notionales seu personales". Равнымъ образомъ нельзя раздѣлять въ Божественномъ содержаніи „intra" и „extra": тварный міръ — теофанія (2), и раздѣлъ между Богомъ и тварью есть раздѣлъ между бытіемъ и непостижимымъ тварнымъ субстратомъ, который самъ въ себѣ абсолютно не есть. Всякая „operatio Dei" — „operatio" всего Троичнаго Бога. Но вѣдь и всякая Ипостась есть весь Богъ, а тѣмъ не менѣе отъ другихъ отлична. Будучи „operatio" всего единаго Бога, данное дѣйствіе можетъ „principaliter" быть „operatio" той или иной Ипостаси; и различеніе не есть еще раздѣленіе (ср. D. 523): отказываясь отъ различенія, католики раздѣляютъ сущность и Ипостаси (ср., однако, S. Ambrosii De fide ad Gratianum IV, 8, 91. — S. Athanasii ad Serapionem ср. I. 28; III, 6; S. Basylii, ср. CLXXXIX,7; CCXXXVI, 6). Къ тому же католики непослѣдовательны, дѣлая исключеніе для „пассивнаго Боговоплощенія" (incarnari). Сказаннымъ отвергается и католическое ученіе объ аппропріаціяхъ". Ср. 5.

Духъ Святой — „communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque conjungitur“ (у Бернарда Клервосскаго — „osculum suavissimum Patris et Filii“, у Франциска Сальскаго — „un soupir, une respiration, un souffle d'amour“). Мало по малу Filoque утвердилось сначала въ Испаніи, гдѣ позже подъ видомъ адопціанства возродилась ересь Арія, затѣмъ въ Галліи и Германіи. Несмотря на запретъ Вселенскаго III Собора (Ефесскаго 431 г.), повторенный папою Симплиціемъ I (476 г. — D. 159) и возраженія папы Льва III, франки внесли Filioque въ Символъ Вѣры (однимъ изъ мотивовъ было желаніе показать себя вселенскою и способною выражать вселенскую истину церковью), а позже то же самое сдѣлали и папы.

Совершенно неудачны попытки отожествить Filioque съ theologoumenon нѣкоторыхъ св. отцовъ объ исхожденіи Духа Святого „чрезъ Сына“, διὰ τοῦ υἱοῦ, что согласуемо съ Символомъ Вѣры, правильно, но все же въ Символъ не внесено и не есть догматъ. — По латыни διὰ переводится союзомъ „per“ (чрезъ), а не „et“ или “—que“: различіе во всякомъ случаѣ, не меньшее, чѣмъ буква „и“ въ ὁμοούσιος. Однако, главная вина католиковъ не въ томъ что они нарушили запретъ Вселенскаго Собора и внесли въ Символъ Вѣры частное мнѣніе, а въ томъ, что это мнѣніе — ересь.

Богъ одинъ. Онъ, говоря условными терминами IV в.,— „единая сущность“, хотя понятіе „сущности“ къ Нему и непримѣнимо. Онъ — „сущность“, если тварь — „не-сущность“; и — „не-сущность“, если тварь — сущность“. Онъ — сущность, которая есть все свое „сходящееся“ или „привходящее“, т. е. Онъ „по ту сторону сущности“ или „сверхсущность. Богъ въ томъ смыслѣ Единая сущность, что весь Онъ цѣликомъ есть и Отецъ, и Сынъ, и Духъ Святой, и всѣ Они вмѣстѣ, и что Отецъ есть весь Богъ, Сынъ есть весь Богъ, Духъ есть весь Богъ, всѣ три есть весь Богъ, и что нѣтъ Бога (сущности), какъ чего-то четвертаго. Но единый Богъ троиченъ въ Ипостасяхъ, и каждая Ипостась не есть ни одна изъ двухъ другихъ, хотя каждая есть всецѣло вся Божья сущность (весь Богъ). Ипостаси „единосущны“ или „вмѣстѣсущны“, ὁμοούσιοι, т. е. Онѣ, всѣ вмѣстѣ и каждая въ отдѣльности, есть единая Божья сущность. Ипостась же — какъ-бы „образъ существованія“ τρόπος ὑπάρξεως Божьей сущ-

вости, аспектъ или опредѣленность Ея, какъ бы Лицо или Личность πρόσωπον, persona) Бога, какъ-бы абсолютная Личность, которая есть вся Божья сущность, но не есть двѣ другія Ея абсолютныя Личности. Однако, каждая Ипостась, будучи всею сущностью и опредѣляясь двумя другими, все же есть и Онѣ. Она и есть и не есть Онѣ, что отнюдь не ведетъ къ модализму, а — просто непостижимо для насъ, ибо Богъ выше бытія и небытія. Нѣкоторое приближеніе къ этой возвышенности Божьей даютъ святоотеческія изъясненія ипостаснаго единства съ помощью динамическаго понятія περιχώρησις (по латыни — „circumincessio", въ отличіе отъ излюбленнаго латинянами статическаго „circuminsessio"), причемъ надо помнить, что святые отцы хотѣли лишь пояснить единство Ипостасей и преизобиліе Троичной „Жизни", прекрасно понимая условность и непригодность всякихъ человѣческихъ понятій, лишь умаляющихъ Божество [1]).

Только въ ничтожной степени можно уяснить себѣ тайну Троицы; и цѣль всѣхъ такихъ „уясненій" лишь въ томъ, чтобы, умаленно высказавъ ее, сейчасъ же отвергнуть всякое умаленіе и тѣмъ помочь пріятію Богооткрываемой Истины вѣрою (2). Человѣческія, относительныя понятія ничтожны и почти кощунственны въ примѣненіи къ Богу (о чемъ забываетъ католическое богословіе). Они Его умаляютъ. И тѣмъ не менѣе они, если осознается ихъ непригодность, приближаютъ, подводятъ къ той глубинѣ, гдѣ они становятся ненужною помѣхою и гдѣ начинается постиженіе непостижное, которому конца нѣтъ. — Богъ Отецъ, неименуемый, — какъ бы абсолютная Неопредѣленность Божьей сущности. Она, эта сущность, не постижима и не именуема иначе, какъ чрезъ Опредѣленность Божьей сущности, и только чрезъ Опредѣленность, которая есть Ипостась, постигается и именуется, какъ Ипостась Отецъ. Опредѣленность Божьей сущности, какъ Вторая Ипостась, получаетъ начало свое отъ Первой Ипостаси, какъ Неопредѣленность. Вторая Ипостась — та же самая сущность, что и Первая, но Она — иное, чѣмъ Первая: Она — Опредѣленность того, что въ Первой есть Неопредѣленность. Въ качествѣ Опредѣленности Вторая Ипостась есть какъ бы Саморазъединеніе Божьей сущности, Единой, но и не-

[1]) Ср. Dionysii Areop. De divin nomin. II, 4.

опредѣленной въ Первой Ипостаси. Вторая Ипостась — словно Жертвенно умирающая Жизнь. Она отъединяется отъ Неопредѣленности, въ Себѣ Ее именуетъ Отцомъ и чрезъ саморазъединеніе Свое, которое и есть разъединеніе съ Первою Ипостасью, или чрезъ свою Смерть возвращается въ Отца. Она — начало и конецъ, альфа и омега. Поэтому смерть Ея, т. е. сама она, какъ жертвенно умирающая жизнь, такая же смерть и такой же конецъ, какъ и Ея начало. Ни начало, ни конецъ не дѣлаютъ Ее начальною и конечною: Богъ единый, она выше бытія и небытія, начальна и конечна лишь по отношенію къ единосущному Ей Отцу, т. е. безначально-начальна и безконечно-конечна. Первая Ипостась, именуемая и постижимая лишь чрезъ Вторую, всегда пребываетъ, какъ безначальное Ея начало, какъ Нерожденный. Она — дѣйствительно Отецъ, рождающій Вторую Ипостась, какъ Сына единороднаго, ибо онъ есть вся и та же самая сущность въ саморазъединеніи. Но Сынъ свободно рождается: разъединяется съ Отцомъ и въ себѣ. Потому Сынъ — Логосъ или Слово, Истина, какъ мечъ разсѣкающій, и жизнь, жертвенно умирающая; потому онъ еще — — Божественная Софія Премудрость Божія или Умный Божій Міръ (не міръ тварный). Наименованіе же Первой Ипостаси Отцомъ, а Второй — Сыномъ не метафора или „аналогія", какъ не аналогія и наименованіе Ихъ ипостасями. Напротивъ — земное взаимоотношеніе земныхъ отца и сына есть аналогія и метафора. Самъ Іисусъ Христосъ научилъ насъ называть Бога Отцомъ; и ап. Павелъ говоритъ (Ефес. III, 14 сл.): „преклоняю колѣна мои предъ Отцомъ Господа нашего Іисуса Христа, отъ коего именуется всякое отчество на небесахъ и на землѣ"[1]).

Въ совершенной Божьей Сущности Саморазъединеніе Ея соотносительно не только Ея Первоединство, а и Ея Возсоединеніе. Вѣдь только Возсоединеніемъ и можетъ существовать Саморазъединеніе. Иначе Саморазъединеніе лишь погибаніе и смерть, и даже не погибаніе и смерть, а — абсолютное ничто. Разъединяясь въ Себѣ и какъ бы разъединяя въ Себѣ и Собою Отца, образомъ котораго Онъ является, Сынъ словно

[1]) Русская культура (какъ и рядъ т. наз. восточныхъ культуръ) обнаруживаетъ свою онтологичность въ именованіи человѣка „по имени и отчеству", отпаденіе отъ чего замѣчается особенно за послѣднее время („Владиміръ Соловьевъ", „Константинъ Леонтьевъ" и т. п.).

раскрываетъ въ Первоединомъ начало Возсоединенія, соотносительнаго Сыновнему Саморазъединенію, и это саморазъединеніе восполняющаго (исполняющаго). Возсоединяющаяся же Сущность иное, чѣмъ Первоединый, какъ Возсоединеніе, только начинаясь изъ Первоединаго; и не менѣе Ипостась, не менѣе Лицо, чѣмъ Саморазъединеніе и Первоединство. Начало Возсоединенія въ Перво е д и н с т в ѣ, но никакъ не въ Разъединеніи. Но можно сказать (если не переводить „*διά*“ какъ „и“), что Возсоединеніе начинается изъ Отца ч р е з ъ Разъединеніе или Сына. Это не дѣлаетъ Сына „совиновникомъ“ или „соучастникомъ“ или „соначаломъ“ Третьяго. — Второе опредѣляетъ въ Первомъ С в о е начало; и ч р е з ъ э т о или благодаря этому о п р е д ѣ л я е т с я, обнаруживается, что изъ Перваго, какъ единаго и единственнаго Начала, вѣчно просіяваетъ Третье, вѣчно, но послѣ Второго или — лучше — въ рожденіи Второго. Третья Ипостась есть Единеніе и потому Д у х ъ Святой. Она — жизнь, сущая чрезъ смерть и потому воскрешающая, Жизнь Животворящая. Она — то въ Истинѣ, что Ее единитъ, что объединяетъ разъединяемое Логосомъ-Разумомъ, или Д у х ъ Истины. Она — Духъ Святой, какъ сила, возсоединяющая раздѣляемое Логосомъ, въ коемъ „обитаетъ вся полнота Божества т ѣ л е с н о“. Въ извѣстномъ смыслѣ Духъ Святой противостоитъ Логосу; и потому — отличенъ отъ Него, „приходитъ“, е с л и Логосъ уходитъ! Духъ Святой — единство Логоса (какъ Логосъ — Его опредѣленность), единство Сына съ Отцомъ, плодоносность Сына и Слава Отца, „утѣшеніе“ Смерти Сыновней. Духъ — единство Свое съ Отцомъ и Сыномъ, съ Отцомъ чрезъ Сына, и потому — Возсоединенность. Въ этомъ смыслѣ и Духъ Святой — Любовь, но совсѣмъ не ограниченная человѣческая любовь, которая лишь немощно и извращенно отражаетъ Божественную. Ибо Богъ — Любовь. Любовь и Отецъ Рождающій, — и Сынъ, Рождаемый и Рождающійся и жертвенно себя отдающій, — и Духъ Святой Животворящій. Есть своя правда въ старинной анаграммѣ „Roma - Amor“: Римъ обращаетъ или извращаетъ Божью Любовь, низводя Ее до отожествленія съ человѣческой. Въ этомъ источникъ эротической „прелести“ у католическихъ мистиковъ, начиная, можетъ быть, еще со св. А в г у с т и н а.

Мы позволили себѣ высказать всѣ приведенныя „поясненія“, которыя должны быть принимаемы съ указанными уже

оговорками и которымъ здѣсь мы придаемъ чисто-вспомогательное значеніе. Они казались намъ полезными для лучшаго пониманія католической концепціи, что необходимо для правильной оцѣнки ея по существу. Обвиненія же въ „икономизированіи" тайны Троичности, т. е. въ сведеніи ея только къ домостроительству Богомъ міра, мы заранѣе со всею возможною рѣшительностью отвергаемъ. Вѣдь подобныя обвиненія уже предполагаютъ отрицаемое нами католическое раздѣленіе ипостасей и сущности. Чудовищно ограничивать „икономическое" раскрытіе ипостасей сферою абстрактнаго мышленія. Явленіе Триипостаснаго Бога въ твари даетъ нѣкоторый путь къ умозрѣнію Его. Тварь отражаетъ Трисіятельное Божество, хотя и „per infinitum diminute".

4

Какой смыслъ можетъ заключаться въ исхожденіи Духа Святого и отъ Сына? — Мы видѣли уже (3), что этотъ „догматъ" противорѣчитъ и символу вѣры и святоотеческому преданію. Онъ противорѣчитъ еще и самому Божественному Триединству, поскольку мы въ силахъ Его постичь, и, покоясь на антропоморфизмѣ западно-христіанскаго догматствованія, не согласуется, какъ не разъ было показано православными богословами, съ совершенно ясными и опредѣленными Евангельскими текстами: даже для католиковъ онъ — „revelatio immediata, sed obscura". Но намъ важно вскрыть основной мотивъ католической „догмы", ея онтологическое существо, что можетъ не совпадать съ историческими мотивами ея, хотя и совпадаетъ.

„Духъ Святой вѣчно исходитъ изъ Отца и Сына, но какъ бы изъ одного начала (tamquam ex uno principio), не изъ двухъ началъ, также не двумя дуновеніями, но единымъ дуновеніемъ" (unica spiratione. — D. 460; ср. 691,1084). Духъ исходитъ изъ того, въ чемъ Отецъ и Сынъ одно. — Примемъ и разсмотримъ католическій „догматъ" въ этомъ измѣненномъ подъ вліяніемъ грековъ видѣ (впервые на Ліонскомъ IV Соборѣ; ср., впрочемъ, August. De Trinitate, V, 14, 15; XV, 26, 47), предварительно, однако, замѣтивъ слѣдующее. — Если Духъ Святой исходитъ изъ Отца и Сына, какъ изъ одного начала, падаетъ все католическое обоснованіе Filioque, т. е. един-

ственная его опора — ибо прямо католическое ученіе нигдѣ въ Писаніи не высказано. Въ самомъ дѣлѣ, католическое богословіе признаетъ Духа Святого взаимною любовью Отца и Сына, „mutua caritas". Духомъ Святымъ Отецъ любитъ Сына, а Сынъ любитъ Отца. Но единство (одно) Отца и Сына можетъ быть лишь безразличнымъ, неипостаснымъ само по себѣ, такъ какъ иначе у Духа два начала. А если Духъ исходитъ изъ безразличнаго начала, Онъ не можетъ быть взаимною любовью Отца и Сына, содержать въ себѣ два направленія: отъ Отца къ Сыну и отъ Сына къ Отцу, каковыми католическая мысль замѣняетъ единое, какъ бы круговое движеніе Духа отъ Отца чрезъ Сына къ Отцу. Тогда можетъ быть только абстрактная и абсолютно разъединенная съ Ипостасями Отца и Сына любовь, въ которой нѣтъ первичнаго дуновенія Отца и вторичнаго, отвѣтнаго дуновенія Сына. Двуединство Божественной Любви не объяснимо изъ безразличнаго единства; а изъ двухъ началъ не объяснимо Ея единство, такъ же какъ необъяснимо оно изъ начала разъединяющаго, т. е. изъ Сына. Даже если мы согласимся съ пониманіемъ взаимоотношенія Отца съ Сыномъ, какъ Знанія или Истинствованія, Любовь въ концепціи Filioque Знанію аналогизирована быть не можетъ. Вѣдь у Истинствованія или Знанія, какъ ипостасной дѣятельности Сына, одно начало — Отецъ, который есть Отецъ Истины, выше Истины и знаетъ или истинствуетъ чрезъ Сына, въ Сынѣ и въ качествѣ Сына. И Сынъ — Истины, получая начало отъ Отца, въ Себѣ Самомъ познаетъ Отца чрезъ саморазъединеніе и чрезъ саморазъединеніе же, какъ Жертвенную Смерть, въ Отца возвращается [1]). А любовь, начавшись изъ безразличнаго единства Отца и Сына, не въ силахъ проникнуть въ ипостасное или личное бытіе каждаго изъ Нихъ, ограничена

[1]) Превосходно православное пониманіе Истины выражено въ одномъ латинскомъ отрывкѣ А. С. Хомякова (Сочин. т. II, изд. 4, М. 1900, стр. 513). — „Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeterne (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet se ut subjectum, et filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unica procedit ut cognitio imaginis in speculo... Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum". Въ виду напоминающей лучшія святоотеческія опредѣленія ясности и значенія приводи-

„единствомъ“: изъ него исходитъ и въ него возвращается, низводитъ Божественную Троицу до тварной четверицы. Эта трудность и всплываетъ въ католическомъ ученіи о взаимоотношеніяхъ (relationes) ипостасей. Сами католическіе богословы вынуждены признавать, что умозрѣніе приводитъ къ опредѣленію *начала* Духа Святого, какъ начала безличнаго или неипостаснаго, и къ отрицанію „relationis oppositio“ между этимъ „началомъ“, съ одной стороны, *и ипостасями* Отца и Сына, съ другой, хотя *оно* противостоитъ Духу Святому. Но какимъ образомъ Ипостась или Лицо Святого Духа можетъ опредѣляться безличнымъ или неипостаснымъ началомъ, ибо *ипостасями* Отца и Сына, какъ *двумя* началами, *ипостась* Духа не опредѣляется? Почему Духъ Святой — „*persona procedens*“? Далѣе, если даже пренебречь всѣми этими соображеніями, Духъ Святой теряетъ самостоятельное, т. е. именно *ипостасное* значеніе, превращаясь въ простого посредника между Отцомъ и Сыномъ, ниспадая до чисто-служебной дѣятельности. Однако неправильно въ ученіи о Троицѣ отожествлять Истину и Знаніе только съ Сыномъ. Логосъ-Сынъ есть „Богъ *Истинный* отъ Бога *Истиннаго*“ и отличенъ отъ „Духа Истины, который отъ Отца исходитъ“. Не менѣе ошибочно считать Третью Ипостась Любовью. И Богъ Отецъ любитъ, и Богъ Сынъ любитъ жертвенно себя отдавая, какъ Духъ святой любитъ животворя. Знаніе и любовь ипостасными отличіями не являются, сами ипостасно различествуя. Аналогизировать же Божественную Любовь человѣческой, и притомъ еще себялюбію, какъ дѣлаетъ Августинъ и откуда проистекаютъ богохульныя умствованія о Божественномъ себялюбіи и Софіи, и совсѣмъ нечестиво (3; ср. Vatic. s 3, c. 1 — D. 1783: Богъ создалъ, тварь „*не для достиженія ею Его совершенства*, но для явленія Своей Благости чрезъ дарованныя твари блага“.

маго текста позволяю дать его переводъ. — „Когда Первый Умъ полагаетъ Себя Самого, какъ объектъ, воистину именуется Онъ рождающимъ объектъ; и такъ вѣчно (отъ вѣка) рождается Сынъ. Когда же Умъ познаетъ этотъ объектъ, какъ Себя Самого, т. е. Себя, какъ субъекта и Сына, какъ объектъ, содѣлавается субъективація объекта и есть новое познаніе или Духъ Святой; и хотя оно не можетъ существовать безъ объекта, однако, оно, безъ сомнѣнія, происходитъ отъ единаго общаго источника, какъ познаніе образа въ зеркалѣ... Духъ Святой есть, такъ сказать, вѣнецъ, исполненіе и вѣчная печать познанія“.

Ср.: „Будьте совершенны, какъ совершененъ Отецъ вашъ Небесный").

Такимъ образомъ утверждаемое католиками единство Отца и Сына, какъ начало Духа, оказывается недостаточнымъ. Поэтому они не могутъ окончательно отказаться отъ тайнаго пристрастія къ усмотрѣнію двуначальности Духа Святого, что и обнаруживается въ цѣпкой привязанности ихъ къ формулѣ Filioque. Не въ силу каприза и простой гордыни папа Евгеній IV на Флорентійскомъ Соборѣ отвергъ „компромиссъ" и потребовалъ отъ грековъ безоговорочнаго принятія латинской формулы. Съ другой стороны, раскрыть свою формулу католики не могутъ, такъ какъ ученіе объ исхожденіи единаго и единящаго Духа изъ двухъ началъ очевидно нелѣпо и противорѣчиво. Духъ Святой — та же и вся возсоединяющаяся въ Ипостаси Его Сущность, которая разъединяется въ Ипостаси Сына и первоедина въ Ипостаси Отца.

Но что же это, все-таки, за единство Отца и Сына? Въ чемъ Отецъ и Сынъ — одно? Они, конечно, — одно въ качествѣ Единой Божьей Сущности. Но, какъ Сущность, они — одно и съ Духомъ Святымъ. Если таковъ смыслъ Filioque, надо исповѣдовать „Духа Святого, отъ Отца, Сына и Себя Самого исходящаго". Очевидно, что подобное утвержденіе и нелѣпо и нечестиво. Тогда нужно, оставаясь послѣдовательнымъ, утверждать, что и Сынъ рождается отъ Духа Святого и Себя Самого, а это равнозначно модализму и даже отрицанію всей догмы Троичности, уже не только „ad extra", но и „ad intra" (ср. социніанство и антитринитаріевъ вообще). Какъ Ипостаси, Сынъ и Духъ Святой опредѣляются не отношеніемъ Ихъ къ сущности Отца, ибо у Отца нѣтъ особой сущности, а всѣ Ипостаси: и Отецъ, и Сынъ, и Духъ, единосущны; но опредѣляются Онѣ отношеніемъ Ихъ къ Ипостаси Отца. Отцы Никейскаго Собора, устанавливая исповѣданіе вѣры еще въ ту пору, когда понятіе „ипостаси" не было окончательно уяснено и сливалось съ понятіемъ „сущности" (усіи), и чувствуя необходимость возможно рѣзче отгородиться отъ аріанства, наряду съ „*ὁμοούσιος*" включили въ Символъ указаніе на рожденіе „изъ сущности Отца". Это не было ошибочнымъ, поскольку подъ „*οὐσία*" въ „*ὁμοούσιος*" разумѣлась „сущность", а подъ „*οὐσία*" въ „*ἐκ τῆς οὐσίας πατρός*"—

еще не получившая богословскаго опредѣленія „ипостась". Для отцовъ Собора „ἐκ τῆς οὐσίας" было равнозначно — „ἐκ τῆς ὑποστάσεως", чѣмъ и отрицалась аріанская мысль о происхожденіи Сына „ἐξ οὐκ ὄντων", „изъ не сущаго". Но подъ словами „изъ сущности Отца" могло разумѣться и нѣчто иное, именно — Тертулліановское представленіе о матеріальности и дѣлимости Божьей сущности, такъ что „часть" (portio) ея удѣлялась Сыну; и при дальнѣйшемъ уточненіи понятій — послѣ каппадокійцевъ — обнаружилась полная недопустимость сосуществованія въ Символѣ „ἐκ τῆς οὐσίας" съ „ὁμοούσιος": „усія" перестала обозначать и „усію" и „ипостась". Съ другой стороны, слова „изъ сущности Отца" оказались на дѣлѣ удобными именно для аріанъ (оміусіанъ). Поэтому отцы I Константинопольскаго Собора (381), нисколько не повреждая смысла Никейскаго Символа, удалили изъ него по условіямъ развитія терминологіи ставшія неточными слова и дали ей окончательное выраженіе (3).

Такимъ образомъ предполагаемое въ Filioque единство Отца и Сына не можетъ быть ни самою Единою Божественною Сущностью ни частью Ея, обладаемою только Отцомъ и Сыномъ, ибо сущность Божья едина и недѣлима. Но тогда или Filioque не имѣетъ ровно никакого смысла, являясь чистѣйшимъ пустословіемъ, или оно предполагаетъ какое-то особое единство Отца съ Сыномъ, не сущностное и не ипостасное (въ смыслѣ „περιχώρησις" — „circumincessio" или „circuminsessio" Ипостасей). Тогда Отецъ и Сынъ вмѣстѣ обладаютъ чѣмъ-то такимъ, чего нѣтъ и не можетъ быть у Духа и изъ чего Духъ только получаетъ начало. Это „нѣчто", во всякомъ случаѣ, не менѣе реально, чѣмъ Духъ Святой, и существуетъ не какъ Отецъ и не какъ Сынъ, а какъ „общее Отца и Сына", не меньше, чѣмъ Духъ: иначе Духъ исходилъ бы „изъ не сущаго" и оказался бы правъ Македоній, учившій о тварности Его. Во всякомъ случаѣ, Отецъ и Сынъ въ противостояніи Духу для латинянъ выше Духа; и догматическій домыселъ о Filioque оказывается хулою на Духа Святого, которая не прощается ни въ семъ вѣкѣ ни въ грядущемъ. Апочему не прощается—уяснится изъ дальнѣйшаго. Не могу себѣ представить, какъ католики могутъ избѣжать этого вывода[1]).

[1]) Ссылка на непостижимость здѣсь неумѣстна, ибо передъ нами нелѣпое, противоразумное; тайна же Троицы не противоразумна, а

Вѣдь не появляется же въ Троицѣ „общее Отца и Сына" только на моментъ исхожденія Духа, который всегда исходитъ и всегда противостоитъ другимъ Ипостасямъ. И „единство" Отца и Сына не Отецъ просто и не Сынъ просто, и не сумма или „число" Отца и Сына, но — нѣчто реальное. Есть ли оно „четвертая ипостась", что, казалось бы, слѣдовало изъ ипостасности Духа, ипостасное или личное бытіе котораго должно опредѣляться ипостасью и не можетъ, какъ утверждаютъ сами католики, опредѣляться двумя ипостасями Отца и Сына? Католики говорятъ, что нѣтъ: Духъ получаетъ начало изъ единства Отца съ Сыномъ, которое не есть ипостась. Не будемъ оспаривать нелѣпость исхожденія Личности или Ипостаси изъ того, что безлично и безъипостасно. — Единство Отца и Сына все же (ср. D. 431 сл.) учетверяетъ Троицу, если оно не есть и единство Ихъ съ Духомъ и всѣ три Ипостаси. Изъ Filioque необходимо слѣдуетъ, что есть въ Троицѣ нѣчто четвертое: если не Ипостаси, такъ Сущность, съ коею Отецъ и Сынъ связаны больше, чѣмъ Духъ. И мы видимъ, что католическіе богословы, ничто же сумняшеся, повторяютъ Никейскую формулу „изъ сущности" (но уже не въ Никейскомъ смыслѣ, не равнозначно „ипостаси") и готовы говорить объ исхожденіи Духа изъ сущности Отца и Сына [1]). Они раздѣляютъ „сущность" и „ипостаси"[2]), чѣмъ опредѣлено все ихъ богословствованіе (3), разъединяютъ Бога, дѣлая Его четверицею — внося въ Него категорію тварности (антропоморфизируя) и принижая Духа Святого, уподобляя Его твари (ср. S. Basilii ep. VIII, 10), ревнуя еретику Македонію. Они даже разъединяютъ Бога и Христа Богочеловѣка, благодаря чему (5) происходитъ отпаденіе Человѣка отъ Бога. (Ср. Billot, De Deo uno et trino; Gutberlet, Gott der Einige und Dreifaltige).

Само собой разумѣется, мы не утверждаемъ, что католики сознательно (3) произносятъ хулу на Духа Святого. — Безсо-

сверхразумна. Въ ней мы утверждаемъ сверхразумное и его пріемлемость.

[1]) Духъ Св. — „essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio" (D. 691). „Solus Pater de substantia sua genuit Filium" (D. 703).

[2]) Связь этого съ Filioque отмѣчена Евгеніемъ IV (D. 704): „Pater et Filius non duo principia Spiritus S., sed unum principium: sicut Pater et Filius et Spiritus S. non tria principia creaturae, sed unum principium".

знательно принижая Духа своимъ Filioque, они вмѣстѣ съ Православною Церковью исповѣдуютъ (пытаются исповѣдывать) полное равенство Ипостасей, которыя „coaeternae et coaequales“ (Athanasianum), и „сославимость“ и „сопокланяемость“ Духа со Отцомъ и Сыномъ. Однако, остается не только внутреннее противорѣчіе догмы — неполное исповѣданіе полноты —, а и нѣкоторое реальное униженіе Духа, которое безъ послѣдствій остаться не можетъ. Оно, понятно, сказывается тѣмъ губительнѣе, чѣмъ догматически католикъ просвѣщеннѣе. Естественный порядокъ религіознаго развитія извращается — догматическое усовершеніе становится „усовершеніемъ въ погибель“. Поэтому наиболѣе еретическою и вредоносною частью католичества является какъ разъ католическій клиръ, руководящая іерархія, ослѣпившіе себя вожди слѣпыхъ. Простой, необразованный католикъ, который не разбирается въ пріемлемой имъ наивною вѣрою догмѣ и не углубляется въ нее, ближе къ истинѣ и свободнѣе (2), чѣмъ образованный догматически клирикъ; простой не мудрствующій лукаво (а иначе въ католичествѣ мудрствовать нельзя — ср. 3) клирикъ ближе къ ней и свободнѣе, чѣмъ ученый теологъ. Прирожденный католикъ въ христіанской вѣрѣ своей совершеннѣе, чѣмъ „уніатъ“, хотя бы онъ и называлъ себя „католикомъ восточнаго обряда“ (2). Вѣдь уніатъ долженъ былъ, вступая въ католическую церковь, исповѣдать Filioque, т. е. въ той либо иной мѣрѣ его опознать и отречься отъ истины, которая прирожденному католику въ чистотѣ своей совсѣмъ не была вѣдома. И мы, дѣйствительно, видимъ, что худшія черты католичества — аггрессивность, уклонъ къ насиліямъ, неразборчивость въ средствахъ вплоть до лицемѣрія („католикъ восточнаго обряда“ исповѣдуетъ Символъ Вѣры съ Filioque, а на литургіи слышитъ и читаетъ его безъ Filioque) и обмана — ярче всего обнаруживаются именно въ уніатствѣ.

5

Вся вредоносность Filioque обнаруживается лишь при ясномъ пониманіи цѣлостности религіи и жизненности догмы (2). И понятно, что самому сводящему догматъ къ формулѣ и отдѣляющему вѣру отъ дѣлъ католичеству эта вредоносность въ полной мѣрѣ не очевидна. Догма обладаетъ значеніемъ не только

въ порядкѣ Божественномъ или абсолютномъ, но и въ порядкѣ „икономическомъ“ (домостроительномъ). Это (3) не значитъ, что правы савелліане и современные протестанты, усматривающіе смыслъ ученія о Троицѣ только въ порядкѣ Божьяго „домостроительства“. Но это значитъ, что мы отрицаемъ католическій уклонъ къ ограниченію Богооткровенной догмы только Божественнымъ бытіемъ и... абстрактнымъ мышленіемъ католическаго богослова. Не безразлично, принимаемъ или отвергаемъ мы Filioque; не безразлично не потому, что человѣкъ долженъ произнести какую то формулу, а потому, что ошибка въ догмѣ есть ошибка во всей жизни, а ересь есть беззаконіе или грѣхъ (2). Какъ уже указано (3), католическое различеніе между постижимою до нѣкоторой степени въ „естественномъ“ порядкѣ „природою“ Божества и абсолютно-непостижимою Троичностью Ипостасей необосновано и внутренно-противорѣчиво, коренясь (4) въ еретическомъ Filioque. Сами католики дѣлаютъ исключеніе для Второй Ипостаси, которая одна только изъ трехъ воплощается. И вопреки себѣ самимъ они вынуждены утверждать значеніе Троицы для христіанской жизни, особенно когда имъ приходится опровергать упреки въ „этической безплодности“ этой догмы[1]).

Явленіе Духа Святого въ мірѣ (ср. 3) стоитъ въ связи съ воплощеніемъ и смертью Іисуса Христа. — „Я истину говорю вамъ: лучше для васъ, чтобы Я пошелъ, ибо если Я не пойду Утѣшитель не пріидетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ“ (Io. XVI, 7). Такимъ образомъ ипостасно-икономическая дѣятельность Сына какъ бы восполняется таковою же дѣятельностью Духа Святого, и обратно. — Духъ „прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ

---

[1]) Выдающійся догматикъ B. Bartmann (Grundriss der Dogmatik, Herder, Freiburg i Br., 1923 S. 115-116) указываетъ на католическія литургію, молитвы, на крестное знаменіе, какъ символы Троицы. „Aber, продолжаетъ онъ, wir sind weit entfernt, uns mit diesem äusserlichen Gebrauch zu begnügen, wenn wir die drei allerheiligen Namen nennen, dann lebt in unserm Innern alles auf, was wir jedem von ihnen verdanken. Dem Allmächtigen Vater die Erschaffung der Welt und unser eigenes Dasein, dem geborenen Sohne die Erlösung der Menschheit und unsre eigene Erlösung; dem Heiligen Geiste die Heiligung der unheiligen Welt und unsre eigene Heiligung. Diese heilsökonomische Trinitat (какое значеніе можетъ имѣть эта Троица, если по словамъ Аквината, De verit. VII, 3, „appropriare nihil est

вамъ. Все, что имѣетъ Отецъ есть Мое; потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ... (ib. 14 сл.). Духъ Святой „напоминаетъ“ (а не есть ли полнота воспоминанія, „вѣчная память“, — воскресеніе?) о томъ, что сказалъ Сынъ (Io. XIV, 26), и „свидѣтельствуетъ“ о Немъ (ib. XV, 26). Онъ „обличаетъ“ міръ о „грѣхѣ“ невѣрія въ Сына, о правдѣ — „о правдѣ, что Я иду къ Отцу Моему и уже не увидите Меня“ — и о „судѣ“ — объ осужденіи князя міра сего (ib. XVI, 8-11; ср. I Io.). Духомъ Святымъ, слѣдуя ученію Христа Іисуса, взываемъ мы: „Авва Отче“. Духъ не повторяетъ, а исполняетъ и осуществляетъ дѣятельность Сына: такъ, что безъ Него нѣтъ дѣятельности Сына и — безъ дѣятельности Сына нѣтъ Его дѣятельности. Если Сынъ — истина, Духъ Святой — Духъ истины (Io. XV,26), „наставляющій на всякую истину“ (XII,13) и сохраняющій ее (3,4). Если Сынъ — страданіе, Духъ — утѣшеніе. Сынъ — Жизнь, жертвенно вплоть до смерти себя отдающая, Духъ Животворящій — Жизнь, возстающая изъ смерти и потому „Жизни Податель“ и „Безсмертный“. Дѣятельность Духа — усовершеніе, „исполненіе“ (вся исполняяй), сохраненіе и освященіе (ср. D. 697,799,930,1781). И все существуетъ Духомъ Святымъ, который есть „сокровище благихъ“, чрезъ Сына. Поэтому усовершеніе Христа, какъ человѣка Іисуса (мы не раздѣляемъ здѣсь Божества и человѣчества во Христѣ, такъ какъ усовершеніе Духомъ Христа-человѣка, есть и отношеніе Духа ко Христу-Логосу въ таинственномъ бытіи Троицы), связано съ сошествіемъ на Него Духа Святого, который ведетъ Его въ пустыню и благодатствуетъ на служеніе человѣчеству. Поэтому же и само чудесное рожденіе Іисуса отъ Дѣвы Маріи возможно только оттого, что Она усовершена

---

aliud, quam commune trahere ad proprium?“), wie sie die neutestamentliche Offenbarung auf jeder Seite predigt oder voraussetzt, ist auch dem schlichten Christen geläufig als die Grundlage seines Christenstandes. Höhern und tiefern Geistern ist aber ein Lebenswert zugänglich, der aus der Betrachtung der immanenten Trinität fliesst. Die Gnadenlehre erklärt uns, das des Christen Gnadenleben ein Abbild des dreieinigen Gotteslebens sei, weil (!) eine „Teilnahme an der göttlichen Natur“, in welcher sich jenes göttliche Leben abspielt“. И Бартманъ ссылается на католическую мистику, въ частности — на „рожденіе Бога въ нашей душѣ“ (которое, замѣтимъ, слишкомъ часто понимается пантеистически) и мистическую любовь (въ католицизмѣ не чуждую прелести — 4).

за грани естества, „исполнена“ Духомъ Святымъ и „Рождаемое“ Ею — свято.

Въ Filioque Духъ Святой умаляется, что необходимо обнаруживается и въ порядкѣ домостроительства Божьяго. — Если и Сынъ даетъ начало Духу, Сынъ не только себя разъединяетъ, т. е. жертвенно отдаетъ, но и возсоединяетъ (вѣдь начало возсоединенія тогда есть и Сынъ), т. е. и самоутверждается, что является гордынею. Если Духъ, какъ низшій Сына, безсиленъ всецѣло обожить человѣчество Сына (одинъ или съ Отцомъ), Сынъ самъ себя обожаетъ, что опять-таки есть гордыня, уже и человѣческая. Обоженіе Христомъ Своего человѣчества необходимо должно быть самообоженіемъ человѣчества, обосновывающимъ человѣческую гордыню; и „викарій“ такого Христа—гордецъ, опредѣляющій себя своимъ первороднымъ грѣхомъ, соблазненный діаволомъ, который отъ своего говоритъ и не стоитъ въ Истинѣ.

Умаленный домысломъ о Filioque Духъ Святой не можетъ усовершить, „исполнить“, освятить человѣчество Христа до совершенства, полноты и святости Его Божественности (поэтому католичество и отдѣляетъ Ее отъ Ипостасей), какъ не можетъ Онъ всецѣло усовершить и человѣчество Богоматери (откуда проистекаетъ потребность въ „догматѣ“ Непорочнаго Зачатія и въ культѣ Тѣла Іисусова). Такимъ образомъ Божественность и человѣчество во Христѣ неизбѣжно раздѣляются (3). — Христосъ - Человѣкъ уже никакъ не можетъ вмѣстить полноту Христа - Бога, быть равнымъ Богу не хищеніемъ, а Приснодѣва не можетъ вмѣстить Невмѣстимаго. Человѣчество Христа оказывается не вознесеннымъ на высоту Его Божественности, одесную Отца, и отдѣлено отъ Него непреодолимою преградою. Не „обитаетъ“ тогда во Христѣ „вся полнота Божества тѣлесно“, т. е. и тварно. Божество и человѣчество во Христѣ оказываются несліянными и раздѣльными, хотя бы на словахъ исповѣдывалось, что единство ихъ существуетъ. Иначе говоря, надо отвергнуть христіанскую догму о единой Личности или Ипостаси Христа Іисуса.

Католичество различаетъ ипостасную „incarnatio passiva“, осуществляемую только Логосомъ и „incarnatio activa“, которая признается актомъ всей единой Божественной сущности (ср. S. Cyrilli Alexandr. Adv. Nestorium V,6) — „In-

carnationem... Filii Dei tota Trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis" (Conc. Tolet. XI, D. 284 — „inseparabilia", конечно, но не „indistincta". Слова Іоанна Дамаскина имѣютъ совершенно иной смыслъ, De duabus voluntatibus in Christo 27; ср. также S. Athanasii ad Serapionem, ср. I, 20). Это различеніе (раздѣленіе), на первый взглядъ могущее ослабить нечестивыя слѣдствія Filioque (Божья сущность усовершаетъ человѣка Іисуса и Марію, какъ единая), на дѣлѣ лишь повторяетъ Filioque, превращая Троицу въ четверицу, и само раздѣляетъ во Христѣ Бога и Человѣка[1]). По католическому представленію Логосъ какъ бы внѣшне распростираетъ Свою Ипостась на человѣческое естество, какъ бы внѣшне объемлетъ его Ею. Поэтому истиннаго взаимосрастворенія (μίξις, κρᾶσις, συγχυσις) и, слѣдовательно, совершеннаго единства (ἑνωσις), которое „не только охраняетъ несліянными сходящіяся естества, но и не допускаетъ раздѣленія" (Tria Cap. c. 4 — D. 216), не получается. Для католиковъ Христосъ Богъ и Человѣкъ, а не Богочеловѣкъ, и потому, какъ единый, — или Богъ или Человѣкъ. Склонный къ статическому пониманію Троицы (circuminsessio — 3), католицизмъ не ставитъ Боговоплощенія въ связь съ созданіемъ человѣческой природы изъ ничто, съ ея ничтожностью въ себѣ самой и съ обѣтованіемъ ея обоженія, которое въ силу именно ничтожества твари никакъ не можетъ быть преложеніемъ (μεταβολή) твари въ Божество, соединенной съ Божествомъ непреложно. Естественно, что въ католичествѣ Богочеловѣченіе оказывается обусловленнымъ грѣхопаденіемъ и только грѣхопаденіемъ, а Іисусъ Христосъ Перворожденнымъ всей твари не въ истинномъ, но только въ метафорическомъ смыслѣ. Во имя „и" (et — Filioque) отрицается „чрезъ" (διὰ τοῦ υἱοῦ, per Filium).

---

[1]) Это сказывается въ своеобразной акцентуаціи вселенскихъ опредѣленій. Ср. знаменитое посланіе Льва Великаго (D. 143 сл.) и анаѳематисмы Кирилла (ос. 3, 4, 11 и 12 — D. 115 сл.), а также „Tria Capitula", особ. с. 3, 10 (D. 215 сл., 222). Еще характернѣе посланіе Григорія Великаго Евлогію Александрійскому (D. 348) и Conc. Tolet. XI (D. 285). Ср. Lateran. IV (D. 429). Употребляемыя въ упоминаемыхъ латинскихъ текстахъ выраженія допустимы при условіи правильнаго ихъ пониманія, но съ этимъ правильнымъ пониманіемъ несогласуемы католическія ученія о „communicatio idiomatum" и почитаніи Тѣла Іисусова.

Католическая догматика раздѣляетъ во Христѣ Бога и Человѣка, отвергая во Христѣ чисто-человѣческую дѣятельность и различая въ Немъ дѣятельности: 1) Божественную, 2) Богочеловѣческую (субъектъ обѣихъ „вся Троица“, а не Логосъ) и 3) „смѣшанную“, когда Ипостась Логоса пользуется человѣческимъ естествомъ, какъ соединеннымъ съ Нею орудіемъ, „instrumentum coniunctum“ (ср. еще Sum. theol. III, 2,2 ad 2). Это уже кощунственное „анатомированіе“ Христа, приносящее свои плоды въ утвержденіи, что Іисусъ-Человѣкъ не могъ грѣшить въ силу „unio hypostatica“.— Онъ не могъ грѣшить потому, что субъектомъ человѣческой Его воли является Логосъ, который освобождаетъ Его отъ грѣха и „внутренняго“ искушенія (въ пустынѣ было, оказывается, „внѣшнее“ — ужъ не поучительное ли представленіе?), т. е. — этотъ выводъ неизбѣженъ — лишаетъ человѣческую природу Христа свободы. Отсюда слѣдуетъ, что Христосъ Іисусъ, какъ и всѣ люди, предопредѣленъ (ср. 2, — Христосъ „praedestinatus esse credendus est“, D. 285) и что моноѳелитство одного изъ „викаріевъ Христа“ папы Гонорія не было явленіемъ случайнымъ (ср. еще Philippus Bonae Spei, Hugo a S. Victore). Съ православной же точки зрѣнія, догма ипостаснаго единства во Христѣ двухъ естествъ дѣлаетъ невозможною, нехристіанскою и ошибочною самое постановку вопроса въ смыслѣ обусловленности человѣческой природы ипостаснымъ единствомъ, Ипостасью или Богомъ.

Если мы попытаемся осмыслить непосредственныя наши впечатлѣнія отъ католическихъ высказываній объ Іисусѣ Христѣ, католическаго культа и католической „иконописи“, мы вынуждены будемъ отмѣтить, что Іисусъ Христосъ „очеловѣчивается“ до утраты Своей Божественности, а утратившее Божественность человѣчество Его объявляется Божествомъ, т. е. поклоненіе Христу превращается въ самопоклоненіе. — Католическій мистикъ считаетъ терніи вѣнца Христова, капли пролитой Іисусомъ крови. Онъ „входитъ“ въ рану на Его Тѣлѣ. Монахиня ощущаетъ „поцѣлуй“ (даже не лобзаніе) Христа, видитъ Его до пояса, въ видѣніи рождаетъ младенца Іисуса. Славословя Христа не „пѣснопѣніями“, но „аріями“ и современною музыкою вообще (во

время богослуженія исполняется даже „Сельская честь“ Масканьи!), католическая церковь въ „иконописи“ своей стремится къ реализму: ея „иконопись“ становится современными живописью (также и въ смыслѣ „скорописи“) и скульптурой. Неужели Богочеловѣкъ этотъ нагой атлетъ въ „Страшномъ Судѣ“? И пречистое ли тѣло Божьей Матери, нынѣ покрытое голубою одеждою, написалъ Микель Анджело нагимъ? Какъ, вопреки законамъ естества, эти фигуры держатся на облакахъ? Можетъ ли быть и Богомъ Христосъ Содомы? Не вѣрится, что „взлетѣвшій на воздухъ“ Христосъ Рафаэля дѣйствительно преображается. Не узнаемъ лика Христова въ опухшемъ и посинѣвшемъ отъ ударовъ и мукъ лицѣ распятаго на картинѣ Грюневальда. Не могутъ быть руками Христа эти ужасныя руки со скрюченными отъ боли пальцами. И не Богочеловѣческая тайна въ пылающихъ краскахъ Грюневальдовскаго Распятія, а тайна оккультизма... Прекрасная молодая дѣвушка съ наивными, можетъ быть — самую чуточку нарочно наивными глазами, съ младенцемъ на рукахъ (а глазамъ младенца уже и прямо не вѣрится) идетъ навстрѣчу — благоговѣйному ли? — зрителю, стоящему со стороны папы. Она идетъ по облакамъ, въ которыхъ тонетъ грузноватая, но кокетливо опустившая глаза св. Варвара. А папа Сикстъ, почтенный, хотя и не аскетическаго вида старецъ, уже озабоченно показываетъ Мадоннѣ, куда прежде всего надо нести Ей Младенца Іисуса, — къ монахинямъ-заказчицамъ картины, оплатившимъ трудъ художника.

По ученію Церкви надлежитъ единое поклоненіе (προσκύνησις, λατρεία) единому Іисусу Христу, чѣмъ отвергаются и евтихіанское поклоненіе только Христу Богу и два вида поклоненія (Богу и Человѣку), вытекающіе изъ несторіанства (D. 120, 221). Формально этого требованія католичество какъ будто не нарушаетъ. И тѣмъ не менѣе оно нарушаетъ его, проводя различіе между поклоненіемъ Божеству Христову, почитаемому „in se et propter se“ (что связано съ различеніемъ Божественности „ad intra“ и „ad extra“, откуда беретъ начало безличный монотеизмъ) и поклоненіемъ человѣчеству Христа, почитаемому „in se, sed non propter se“. Благодаря такому раздѣленію, не устраняемому напоминаніями объ „unio hypostatica“, выдѣляется особый видъ „латріи“ (не „дуліи“, допустимой и по отношенію къ святымъ) — почитаніе человѣческаго

тѣла Христова. И въ силу раздѣленія въ Христѣ Божественнаго и тварно-человѣческаго культъ Тѣла Іисусова неизбѣжно превращается въ поклоненіе (латрію) самой тварности, т. е. въ самопоклоненіе, — выводъ, сдѣланный католиками и необходимый, несмотря на словесныя осужденія его (D. 1561, 1563, ср. 4,5). Догматически путемъ разнаго рода субтильныхъ различеній отъ этого вывода, пожалуй, уклониться можно, хотя только на словахъ, ибо онъ неразрывно связанъ съ Filioque. Но по существу и практически онъ неизбѣженъ. И онъ становится очевиднымъ, когда поклоненіе Тѣлу Іисусову обращается въ поклоненіе конкретнымъ Его „манифестаціямъ“ — въ культѣ „Святѣйшаго Сердца“. Дѣло не въ томъ, что на почвѣ культа Сердца Іисусова легко появляются „прелесть“ и эротическая скверна (3), а въ томъ, что ихъ появленіе неизбѣжно и лежитъ въ самомъ существѣ культа, какъ поклоненія чисто человѣческому. Лучше уже несторіанство, изъ котораго вытекаетъ лишь „дулія“ человѣческому, а не „латрія“. Впрочемъ, въ концѣ концовъ несторіанская „дулія“ и католическая „латрія“ приводятъ къ одному и тому же.

Но, выдвигая поклоненіе человѣческому Тѣлу Іисуса, католичество отъединяетъ его не только отъ Божественности, а и отъ самого человѣчества. Человѣчество Іисуса Христа становится, какъ попутно уже указано выше, особымъ „привилегированнымъ“ человѣчествомъ. Христосъ Іисусъ не Перворожденный всей твари, не истинный Небесный Адамъ, — развѣ въ переносномъ смыслѣ слова, и мы съ Нимъ разъединены. Такъ получаетъ осуществленіе другая тенденція Filioque (4) — тенденція къ разъятію Божественности и Богочеловѣка. Ибо Христосъ — единый Богочеловѣкъ; и, если отъединено отъ Бога Его человѣчество, отъединенъ отъ Бога весь Онъ. Въ данной связи весьма показательна католическая теорія евхаристіи.

Къ сожалѣнію, съ половины XIII в. и православные богословы, недостаточно осмотрительные въ своей терминологіи, начинаютъ пользоваться латинскимъ понятіемъ „пресуществленіе“ (transsubstantiatio — μετουσίωσις), хотя даже сами латиняне до сихъ поръ считаютъ нужнымъ оговаривать свое новшество (напр., — „quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantionem appelat“, Trident., D 884; ср. D. 877). Въ послѣднее время православные — не безъ

вліянія католичества — дѣлаютъ это все чаще и даже повторяютъ метафизически нелѣпыя разсужденія о томъ, что въ таинствѣ евхаристіи при сохраненіи „акциденцій" (вида) хлѣба и вина происходитъ замѣна ихъ „субстанціи" „субстанціей" тѣла и крови Христовыхъ. Такимъ образомъ приходится предполагать уничтоженіе (annibilatio) субстанціи хлѣба и вина (D. 884), чѣмъ она уже уравнивается съ субстанціей тѣла и крови Господа. Съ другой стороны, въ виду того, что „акциденціи" признаются пребывающими (accidentia remanent), онѣ превращаются въ субстанцію, навсегда отдѣленную отъ Тѣла Господняго, самобытную, что есть обоженіе чистой тварности и первородный грѣхъ (ср. 3). Между тѣмъ нѣтъ никакой надобности прибѣгать къ весьма сомнительнымъ терминамъ, „субстанціи" и „акциденціямъ", и выдвигать нелѣпыя метафизическія гипотезы. — У насъ для обозначенія совершающагося есть термины ап. Павла — „общеніе" (κοινωνία) — и святыхъ отцовъ — „преложеніе" (μεταβολή), также — (μεταποίησις, μεταβάθμισις, μετασκευή). — Хлѣбъ и вино, не переставая быть хлѣбомъ и виномъ, „пре лагаются" въ истинное тѣло и истинную кровь Христовы. Этимъ утверждается не Лютеровская „impanatio", въ которой хлѣбъ и вино просто сосуществуютъ съ Тѣломъ и Кровью и которая представляетъ собою лишь варіантъ католической теоріи, — но истинное и всецѣлое превращеніе или претвореніе (metapoiesis, conversio) хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь, такъ что не остаются не превращенными ни „субстанція" ни „акциденціи", хотя всецѣлость хлѣба и вина, будучи освящена (святые отцы пользуются терминомъ τελετή θεία) и преложена, остается и собою, не погибаетъ. Дѣло Христово — не замѣна одного міра другимъ, не уничтоженіе міра и не отборъ отъ него какой-то части (напримѣръ — „духовнаго" бытія, какъ думали гностики), а — преображеніе и освященіе міра, исполненіе и обоженіе его. Христосъ выше смерти и погибанія, и потому умирающее въ Немъ воскресаетъ, т. е. и не умираетъ. Въ Немъ изъ удаленности отъ Бога и разъединенности съ Богомъ мы возносимся въ нераздѣльное единство съ Богомъ, въ Богочеловѣческое Бытіе, которое есть Полнота Бога Всеблагаго, „дабы предъ именемъ Іисуса преклонилось всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ" (Фил. II, 10).

Въ таинствѣ евхаристіи во временно-пространственномъ человѣчествѣ осуществляется единосущіе его по человѣчеству

со Христомъ, по Божеству единосущнымъ съ Богомъ (Tria Cap. 8 — D. 220; Chalced. IV 451 — D. 148), но осуществляется такъ, что все прелагаемое въ Тѣло Іисуса, всецѣло превращаясь въ это Тѣло, не перестаетъ быть и собою. А чрезъ человѣчество въ Человѣка Христа прелагается и весь міръ. Католики же, раздѣляя „субстанцію" и „акциденціи", дѣлаютъ „акцидентальное" бытіе человѣка „субстанціальнымъ", самобытнымъ и абсолютно разъединеннымъ съ „субстанціей" Тѣла Христова. Во Христѣ человѣчество и міръ становятся одною безразличною сущностью, внѣ которой остается все многообразіе тварнаго. И это тварное многообразіе приходится или вопреки дѣйствительности отрицать, признавая его иллюзіей, только временнымъ, преходящимъ бытіемъ (что есть отрицаніе Боговоплощенія), или, противопоставляя Христу Человѣку, дуалистически обожать. Отсюда въ развитіи западно-христіанской культуры неизбѣжность релативизма, который можно преодолѣть лишь въ истинномъ единствѣ, во в с е е д и н с т в ѣ со Христомъ и въ истинномъ Богочеловѣчествѣ, — отрицаніе абсолютнаго смысла жизни, признаваемой временною юдолью испытаній, разочарованіе въ ней и сосредоточеніе на чисто-эмпирическихъ задачахъ. Отсюда, во вторыхъ, — односторонности спиритуализма, стремленіе къ абсолютноиному, „духовному" или „безсознательному" бытію, либо небытію. Отсюда же, наконецъ, и абсолютированіе эмпирическаго — идеалы прогресса, соціалистическаго рая и т. п.

Таинство евхаристіи есть Боговоплощеніе Христа, совершающееся чрезъ преложеніе Имъ въ Себя всей тварности міра. И совершаетъ это таинство „архіерей" Іисусъ Христосъ чрезъ Церковь Свою, а въ Церкви чрезъ благодатно-преемственно связаннаго съ Нимъ іерея. Когда совершается евхаристія, она н е о б х о д и м о совершается чрезъ Церковь, чрезъ іерея и чрезъ устанавливаемыя Церковью слова и обряды. Но отношенія между Іисусомъ Христомъ, Церковью, іереемъ, литургическимъ чиномъ и таинствомъ, нельзя мыслить по типу отношенія причиннаго. Ибо мы не раздѣляемъ причастника Тѣлу Христову и Тѣла Христова, хотя и различаемъ ихъ, и не раздѣляемъ Человѣчества и Божества во Христѣ. А только въ томъ случаѣ можно говорить о причинной (или какой-нибудь иной внѣшней) связи, если есть подобное раздѣленіе. Равнымъ образомъ, не разъединяя Отца и Сына съ Духомъ

Святымъ, мы не должны говорить объ особомъ отъединенномъ отъ матеріальнаго и плотского „духовномъ бытіи“ — о бытіи абстрактномъ, отвлеченномъ. Поэтому никогда мы не скажемъ, что іерей или произносимыя имъ слова являются причиною таинства, совершаютъ таинство или даже только обуславливаютъ его. — Церковь, іерей „совершаютъ“ таинство не какъ сотрудники или соучастники, но — какъ само Тѣло Христово въ мѣру ихъ преложенія въ Него. Напротивъ, стремленіе католичества раздѣлять Бога и Человѣка во Христѣ, Богочеловѣка Христа и человѣчество (міръ) приводитъ къ рѣзкому разъединенію сферъ бытія и къ пониманію таинства евхаристіи (а за нимъ и другихъ таинствъ) въ категоріи причинности. А это превращаетъ *теургическую* дѣятельность Церкви въ *магію* и католическаго священника дѣлаетъ изъ служителя *совершителемъ* таинства.

По опредѣленію „Римскаго Катихизиса“, таинство „rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum *efficiendae* vim habet“. И вполнѣ понятно, что наряду къ утвержденіемъ Іисуса Христа, какъ перваго и главнаго совершителя таинства (minister primarius, principalis), католическая догматика считаетъ совершителемъ (m. secundarius, instrumentalis) и священника, *настаивая* на совершеніи таинства „ex opere operato“ [1]). Поэтому нѣтъ ничего неожиданнаго, въ томъ, что католики донынѣ

---

[1]) D. 851. Ср. осужденіе утверждающихъ (Bay), что „peccator poenitens non vivificatur *ministerio sacerdotis absolventis*, sed a solo Deo...“, D. 1058. Чрезвычайно осторожно формулировано „opus operantis“ (D. 854): „Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta *conficiunt* et conferunt, non requiri *intentionem saltem* (!) *faciendi quod facit Ecclesia*: A. S.“ Ср. D. 1318: недѣйствительно таинство „ministri“, который, совершая его, „intus vero in corde suo apud se resolvit: Non *intendo*, quod facit Ecclesia“. Ср. D. „95: „...Omnia sacramenta tribus *perficiuntur*, videlicet *rebus* tanquam materia, *verbis* tanquam forma, et *persona ministri* conferentis sacramentum cum intentione *faciendi*, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non *perficitur* sacramentum“. Такимъ образомъ, по этой буллѣ Евгенія IV, Христосъ можетъ, какъ будто, и отсутствовать. — Ложность католическаго взгляда не въ томъ, что въ совершающемся таинствѣ *необходимы* указываемые моменты, а въ томъ, что эти моменты превращаются въ *условія* и *сопричины* таинства. Таинство, разъ оно совершается, *необходимо* совершается чрезъ священника, но онъ не причина и не условіе совершенія таинства, подъ человѣческія категоріи не подводимаго.

пользуются чудовищнымъ терминомъ—„conficere corpus Christi", т. е. дѣлать, создавать Тѣло Христово. Разумѣется, никто не станетъ обвинять ихъ въ сознательномъ исповѣданіи „магической теоріи". Но безполезно оспаривать, что раціоналистическая (т. е. разъединяющая) природа католицизма неизбѣжно къ магизму приводитъ. Магизмъ же отъединяетъ „служителя" и отъ самого таинства и отъ тѣхъ, „для" кого онъ служитъ. Поэтому тѣлодвиженія католическаго священника измѣрены и размѣрены, ритуально-скованы, механичны. Поэтому онъ произноситъ слова молитвы всегда точно, но монотонно, торопливо, почти равнодушно — какъ слова заклинанія. Поэтому неважно, понятны ли его слова и дѣйствія мірянамъ и... даже ему самому. Но зато, напримѣръ, важно, чтобы вино, употребляемое для евхаристіи, не было нагрѣто болѣе, чѣмъ до 65 °/₀, и — въ случаѣ смѣшенія со спиртомъ — не содержало его болѣе, чѣмъ 1 часть на 12 (D. 1937 сл.).

6

Въ таинствѣ евхаристіи вся матеріальность или тварность міра прелагается въ истинное Тѣло Христово, и Оно прелагаетъ въ себя тѣлесность истинно пріемлющихъ Его людей. Мы пріемлемъ Его, по слову Іоанна Дамаскина, какъ уголь пламенный, сожигающій наши грѣхи и озаряющій Божественнымъ огнемъ наши сердца, воспламеняемся и обожаемся. Ибо Тѣло Христа нераздѣльно-несліянно, непрелагаемо, но истинно соединено съ Его Божественностью, и одинъ Христосъ есть и вся Божественность Его и все Тѣло Его: Онъ изливаетъ всю полноту Божества въ Свою тѣлесность, возникающую изъ ничто и цѣликомъ отдающую себя Ему, т. е. возвращающуюся въ ничто (5). Въ евхаристіи такимъ образомъ раскрывается тайна Боговочеловѣченія, тайна спасенія и обоженія рода человѣческаго и всего тварнаго міра (почему въ евхаристіи и берется хлѣбъ квасной — ἄρτος —, а не опрѣснокъ. Для правильнаго пониманія этой тайны, которое никогда не бываетъ совершеннымъ, и для истиннаго причастія нашего ей, т. е. и для соучастія въ раскрытіи и осуществленіи ея въ насъ и чрезъ насъ въ мірѣ, необходима неповрежденная вѣра. Католическая же вѣра, какъ мы видѣли, повреждена человѣческими домыслами. — Разъединяя „сущность" и „ипостаси", она разъеди-

няетъ во Христѣ Бога и Человѣка (4,5). Въ пониманіи Богочеловѣчества она по существу не подъемлется надъ утвержденіемъ сосуществованія (συνάφεια) во Христѣ Божества и человѣчества, ибо — пренебрегаетъ „движеніемъ" (περιχώρησις), какъ моментомъ самой Божественности, и хочетъ сохранить, т. е. понять въ смыслѣ абсолютнаго бытія самое тварность. А единство твари съ Богомъ, какъ полное единство, возможно лишь потому, что тварь возникла волею Божьею изъ ничто, въ самой себѣ не есть и можетъ чрезъ совершенное осознаніе своего ничтожества — чрезъ истинную смерть и самоуничтоженіе во Христѣ — стать Богомъ, какъ Богъ Логосъ, „истощивъ" или „опустошивъ" Себя, сталъ и ею. Характерно, что гибель міра понимается въ католичествѣ, какъ гибель этого міра, но не міра вообще, т. е. какъ измѣненіе: понятіе гибели міра, абсолютной смерти исчезаетъ (Summa Theol. I, 104,4).

Христосъ возглавляетъ въ евхаристіи человѣчество, которое такимъ образомъ объединяется въ одну великую жертву Богу. И потому Христосъ долженъ быть началомъ вполнѣ реальнаго единства для членовъ Своего Тѣла (Princip einer überaus realen Einheit für seine Glieder). Онъ реально долженъ быть во всѣхъ, не отдѣляясь однако отъ самого Себя; и поэтому Онъ долженъ существовать такъ, что можетъ войти (eintreten) во всѣ члены Своего „мистическаго Тѣла", нераздѣльно не только по силѣ, а и по субстанціи (?), подобно тому, какъ душа входитъ во всѣ части тѣла. Онъ долженъ быть началомъ единства и во всякомъ отдѣльномъ человѣкѣ, съ которымъ соединяется въ остіи, и слѣдовательно проникать и охватывать все его существо (Wesen). Христосъ соединяетъ всѣхъ людей въ одно тѣло, не формально только въ одинъ духъ: соединяетъ насъ живущій въ насъ Духъ Божій (не умаляется ли здѣсь снова и по новому Духъ Святой?).

Такъ говоритъ одинъ изъ наиболѣе свободныхъ и широкихъ католическихъ теологовъ послѣдняго времени [1]), продолжая идеи бл. Иринея Лионскаго (см. Adv. haer. III, 18, 1), который былъ ученикомъ Іоаннова ученика, св. По-

[1]) M. J. Scheeben. Die Mysterien des Christentums, 3. Aufl., Freib. i. Br., Herder, 1912, S. 439. Я полу-перевелъ полу-изложилъ текстъ Шебена. Остановился же на индивидуальномъ и наиболѣе, съ моей точки зрѣнія, благопріятномъ для католичества пониманіи догмы по соображеніямъ, которыя

дикарпа Смирнскаго, но отнюдь не выражая еще католическую догму. Однако, если мы отнесемся къ развиваемымъ Шебеномъ взглядамъ съ бо́льшимъ вниманіемъ, „католическій“ ихъ характеръ обнаружится съ полною очевидностью. — „Евхаристическое Тѣло Христа для того, чтобы, какъ органъ Божества (als Organ der Gottheit) привести насъ къ сверхъестественному единству съ Собою и другъ съ другомъ, должно прежде всего обладать сверхъестественнымъ духовнымъ единствомъ... Но оно должно вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить и Свою плотскую, тѣлесную субстанцію... Такъ какъ Духъ Христа вѣетъ только въ Его Тѣлѣ, мы должны сдѣлаться однимъ именно съ этимъ Тѣломъ, дабы въ нем получить живущую и дѣйствующую въ немъ силу Духа. Эта сила должна одухотворить все наше существо, она должна насъ измѣнить и преобразить. Такимъ образомъ Тѣло Христа должно быть для насъ духовною пищею, а потому существовать въ евхаристіи духовно (auf eine geistige Weise)“. Уже эти замѣчанія, подтверждая сказанное выше (5), нѣсколько разстраиваютъ первое впечатлѣніе. Вотъ еще болѣе показательныя. — „...Въ силу ипостасной уніи Тѣла съ Сыномъ Божьимъ (wegen der hypostatischen Union mit dem Sohne Gottes) въ тѣлѣ обитаетъ (wohnt) оживляющая, одухотворяющая, обожающая сила Божества, и, какъ органъ Божества (instrumentaliter), Тѣло также оживляетъ, одухотворяетъ, обожаетъ (ist auch er belebend, vergeistigend, vergöttlichend). Оно — носитель Божественной жизненной силы“ (ib. S. 439 сл.). Духовно питая насъ, Тѣло Христа „аффицируетъ“ нашъ духъ и наше тѣло „чрезъ превращеніе въ себя, не чрезъ прехожденіе въ насъ, какъ органъ высшей духовной и одухотворяющей силы“. Въ себѣ самомъ оно должно являться „тѣломъ, одухотвореннымъ Божествомъ и въ высшей степени преображеннымъ“ (muss in sich selbst als ein von der Gottheit durchgeisterter und im höchsten Grade verklärter Leib erscheinen).

Шебену не удается преодолѣть непреодолимую для католичества „преграду“ (5) и понять дѣло Христово въ смыслѣ

должны быть ясны изъ моего изложенія. Замѣтимъ, что взгляды Ш. встрѣтили возраженія со стороны другихъ теологовъ, особенно его связанное съ затрагиваемою нами проблемою ученіе объ оправданіи. Ср. предисловіе L. Küpper'a.

святоотеческаго „нововозглавленія“ (ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio) рода человѣческаго — какъ „compendium totius generis humani (Ириней). Это и не можетъ удасться въ догматикѣ, вершиной которой является томистское соположеніе, „рекапитуляціонной“ теоріи Иринея съ „сатисфакціонной Ансельма. Какимъ образомъ, дѣйствительно, можно видѣть во Христѣ второго, небеснаго Адама, Адама всеединаго, если отвергается всеединство и если первый, „перстный“ Адамъ признается только первымъ по времени человѣкомъ и и праотцемъ?[1]). И какъ примирить слова Шебена съ тѣмъ, что „Логосъ пріялъ не общую, но индивидуальную человѣческую природу, почему чрезъ воплощеніе не обожается все человѣчество“ (Bartmann o. c. S. 204; ср., однако, ib. — Христосъ пріялъ „nur die allgemein menschlichen Schwächen und Defekte, keine persönlichen“, ib. S. 184)? — Догма Боговоплощенія требуетъ признанія какъ индивидуальнаго, такъ и всеединаго вочеловѣченія, чѣмъ вовсе еще не утверждается механическое или автоматическое спасеніе всѣхъ людей: трудности существуютъ лишь для того, кто, пренебрегая процессомъ нашего спасенія, не понимаетъ, что Богъ выше времени и пространства (хотя даетъ имъ начало), и кто такимъ образомъ антропоморфизируетъ (3) Божество.

Исповѣдуя не только Filioque, а и равночестность Ипостасей (4), католицизмъ чувствуетъ внутреннюю потребность поправить свою ошибку и какъ-то выразить всецѣлую обоженность отдѣляемаго имъ отъ Божественности тѣла Христова. Это приводитъ его къ культу Святѣйшаго Тѣла, который оказывается самообоженіемъ твари (5) или — если раздѣлять Богочеловѣка и человѣчество — глумленіемъ надъ вселенскою догмою о Христѣ Богочеловѣкѣ. Въ связи съ внутренно-противорѣчивымъ хаосомъ стремленій къ самообоженію, къ оправданію

---

[1]) Поэтому то проблема первороднаго грѣха въ католичествѣ и неразрѣшима. Католики видятъ въ Адамѣ моральную и юридическую главу человѣчества, которой всѣ обязаны повиновеніемъ, что либо утверждено особымъ актомъ Бога (Белларминъ), либо вытекаетъ изъ особаго „pactum“ Бога съ Адамомъ (Суарецъ). Но если даже отбросить эти теоріи, — остается лишь моральное и физическое (чрезъ рожденіе, „propagatione“, generatione“, — отсюда и связь грѣха съ „concupiscentia“) единство всѣхъ людей съ Адамомъ; и личная отвѣтственность каждаго (а не одного только Адама) объясненія не получаетъ. D. 790 сл., 792, 3025.

спасенія человѣчества и связи его со Христомъ, къ раздѣленію Богочеловѣка и Бога, Бога и Человѣка стоитъ и католическая Маріологія. Умаленіе Духа Святого обусловливаетъ недопониманіе и недооцѣнку сошествія Его на Дѣву Марію (ср. 5), причемъ обнаруживаются склонность И м ъ замѣщать мужа Маріи (!— A p o s t o l i c u m: „conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine". — D. 6; 149 (Conc. Later. IV): — „a tota Trinitate communiter incarnatus, ex Maria semper Virgine S p i r i t u s S. c o o p e r a t i o n e conceptus...") и обусловленное ею манихейское гнушеніе плотью. Отожествленіе вожделѣнія съ похотью превращается въ кощунственное обоженіе похоти[1]).

Дѣва Марія, утверждаютъ католики, „въ первое мгновеніе своего зачатія по особой благодати всемогущаго Бога и по привилегіи (singularis gratia... et privilegio), по воззрѣнію на заслуги Христа Іисуса (intuitu meritorum Christi Iesu), Спасителя рода человѣческаго, предохранена въ качествѣ свободной отъ всякой скверны первороднаго грѣха" (ab omni originalis culpae praeservatam immunem — „Ineffabilis" Пія IX, D. 1641; ср. ib. 1100, 735). По разъясненію теологовъ, этимъ утверждается „immaculata conceptio" Маріи лишь постольку, поскольку сама Она является субъектомъ зачатія („conceptio passiva", въ отличіе отъ „conceptio activa", субъекты которой Іоакимъ и Анна). Но что такое загадочное и многосмысленное выраженіе „originalis culpae labes"? Есть ли „labes" специфическая особенность первороднаго грѣха, которая можетъ быть и не быть, или — только эмфатическое наименованіе самого грѣха, такъ что „labes peccati" = „peccatum"? Въ первомъ случаѣ „labes peccati", видимо, не что иное, какъ вожделѣніе, „concupiscentia". И католическіе теологи, дѣйствительно, го-

---

[1]) Ср. S c h e e b e n o. c. S. 95-102, S. 101: „Nur dann, wenn das Weib, ohne Gattin und Mutter zu sein (еще бы!), als Jungfrau den Brennpunkt der Liebe in der Familie zwischen Vater und Sohn bilden könnte, würde es nicht bloss halb, sondern ganz, nicht bloss in seinem Ursprunge, sondern auch in seinem Wesen (!) den Heiligen Geist repräsentieren; wenn man daher von jenen mehr (!) fleischlichen Beziehungen absieht, so dürfte man in etwa die dritte Person als die Repräsentantin des weiblichen Wesens, d. h. der Liebe und der Zärtlichkeit, unter den göttlichen Personen bezeichnen". Осмотрительность выраженій не мѣняетъ существа дѣла. Передъ нами новый варіантъ гностическихъ лжеумозрѣній („женское" есть тварное!) Ср. подобные же уклоны въ тяготѣвшей къ католицизировавшему Соловьеву А. Н. Ш м и д ъ и въ к р а й н о с т я х ъ русской „софіологіи".

ворятъ о „ligatio“ или даже „exstinctio“ вожделѣнія (отожествляемаго съ грѣховной похотью), но какъ самого источника грѣховности. Здѣсь необходимъ рядъ весьма существенныхъ оговорокъ. — Дѣва Марія, Пречистая и Пренепорочная, свободна отъ грѣховнаго вожделѣнія или похоти, свободна отъ воли ко грѣху вообще (не только ко грѣху плотскому, ибо начало грѣха не похоть, а гордыня, ср. и Summa theol. 2,2). Но, во первыхъ, можно, пожалуй, еще говорить, что она свободна отъ личнаго, индивидуальнаго грѣха, а не отъ общечеловѣческаго или „первороднаго“ (ср. D. 1073): активно не индивидуализуетъ, не осуществляетъ въ себѣ всеединый первородный грѣхъ индивидуально (почему она и спасается чрезъ Христа). Во вторыхъ, ея свобода отъ воли къ индивидуальному грѣху есть ея свободный актъ и потому заслуга, а не механическое слѣдствіе внѣшняго благодатнаго воздѣйствія, т. е. именно не „ligatio“, не „exstinctio“. Иначе бы мы не могли чтить и славить Ее, Преславную, и Богъ Ея не избиралъ. Разумѣется, всякое дѣйствіе человѣческое существуетъ лишь волею и силой Божіей; но не слѣдуетъ забывать, что существуетъ свободное человѣческое дѣйствіе. Вѣдь человѣкъ свободенъ даже въ актѣ искупленія его Христомъ Іисусомъ: Христосъ искупаетъ не раба, а сына. Если же такъ, то невмѣстно и нечестиво говорить о „redemptio praeservativa, которой никоимъ образомъ не истолковать въ смыслѣ свободной дѣятельности Богоматери, о „privilegium“ (ср. D. 833) или „privata lex“, т. е. внѣшнемъ законѣ, сообразно которому живетъ человѣкъ. Тогда Дѣва Марія не свободна, и Божья воля есть Божій произволъ. Тогда Марія спасена путемъ особаго сверхъестественнаго воздѣйствія, и непонятно, зачѣмъ понадобилось Боговоплощеніе, смыслъ котораго именно въ томъ, что Богъ спасаетъ человѣчество, какъ свободное. Иначе говоря, слова „singularis gratia“, „privilegium“ и „praeservata immunis“ отрицаютъ слова „intuitu meritorum Christi Iesu“. Не Іисусъ Христосъ спасаетъ Дѣву Марію, а Богъ, единая безразличная „сущность“ Божества. И конечно, Марія уже не „спасеніе рода христіанскаго“, ибо „privilegium“ абсолютно разъединяетъ Ее со всѣми другими людьми. Какъ отдѣляется Богъ отъ Человѣка и Богочеловѣкъ отъ человѣчества, такъ же отъединяется отъ человѣ-

чества и Марія. Полнота обоженія снова становится невозможной.

Всѣ эти соображенія сохраняютъ свою силу и въ томъ случаѣ, если „скверна грѣха“ отожествляется съ „грѣхомъ“, что является единственно правильнымъ (ср. D. 1073, 735) и признается большинствомъ (т. е. „всѣми“) католическихъ теологовъ. А „consensus omnium theologorum argumentum veritatis est“. Такимъ образомъ „догматъ“ непорочнаго зачатія сводится къ слѣдующему. — Какъ и всѣ люди, Марія подлежала „debitum peccati“, т. е. необходимости грѣха и должна была грѣшить: „Maria debuit contrahere peccatum“. Но она не впала въ грѣхъ (sed non contraxit) потому, что въ силу заслугъ Христа эта необходимость спеціально и только для Нея была устранена Богомъ въ моментъ Ея зачатія (debitum proximum) или даже еще въ раю (d. remotum) [1]). Во всякомъ случаѣ, съ самого начала земного своего бытія Марія не была лишена благодати, какъ всѣ люди, но находилась во внутреннѣйшемъ единствѣ съ Богомъ, предохраняемая Имъ отъ грѣха. Она въ силу своей „привилегіи“ грѣшить не можетъ. И благодаря этому теряются и свобода Маріи и отличіе ея безгрѣшности отъ безгрѣшности Іисуса, т. е. обезсмысливается Боговоплощеніе, хотя на словахъ и утверждается противоположное (ср. 5).

Католическая Маріологія еще ярче, чѣмъ Христологія, обнаруживаетъ внѣшнее пониманіе человѣческаго спасенія и неумѣстность въ католицизмѣ самой идеи обоженія. — Католики мыслятъ человѣчество находящимся абсолютно внѣ Бога и самобытнымъ. Богъ, по ихъ мнѣнію, создалъ человѣка изъ ничто, какъ нѣчто инобытное и качественно иное, чѣмъ Онъ. Такимъ образомъ человѣкъ оказывается предопредѣленнымъ къ спасенію или гибели въ самой своей первозданности. Это не только предопредѣленіе, а и „двойное предопредѣленіе“ (gemina praedestinatio), отнюдь не устранимое чисто-словеснымъ его отрицаніемъ. — Богъ, говорятъ католики, хочетъ спасенія всѣхъ людей (D. 795, 318), но это — предваряющая Его

[1]) Любопытно мнѣніе А. Росмини, какъ любопытно и осужденіе его (D. 1924): „Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originalis peccati satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone, e quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso suo tempore oriretur V. Maria“.

воля (decretum praeveniens), осуществленіе которой зависитъ отъ обусловленной благодатью дѣятельности человѣка. Христосъ умеръ за всѣхъ „quantum ad sufficientiam", не „quantum ad efficientiam"; и нисходилъ Онъ не въ адъ, а только въ преддверіе ада, гдѣ были лишь праведники, а грѣшниковъ не было. Но если такъ, то нѣтъ человѣческой свободы: Богъ создалъ человѣка безъ всякаго съ его стороны желанія и притомъ еще такимъ, что по самой природѣ своей человѣкъ опредѣленъ качественно, въ одномъ индивидуумѣ способный къ усовершенію, въ другомъ — нѣтъ. Однако, нѣтъ въ этомъ случаѣ и Божьей свободы, ибо осуществленіе всеблагой Божьей воли зависитъ отъ человѣка. Такимъ образомъ, или Богъ немощенъ (D. 827) осуществить свое хотѣніе, или католики лгутъ и Богъ вовсе не хочетъ спасти всѣхъ, но — только нѣкоторыхъ. Лучшій католическій отвѣтъ данъ Августиномъ и повторенъ Ѳомою Аквинскимъ (Sum. Theol. I, 23, 5 ad 3): „Кромѣ Божьей воли нѣтъ никакого основанія тому, отчего этихъ Богъ предъизбралъ къ славѣ, а тѣхъ отвергъ. Посему говоритъ Августинъ (In Ioan. 26,2): „Почему этихъ Богъ влечетъ, а тѣхъ не влечетъ, о томъ не пытайся судить, если не хочешь ошибиться". Но вѣдь это не отвѣтъ, а — католическое ученіе о вторичной, послѣдующей волѣ Бога спасти людей, которая абсолютна, но относится лишь къ нѣкоторымъ, т. е. о предопредѣленіи (praedestinatio) въ собственномъ смыслѣ слова. Неуловимо сливаясь съ предваряющей волей Божьей, Божье предопредѣленіе или предназначеніе избираемыхъ къ вѣчному спасенію обосновано единственно свободною Благостью Божьей, а не заслугами человѣка (ante praevisa merita). И опять таки здѣсь не оказывается свободнаго мѣста человѣческой свободѣ. Желая ее спасти, католики различаютъ дарованіе спасающей благодати (praedestinatio ad gratiam) и дарованіе блаженства или славы (praedestinatio ad gloriam) и въ процессѣ достиженія этого блаженства (ordo exsecutionis) выдвигаютъ человѣческую заслугу. Такъ становится возможною постановка вопроса объ основаніи „предопредѣленія къ славѣ" (ordo intentionis), и часть богослововъ (молинисты) учитъ о томъ, что оно обусловлено заслугами (post praevisa merita). Однако проблема лишь отодвинута и запутана. Частная поправка не мѣняетъ существа дѣла (предопредѣленіе въ цѣломъ остается безусловнымъ), а только позволяетъ сознательно или

безсознательно совершать quaternio terminorum, играя многосмысленностью терминовъ. Къ тому же и рѣшеніе получается лишь словесное, такъ какъ сами заслуги (merita) всецѣло обусловлены благодатью. Единственный, никѣмъ и ничѣмъ не обусловленный источникъ благодати — Богъ (D. 779); и она не можетъ быть пріобрѣтена какимъ-либо добрымъ дѣломъ. Всякая заслуга лишь даръ Божій. И если католицизмъ утверждаетъ содѣйствіе Божьей благодати свободной волѣ (cooperatio — Trident. s. 6 c. 4), онъ самъ себѣ противорѣчитъ и самъ себя запутываетъ въ своихъ „дистинкціяхъ", во второй разъ отодвигая проблему. — Благодать (gratia prima, g. vocationis) безъ всякой заслуги и воли даннаго человѣка призываетъ и предрасполагаетъ его къ спасенію. Благодать же дѣлаетъ его способнымъ къ добрымъ дѣламъ и соучастникомъ ея дѣятельности (gratia praeveniens — g. excitans — g. concomitans — g. adiuvans — g. perseverantiae — g. subsequens). Содѣйствующая благодать (g. cooperans) достаточна для спасенія. Но тогда человѣческая свобода — чистѣйшая фикція. И вотъ для спасенія свободы изобрѣтается тончайшая дистинкція. — Конечно, благодать достаточна, но она можетъ быть либо чисто-достаточною (mere sufficiens), либо истинно-достаточною (vere sufficiens); и второю она бываетъ лишь въ томъ случаѣ, если человѣкъ не отказываетъ ей въ своемъ содѣйствіи. Попробуйте-ка послѣ такихъ мудрованій сказать, достаточна или недостаточна для спасенія благодать, существуетъ или не существуетъ свобода воли! Остается только послѣдовать мудрому папскому рѣшенію и запретить дальнѣйшіе споры о благодати (ср. 3). Во всякомъ случаѣ, благодать, какъ „gratia creata", не Богъ (осужденіе Quesnel, ср. D 1360 сл.) и не человѣкъ (Arnauld), а созданное Богомъ благо, „donum supernaturale", которое дѣйствуетъ „in nobis", но или „sine nobis" или „cum nobis". Это или полупелагіанство или абсолютное предопредѣленіе (молинизмъ, янсенизмъ, кальвинизмъ).

Очевидно, многоумные католическіе богословы безнадежно запутались и настолько оглушили себя своими же терминами (однихъ видовъ благодати можно насчитать болѣе 30), что утратили всякое чутье къ вопіющей противорѣчивости ихъ теорій и къ основной своей ошибкѣ — къ раздѣленію Бога и человѣка. Они не видятъ, что теорія предопредѣленія необходимо является теоріею двойного предопредѣленія, ибо Богъ

создалъ и погибающихъ, актомъ творенія уже предопредѣляя ихъ къ гибели. Вѣдь это не только слова, что Богъ въ „reprobatio" грѣшниковъ опредѣляетъ лишь кару и лишенность благодати (что уже не безразлично), а грѣхи, происходящіе изъ свободной воли, лишь допускаетъ. И усилія молинистовъ частично (!) обусловить „репробацію" грѣхами (post praevisa demerita) — плодъ трогательной наивности.

Само собой разумѣется, что въ католичествѣ должно подвергнуться искаженію и христіанское ученіе о спасеніи[1]). Раздѣляя Бога и человѣка, католицизмъ отсѣкаетъ самый корень спасенія. Если нѣтъ истиннаго двуединства человѣка и всеединства человѣчества (и міра) со Христомъ и во Христѣ, невозможна и подлинная, реальная связь человѣка съ Нимъ, а еще въ большей степени — съ Богомъ. Тогда человѣкъ можетъ „подражать" Христу, т. е. воспроизводить въ себѣ или повторять Его слова и поступки, но не можетъ достичь ни на одно мгновеніе такого состоянія, когда реально, а не въ смыслѣ метафоры будетъ въ немъ говорить и дѣйствовать самъ Христосъ, самъ Богъ. Истинное соединеніе со Христомъ и Богомъ становится въ католичествѣ удѣломъ мистиковъ, которые невольно стремятся къ пантеизму, и не понимается, какъ истинное, но — какъ уподобленіе (ср. Sum. theol. 1, 13, 9). Поэтому Іисусъ Христосъ является Спасителемъ, какъ пророкъ и учитель, какъ законодатель и какъ первосвященникъ, приносящій въ жертву Себя Самого. Идеею, соединяющею человѣка съ Богомъ, дѣлается вмѣсто идеи Богочеловѣчества идея Закона, внѣшняго и человѣку и Богу. Мистическій смыслъ жертвы Христовой утрачивается: надо было удовлетворить Законъ (Справедливость) принесеніемъ въ жертву праведника, и, въ виду неумолимыхъ требованій Закона, такимъ праведникомъ не могъ быть обыкновенный человѣкъ. Богъ создалъ людей и далъ имъ законъ, выполнивъ который они могли бы стать блаженными и сынами по усыновленію, но все же разъединенными съ Богомъ. Люди нарушили законъ, и Богъ искупилъ ихъ вину, принеся въ жертву Праведника (человѣческую природу Своего Сына — ср. 5), который, по словамъ Тридентскаго Собора, „Своимъ всесвятѣйшимъ страданіемъ на древѣ крестномъ заслужилъ

[1]) См. Еп. Сергій Православное ученіе о спасеніи.

намъ оправданіе и принесъ за насъ удовлетвореніе Богу". Такимъ образомъ потенціально людямъ возвращены были ихъ прежнее состояніе и возможность выполнить законъ, возстановлено дружественное отношеніе къ нимъ Бога. Выполненіе этого закона и является нравственно-религіозною дѣятельностью, которая всецѣло обусловлена и всецѣло производится трансцендентною благодатью Божьей, но въ себѣ самой остается всецѣло человѣческою (ср. 2) и никоимъ образомъ преодолѣть грани между своею имманентностью и трансцендентнымъ не можетъ. Остановившись предъ неодолимостью человѣческаго несовершенства, гностикъ Василидъ хотѣлъ успокоить людей обѣщаніемъ, что Богъ опуститъ на нихъ пелену „великаго невѣдѣнія" и они сами не будутъ сознавать своего несовершенства. Эта пелена уже готова — она соткана вѣковыми трудами католическихъ богослововъ и философовъ. Но намъ она ненужна, ибо Богъ обѣщалъ намъ устами Своего Единороднаго Сына Богочеловѣка Іисуса Христа большее — истинное сыновство, которое не менѣе реально отъ того, что оно есть сыновство по благодати, т. е. по безконечной Всеблагости Божіей. Насъ не прельщаетъ спасеніе въ томъ видѣ, въ какомъ мы существуемъ, или — приблизительно въ томъ же: въ отъединеніи отъ Бога. Ибо у насъ обѣтованіе истиннаго совершенства и истиннаго обоженія, такого неизреченнаго бытія, когда Богъ — всяческое во всемъ. И мы знаемъ, что для насъ въ Іисусѣ Христѣ это уже началось и уже осуществляется.

Не сомнѣваюсь, что многіе католики (ср. 6), прочитавъ это, будутъ спорить, не соглашаться и возмущенно обвинять меня въ искаженіи католической „истины". Въ искренности ихъ я не усумнюсь. Но я не виноватъ, что католическая догматика мыслитъ послѣдовательнѣе и логичнѣе, чѣмъ они. Я даже радуюсь, что они немного скорбны головою, такъ какъ благодаря этому обстоятельству они непосредственною вѣрою воспринимаютъ христіанскую Истину больше и лучше, чѣмъ если бы точно слѣдовали постановленіямъ ихъ папъ и соборовъ (ср. 2). Но то, о чемъ имъ говоритъ въ сердцѣ ихъ немудрствующая вѣра, — для католической догматики и теологіи является не болѣе, какъ метафорою. Только потому, посягнувъ на Символъ Вѣры, могла католическая іерархія посягнуть на слова самого Спасителя, устанавливающія таинство

евхаристіи. — Конечно, весь Іисусъ Христосъ во всякой евхаристической жертвѣ и во всякой частицѣ ея. Но каждая частица ея есть хлѣбъ и вино, составляется изъ нихъ, пріемлемыхъ послѣдовательно или сразу, однако, всегда совмѣстно. И не могутъ быть случайными слова Христа, который связуетъ тѣло и хлѣбъ со Своими самоотдачею и страстями, кровь и вино — съ очищающимъ отъ грѣховъ, искупительнымъ значеніемъ Его страстей и „новымъ завѣтомъ въ крови" Его. Если даже католики-міряне (въ которыхъ почему-то предполагается меньшая осторожность и благоговѣніе въ пріятіи крови Христовой, чѣмъ въ уніатахъ) по вѣрѣ своей въ пріятіи хлѣба пріемлютъ и кровь Іисуса Христа, отлученіе ихъ католическою церковью отъ вина-крови не менѣе преступно. Вѣдь это попытка не допустить непосредственное общеніе вѣрующихъ съ Іисусомъ Христомъ, воспрепятствовать именно „новому завѣту" ихъ съ Нимъ чрезъ отпущеніе имъ грѣховъ и поставить между Нимъ и ими посредствующую, отпускающую грѣхи и законодательствующую іерархію. Это тѣмъ естественнѣе и легче, что таинства въ католическомъ пониманіи ихъ разъединяютъ облагодатствованное съ прочимъ бытіемъ и, въ частности, выдѣляютъ клиръ въ „привилегированное" общество (ср. 5). Но католическая іерархія можетъ считать „новый завѣтъ въ крови" не имѣющимъ онтологическаго значенія: онъ не перестаетъ отъ этого быть реальнымъ основаніемъ нашего спасенія, а изліяніе крови, „изливаемой за многихъ", за всѣхъ, за нѣкоторую, людьми опредѣляемую часть совершается въ судъ и во осужденіе тѣхъ, кто ее изливаетъ[1]). Тѣмъ болѣе, что, допуская мірянъ до сопричастія тѣлу Христову, за насъ ломимому и отдаваемому, т. е. страданіямъ Его, для себя она оставляетъ и сопричастіе крови, изливаемой во отпущеніе грѣховъ и создающей новый завѣтъ (ср. 4).

---

[1]) Характерно, что въ католической мессѣ отсутствуютъ прибавленныя въ православномъ чинѣ литургіи слова: „Сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое во оставленіе грѣховъ" (по латыни только: „Hoc est enim corpus Meum"), хотя дальнѣйшія слова Іисуса Христа безъ нужды измѣнены: „Bibite omnes. Hic est calix sanguinis Mei Novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis offendetur (буд. вр.) in remissionem peccatorum". Ср. Мато. XXVI, 19 сл.; Лк. XXII 19 сл.; Мр. XIV, 22; I Кор. XI, 24.

Итакъ существо и основную тенденцію католичества слѣдуетъ опредѣлить, какъ разъединеніе или „αἵρεσις“, ересь (не ту „ересь“, о которой говоритъ ап. Павелъ и которой „подобаетъ быть“, т. е. не выборъ, а ересь, какъ отвергающій Церковь и Церковью отвергаемый самовольный выборъ—3). Оно разъединяетъ Пресвятую Троицу, разъединяетъ Бога и Богочеловѣка, Богочеловѣка и человѣка, т. е. отъединяетъ человѣка отъ Бога, и разъединяетъ самого человѣка: человѣчество и міръ, вѣрующихъ и клиръ, соборы и папу. И это разъединеніе является умаленіемъ — непониманіемъ и отрицаніемъ неизреченнаго Божьяго Триединства и таинственнаго всеединства Бога съ Человѣкомъ, какъ всеединствомъ людей и міра, непониманіемъ и отрицаніемъ Богочеловѣчества. Всеединство разлагается на отвлеченное и дурное единство (логически „общее“) и на дурное множество; міръ становится „системою“ атомовъ, которые въ силу безконечной своей дѣлимости стремятся къ абсолютному небытію. Но такое отъединеніе человѣка отъ Бога, послѣдствіемъ своимъ имѣющее внутреннее разъединеніе человѣка, не что иное, какъ отпаденіе человѣка отъ Бога, грѣхъ уединенія и самоутвержденія, гордыня, какъ существо зла и грѣховности. Разъединеніе Пресвятой Троицы (Filioque) неизбѣжно превращается въ разъятіе Христа Богочеловѣка, т. е. въ отрицаніе Богочеловѣченія и Боговоплощенія, а затѣмъ — въ самообоженіе человѣка, въ самопоклоненіе (5,6). Поэтому католическая ересь есть и нравственное зло или грѣхъ, одно изъ выраженій всеединаго (первороднаго) грѣха Адамова (2) и соблазнъ змія, хитрѣйшаго всѣхъ звѣрей полевыхъ.

Религію Filioque мы должны опредѣлить, какъ христіанскій дуализмъ или какъ умаленіе христіанства, которое не есть ни пантеизмъ, ни дуализмъ (въ частности — монотеизмъ), а христіанство, въ дуализмъ. — Міръ и человѣкъ мыслятся, какъ нѣчто существующее, обладающее своимъ собственнымъ качественнымъ бытіемъ (6), котораго нѣтъ у Бога, ибо оно не просто умаленіе Божественнаго въ созданной Богомъ изъ ничто тварн, а нѣчто самобытное,

либо созданное самою тварью, уравниваемою такимъ образомъ съ творящимъ изъ ничто Богомъ, либо пришедшее въ тварь извнѣ: не отъ Бога, а отъ дьявола. Поэтому въ католическомъ сознаніи неизбѣженъ не только абсолютный нравственный дуализмъ (утвержденіе самобытности зла), но и дуализмъ метафизическій. Въ западномъ христіанствѣ рядомъ съ Богомъ становится дьяволъ, какъ „второй богъ", явно побѣждающій Бога Истиннаго въ Лютеровскомъ катихизисѣ.

Впрочемъ, можетъ быть, правильнѣе все-таки въ самомъ опредѣленіи католичества подчеркнуть то, что оно христіанская ересь, ибо исповѣданіе Христа оберегаетъ католичество отъ крайностей языческаго дуализма. Поэтому лучше опредѣлить католичество, какъ видъ аріанства или одной изъ ослабленныхъ его формъ — омійства или оміусіанства. Недаромъ діалектическая необузданность учениковъ Лукіана Самосатскаго и какихъ нибудь евноміанъ уже предвосхищаетъ раціоналистическій разгулъ схоластики. Въ самомъ дѣлѣ, то чисто-человѣческое во Христѣ, что остается при Filioque отдѣленнымъ отъ Бога, и есть аріанскій „созданный изъ не сущаго" ἐξ οὐκ ὄντων Сынъ, только по усыновленію Сынъ Божій (filius Dei adoptivus). Онъ Отцу лишь „подобенъ", ὅμοιος, или „подобосущенъ", ὁμοιούσιος, что еще нечестивѣе, ибо Богъ и человѣкъ уравниваются и подводятся подъ одно человѣческое понятіе „сущности" (3). Поскольку Христосъ-Человѣкъ отдѣляется отъ Христа-Бога (а это происходитъ въ вытекающемъ изъ Filioque умаленіи Духа Святого, въ культѣ Тѣла Іисусова и Сердца Іисусова, въ католическомъ образѣ Іисуса Христа), въ католичествѣ всплываетъ образъ Сына Божьяго по усыновленію, „предопредѣленнаго", какъ всѣ люди. Поскольку Богочеловѣкъ въ силу того же Filioque разъединяется съ Богомъ и сливается съ „усыновленнымъ Сыномъ" (5), постольку отрицается само „единосущіе". Вотъ почему католичество содержитъ въ себѣ отрицаніе или, по крайней мѣрѣ, умаленіе Боговоплощенія и Боговочеловѣченія, т. е. самого христіанства, какъ такового, ибо безъ Іисуса Христа, истиннаго Богочеловѣка и единосущнаго Сына Божьяго, христіанства нѣтъ. Отреченіе отъ Іисуса Христа Богочеловѣка — таковъ смыслъ Filioque. Говорю о необходимыхъ слѣдствіяхъ изъ догматическихъ новшествъ католицизма, о неизбѣжныхъ и неустра-

нимыхъ выводахъ, которыхъ католики могутъ бояться и не дѣлать, которые они могутъ даже вполнѣ искренно отвергать, но которые дѣлаютъ за нихъ ихъ догматика въ сложномъ кружевѣ своихъ хитросплетеній, ихъ исторія и жизнь (3). Можно назвать, если угодно, формулированные нами выводы „тенденціями" католичества, дѣйствующими стихійно-безсознательно и не достигающими выраженія иначе, какъ на периферіи догмы. И конечно, имъ противостоятъ другія тенденціи, ибо сознательно католики хотятъ быть христіанами, хотятъ не нарушать смысла и буквы ученія Христова. Но по существу это дѣла не мѣняетъ. — Ересь и магія какъ бы симметричное, зеркальное отраженіе правовѣрія. По своему всеединa и ересь. И подобно тому, какъ изъ любой православной догмы вытекаютъ всѣ прочія, такъ въ малѣйшемъ еретическомъ положеніи implicite уже содержатся всѣ ереси, хотя бы по первой видимости ему и противорѣчащія. И только недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ здѣсь показать, какимъ образомъ въ католичествѣ (и протестантизмѣ) неизбѣжно проявленіе монофизитскихъ и пантеистическихъ тенденцій.

Хорошо себѣ представляю состояніе многихъ прекраснодушныхъ читателей этой статьи. — Не отвергнувъ и не принявъ, т. е. по-просту не осиливъ исходныхъ ея положеній, они быстро признали догматическій нашъ анализъ пустымъ препирательствомъ о словахъ, чрезмѣрно изысканнымъ и ненужнымъ. Поэтому необходимые выводы, къ которымъ мы пришли и неустранимость которыхъ они „проспали", кажутся имъ проявленіями духа нетерпимости и злобы. И они уже готовы насъ обвинять въ ненависти и разжиганіи ненависти, елейно призывая къ любви (Roma—Amor!) Но часто смѣшиваютъ любовь и подлинную жалость къ заблудшимъ съ ненавистью, ибо любовь всегда есть и правда. А ненавистью слѣдуетъ назвать такія чувства, которыя выражаются въ насиліи, обманахъ и лжи. Такъ, напримѣръ, ненависть можетъ привести къ насильственному обращенію православныхъ въ католичество, къ разрушенію или превращенію въ костелы русскихъ храмовъ, къ обманному, подъ видомъ безплатнаго воспитанія, совращенію русскихъ безпризорныхъ дѣтей въ латинство и т. п. Но никакъ нельзя назвать ненавистью защиту православныхъ людей отъ нападокъ и происковъ католичества; и какъ будто въ земномъ несовершенствѣ простительно любить Истину и хранящее

ее родное Православіе больше, чѣмъ католичество. Съ другой стороны, тотъ, кто сознаетъ, что въ католичествѣ, несмотря на его заблужденія, есть много абсолютно-цѣннаго, только въ немъ и могущаго выразиться, кто знаетъ, чѣмъ бы могла быть эта христіанская церковь и эта христіанская культура[1]), если бы она освободилась отъ ереси — „corruptio optimi pessima est", — тотъ долженъ любить католичество и во имя любви къ нему говорить правду, часто непріятную, и обличать его ереси. Въ этомъ и заключается долгъ истинной христіанской любви, которую не слѣдуетъ смѣшивать съ прикрывающимъ равнодушіе или что-нибудь другое сантиментализмомъ.

Обычно къ оцѣнкѣ католичества (3) подходятъ со стороны общественно-политической и нравственной, оставляя его ученіе въ сторонѣ или даже считая это ученіе несущественнымъ. Таково неизбѣжное слѣдствіе характеризующей „новое время" утраты всякаго чутья къ догматическимъ проблемамъ. Этого обычнаго подхода, который вырождается въ ложное отожествленіе логически-общаго, а конкретно — провинціальнаго (т. е. всяческаго интернаціонала) со вселенскимъ, отрицать мы не намѣрены. Но едва ли надо повторять то, что съ геніальною проницательностью сдѣлано А. С. Хомяковымъ и Ѳ. М. Достоевскимъ. Мы только настаиваемъ, что полный и тщательный анализъ нравственнаго облика католицизма такъ же приведетъ къ вскрытымъ нами догматическимъ заблужденіямъ, какъ анализъ ихъ приводитъ къ пониманію его нравственнаго облика. Нѣтъ вѣры и дѣлъ, а есть вѣра, любовью споспѣшествуемая, живая дѣятельная вѣра; постиженіе же Истины тоже является дѣятельностью, и по своему значенію не послѣднею. Поэтому ересь есть нравственное зло, а нравственное зло есть ересь (2). Догма и нравственность связаны другъ съ другомъ не причинно: обѣ онѣ въ разъединенности эмпиріи являются какъ бы разными аспектами одного и того же. И въ томъ же отношеніи къ каждой изъ нихъ находится культъ. И если католикъ скажетъ намъ: „Я не раздѣляю во Христѣ Бога и Человѣка", можно, не вдаваясь въ догматическіе споры, просто спросить его: „Почему же ты тогда поклоняешься, какъ Богу, Тѣлу Іисусову? Почему горделиво хочешь первенство-

[1]) Попытку намѣтить положительное содержаніе католицизма съ точки зрѣнія православнаго сознанія даетъ моя книжка „Католичество", Пет. 1918

вать и царствовать въ Церкви Божьей подобно земнымъ царямъ?" Онъ скажетъ: „Я не отдѣляю Богочеловѣка отъ Бога". А намъ достаточно спросить его: „Почему же ты всегда стараешься помочь Богу человѣческими обманами и лукавствомъ?" Конечно, всѣ земныя церкви грѣшны, если говорить только объ эмпирической жизни. Но одно дѣло грѣхъ, другое — система и теорія грѣха. Грѣшны и мы, православные люди. Но мы не оправдываемъ нашего грѣха теоріей и не закрѣпляемъ его догматически. По грѣхамъ нашимъ и мы близки къ ересямъ и расколамъ. И потому, памятуя, что лишь чистые сердцемъ Бога узрятъ, да убоимся догматическихъ новшествъ безъ покаянія и внѣ жизни вселенской. Постигать Бога надо всегда — нельзя только индивидуальное, уединенное возводить на степень вселенскаго, что и есть ересь какъ осуждаемое Церковью лжеученіе (3).

Разумѣется, не столь уже существенно, какимъ именемъ назвать латинскую ересь. Важно опредѣлить ея суть, ея природу и обнаруженія. И здѣсь намъ прежде всего ясно, что при концепціи Filioque Богъ и Человѣкъ (міръ) неизбѣжно являются (т. е. опознаются и въ извѣстномъ смыслѣ существуютъ), какъ двѣ равноправныя и раздѣльныя величины. — Міръ (человѣкъ) внѣ Бога. И всякое Богознаніе человѣка есть только человѣческое, какъ бы копія съ Бога въ человѣкѣ, причемъ нельзя установить ни то, правильна ли она, ни то даже, копія ли она или лишь „мечта", „продуктъ безсознательнаго творчества". Во всякомъ случаѣ, представленія о Божествѣ, богословіе и метафизика должны быть насквозь антропоморфны. Богъ мыслится въ видѣ человѣка или человѣческаго духа, отъ чего по существу дѣло не мѣняется. Ему приписываются человѣческія страсти и свойства. Его подводятъ подъ категоріи человѣческаго бытія. Отсюда проистекаютъ значеніе въ католичествѣ идеи „справедливости", пониманіе посреднической дѣятельности Христа, какъ человѣческой (inquantum homo, intantum mediator, Augustus. Conf. X, 43), Его первосвященнической дѣятельности, какъ преимущественно примиряющей съ Богомъ, раціонализмъ и юридизмъ католическаго міросозерцанія вообще (3). Но исходнымъ моментомъ католическаго дуализма является грѣховное отъединеніе отъ Бога. Поэтому неизбѣжно, что Богу приписываются свойства человѣка грѣшнаго и несовершеннаго. По той же самой причинѣ во Христѣ человѣче-

ство Его понимается, какъ несовершенная человѣческая природа. На словахъ утверждается иное; но то, что для католика является человѣческимъ совершенствомъ, для Православія — грѣховное несовершенство, ибо Православіе (ср. 6) уповаетъ не на одно только „спасеніе“ (salus animarum), а на „обоженіе“ (θέωσις). Для католика Тѣло Христово не всеединое тѣло обожаемаго и обоженнаго міра и вмѣстѣ индивидуальное тѣло Іисуса, а только второе, отъединенное отъ всѣхъ другихъ. Поэтому Христосъ, какъ всеединый Небесный Адамъ, представляется или метафорою или отвлеченнымъ единствомъ, отвлеченною системою множества тѣлъ (6). Но Тѣло Христа — Церковь. Слѣдовательно, католичество разъединяетъ Церковь, понимая и ее только въ смыслѣ отвлеченнаго единства или іерархической системы индивидуумовъ. Церковь — „societas humana“, подобная всякому другому человѣческому обществу, подобная, „товариству, а на землѣ товариство не можетъ быть безъ одного главнаго урядника“. Церковь относится къ обществу не какъ онтологическое начало и цѣль, но — какъ видъ къ роду (ср. 3). Понимаемая въ категоріяхъ относительнаго человѣческаго бытія, она признается видимою (D. 1793 сл.), не менѣе, чѣмъ „государство Венеціанское“, по смѣлому, но точному сравненію кардинала Беллармина. Будучи центромъ эмпирическаго бытія, она не переходитъ непрерывно во все это бытіе, утрачивая по мѣрѣ приближенія къ периферіи свою видимость и въ связи съ этимъ его преображая, но является вполнѣ отчетливо отграниченнымъ отъ всѣхъ прочихъ сообществомъ, однимъ изъ многихъ. А въ этомъ случаѣ естественно, что она должна обладать такимъ же, какъ всѣ прочія, строеніемъ: іерархическою и монархическою организаціею власти, сводомъ законовъ (6), имуществомъ, территоріей, международнымъ положеніемъ и т. д. Отличіе ея въ томъ, что она не сама возникла и не основана людьми, но установлена Іисусомъ Христомъ. „Ecclesia, говоритъ Левъ XIII, societas est ortu divina: fine, rebusque fini proxime admoventibus supernaturalis: quod vero coalescit hominibus, humana societas est...“ (D. 1959; ср. D. 2052 сл.). Но вѣдь католическая „супранатуральность“ есть худшій видъ натуральности (2). Какъ, познавая Іисуса Христа только какъ человѣка, убѣдиться въ томъ, что Онъ — Богочеловѣкъ? — Довѣріемъ къ Нему. На чемъ же покоится это довѣріе? —

Или на томъ, что Онъ — Богъ, чего, исповѣдуя Filioque, знать нельзя, или ни на чемъ.

Попытки опредѣлить Церковь со стороны ея содержанія въ католическомъ строѣ мыслей приводятъ къ нѣкоторой отвлеченно-общей, одинаковой для всѣхъ и общеобязательной лишь въ мѣру своей выраженности системѣ догмъ, правилъ, поведенія и обрядовъ. Вселенское понимается, какъ логически или отвлеченно-общее, вселенская церковь — какъ интернаціоналъ, т. е. — какъ произвольно признаваемое отвлеченно-общимъ ограниченно-національное (римско-католическое). По собственному самосознанію римская церковь не есть вселенская, соборная. И задача осуществленія единой вселенской Церкви и задача возсоединенія с в я т ы х ъ Б о ж і и х ъ церквей предстаютъ передъ нею, какъ достигаемое человѣческими средствами подведеніе всего подъ признаваемое общимъ римско-католическое (D. 1685, 1686). Мнимо-вселенское раскрывается какъ ограниченно-національное или провинціальное. И все это не можетъ остаться только въ теоретической сферѣ. — Въ католической церкви должны господствовать грѣховныя страсти, вытекающія изъ ея грѣха — изъ горделиваго уединенія или самоутвержденія. Именно въ ней, какъ въ отъединяющейся отъ Бога, начало разъединенія Тѣла Христова, источникъ раскола, что съ несомнѣнностью установимо исторически (ср. богословскія статьи А. С. Х о м я к о в а).

И Церковь и все высказываемое ею нуждаются въ обоснованіи. Но для католичества такое обоснованіе, очевидно, можетъ заключаться лишь въ томъ, что нѣкоторая ч а с т ь чисто и всецѣло человѣческихъ утвержденій признается абсолютно-истинной и противопоставляется всему остальному. Признаніе же это (довѣріе къ авторитету Бога, который вѣдь эмпирически данъ только какъ человѣческая идея) уже ничѣмъ не обосновано. Католичество можетъ быть религіею лишь постольку, поскольку оно является религіею авторитета, и до тѣхъ поръ, пока довѣріе къ самому авторитету не поколеблено (2). Но, разъ признавъ необходимость эмпирически выраженаго авторитета, мы должны эмпирически же его опредѣлить и гарантировать себя отъ возможныхъ заблужденій. Такъ нельзя допустить, чтобы всякій самъ опредѣлялъ авторитетъ и обосновываемое имъ. Неудобно, далѣе, дать право безапелляціон-

наго и окончательнаго сужденія всѣмъ священникамъ или даже епископамъ. Ясно, что и тутъ разногласія эмпирически неизбѣжны и системы видимо общеобязательныхъ истинъ не установить. Недостаточною для религіи авторитета инстанціею оказывается и вселенскій соборъ. Во первыхъ, онъ не можетъ быть авторитетомъ *постоянным*ъ и заниматься мелочами повседневности, по поводу которыхъ благочестивая католичка сейчасъ же бѣжитъ къ патеру, а персоны болѣе вліятельныя обращаются непосредственно къ папѣ (возможно-ли дуэль — D. 1889 сл.? и т. д. D. 1863 сл. 1937 сл. 1977). Во вторыхъ, рѣшеніе вселенскаго собора не обладаетъ внѣшними признаками единодушія, тою „безошибочностью" или „непогрѣшимостью", которыхъ жаждетъ католикъ, и связано съ пріятіемъ его (какъ и самого собора) всею Церковью: „разбойничій" Ефесскій соборъ никогда вселенскимъ не былъ. И глубокое заблужденіе утверждать, что для Православія Вселенскій Соборъ *такъ же* качественно непогрѣшимъ какъ для католичества папа: Православіе не религія авторитета, а религія свободнаго, сыновняго отношенія къ Богу. Католичеству же необходимъ авторитетъ *постоянный*, *формальной эмпирически* безупречный, даже *видимо* себѣ не противорѣчащій. Такой авторитетъ можетъ быть только у *одного* человѣка.

Однако, очевидно: если признать папу, „викарія Христа" и „наслѣдника Петра", непогрѣшимымъ, т. е. безошибочнымъ, придется, въ концѣ концовъ согласно „диктату" Григорія VII (папа „meritis b. Petri indubitanter efficitur sanctus"), признать папу безгрѣшнымъ или допустить не только „assistentiam", а и обитаніе въ немъ Христа. Съ другой стороны, и младенцу ясно, что подобный „догматъ" опровергается самою исторіей папства, изъ которой понтификатовъ Гонорія, Либерія и Вигилія не выкинуть и въ которой можно найти и еще кое-что соблазительное. Такой „догматъ", по человѣческому разумѣнію опасенъ и для будущаго: вдругъ какой-нибудь папа возметъ, да и обмолвится новую или старою ересью. И необходимо признать, что католическій „догматъ" формулированъ съ необычайнымъ искусствомъ. — „Когда Римскій Первосвященникъ говоритъ съ каѳедры (ex cathedra), т. е. когда онъ, выполняя обязанность (munere fungens) пастыря и учителя всѣхъ христіанъ, по высшаму своему апостольскому авторитету опре-

дѣляетъ на соблюденіе вселенскою церковью ученіе о вѣрѣ или нравахъ (doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit), тогда онъ въ силу обѣщаннаго ему во бл. Петрѣ содѣйствующаго присутствія Божественнаго (per assistentiam divinam) изобилуетъ тою непогрѣшимостью (ea infallibilitate pollere), коею Божественный Искупитель восхотѣлъ устроить Церковь Свою (instructam esse voluit) въ подлежащемъ опредѣленію ученіи о вѣрѣ или нравахъ. Посему этого рода опредѣленія Римскаго Первосвященника неизмѣнны (irreformabiles) сами по себѣ, а не по согласію Церкви" (ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae. — D. 1839).

Такимъ образомъ сфера безошибочныхъ рѣшеній ограничена прежде всего матеріально — предѣлами ученія о вѣрѣ и нравственности. Поэтому частныя рѣшенія Александра VI Борджіа, международная политика папъ или одобреніе папою турокъ во время Русско-турецкой войны могли быть и ошибочными. Во вторыхъ, существуютъ и формальныя ограниченія. — Папа долженъ говорить „ex cathedra", т. е. обращаться ко всей Церкви и въ качествѣ пастыря и учителя всѣхъ христіанъ (здѣсь не „всей Церкви", такъ какъ иначе подъ „догматъ" не подвести православныхъ и протестантовъ: папѣ подчиненъ всякій пріявшій крещеніе). Только при этихъ условіяхъ рѣшенія папы безошибочны въ той мѣрѣ, которую даровалъ Церкви Христосъ, но которая ближайшимъ образомъ не опредѣлена. Но какъ же опредѣлить, когда соблюдены указанныя условія, когда папа говоритъ „ex cathedra"? Такъ какъ во всякомъ отдѣльномъ случаѣ при отсутствіи прямого указанія (а если есть оно, то „ex cathedra" ли признается данное рѣшеніе произнесеннымъ „ex cathedra"?) возможны сомнѣнія и споры, ясно, что любое „опредѣленіе" можно и подвести подъ „догматъ" и не подвести (напримѣръ, можно утверждать, что Левъ I говорилъ „ex cathedra", а Гонорій, Либерій и Пелагій высказывали свои частныя мнѣнія). Практически „безошибочное" въ папскихъ „опредѣленіяхъ" опредѣляетъ особая ученая, но уже вовсе не безошибочная комиссія. И такимъ образомъ передъ нами вмѣсто обладающаго жизненнымъ значеніемъ догмата просто платоническое провозглашеніе отвлеченнаго понятія непогрѣшимости и — фактически — безошибочно ошибающійся человѣкъ. Въ признаніи этого нѣтъ, конечно, особаго

вреда для души, но нѣтъ и особенной пользы, если только не считать пользою душевное спокойствіе лѣнивыхъ и убоявшихся своей свободы людей, не сыновъ, а рабовъ.

Догматъ папской непогрѣшимости — testimonium paupertatis католической вѣры (2). — Если абсолютность истины опредѣляется только человѣческими, относительными критеріями, рано или поздно неизбѣжна замѣна данной системы „истинъ" другою. Католическому ученію можно противопоставить другое; католическому авторитету — иной авторитетъ, иное „откровеніе", „бумажнаго папу" или разумъ. И ограниченность католицизма дѣлаетъ такое противопоставленіе неизбѣжнымъ. Разъединеніе католичества на католичество и протестантизмъ, на религіозную культуру и культуру свѣтскую являются историческою необходимостью, роковымъ слѣдствіемъ первороднаго грѣха Рима — отпаденія отъ Православія. Поразительна полярность западной религіозной и западной свѣтской культуры, взаимно-противостоящихъ, какъ два разныхъ міра, причемъ во многомъ вторая намъ, православнымъ, ближе, а первая нынѣ кажется представленною какими-то выходцами изъ XIII—XIV в., глубоко-провинціальною. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что это два аналогичныхъ образованія. Отколовшаяся отъ католичества западная свѣтская культура есть культура Filioque. Проблематика новой философіи лишь повторяетъ проблематику схоластики; методы изощреннѣйшаго новокантіанства или гуссерліанства заставляютъ вспоминать о хитросплетеніяхъ поздней схоластики. Пресловутое различеніе „имманентнаго" и „трансцендентнаго" по существу то же самое, что оккамистскій номинализмъ и различеніе абсолютно непостижимаго Бога и замкнутой въ себѣ твари. Ученіе о границахъ человѣческаго знанія — исконно католическое раздѣленіе во Христѣ Божескаго и человѣческаго. Развитіе Гегелевскаго „Духа" — явное антропоморфизированіе Абсолютнаго, а Гегелевская же попытка вывести Бытіе изъ Не-бытія — очевидное повтореніе „ἐκ τοῦ οὐδενὸς" и „Filioque". Раціонализмъ, желающій знать только логически, отвлеченно общее и отвергающій „ирраціональное" многообразіе, ученія объ особомъ идеальномъ бытіи (ангельскомъ мірѣ Ѳомы Аквинскаго) вплоть до возведенія того, что мы мечемъ предъ собою, въ Предметъ съ большой буквы ярко обнаруживаютъ разъединенность католическаго міра и сознанія.

А эта разъединенность въ истокѣ своемъ — горделивая уединенность, маленькое, крикливое человѣческое „я", которое изъ своей индивидуальной ограниченности пытается „построить" весь Божій міръ. Даже частныя ученія католичества подхватываются свѣтской мыслью. — Теорія первороднаго грѣха (generatio, propagatio) становится гипотезой наслѣдственности, схоластикъ — Вейсманомъ или Менделемъ, идеалъ представляемаго на земной образецъ рая — идеаломъ соціалистическаго государства, церковь — интернаціоналомъ.

Но замѣна одной абсолютной истины другою или сосуществованіе ихъ есть уже признаніе того, что абсолютной истины вообще нѣтъ, а всѣ истины относительны. Такъ отличительною чертою западной культуры становится р е л а т и в и з м ъ, противорѣчиво абсолютируемый во всѣхъ сферахъ бытія (въ политикѣ — какъ демократія); религіозность же, какъ всякая дуалистическая религіозность, опознаетъ себя въ а т е и з м ѣ, откровенномъ или скрытомъ за формами старческой религіозности (1). И это не воинствующій атеизмъ, кощунственно исповѣдующій Непостижимаго, но — атеизмъ равнодушія, безразличія и смерти. Ибо, разъединяясь съ Богомъ, западная культура разъединяется въ себѣ самой, т. е. тлѣетъ или умираетъ, а тлѣніе и есть ересь. Но можетъ быть и умираніе къ смерти — изъ ереси есть выходъ въ отреченіи отъ умирающаго и возвращеніи къ Православію, не внѣшнемъ, конечно, а внутреннемъ, т. е. чрезъ осознаніе истиннаго с в о е г о существа. Можетъ быть къ этому на Западѣ близка Германская культура, еще не бывшая, а будущая.

8

Вселенская Соборная Церковь представляется намъ не какъ отвлеченно-общая система догмъ и правилъ жизни, но какъ живое и осуществляющееся въ культурномъ творческомъ процессѣ всеединое ученіе; — не какъ подчиненная одной іерархіи и одной національности многообразная по своей этнологической культурной и политической природѣ масса вѣрующихъ, но какъ всеединство многихъ помѣстныхъ церквей. Изъ нихъ каждая есть единая вселенская, ибо по своему, въ единственномъ и неповторимо-индивидуальномъ образѣ выражающая вселенское, и каждая — культурно и національно своеобразная. Въ каждой

помѣстной церкви по своему постигается и осуществляется всеединая Христова Истина, и трудъ каждой необходимъ: безъ него не полна на землѣ Церковь Христова. Но среди всѣхъ помѣстныхъ-вселенскихъ церквей должна — въ силу того самого, что Церковь есть всеединство, въ коемъ не можетъ быть двухъ равныхъ моментовъ, — быть о д н а, лучше, полнѣе и чище другихъ осуществляющая ученіе Христа. Должна быть такая и въ нынѣшнее время.

Изъ всего сказаннаго ясно, что ею не можетъ быть церковь римско-католическая, какъ опорочившая ересью чистоту православной вѣры. Она ссылается на то, что она является церковью Петра. Но она — церковь Петра въ с о в с ѣ м ъ о с о б о м ъ с м ы с л ѣ, не въ томъ, какой сама она въ это понятіе вкладываетъ[1]). Ни одинъ апостолъ не связанъ необходимо съ одною какою либо церковью: въ апостолахъ — начало іерархіи, но сами они не были епископами какого нибудь отдѣльнаго города. И если бы, дѣйствительно, Петръ былъ „княземъ апостоловъ", всякая церковь по праву была бы церковью Петра, по крайней мѣрѣ — всякая церковь „обрѣзанныхъ". Однако Петръ не „князь апостоловъ", а одинъ изъ трехъ апостоловъ, почитаемыхъ „столпами", и стоитъ онъ рядомъ съ Іаковымъ и Іоанномъ. И нѣтъ нужды послѣ всего написаннаго православными богословами опровергать католическое толкованіе извѣстныхъ евангельскихъ текстовъ.

Въ Евангельскомъ повѣствованіи Петръ не разъ выдвигается изъ среды апостоловъ, больше прочихъ обнаруживая свои личныя качества. Часто онъ говоритъ отъ имени всѣхъ, вопрошаетъ Христа. Но трудно сказать, что здѣсь обусловлено нѣкоторою порывистостью Петра и другими чертами его личности и что свидѣтельствуетъ объ особомъ его положеніи среди учениковъ. Увидѣвъ Іисуса, идущаго по морю, Петръ вмѣстѣ съ прочими сидѣвшими въ лодкѣ учениками „встревожился" и, принявъ Іисуса за призракъ, „вскричалъ". Но онъ же, ободрившись, обращается къ Іисусу: „Господи! если это Ты, повели мнѣ придти къ Тебѣ по водѣ". — Зачѣмъ? Было ли это для Петра доказательствомъ реальности явившагося Іисуса, какъ

[1]) Митрополитъ А н т о н і й, Бесѣды православнаго священника съ уніатскимъ о заблужденіяхъ латинянъ и уніатовъ — греко-католиковъ. Изд. 2-е. Срем. Карловци, 1922. — Въ этой небольшой брошюрѣ (37 стр.) дано точное, ясное и компетентное опроверженіе главныхъ латинскихъ заблужденій.

потомъ для Ѳомы раны? Или Петръ хотѣлъ увѣриться въ чудотворной силѣ Учителя, въ которой, слѣдовательно, сомнѣвался? Или, наконецъ, онъ хотѣлъ и самъ пріобрѣсти часть чудотворной силы Христа? Во всякомъ случаѣ, Петръ, „маловѣрный", „усомнился" и сталъ тонуть; но сомнѣніе его убѣдило учениковъ въ томъ, что Іисусъ — истинно Сынъ Божій (Мѳ. XIV, 25-33). Петръ стремителенъ въ своихъ мысляхъ и поступкахъ. Подъ вліяніемъ мгновеннаго увлеченія онъ иногда преувеличиваетъ свои человѣческія силы. — „Если и всѣ соблазнятся о Тебѣ, я никогда не соблазнюсь", гордо восклицаетъ онъ, убѣжденный въ несокрушимости своей вѣры. „Хотя бы надлежало мнѣ и умереть съ Тобою, не отрекусь отъ Тебя" (Мѳ. XXVI, 33-35). Онъ самовластенъ и своеволенъ — „когда ты былъ молодъ, то препоясывался самъ и ходилъ, куда хотѣлъ" (Іо. XXI, 18), — и отсѣкаетъ мечомъ ухо рабу Малху. Онъ не чуждъ стремленія первенствовать. И когда воскресшій Іисусъ сказалъ ему: „Иди за Мною", Петръ спрашиваетъ объ идущемъ за нимъ Іоаннѣ: „Господи! а онъ что?" „Іисусъ говоритъ ему: — Если Я хочу, чтобы онъ пребылъ, пока приду, что тебѣ? Ты иди за Мной —" (Іо. XXI, 19-24). Въ дѣлѣ Божьемъ Петръ не прочь оказать помощь Богу и мечомъ и ... „лицемѣріемъ" (Гал. II, 11-14). Кажется, слишкомъ по человѣчески представляетъ онъ себѣ и будущее бытіе. Такъ во время Преображенія Петръ говоритъ Іисусу: „Господи! хорошо намъ здѣсь быть; если хочешь, сдѣлаемъ здѣсь три кущи: Тебѣ одну, и Моисею одну, и одну Иліи" (Мѳ. XVII, 4). И со всею точностью хочетъ онъ знать: „Сколько разъ прощать брату моему, согрѣшающему противъ меня? до семи ли разъ?" (Мѳ. XVIII, 21).

Отвѣтивъ на вопросъ Іисуса словами: „Ты — Христосъ, Сынъ Бога Живого" (Мѳ. XVI, 13-20), Петръ выразилъ вѣру всѣхъ апостоловъ (ср. Іо. VI, 69; I, 49 сл.; Мѳ. XIV, 33!). Если же такъ, то всѣмъ апостоламъ (ср. Мѳ. XVIII, 17 сл.!) въ лицѣ его дано и обѣтованіе Христа „на семъ камнѣ" (т. е. на твердой вѣрѣ, которая есть у Петра) основать Свою Церковь. Нельзя толковать эти слова только примѣнительно къ Петру и буквально. Тогда вѣдь придется буквально же и толковать и ст. 22-23 той же главы, видя въ нихъ отмѣну („отойди отъ Меня", „ὕπαγε") сказаннаго въ ст. 18 сл. А стихи 22 сл., дѣйствительно, примѣчательны. — Послѣ упомянутой бесѣды съ

учениками Іисусъ сталъ имъ открывать земную Свою судьбу, предрекая Себѣ страданія и крестную смерть. Петръ же, „отозвавъ Его, началъ прекословить Ему: — Будь милостивъ къ Себѣ, Господи, да не будетъ этого съ Тобою!“ Такимъ образомъ въ словахъ Петра какъ бы снова звучатъ нѣкоторые мотивы искушенія, преодолѣннаго Іисусомъ Христомъ въ пустынѣ. И Христосъ отвѣчаетъ Петру частью тѣми же словами: „Отойди отъ Меня, Сатана! Ты мнѣ соблазнъ, ибо думаешь не о томъ, что Божіе, но — что человѣческое“. — Человѣческими своими чувствами, домыслами и расчетами Петръ въ извѣстной мѣрѣ отрекается отъ Христа; и пѣтелъ вмѣсто креста появляется на многихъ западно христіанскихъ храмахъ.

Несмотря на отреченіе Петра, несмотря на недостаточное пониманіе имъ дѣла Христова, Христосъ все-таки говоритъ ему: „Паси овецъ Моихъ“ (Io. XXI, 15—17). Ибо, если нѣтъ въ Петрѣ полноты „ἀγάπη“ (dilectio), велика и пламенна его „φιλία“ (amor). Ибо Петръ знаетъ свою грѣховность, раскаивается въ ней и боится ея (Лк. V, 8 сл.): „Выйди отъ меня, Господи, ибо я человѣкъ грѣшный!..“ И когда трижды пропѣлъ пѣтелъ и „Господь, обратившись, взглянулъ на Петра“, онъ „вышедъ вонъ, горько заплакалъ“ (Лк. XXII, 61 сл.). Всю жизнь свою оплакиваетъ Петръ грѣхъ свой. На землѣ, на человѣческой слабой во грѣхѣ природѣ основывая Церковь Свою, Христосъ молился о Петрѣ, чтобы не оскудѣла вѣра его и онъ, нѣкогда обратившись, утвердилъ братьевъ своихъ“ (Лк. XXII, 32); ибо даже „пребывающій“, пока не пріидетъ Іисусъ, можетъ поколебаться въ вѣрѣ. Но утвердитъ Петръ братьевъ своихъ тогда, когда „прославитъ Бога“ своею мученическою кончиною, которую и предрекаетъ ему Іисусъ: „Когда состаришься, то прострешь руки твои, и другой препояшетъ тебя и поведетъ, куда не хочешь“ (Io. XXI, 18 сл.).

Конечно, не въ осужденіе святому апостолу приведены всѣ эти Евангельскіе тексты. Но ихъ нельзя забывать, ибо всякое слово Евангелія полно глубочайшаго смысла и индивидуальный грѣхъ Петра повторяется, т. е. по своему, но подобно осуществляется въ его церкви, которая не послушалась предостерегающихъ словъ ап. Павла: „Умоляю васъ, братья, остерегаться производящихъ раздѣленія и соблазны вопреки ученію, которому вы научи-

дись; и уклоняйтесь отъ нихъ" (Рим. XII, 17). — Римская церковь все еще стремится осуществить дѣло Христово не смиреніемъ, а самоутверждающеюся гордынею, не послушаніемъ, а самовластьемъ. Она все еще притязаетъ на первенство, лицемѣритъ — обманомъ уніи завлекая православныхъ, строитъ кущи — заботясь о томъ, что — человѣческое. Она не разъ бралась за мечъ, и, по человѣчески понимая Царство Небесное, принималась за устройство... „вотчины бл. Петра". Отрекаясь отъ Богочеловѣчества, она, безстрастно взирая на муки гонимой Русской Церкви, отрекается отъ распинаемаго въ ней Христа, но не „плачетъ горько" — за нее плачетъ Петръ.

9

Не католическая церковь первенствуетъ нынѣ, а Церковь Іерусалимская первенствовала на зарѣ христіанства. Нынѣ первенствуетъ единственная не опорочившая вселенской вѣры Церковь Православная, полнѣе всего раскрывающаяся въ Церкви Русской, ибо все еще Россія тезоименита Православію. Именно потому, что церковь наша явила себя и въ національныхъ чертахъ, она полнѣе прочихъ выразила всеединство Христовой Истины и, болѣе всѣхъ Вселенская, въ соборномъ согласіи православныхъ церквей первенствуетъ (8).

Въ нашу задачу не входитъ раскрытіе ея ученія и ея природы, хотя именно данный очеркъ и долженъ служить этой цѣли (1). И я надѣюсь, что кое-что само собою намѣтилось. — Уясняется основное направленіе православной догматической мысли, средоточіе которой Богочеловѣчество и Боговоплощеніе Христа, Второй Ипостасти Пресв. Троицы, истинно, а не мнимо обожающаго человѣчество и міръ. Уясняется истинная и дѣйствительная связь со Христомъ всего спасаемаго Имъ, чрезъ Него и в ъ Н е м ъ міра, вѣнчаемаго Непорочною Дѣвою Богоматерью. Церковь Христова раскрывается, какъ истинное соборное единство, какъ — въ идеалѣ своемъ — всеединство во Христѣ и со Христомъ всего человѣчества и всего человѣческаго, почему и смыслъ религіозной дѣятельности въ преображеніи всей твари. И не отдѣляется человѣческое отъ Богочеловѣческаго и отъ Божьяго. А потому и міръ и культура не в н ѣ Церкви, но в ъ н е й; потому развитіе культуры потенціально-церковно и должно быть церков-

нымъ актуально (1). Во всемъ этомъ открывается свобода сыновъ Божіихъ и оправдывается стоящая передъ нами культурная задача.

Но многимъ кажется, будто Русская Церковь гибнетъ, увлекая за собою и другія православныя (ср. 1). Русскіе люди — впрочемъ, „отъ насъ изыдоша, но не отъ насъ быша" — бросаютъ свою Мать, оставляя ее на поруганіе тѣмъ, кто не вѣдаетъ, что творитъ. Міряне, священники, епископы... склоняются въ латинство. Въ немъ ищутъ незыблемаго авторитета, изнемогши подъ бременемъ свободы. Говорятъ о „провинціализмѣ" Русской Церкви, такъ же понимая „вселенское", какъ понимаетъ его интернаціоналъ (7). Поминаютъ прошлые ея грѣхи, хотя въ прошломъ ея не одни грѣхи. Кричатъ о ея распадѣ и смерти. Но какое же это „паденіе", какая „смерть", когда нынѣ, въ эпоху „одиннадцатаго" гоненія т о л ь к о Русская Церковь процвѣтаетъ исповѣдниками, мучениками и священномучениками и въ ихъ крови обѣляетъ ризы свои? Какое это „паденіе", когда только въ ней просіяли чудеса Божіи — свѣтлѣютъ темные лики старыхъ иконъ и загораются золотомъ поблекшія главы храмовъ? — Предъ нами оживаетъ старая Святая Русь, а мы, видно, не имѣющіе очей, говоримъ о гибели нашей Церкви! Она гонима — тѣмъ больше надо радоваться и веселиться. Она „умираетъ" — ничто не оживетъ, если не умретъ. Передъ нами темное будущее. Но развѣ оно страшно, развѣ оно не прекрасно во всей загадочности своей и не зоветъ насъ, если съ нами Христосъ? И если умираетъ Русская Церковь, такъ для того, чтобы еще здѣсь, на землѣ ожить въ новомъ, болѣе совершенномъ и прекрасномъ бытіи. Вѣдь она, церковь Первозваннаго апостола, хранитъ духъ апостола Любви и, вѣрная ему, должна пребыть, пока не пріидетъ Іисусъ Христосъ.

Л. П. К а р с а в и н ъ

СТОЛБЪ ЗЛОБЫ БОГОПРОТИВНОЙ

„Горе тебѣ, который подаешь ближнему твоему питье съ примѣсью злобы твоей и дѣлаешь его пьянымъ, чтобы видѣть срамоту его! Ты пресытился стыдомъ вмѣсто славы. Пей же и ты и показывай срамоту,—обратится и къ тебѣ чаша десницы Господней и посрамленіе на славу твою".

(Аввакумъ, II, 15-17).

„Мы же, православніи, законъ истинный отъ Бога пріимше, разныхъ странъ беззаконій осквернихомся, обычаи злыи отъ нихъ пріимше тѣмъ же отъ тѣхъ странъ томимы есмы и расточаемы. И сего ради казнитъ насъ Богъ за таковыя преступленія".

(Стоглавъ, гл. IV).

Задачей настоящаго очерка является вскрытіе подлинной сущности революціи и, тѣмъ самымъ, обличеніе западнической идеологіи и ея носителей — революціонно-соціалистической и либерально-атеистической интеллигенціи. Создавшаяся обстановка въ значительной степени облегчаетъ безпристрастное обсужденіе темы. Дѣло въ томъ, что кажущіеся антиподы носителей революціонныхъ устремленій — такъ наз. „правые", различнаго толка реставраторы, легитимисты и „консерваторы" настолько обнаружили свое внутреннее сродство со своими противниками, что всѣ они легко могутъ быть объединены въ общую группу революціонно-разрушительныхъ началъ. Внѣшнее несходство и вражда не должны затемнять истины въ нашихъ глазахъ. Чувство творчески-онтологической сущности Россіи глубоко чуждо и тѣмъ и другимъ; въ дѣлѣ разрушенія Россіи оба антипода

выполнили роль „дополнительныхъ“ по отношенію другъ къ другу функцій. Если выродившаяся и разложившаяся монархія обнаружила типичную революціонно-либеральную слабость въ противостояніи злу и въ то же время остатки здороваго соціально-политическаго чутья, то пришедшая на смѣну ей черезъ трамплинъ временнаго „правительства“ современная соціалистическая олигархія обнаружила максимальную властность на нелѣпомъ и ничтожномъ соціально-политическомъ базисѣ. Та религіозно-національная идея, которая лежала въ основѣ исторической русской власти — вплоть до момента ея конечнаго паденія — есть несомнѣнно идея-сила; злостная же и отсталая соціально-политическая доктрина коммунизма есть обнаруженіе идейной с л а б о с т и. Въ результатѣ создавшееся положеніе можно охарактеризовать въ парадоксально противорѣчивой формулѣ: д е з о р г а н и з а ц і я с и л ы и о р г а н и з а ц і я с л а б о с т и. Этимъ парадоксально противорѣчивымъ путемъ вообще всегда шла россійская революція, какъ коронованная и титулованная, такъ и подпольно-конспиративная. Пока дѣйствовали органически творческія и охранительныя силы русскаго историческаго генія, различныя общественныя группировки могли воображать, что онѣ направляютъ судьбы русской державы и русской культуры. Это замѣчаніе особенно касается русскихъ оффиціальныхъ „консерваторовъ“, мертвый застой и, часто, злостное гасительство которыхъ ничего общаго не имѣли съ творческимъ и подлинно прогрессивнымъ охраненіемъ. Теперь же, когда волею историческихъ судебъ имъ предоставлена возможность показать въ напряженіяхъ борьбы свое подлинное лицо — мы видимъ, какъ безконечно далеки они отъ той функціи, которую приписываютъ себѣ, и какъ близки къ своимъ будто бы смертельнымъ врагамъ-антиподамъ. Въ лучшемъ случаѣ они были и остаются плохими, второго сорта Де-Местрами и Макъ-Магонами; послѣдніе же русской душѣ такъ же чужды, какъ Вольтеры и Робеспьеры.

1

Революція 1917 г. дала грандіозный и всесторонній опытъ зла. Однако, мы идемъ далѣе и утверждаемъ, что зло вообще имѣетъ революціонную природу, что зло и революція суть

понятія равнозначущія, иногда даже синонимы. Революція есть предѣльное выраженіе зла въ общественно-государственной жизни. А такъ какъ истоки и основанія этой жизни религіозно-метафизическія — то отъ зла общественно-государственнаго мы приходимъ къ злу въ области религіозно-метафизической. Помимо этого вообще всякое зло и революція въ особенности представляются въ планѣ строго имманентнаго анализа какъ нѣчто совершенно ненужное, напрасное и телеологически - безсмысленное. Для того чтобы преодолѣть эту опасную и ведущую съ соблазительной легкостью къ пессимизму точку зрѣнія, необходимъ сущностный онтологическій анализъ самого первоначала революціи. Вопросы поставлены грозно, и въ отвѣтѣ на нихъ судьба наша: вѣдь за отвѣтомъ слѣдуетъ выборъ, дѣйствіе — въ чемъ бы оно ни проявлялось, — и отвѣтственность за нихъ. Это значитъ, что мы подошли къ философіи революціи.

Философія русской революціи прежде всего должна поставить и разрѣшить описательно-морфологическую задачу, анализировать, такъ сказать, духовный скелетъ революціи, ея статику и динамику. Поэтому она подвергаетъ разсмотрѣнію системы идей двигателей (idées forces), изъ которыхъ исходили и исходятъ дѣятели революціи и на которыхъ они основываютъ свою идеологію и тактику. Во вторыхъ, философія русской революціи должна, описавъ феноменъ революціи, дать оцѣнку или, вѣрнѣе, переоцѣнку названныхъ идей и ихъ дѣйствій съ независимой отъ нихъ точки зрѣнія. Этимъ опредѣляется мѣсто философіи русской революціи въ системѣ онтологическихъ, космологическихъ и историко-культурныхъ (историософскихъ) идей; равно — и религіозно-моральный приговоръ.

Въ осуществленіи первой задачи сразу же раскрываются рядъ слагающихъ революціонную систему компонентовъ, хотя и дифференцированныхъ, но существенно между собою связанныхъ. — Предѣльнымъ выраженіемъ и завершеніемъ революціонно - соціалистической, утопической идеологіи является коммунистическій соціализмъ (а). А этотъ соціализмъ необходимо характеризуется фактомъ симбіоза революціонеровъ - собственно съ преступно - аморальными и дефективными элементами (б), что и составляетъ антропологію (и психологію) революціи со включеніемъ и соціально-біологическаго момента. Съ другой стороны, не менѣе характерны сущностное участіе

и сотрудничество западно-европейской идеологіи, какъ источника революціонно-россійской, транскрипція этой идеологіи на русской почвѣ, и столкновеніе ея съ русской дѣйствительностью въ широкомъ смыслѣ слова (в). Наконецъ, за всѣмъ этимъ вскрываются — сущность самой европейской идеологіи (г) и ея религіозно-метафизическіе и онтологическіе истоки (д).

Особенно трудны для изслѣдователя два первыхъ момента. Здѣсь царитъ безобразный и безобразный хаосъ. И весь этотъ псевдо-терминологическій, иностранно-словесный мусоръ у минимально серьезнаго и добросовѣстнаго мыслителя можетъ вызвать лишь недоумѣніе. Научно-философскому анализу предлежитъ нѣкій объектъ съ безформенными, расплывающимися очертаніями, ложный и лживый одновременно, бредъ маніака, но маніака совершенно особеннаго, маніака симулирующаго симуляцію, маніака, въ которомъ преступникъ играетъ въ мораль, а безумецъ въ здравый смыслъ. Нельзя поручиться за подлинность и добросовѣстность и одного слова: вездѣ мистификація и ложь, къ тому же возведенная откровенно въ принципъ. И это всюду — какъ въ соціальныхъ утопіяхъ современнаго анархизма и соціализма, такъ и въ идеологическихъ протофеноменахъ отъ классической и неклассической древности къ Моору, Кампанеллѣ, Уистенли, Морелли и отъ нихъ черезъ утопизмъ начала XIX вѣка (Сенъ-Симона, Фурье, Прудона, Кабэ и Маркса) къ русскимъ 60-мъ, 70-мъ, 80-мъ и 90-мъ годамъ. Если же стать на точку зрѣнія строго описательнаго морфологическаго анализа, то здѣсь подстерегаетъ новая опасность: полная стертость внѣшнихъ очертаній, склонность къ дедифференціаціи, упрощенію, а также то, что знаменитый Еллинекъ назвалъ „удручающимъ однообразіемъ".

Представляется примѣчательнымъ, что все это исключаетъ примѣненіе столь полезнаго методологически понятія развитія. Его то именно здѣсь и нѣтъ. Трудно себѣ представить что-нибудь такое, къ чему бы понятіе эволюціи менѣе подходило, чѣмъ „міросозерцаніе" тѣхъ, которые идею эволюціи поставили будто бы во главу угла своего „ученія". Ибо эволюціонный соціализмъ есть „contradictio in adjecto". Соціализмъ по самой природѣ своей революціоненъ. Эволюціоннымъ же онъ дѣлается въ силу компромисса съ какой нибудь не зависящей отъ него force majeure. И вотъ почему: боязнь закона гетерогоніи цѣлей, согласно которому одно явленіе выступаетъ

какъ средство къ достиженію другого (съ тѣмъ, чтобы въ послѣдующій моментъ въ свою очередь опредѣлиться какъ цѣль, для которой второе явленіе послужитъ средствомъ), заставляетъ соціалистовъ инстинктивно стремиться къ революціи или вообще сочувствовать ей, враждебная же утопизму экономѣрность мѣшаетъ осуществленію революціи, какъ и вообще всякое вмѣшательство посторонней силы — воли. Если мы предоставимъ соціальный процессъ самому себѣ, то наряду съ тѣми факторами, которые могутъ содѣйствовать наступленію соціалистическаго уклада, появляются ему противодѣйствующіе. А это можетъ привести и приводитъ къ исчезновенію самой соціалистической концепціи.

Помимо этой явной апоріи (тупика), въ силу которой соціализмъ вынужденъ опираться на законъ, который отодвигаетъ его наступленіе, послѣдователямъ ученія Маркса приходится считаться еще и съ другимъ затрудненіемъ. Соціализмъ не можетъ не основываться на матеріализмѣ. А, основавшись, терпитъ крушеніе вмѣстѣ съ нимъ. Идеологически онъ совершенно беззащитенъ и роковымъ образомъ вынужденъ прибѣгать къ насилію, къ argumentum baculinum. Поэтому про него можно mutatis mutandis сказать то, что Якоби сказалъ о вещи въ себѣ у Канта: безъ матеріализма нельзя быть соціалистомъ, а ставъ матеріалистомъ мы подвергаемъ соціализмъ одной съ нимъ участи.

Кромѣ того на лицо есть еще третья несообразность. Соціализмъ стремится вытѣснить религію; но вытѣснить что либо можно только занявъ мѣсто вытѣсняемаго. Ставъ же религіей, соціализмъ долженъ удовлетворить тѣмъ запросамъ, которымъ призвана удовлетворять религія, но которые онъ радикально отрицаетъ. Здѣсь то соціализмъ и обнаруживаетъ свою полную несостоятельность [1])...

Преступно-дефективная масса (см. выше б) ни въ какія рамки не укладывается — не потому, чтобы она была не аде-

---

[1]) Однако, такая соціальная энтропія, нивеллировка, которая есть въ то же время и приведеніе къ абсурду связаннаго съ цинизмомъ матеріализмомъ соціализма и „принудительное равновѣсіе жизни" не составляютъ отличительной особенности одного только соціализма. Свойства эти присущи также и міросозерцанію „прогрессизма", основы котораго, какъ это выясняется все болѣе и болѣе въ наше время, въ сущности тѣ же, что и у соціализма.

кватна нормальному типу жизни и мышленія, а потому, что она во всѣхъ смыслахъ безконечно ниже этого типа. Отсюда и ея внѣисторичность, выражающаяся въ инстинктивно-эмоціональной враждѣ къ исторіи и быту. „Преступники исторіи не имѣютъ“ — очень хорошо сказалъ имп. Николай I. А это значитъ, что они и философіи въ подлинномъ смыслѣ тоже не могутъ имѣть, что и видно изъ произведеній Ламетри, Гольбаха, Вольтера, Дидро, Молешотта, Бюхнера, Фохта, Фейербаха, Геккеля и т. п., которые были, да и по сей день остаются единственнымъ стимуломъ „умственной“ работы такихъ „вершинъ“ россійскаго революціоннаго соціализма, какъ Плехановъ, Ленинъ, Бухаринъ, Преображенскій.

„Исторія есть разумъ націи“ — сказалъ Гегель; а у россійскихъ радикаловъ-западниковъ и у революціонеровъ соціалистовъ есть всѣ основанія, какъ исторію, такъ и разумъ считать въ числѣ своихъ смертельныхъ враговъ. Мы полагаемъ, что методъ философіи русской революціи долженъ быть въ особенномъ смыслѣ прагматическимъ и телеологическимъ. Это значитъ, что при изслѣдованіи всѣхъ явленій революціонной россійской идеологіи съ ея либерально-атеистическими производными надо разсматривать все съ точки зрѣнія „полезности“ составляющихъ моментовъ, или съ точки зрѣнія ихъ „движущей энергіи“ по отношенію къ создавшемуся коммунистическисовѣтскому режиму. Примѣнить такой методъ мы не только имѣемъ право, но обязаны къ нему съ непреложной принудительностью. Фактъ существованія С. С. С. Р. дѣлаетъ правильность этого метода несомнѣнной.

Коммунистическій совѣтскій режимъ, конечно, необходимо разсматривать, какъ вершину революціонно-соціалистическихъ устремленій въ ихъ полнотѣ комбинаціи марксизма (с.-д.) и народничества (с.-р.), что съ морфологической точки зрѣнія и есть активный россійскій коммунизмъ. Это правильно, ибо при подчеркнуто антителеологическомъ характерѣ „научной“ революціонной мысли, вызванной причинами тактическаго духоборчества, послѣдняя въ ея практическомъ примѣненіи и устремленіи насквозь телеологична, да еще въ самомъ элементаріомъ, откровенномъ видѣ. Весь россійскій революціонно-соціалистическій телеологизмъ вмѣстѣ съ соединенной съ нимъ гетерономной моралью выражается въ своеобразномъ ублюдкѣ гипотетическаго и категорическаго императивовъ: „по-

ступай (пиши, дѣйствуй, говори) такъ, чтобы всѣ усилія и весь смыслъ твоихъ поступковъ фактически создавали и укрѣпляли режимъ С. С. С. Р."

2

Добросовѣстное познаніе отнюдь не исключаетъ праведнаго гнѣва. И не только не исключаетъ — часто само познаніе дѣлается возможнымъ лишь при наличіи упомянутаго гнѣва, каковой въ большинствѣ случаевъ является единственнымъ религіозно-моральнымъ реактивомъ, обнаруживающимъ наличіе зла. Вопреки извѣстному положенію Спинозы, non detestare (не ненавидѣть) означаетъ часто non intelligere (не понимать). Въ самомъ дѣлѣ, безразличіе, равнодушіе къ добру и злу есть моральный идіотизмъ, дѣлающій вообще невозможной какую бы то ни было феноменологію зла — подобно тому, какъ отсутствіе художественнаго чутья, вкуса у философа искусства (а тѣмъ болѣе его принципіальное отрицаніе, что мы видимъ, напр. у Добролюбова, Писарева, Чернышевскаго, Протопопова и др). дѣлаетъ невозможной философію искусства. То же можно утверждать и касательно революціи, смыслъ философіи которой прежде всего религіозно-моральный.

Вѣ морально-религіознаго критерія всѣ попытки создать философію революціи тщетны, и могутъ лишь повести, какъ это уже случалось повсемѣстно въ Европѣ, лишь къ вольному или невольному обслуживанію революціонныхъ „интересовъ", что врядъ ли можно назвать философіей. По этому поводу, равно какъ и по адресу всѣхъ откровенно оправдывающихъ революцію, мы пока замѣтимъ слѣдующее: среда и субстратъ, способствовавшіе зарожденію и развитію революціоннаго недуга, несомнѣнно были. Они были подготовлены грѣхами, ошибками и несчастьями многихъ поколѣній и эпохъ. Далѣе несомнѣнно и то, что въ процессѣ революціоннаго разложенія и хаотическихъ сдвиговъ создается новое, часто творческое и жизнеспособное. Но это не является аргументомъ въ пользу оправданія революціи. Такъ какъ зло имманентно ея сущности, полное же раздѣленіе добра и зла является основою настоящей этики, каковой можетъ быть лишь христіанская этика, то должно утверждать, что добро, рождающееся въ эпоху революціи, является въ процессѣ ея провиденціальнаго преодолѣнія. Все хорошее, воз-

никающее въ революціонномъ процессѣ, по существу контръ-революціонно. Поэтому современная коммунистическая партія, овладѣвшая Россіей, старается противодѣйствовать какому бы то ни было созиданію (революція есть организованный хаосъ), откуда бы попытки созиданія ни исходили. Революціонеры почитаютъ ихъ какъ контръ-революцію и съ точки зрѣнія своей идеологіи, конечно, правы.

3

Всякому непредубѣжденному и самостоятельно мыслящему историку нашей революціи придется столкнуться съ сердцевинной особенностью ея идеологіи, ярко выдѣляющейся на протяженіи всей ея „исторіи" отъ Григорія Котошихина (одного изъ первыхъ „обличителей" и идеологическаго предшественника Петра I) до Владимира Печерина и отъ людей 60-хъ годовъ, первыхъ „народниковъ" и Щедрина до оккупировавшихъ въ настоящее время Россію коммунистовъ. Особенность (т. ск. „спецификумъ" революціи), о которой здѣсь идетъ рѣчь, есть глубокая и всесторонняя вражда къ Россіи и ея культурѣ, исторіи и государственности, всяческое ихъ отрицаніе. Особенность эта можетъ даже показаться своего рода „національной", ибо, пожалуй, нигдѣ въ такомъ видѣ и въ такихъ размѣрахъ не встрѣчается. Однако, „націонализмъ" этотъ есть лишь видимость, истинный же смыслъ названной особенности тотъ, что зло рѣшило дать битву своему самому опасному врагу на собственной территоріи этого врага. Отрицаніе революціей Россіи есть отвѣтъ зла на отрицаніе Россіей революціи.

Безъ обиняковъ говоримъ мы, что европейское начало, выразившее такъ элементарно-ясно свою злую природу въ россійскомъ коммунизмѣ, является намъ вслѣдствіе этого олицетвореніемъ зла; и вотъ почему.

Зло вообще безсубстанціально. Оно есть противопоставленность, „оппозиція" добру, корень котораго во всебытіи, „всеединствѣ"[1]). Но въ то же время зло реально, такъ какъ оно питается отъ источника реальности, будучи извращеннымъ

[1]) Добро возникаетъ, какъ являемость утверждающей себя въ творческомъ активизмѣ самоотдачи Абсолюта. Онъ въ полнотѣ своей непознаваемъ, но раскрываетъ себя въ отвѣтно обращенной къ нему свободно воля-

бытіемъ. Оно не имѣетъ основы (субстанціи) и, опять таки паразитируя на чуждой ему основѣ, тѣмъ не менѣе реально. Тайна зла есть тайна отрицательной, формальной, безсодержательной свободы, какъ ея лишь голая модальность. Можно быть не злымъ. Отсюда отвѣтственность. Завистливая жажда исказить бытіе, раздраженіе самостной воли, пустой формальной „свободы" при видѣ ея полноты и великолѣпія есть ближайшее слѣдствіе отъединеннаго, раздѣленнаго самоутвержденія[1]). Отсюда злоба во злѣ, какъ коррелатъ творческой активности въ добрѣ (бытіи). Въ злѣ злоба занимаетъ положеніе псевдо-аналогіи по отношенію къ творческой активности въ добрѣ. И аналогично тому, какъ въ добрѣ активность направляется на творчество и устроеніе (умѣстность и своевременность суть основы творческой іерархіи), такъ и во злѣ злоба направлена на уничтоженіе и разстройство (неумѣстность и несвоевременность суть аспекты уничтожающей анархіи). Такъ какъ основное противорѣчіе зла состоитъ въ томъ, что оно для своего призрачнаго, только реальнаго, а не сущностнаго полубытія нуждается въ бытіи, т. е. въ томъ, что оно желало бы уничтожить, и въ томъ, что выполненіе имъ своего заданія „до конца" есть вмѣстѣ съ тѣмъ и собственное уничтоженіе (духъ зла есть духъ „самоуничтоженія и небытія", по замѣчанію Достоевскаго), то ему и остается одно — компромиссъ. Неумѣстность и несвоевременность закрѣпляются въ псевдоіерархическія послѣдовательности; въ нихъ устраивается лжепорядокъ и лжепослушаніе. Возникаетъ тотъ „столбъ злобы богопротивной", та „Вавилонская башня", та „мать блудницамъ и мерзостямъ земнымъ", что нынѣ стоитъ передъ нами и въ видѣ европейской цивилизаціи съ ея ложной іерархіей не-сущихъ цѣнностей,

---

щей активности твари (человѣка), являемой какъ любовь. Зло же возникаетъ, какъ удержаніе похищеннаго у Абсолюта, какъ молчаніе и глухота въ отвѣтъ на любовь, какъ личина надѣтая на безликую пустоту.

[1]) Показательнымъ и символическимъ въ этомъ отношеніи представляется ничтожный на первый взглядъ фактъ переименованія всякаго рода, являющійся столь типичнымъ для овладѣвшихъ Россіей соціалистическихъ паразитовъ. Не будучи въ состояніи ничего создать и выстроить, они переименовываютъ не ими созданное и не ими построенное. Эти революціонныя переименованія являются своего рода клеветой, сквернословіемъ (копролаліей), вполнѣ реальными, но безсубстанціальными. Ибо субстанція какъ таковая чужеродна оскверняющему ее революціонному злословію.

псевдо-порядкомъ, псевдо-послушаніемъ и призрачнымъ равновѣсіемъ неустойчивыхъ формъ, которое пародируетъ подлинную устойчивость изначальнаго бытія и изъ нея возникшую истинную іерархію. Отсюда необходимость утверждаться на элементарномъ разсчетѣ (компромиссъ — разсчетъ); отсюда и элементаризмъ, упрощенность, вульгарный здравый смыслъ, являющійся въ многообразныхъ формахъ матеріализма, ассоціализма, позитивизма, утилитаризма и проч.; отсюда и исчерпанность, принципіальная исчерпаемость, противопоставленная неучитываемому и неисчерпаемому до конца подлинно творческому примитиву.

Псевдо-іерархія элементарно-раздробленныхъ единицъ (сборность, „демократія" противъ соборности, церкви) въ концѣ концовъ вылилась въ современную форму сосуществованія денежныхъ магнатовъ и пролетарской массы, соціализма и капитализма, другъ другу коррелатныхъ и другъ безъ друга немыслимыхъ (соціалисты правы, современная цивилизація насквозь буржуазна!). Этотъ компромиссный лже-іерархизмъ демократіи, однако, даетъ поводъ къ постояннымъ иллюзіямъ и призрачной видимости внутри самого тѣла анализируемой цивилизаціи. Отсюда нелѣпый миѳъ о борьбѣ соціализма съ капитализмомъ („трудъ" противъ „капитала"), въ наше время формулирующійся въ видѣ марксистской легенды о борьбѣ „творцовъ" цѣнностей съ „присвоителями". Призрачность самой структуры характерна для ложно-лживости (т. е. ложности и лживости) ея идеологическаго и философскаго коррелата.

Если среди этихъ призраковъ возникаетъ и утверждается подлинно цѣнностный космосъ, то послѣдній фактически однимъ своимъ присутствіемъ уже обличаетъ и осуждаетъ. „Суть же состоитъ въ томъ, что Свѣтъ пришелъ въ міръ". Отсюда озлобленіе лжекосмоса, отсюда дальнѣйшее утвержденіе ложно-лживаго начала въ asylum ignorantiae: свободное соревнованіе для него невозможно.

Историческую форму этой драмы мы видимъ въ отношеніяхъ міра европейскаго инославія къ православному русскому міру. Православіе, т. е. истинная іерархія истинныхъ цѣнностей, является субстратомъ русской націи въ ея подлинномъ бытіи, а нація оказывается оплотомъ Православія (ибо религія и Церковь есть дѣло богочеловѣческое, а значитъ въ особомъ смыслѣ и національное, хотя ничего общаго съ шовинизмомъ

не имѣющее). Это обстоятельство осознавалось всѣми европейцами, внутренними и внѣшними. Потому то само бытіе Россіи, ея видимый ликъ и соціально-историческій типъ разжигали разрушительныя страсти и дѣйствовали возбуждающе.

Истина православно-русскаго міра въ сознаніи обоего рода (внѣшнихъ и „русскихъ") европейцевъ преломлялась въ видѣ непримиримой, активной противопоставленности. Иногда эта противопоставленность носила видъ голой эмоціональности, иногда она полуприкрывалась этико-эстетически и философски-религіозно, чаще же всего (въ самой Европѣ) она вовсе скрывалась за аргументами отъ „реальной политики" и „практической выгоды". Своимъ Православіемъ Россія противопоставлена всему прочему инославному міру и въ немъ имѣетъ своего ео ipso рѣшительнаго противника и противостоятеля. Этотъ противникъ сосредоточивается какъ въ фокусѣ въ европейско-буржуазно-соціалистическомъ гуманизмѣ, въ глубинѣ своего богоборчества таящемъ человѣко-ненавистничество. Оплотъ европейской передовитости, гуманизма, въ настоящее время несомнѣнно представленъ соціалистической совѣтской мафіей въ стѣнахъ Кремля, и Зиновьевъ, конечно, былъ правъ, называя Урицкаго гуманистомъ [1]).

Правы по своему Ллойдъ-Джорджъ, Макдональдъ и Нансенъ, когда они поддерживаютъ россійскихъ коммунистовъ изъ „гуманныхъ соображеній".

---

[1]) „Урицкій былъ одинъ изъ гуманнѣйшихъ людей нашего времени, неустрашимый боецъ, человѣкъ, не знавшій компромиссовъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ человѣкомъ добрѣйшей кристальной души" (изъ статьи Зиновьева, цит. у М. А. Алданова, „Современ. Записки", XVI за 1923 г., Парижъ). Мы приводимъ эту цитату, ибо она типична для „коммунистической словесности" съ ея идеологической лживостью и убійственно-пошлымъ трафаретомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ образчикъ замѣчателенъ потому, что въ немъ вещи названы своими именами. Здѣсь очевидны моральная лживость, фактическая ложность и вмѣстѣ съ тѣмъ формальная правда въ самораскрытіи ложно-лживаго феномена. Что Урицкій „добръ" — это утвержденіе лживое; что онъ „кристальной души человѣкъ" и „боецъ" — это представленіе ложное. Но что онъ „гуманный", ибо цѣликомъ является порожденіемъ духа европейскаго „просвѣтительства" и „гуманизма" — это правда. Говоря короче ложь революціоннаго гуманизма есть самораскрытіе его сущности и, значитъ, правда о немъ. Такъ зло всегда само себя уничтожаетъ и само себя изобличаетъ.

Европа [1]) сосредоточила всѣ свои усилія именно въ сердцѣ своего противника, стремясь его раздавить, уничтожить. И это вовсе не по причинамъ „матеріальной выгоды". Европа несравненно болѣе „идейна", чѣмъ это принято думать. Матеріальныя выгоды лишь предлогъ, и притомъ предлогъ во всѣхъ отношеніяхъ неудачно придуманный, ибо для всѣхъ ясно, что нѣтъ большей матеріальной невыгоды, чѣмъ пребываніе третьяго интернаціонала въ нѣдрахъ Россіи. Однако, Европа вполнѣ мирится какъ съ невыгодами, такъ и съ опасностью этого пребыванія, ибо третій интернаціоналъ ея alter ego, ея порожденіе и тѣнь. Вообще мы здѣсь имѣемъ марксистскую схему навыворотъ: на міросозерцательно-идеалистической (и идеологической) базѣ чернаго анти-христіанскаго, анти-православнаго спиритуализма — матеріалистическую надстройку якобы экономическихъ выгодъ. Пребываніе коммунистовъ въ Кремлѣ представляетъ Европѣ не матеріальную, а духовную выгоду (расширеніе духовной имперіи!) и ради этой выгоды она готова пренебречь матеріальными потерями.

Что касается самихъ олигарховъ, то поскольку мелкая бездна ихъ элементарныхъ, точечныхъ душъ вообще поддается какой-либо характеристикѣ, и поскольку они сознаютъ свою миссію какъ представителей интересовъ идейнаго зла, то, конечно, революціи въ самой Европѣ они врядъ ли желаютъ и, нужно думать, искренно врядъ ли могутъ желать. Это уже потому, что буржуазно-соціалистическій укладъ современной Европы достигъ такого безбожія и нигилизма, что для самихъ большевиковъ подобное состояніе есть лишь далекій идеалъ. Съ ихъ точки зрѣнія, да и съ точки зрѣнія всякаго соціалистическаго гуманиста какой бы то ни было переворотъ въ Европѣ, минимально серьезный и глубинный, даже если онъ совершится подъ коммунистическимъ флагомъ, будетъ въ сущности контръреволюціей — такъ какъ строй Европы и есть *строй стабилизованной революціонности и максимальнаго безбожія*. Кромѣ того, такое потря-

[1]) Терминъ этотъ мы понимаемъ здѣсь по преимуществу міросозерцательно и философски, а не исторически и географически. Въ этомъ смыслѣ надлежитъ признать, что въ предѣлахъ географической и исторической Европы имѣются духовные не-европейцы; и что „Европу" въ философскомъ смыслѣ составляютъ, въ числѣ прочихъ, — духовно-европеизированные не-европейцы.

сеніе невыгодно кремлевскимъ соціалистамъ еще и потому, что оно можетъ лишить ихъ притока тѣхъ матеріальныхъ благъ и той поддержки, благодаря которой они имѣютъ возможность, разрушая Россію (какова ихъ основная задача), быть въ то же время внѣ предѣловъ досягаемости матеріальныхъ послѣдствій этого разрушенія. Современная коммунистическая власть есть передовая крѣпость цивилизованнаго имперіализма и европейскаго буржуазнаго „гуманизма" во враждебномъ лагерѣ Православно-Христіанской Россіи; и только съ этой точки зрѣнія дѣлаются понятными до конца тѣ „странности" европейской цивилизаціи, для объясненія которыхъ въ противномъ случаѣ приходится прибѣгать къ сложнымъ, искусственнымъ и, несмотря на свой яко-бы „позитивизмъ", ничего положительнаго не дающимъ гипотезамъ.

Самъ соціализмъ съ гуманистически-атеистическимъ либерализмомъ, ему соотносительнымъ, — есть соціологическое выраженіе метафизическаго зла, куда въ качествѣ слагающихъ входятъ всѣ его разновидности. Вообще, можно сказать, что такой соціализмъ (такъ же, какъ гуманистически-атеистическій либерализмъ, анархизмъ, толстовщина) относятся къ частнымъ формамъ зла — аморальнымъ поступкамъ и злодѣйству, какъ алгебраическая формула къ ея частному численному значенію. Такой алгебраической формулой зла стала въ настоящее время Европа. „Численное" же значеніе, конкретная сущность ея проявляются въ явленіяхъ революціонной россійской дѣйствительности. Это и даетъ возможность европейцамъ, внутреннимъ и внѣшнимъ, въ глазахъ мало задумывающихся людей превозноситься своей „чистотой" передъ той россійской революціонной грязью, которая есть прямое порожденіе и проекція этой „чистоты".

4

Завоеванія революціи есть. Они доведены до предѣла. Съ точки зрѣнія суммы („равнодѣйствующей") пожеланій всѣхъ ея идеологовъ она должна быть признана блестяще удавшейся. Вмѣстѣ съ коммунистами пришелъ добролюбовскій „настоящій день" — въ этомъ нѣтъ никакого сомнѣнія. Грубо фактически эти завоеванія сводятся къ разности между Россіей времени начала революціи и Россіей нашихъ дней, какъ въ матеріаль-

номъ, такъ и въ духовныхъ аспектахъ. Въ этомъ смыслѣ, конечно, предѣльнымъ достиженіемъ революціи и вмѣстѣ съ тѣмъ выявленіемъ ея сущности надо считать уничтоженіе самаго имени Россіи и провозглашеніе на ея территоріи С. С. С. Р. Этотъ итогъ былъ фактически уже заданъ въ самомъ началѣ революіи. Таковъ смыслъ выраженій въ родѣ: „бывшая Россійская имперія", „страна и революція", пущенныхъ въ ходъ умѣренными соціалистами и либералами съ первыхъ дней катастрофы. И дѣйствительно, тамъ гдѣ воцарилась революція (Европа), тамъ нѣтъ мѣста Россіи, а можетъ быть лишь „страна" или же С. С. С. Р. въ качествѣ фактическаго или возможнаго поля для европейской колонизаціи во всѣхъ смыслахъ (будь то нефтяныя, земельныя и проч. концессіи, или „проповѣдь" Фетлера, іезуитовъ-латинянъ и т. п.).

Успѣхъ революціоннаго разрушенія Россіи, помимо массы другихъ способствовавшихъ ему обстоятельствъ, надо главнымъ образомъ приписать тому, что революціонная пропаганда всегда шла навстрѣчу темнымъ инстинктамъ элементарной анархіи и безправія. Въ сырой и безобразно-безликой массѣ соціальнаго до-бытія, фундирующей явленія историческаго бытія и сверхъ-бытія (бытъ и духовное творчество), дѣйствуютъ силы притяженія (сложенія) и отталкиванія (разложенія), силы примитива и силы элементаризма. Причемъ элементаризмъ это то, что соціальная масса привноситъ только отъ себя (матерія въ платоновскомъ смыслѣ съ ея „темнымъ и труднымъ видомъ", хаосъ „безвидный" и „неустроенный"); примитивъ же и примитивность это то, что масса получаетъ извнѣ отъ безконечнаго богатства трансцендентнаго ей Абсолюта. Примитивность — начальна, изначальна; она собственно и есть завязь исторіи, ея эмбріонъ. Элементарность-же, элементаризмъ, элементъ — есть доначальное, докачественное состояніе (не въ смыслѣ временномъ, а качественномъ, сущностно-цѣнностномъ). Элементъ цѣны не имѣетъ, и поскольку пребываетъ въ себѣ, вѣчно дробясь и саморазлагаясь — онъ никому не нуженъ — онъ „соль, потерявшая силу и выбрасываемая на попраніе людямъ"; это и есть голая анти-іерархія и ан-архія, которымъ въ духовной динамической сферѣ соотвѣтствуетъ „принципъ наименьшей траты силъ". Въ планѣ историческаго домостроительства нужны обѣ эти силы, ибо безъ примитива нѣтъ плодоношенія, цѣнности, выявленнаго и оформленнаго

бытія; а безъ элементарной работы отъединенія нѣтъ тварной самостоятельности, которая явно входитъ въ планы Провидѣнія и безъ которой мы впадаемъ въ нечестивый пантеизмъ.

Коль скоро тварь замыкается въ своей самости — она теряетъ свою цѣнность; уходя отъ примитива, она разлагается — здѣсь генезисъ зла. И мы видимъ, какъ въ процессѣ своего происхожденія зло онтологически близко къ соціальному моменту, мы видимъ, какъ самозамкнувшаяся элементарность, непріемлющая „рожденія въ примитивъ" (это непріятіе и есть „возстаніе", „бунтъ", „вкушеніе отъ древа познанія добра и зла") немедленно выявляетъ себя въ качествѣ разрушительно-революціоннаго момента. Такое изначальное сочетаніе метафизическаго бунтарства съ соціальнымъ особенно ясно символизируется въ теократической катастрофѣ — бунтѣ Корея, Даѳана и Авирона, равно какъ и во многихъ отпаденіяхъ ветхозавѣтнаго Израиля.

Такъ случилось и въ Россіи. Къ этому надо еще присоединить и то, что въ связи съ особенной цѣнностью, качественной и количественной, „примитива" русскаго соціальнаго субстрата до чрезвычайности всегда велики были его элементарно-центробѣжныя, анти-іерархическія и анархическія тенденціи — по принципу равенства дѣйствія и противодѣйствія. Богоношеніе съ соблазнительной легкостью смѣнялось богоборчествомъ, а государственный смыслъ и государственная страда — анархической безсмыслицей и государственнымъ бездѣліемъ. Навстрѣчу этимъ отрицательнымъ лжесиламъ и пошла революціонно-соціалистическая интеллигенція, зажегши бикфордовъ шнуръ, проведенный къ минированнымъ полямъ русскаго бытія, опасность которыхъ удесятерялась трагической исторіей и безчисленными ошибками власти, къ концу предреволюціонной эпохи превратившимися въ одну сплошную ошибку и безобразіе. Элементаризмъ идеологіи пошелъ навстрѣчу элементаризму соціальныхъ противу-силъ. Послѣднимъ и объясняется тотъ головокружительно-быстрый темпъ, съ какимъ русская сѣрая масса усвоила (не понимая!) немудреную, впрочемъ, иностранщину полумагическихъ формулъ, состряпанныхъ въ барски-интеллигентскомъ, революціонномъ подпольѣ.

Правовая и государственная устойчивость европейскаго „материка" объясняется тѣмъ, что развивавшаяся въ процессѣ органическаго бого- и церкваборчества западная государствен-

ность дала элементаризму форму и видимость государственно-правового бытія [1]). На Западѣ право и государство въ его новѣйшемъ видѣ пошли навстрѣчу элементаризму, и потому они тамъ дѣйствительно насквозь буржуазны и психологистичны. Въ этомъ смыслѣ Европа сдѣлалась положительно непомнящей родства, и понятія права, безправія, правды и неправды, преступленія и добродѣтели въ абсолютномъ смыслѣ, (т. е. внѣ данной конъюнктуры, не релативистически) ей теперь уже абсолютно недоступны. Въ международной обстановкѣ это проявляется съ особенной яркостью. Но если присмотрѣться къ частнымъ законодательствамъ, то увидимъ, что и въ нихъ подлинно юридическій смыслъ въ главномъ утраченъ и что почти всюду царитъ прикрытая формулами юридизма психологія выгодности (идеологической и экономической [2]). Поэтому глубоко правъ д-ръ Фрейндъ, высказавшій однажды мнѣніе, что германское право гораздо ближе къ совѣтскому, чѣмъ русское дореволюціонное. Почтенный юристъ, конечно, только не совсѣмъ усвоилъ себѣ метафизическій смыслъ высказанной имъ истины.

---

[1]) Обобщая это, можно сказать, что на Западѣ и элементаризмъ имѣетъ форму (видимость) примитива, а въ Россіи и примитивъ имѣетъ часто форму элементаризма.

[2]) Въ этомъ смыслѣ показателенъ проф. Р. Штаммлеръ съ его книгой „Хозяйство и право“ (Wirtschaft und Recht), а у насъ проф. Петражицкій („Введеніе въ изученіе права и нравственности“). Экономизмъ перваго и психологистическій релативизмъ второго, конечно, явленія одного и того же порядка; они — база той стабильной устойчивости революціоннаго элементаризма, который столь характеренъ для буржуазнаго гражданства Западной Европы. Его революціонная природа очень хорошо вскрыта К. Леонтьевымъ: „Революція XVIII и XIX вв. вовсе не значитъ терроръ какой нибудь и казни (терроръ можетъ быть и бѣлый); она не есть рядъ періодическихъ возстаній (возстаніе Польши, возстаніе басковъ въ Испаніи, Вандея во Франціи были *реакціоннаго, а не революціоннаго характера*); революція не есть какое нибудь вообще *антилегальное движеніе* (не все *легальное* зиждительно, и не все съ виду беззаконное разрушительно); такія опредѣленія *современнаго намъ революціоннаго движенія* односторонни, узки и сбивчивы. Если мы скажемъ вмѣстѣ съ Прудономъ, что революція нашего времени есть стремленіе ко *всеобщему смѣшенію* и ко *всеобщей ассимиляціи* въ типѣ *средняго труженика*, то все станетъ для насъ понятно и ясно. Прудонъ можетъ желать такого результата, другіе могутъ глубоко ненавидѣть подобный идеалъ; но и врагу и приверженцу станетъ все ясно при такомъ опредѣленіи революціи. Европейская революція есть всеобщее *смѣшеніе*,

Не то было въ исторіи Россіи. Въ ней элементаризму массъ предносилась религіозно правовая государственность съ ея абсолютнымъ юридизмомъ, коренящимся въ сознаніи идеала Божьей правды. Правда этой государственности была коррелатна религіозно-моральному сознанію. Она отвѣчала концепціямъ въ этомъ смыслѣ народнаго примитива (мы говоримъ, конечно, о задании, а не объ абсолютномъ ея осуществленіи). И такой народно-правовой примитивъ при всей своей идеологической устойчивости временами обнаруживалъ необыкновенную гибкость, позволявшую ему вбирать все наиболѣе цѣнное и существенное, что выработала въ этомъ смыслѣ греко-римская культура. Въ эмпирическомъ же своемъ бытіи народныя массы отвѣчали на ими же выработанный идеалъ по различному. Здѣсь предѣлы ихъ упругости были очень узки, и за ними легко начинались свойственныя русскому народу деформаціи. Слѣпой морализмъ часто смѣшивалъ право съ моралью и требовалъ Правды Божьей тамъ, гдѣ такое требованіе было скрытымъ лицемѣріемъ и пріятіемъ имени Господа Бога всуе, гдѣ механическое привнесеніе религіозныхъ понятій (любовь и мораль) въ право были его искаженіемъ; послѣднее оказывалось возвращеніемъ къ элементаризму, но только съ противоположнаго конца.

Какъ западное буржуазное право, такъ и толстовско-сектантскій филантропизмъ играли одинаково революціонную роль

стремленіе уравнять и обезличить людей въ типѣ среднего безвреднаго и трудолюбиваго, но безбожнаго человѣка, немного эпикурейца и немного стоика". (Востокъ, Россія и Славянство, стр. 415-416). Идеологія революціонно-элементарной трансформаціи такъ же откровенно выражена у знаменитаго Фридриха Христофора Шлоссера (Schlosser, 1776-1861). Его положеніе „чтобы націи очистились пламенемъ революціи какъ въ огненной купели и чтобы это пламя проникло во все старое дерево, отъ корня его и до вершины" (см. его „Исторію XVIII вѣка"), въ сущности есть исповѣдь и самораскрытіе всего европейскаго духа. Для такого европейца революція замѣнила крещеніе, она замѣнила ему правду, и въ ея кровавой купели онъ находилъ новую жизнь, во всемъ противоположную Христу и Его правдѣ. Здѣсь секретъ „адогматической" религіозности Шлоссера. Замѣтимъ между прочимъ, что его поклонниками были пресловутый Чернышевскій и кровожадный Серно-Соловьевичъ. Ср. почитаніе революціи у Гегеля и Канта; также у совр. Генриха Манна. (Статья „Вольтеръ и Гете"). Философія исторіи Шлоссера, съ ея религіей революціи, и Гиббона, съ его откровенной ненавистью къ христіанству, въ сущности тожественны, ибо ненависть къ христіанству есть революція, а революція въ основѣ есть ненависть къ христіанству

въ Россіи. Своеобразному, строгому, прекрасному и въ то же время глубоко и по настоящему человѣколюбивому и человѣчному зданію русской религіозно-государственной идеи оставленъ былъ лишь не надолго небольшой клочекъ твердой почвы; и осаждаемая со всѣхъ сторонъ безчисленными врагами, она нынѣ погребена подъ обломками разрушеннаго революціей государства. Но вѣримъ, не умерла.

Вопреки всѣмъ дѣйствительнымъ и воображаемымъ аргументамъ, можно смѣло утверждать, что государственной Россія можетъ быть лишь на базѣ высшей правды Божіей или же Россіи вовсе не бывать. Это значитъ, что въ противномъ случаѣ ей грозитъ превращеніе, какъ территоріально, такъ и національно-этнографически, въ нѣчто ничего общаго по культурѣ и быту съ Россіей не имѣющее и, ужъ конечно, абсолютно лишенное объективно-цѣнностнаго смысла. Къ этому стремится и стремилась всегда революціонно-соціалистическая интеллигенція; нынѣ она это осуществляетъ и, къ сожалѣнію, не безъ успѣха. Въ ея лицѣ европеизмъ нашелъ самое подходящее оружіе противъ національно - государственнаго бытія Россіи; послѣднему грозитъ серьезная опасность.

5

До начала демократической и соціалистической революціи она уже цѣликомъ возникла въ русскомъ національномъ организмѣ. Съ одной стороны, императорская власть пассивно саморазлагалась — „принимала“ (въ существенномъ смыслѣ этого слова) революцію (чему во враждебномъ и противоположномъ лагерѣ соотвѣтствуютъ либерализмъ и толстовство, плодомъ котораго было временное „правительство“). Съ другой стороны, чрезъ эту же власть дѣйствовала и наступающая, деформирующая сила, выраженіемъ которой былъ Распутинъ (этой „коронованной“ революціи во враждебномъ лагерѣ соотвѣтствуютъ рев.-соц. интеллигенція съ ея злодѣйствами и живая „церковь“).

Вообще революція, равно какъ и всякое беззаконіе (грѣхъ) въ своей уродующей дѣятельности нуждаются для ея осуществленія въ двухъ факторахъ: въ „ш т а м п ѣ“ активной злой воли и въ „м а т р и ц ѣ“ поддающагося, пріемлющаго „не-

противленія". Первому соотвѣтствуютъ революція и соціализмъ; второму — „либерализмъ", толстовщина.

Принявъ во вниманіе все сказанное, будемъ условно различать въ развитіи россійской революціи три эпохи: древнюю, среднюю и новую.

Древней мы назовемъ подпольно-латентное состояніе, періодъ выработки и концентраціи идеологіи (въ нее включимъ и всякаго рода попытки привить революціонный ядъ въ 1905 г. и ранѣе). Средняя эпоха есть собственно инкубаціонный періодъ отъ момента прививки революціонно-соціалистическаго яда въ 1917 году 27 февраля въ травму, образовавшуюся на государственномъ тѣлѣ Россіи послѣ крушенія императорскаго правительства. Симптомомъ этого періода является либеральное и умѣренно-революціонное временное „правительство", фактическимъ заданіемъ котораго было гарантировать наивозможно болѣе успѣшный ростъ революціонно-соціалистической болѣзни и парализовать силы ей противящіяся. Выполнивъ это съ блестящимъ успѣхомъ, оно уступило мѣсто имъ взращенной коммунистической кликѣ, какъ предѣльному выраженію европейско-противорусской и революціонно-соціалистической сущности революціи. Господство этой клики вмѣстѣ съ полнымъ устраненіемъ государственности и самого имени Россіи характеризуетъ третій — „новый" періодъ революціи.

Онъ раскрывается, какъ полная побѣда, внѣшняя, разумѣется, а не внутренняя, носителей революціонно-соціалистической идеологіи, всестороннее овладѣніе ими государственно-бюрократическимъ и военно-полицейскимъ аппаратомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ третій этапъ можно, пользуясь революціоннымъ жаргономъ, назвать эпохой „мирнаго соціалистическаго строительства". Спокойно парализовавъ почти всѣ живыя силы внутри и при активной „морально"-матеріальной поддержкѣ всей Европы, подражая ея дѣловымъ „пріемамъ" и при помощи заимствованнаго изъ ея революціонной практики насильничества соціалисты искореняютъ и уничтожаютъ все то, что физически и духовно представляетъ бытіе Россіи и ея культуру. Главными средствами этого искорененія и уничтоженія, составляющихъ послѣднюю цѣль европейской революціонно-соціалистической олигархіи, оккупировавшей Россію, является, во первыхъ, уничтоженіе государственнаго бытія, параллельно съ уничтоженіемъ и обезображи-

ваніемъ права во всѣхъ его видахъ; и, во вторыхъ, обезглавливаніе Россіи путемъ уничтоженія носителей высшей духовной культуры, людей умственнаго труда [1]).

Уничтоженіе государственнаго бытія Россіи проводится въ формѣ своего рода единственной во всемірной исторіи — расчленяющей децентрализиціи изъ центра (элементаризація государства), а равно и въ формѣ содѣйствія образованію въ тѣлѣ и на тѣлѣ Россіи самостоятельныхъ государствъ (хотя бы и буржуазныхъ, но только не русскихъ). Антигосударственная „работа" эта проводится въ сферѣ правовой не только путемъ лишенія русскаго населенія всѣхъ правъ, но и посредствомъ его организованнаго мучительства, осуществляемаго помощью поставленныхъ въ привиллегированное положеніе уголовно-преступныхъ элементовъ, каковые въ значительной части своей занимаютъ и верхи организаціоннаго аппарата совѣтской власти. Это организованное активное праволишеніе даетъ, съ одной стороны, возможность съ легкостью достигать истребленія носителей русской духовной культуры, а съ другой фактически подготовляетъ ту „russische Wüste", которая своимъ видомъ должна принести европейскому сознанію удовлетвореніе послѣ многихъ лѣтъ безсильной злобы, вызывавшейся видомъ цвѣтенія и мощи огромной православной страны. Выгоды „колонизаціи" занимаютъ здѣсь мѣсто второстепенное и скорѣе тоже „духовнаго" характера.

6

Хотя формально ложное и лживое различаются рѣзко опредѣленно (первое связано съ объектомъ, второе съ субъектомъ), психологически они часто объединены: лживыя натуры постепенно такъ извращаютъ естественный инстинктъ истины, что изслѣдованіе и распознаваніе ея дѣлаются уже фактически невозможными. Лживость приводитъ къ ложности. Здѣсь то и коренится опасность отстаиванія формальной истины лживыми средствами. Однако, существуетъ еще болѣе глубокій

[1]) Людей умственнаго труда въ Россіи нельзя смѣшивать съ интеллигенціей, бывшей большею частью представительницей грамотной и полуграмотной некультурности, умственной лѣни и спячки. Установившееся въ настоящее время въ Россіи положеніе можно даже охарактеризовать какъ истребленіе интеллигентами людей умственнаго труда и духовной культуры.

источникъ лживости, уже не душевный (психическій), а духовный (пневматическій). Вытекаетъ онъ изъ метафизики познанія. Познаніе вообще можетъ быть сведено къ взаимопроникновенію сферъ субъекта и объекта, что и даетъ въ предѣлѣ — ихъ нерасторжимое, „несліянное и нераздѣльное“ двуединство. Но для того, чтобы актъ познанія могъ совершаться въ только что указанномъ смыслѣ, необходимо, въ качествѣ предрасполагающаго и обуславливающаго момента, наличіе со стороны субъекта знанія особаго рода тяготѣнія къ познаваемому объекту тяготѣнія, которое здѣсь умѣстнѣй всего назвать избирательнымъ сродствомъ (Wahlverwandschaft). Тайна этой избирающей силы вообще неизрекаема и необъяснима, хотя и очевидно дана. Съ другой стороны, непроизвольное вхожденіе объекта въ сферу субъекта (въ силу, напр., акта непроизвольнаго вниманія, понимаемаго какъ въ широкомъ, такъ и въ узкомъ смыслѣ), можетъ дать и даетъ поводъ для выявленія названнаго избирательнаго сродства. Въ обоихъ случаяхъ избирательное сродство стимулируетъ актъ познанія во всей его завершенности. Завершенность эта неминуемо включаетъ въ себя и моментъ оцѣнки (этическое начало въ познаніи). Здѣсь теорія познанія и этика перекрещиваются — взаимно обуславливаютъ другъ друга. Этическій моментъ познанія и состоитъ прежде всего въ томъ, чтобы субъектъ, въ силу акта свободной воли (неизрекаемый основной моментъ) давалъ въ себѣ мѣсто этому избирательному сродству. Въ тѣхъ случаяхъ, когда это не происходитъ, т. е. когда моментъ сродства сознательно отвергается, субъекту остается игнорировать предметъ знанія, остается быть въ немъ невѣждой. Но если гордыня препятствуетъ простому сознанію въ своемъ невѣжествѣ, равно какъ и сознанію своей вины въ этомъ, то остается другой выходъ: видимость знанія при приспособляющемъ извращеніи его предмета. Здѣсь источникъ ложныхъ выводовъ и лживыхъ утвержденій; причемъ формально они могутъ имѣть видъ либо утвержденія ложныхъ положеній, либо отрицанія положеній истинныхъ. Такого типа ложь въ отличіе отъ лжи наивной („негносеологической“) регулируется большею частью закономъ „обратной соотносительности“. Онъ состоитъ въ томъ, что лгущій утверждаетъ (или отрицаетъ) по отношенію къ объекту познанія то, что, будучи ложнымъ по отношенію къ нему, является истиннымъ по отношенію къ другому предмету знанія,

находящемуся съ первымъ въ отношеніи несовмѣстности. Такъ напр., если европейскіе общественные и ученые круги называютъ Ленина „государственнымъ человѣкомъ", то это ложь по отношенію къ Россіи, но вѣрно по отношенію къ Европѣ, ибо, съ одной стороны, „польза", которую онъ принесъ разрушеніемъ Россіи есть для Европы дѣло „государственной важности"; а съ другой — Ленинъ, какъ истинный европеецъ, будучи облеченъ всей полнотой власти, скажемъ, въ той же самой Европѣ, не только не разрушилъ бы ее такъ, какъ онъ разрушилъ Россію, а наоборотъ, всячески содѣйствовалъ бы ея процвѣтанію, ибо, въ концѣ концовъ его міросозерцаніе и интересы тожественны европейскому духу, коего „строительство" могло проявиться въ Россіи только какъ разрушеніе.

Грубое и сплошное незнаніе Россіи Европой означаетъ вовсе не простую неосвѣдомленность, возникшую на почвѣ культурной отчужденности, трудности языка, недоступности страны и проч. Россія—не Тибетъ, а Петербургъ съ Москвой не Лхасса. Культура во многомъ, а цивилизація во всемъ въ Россіи аналогична Западу. Однако, то, что сатанизмъ тибетскихъ жрецовъ бесконечно болѣе знакомъ и близокъ европейцамъ чѣмъ православно-русская литургика, прямо идущая отъ временъ апостольскихъ, — это имѣетъ свои особыя причины. И видѣть въ Россіи только тройку, самоваръ и продавцовъ съ лотками, какъ это, напр., видѣла имперская Германія въ 1914 году — совсѣмъ не незнаніе только. Правда, Ллойдъ Джорджъ темный и необразованный дѣлецъ, и у себя на родинѣ врядъ ли могущій отличить Оливера Кромвеля отъ Оливера Лоджа. Но то, что такой человѣкъ дѣлается экспертомъ по русскимъ дѣламъ въ парламентѣ и пытается рѣшать судьбы русской культуры на вѣка — это значитъ, что Европа *не желаетъ*, а *не только не можетъ знать правды о Россіи*. Или вѣрнѣе, *не можетъ потому, что не желаетъ*. Ложно-лживость Европы по отношенію къ Россіи означаетъ (согласно вышеприведенному закону обратной соотносительности) желаніе видѣть въ русскомъ народѣ низшую расу „безъ культуры и цивилизаціи".

Здѣсь налицо несомнѣнно злостное недоброжелательство Европы къ высшему типу духовной жизни и его *истокамъ*. Это худо прикрытая практицизмомъ эмоціональность, заставляетъ искать выхода въ признаніи за собой исключительнаго

права на культуру, т. е. на цивилизацію. По этой причинѣ совершенно невыносимой для европейцевъ является мысль о томъ, что и на этомъ поприщѣ Россія можетъ преуспѣвать. Преп. Сергія Радонежскаго и Кремлевскіе соборы могла еще простить Европа Россіи, тѣмъ болѣе, что кощунственная и мертвохолодная ея душа всегда имѣла возможность обратить все это въ посмѣяніе. Но Сормовскіе паровозы, Николаевскія верфи, Донецкій бассейнъ, Уралъ, Сибирскій экспрессъ — это было совершенно невыносимо! Европа могла ставить дилемму: или Оптина пустынь, или Лобачевскій; или Достоевскій, или Менделѣевъ; или Стравинскій, или физіологъ Павловъ. Но здѣсь оказывается и то, и другое! Т. е. оказалось, что въ итогѣ напрасно Европа отдала душу бѣсу, ибо вотъ: христіаннѣйшая страна — и Сибирскій экспрессъ. Сонмъ подвижниковъ, святыхъ — и математикъ Чебышевъ; Мусоргскій — и біологъ Кольцовъ; національный фольклоръ, знаменный распѣвъ — и закаспійская желѣзная дорога; мученичество на Геокъ-Тепе — и хлопковая культура Туркестана!

Психологически здѣсь естественно могла возникнуть и возникла мысль насильственно зафиксировать въ своемъ представленіи образъ „дикой" Руси эпохи татарскаго погрома и первыхъ лѣтъ послѣ великой смуты 1613 года. Вслѣдъ за этимъ несомнѣнно всталъ и другой проектъ: дѣйствительнаго приведенія Россіи въ такое состояніе, чтобы издѣвательство надъ историческимъ страдальчествомъ Россіи имѣло подъ собой „реальную" почву. Въ этомъ предпріятіи европейцы оказались не одни, они нашли себѣ союзника въ лицѣ своего второго я—россійской либерально-атеистической и революціонно-соціалистической интеллигенціи. А она, хотя и была русскаго происхожденія, но, конечно, съ полнымъ основаніемъ могла повторить слова Иванушки изъ „Бригадира" Фонвизина: „Тѣло мое родилось въ Россіи, но душа принадлежитъ коронѣ французской"...

7

Подобнаго низкопоклонничества передъ чужимъ не знаетъ ни одна изъ исторій міровыхъ культуръ. Объяснить его можно лишь особыми изъ ряда вонъ выходящими и не повторяющимися обстоятельствами. Обстоятельства эти — условія, при

которыхъ произошла европеизація Россіи, предпринятая Петромъ I, равно какъ и самъ фактъ и сама сущность этой европеизаціи. „Реформа" создала что-то подобное инородному тѣлу. Русская культура выдѣляла людей духовнаго творчества и умственнаго труда. Европейская цивилизація давала продуктъ, именуемый интеллигенціей. Между двумя этими „образованіями" осмосъ устанавливался съ чрезвычайнымъ трудомъ, и вредоносныя деформаціи, причиняемыя этимъ раздѣльнымъ сопребываніемъ чуждыхъ другъ другу началъ, значительно перевѣшивали синтетическую сторону культурно-историческаго процесса. Люди умственнаго труда, интеллигенція, образованный и полуобразованный слой народа представляли нѣчто въ родѣ эмульсіи, а не раствора и тѣмъ менѣе прочнаго химическаго соединенія. Поэтому, при соотвѣтствующихъ и благопріятныхъ обстоятельствахъ, эмульгированныя и раздробленныя частицы интеллигенціи легко опять соединялись въ массы совершенно не синтезируемыхъ съ народно-національнымъ цѣлымъ образованій. Мало того, вновь собиравшіеся островки нерастворимыхъ элементовъ на народномъ морѣ съ особенной жадностью вбирали въ себя все враждебное Россіи и выдѣляли, извергали все ей родственное и дружественное, хотя бы оно и родилось въ интеллигентской средѣ. „Исторія русской интеллигенціи" послѣдняго періода была ни чѣмъ инымъ, какъ кумуляціей ея противосостоянія Россіи.

Моментомъ зарожденія „сознательной" интеллигентской „общественности" въ современномъ смыслѣ надо считать походы 1813—14 г.г. (фундаментомъ и опорой была и оставалась, конечно, реформа Петра I). Западничество зарождалось на чисто негативной почвѣ, чѣмъ всецѣло предопредѣлялись его судьбы, структура и эффективность. Такъ возникъ двуликій декабризмъ, праведный по происхожденію (ибо не слѣдуетъ смѣшивать генезиса съ феноменологіей) и ложный по существу[1])

Второй періодъ или, вѣрнѣе, вторая формація интеллигенціи отличается тѣмъ, что реакція противъ только-что пережитой трагедіи (Наполеона) и зрѣлище внутреннихъ нестроеній порождаютъ два діаметрально-противоположныхъ теченія: активную общественность и мистицизмъ. Первое те-

[1]) Ср. Якушкинъ, Записки, М., 1905 г., цит. у М. О. Гершензона „П. Я. Чаадаевъ, жизнь и мышленіе", СПБ., 1908 г., стр. 13-14.

ченіе корнями своими связано съ декабризмомъ. Второе породило мистическое масонство и различные виды фантастической мистики, частью наблюдаемые еще и нынѣ. Однако, оба теченія цѣликомъ коренились въ западной почвѣ и до послѣдней капли истекали изъ западныхъ источниковъ. И ни то, ни другое теченіе не являлось путемъ ни къ православію, ни къ русскому народу. Общественный активизмъ приводилъ къ типично петровской тенденціи навязать народу западныя формы идеологіи, государственнаго и общественнаго бытія, использовавъ, впрочемъ, для этой цѣли его бунтарскія склонности (народный элементаризмъ). Мистицизмъ приводилъ либо къ сектантству, либо къ латинству. Оба теченія по отношенію къ Россіи являлись деструктивно-нигилистическими, противоборствующими силами, т. е. обѣ были абсолютно революціонными, несмотря на тезисъ революціи — антитезисъ реакціи внутри своего собственнаго западническаго круга. Отсюда упорное и не несправедливое причисленіе россійскими радикалами П. Я. Чаадаева къ „своимъ", несмотря на полное отсутствіе формальныхъ идеологическихъ поводовъ, которые у автора „Философическихъ писемъ" по всѣмъ пунктамъ противорѣчатъ трафарету россійской радикальщины. Это неопровержимо доказываетъ, что сущность западничества, интеллигентщины именно и состоитъ въ отрицаніи и игнорированіи души русскаго народа — Православной Церкви.

8

Взглядъ интеллигенціи на Россію можно формулировать словами Чаадаева: „Прошедшее Россіи пусто,... а будущаго для нея вовсе нѣтъ, — это пробѣлъ разумѣнія" (будущее оказалось за С. С. С. Р., въ которой есть мѣсто чему угодно, вплоть до папистовъ и іезуитовъ, но только не Россіи). Съ этими словами Чаадаева согласны и интеллигентскіе „историки" русской интеллигенціи, хотя у нея и не можетъ быть никакой исторіи, но только своеобразный „спектръ во времени". Согласенъ съ ними и Овсянико-Куликовскій, авторъ „Исторіи русской интеллигенціи", предпріятія явно безуспѣшнаго, даже для силъ, далеко превосходящихъ болѣе, чѣмъ скромныя возможности популярнаго профессора. Онъ находитъ въ глубинѣ идей Чаадаева „зерно какой-то грустной правды" (аналогичнымъ образомъ от-

носятся къ коммунистамъ „умѣренные“ соціалисты). Признаніе этой „грустной правды“, т. е., что „будущаго у Россіи нѣтъ“, должно естественно привести къ заключенію, что интеллигенція, какъ ее понимаетъ авторъ, въ качествѣ „образованной и мыслящей части общества, созидающей и распространяющей общечеловѣческія и духовныя цѣнности“ — Россія не можетъ и не должна имѣть. А потому не должны въ ней писаться — „книги по исторіи наукъ, философіи, техники, искусства, общественныхъ движеній и политическихъ партій“.

Этотъ съ внутренней необходимостью вытекающій изъ основныхъ предпосылокъ императивъ интеллигенція неуклонно блюла и блюдетъ по сей день. Она не только не пишетъ дѣловыхъ книгъ, но всячески мѣшала и мѣшаетъ пишущимъ, — теперь съ помощью смертной казни, арестовъ, ссылокъ и высылокъ. Нѣкоторое исключеніе дѣлалось только для „Исторія общественныхъ движеній“ и „Исторіи политическихъ партій“ — да и то потому, что подъ этимъ разумѣлась, въ сущности, исторія завоеванія и уничтоженія Россіи.

По указанной причинѣ въ нашей Родинѣ произошло характерное раздѣленіе и борьба между „людьми умственнаго труда“ и „интеллигенціей“. Часто такое противоборство и раздѣленіе происходили въ душахъ одного и того же человѣка, напр. А. И. Герцена, В. С. Соловьева и др. Но въ огромномъ большинствѣ случаевъ раздѣленіе было персональнымъ и групповымъ. Стоитъ только сопоставить поэта Пушкина и интеллигента Писарева, философа Юркевича и интеллигента Чернышевскаго, поэта Фета и интеллигента Добролюбова, мыслителей славянофиловъ (А. С. Хомякова, Ю. Самарина, бр. Кирѣевскихъ, бр. Аксаковыхъ) и интеллигента Михайловскаго, ученаго энциклопедиста Н. Н. Страхова и интеллигента Лаврова, химика Менделѣева и интеллигента Н. Морозова (шлиссельбуржца), историковъ С. Соловьева и В. Ключевскаго и интеллигента Щапова... Наконецъ, рядъ замученныхъ, заморенныхъ голодомъ, разстрѣлянныхъ и изгнанныхъ ученыхъ, философовъ, поэтовъ — и ихъ палачей интеллигентовъ-коммунистовъ. Сказанное объясняется тѣмъ, что россійская радикальщина (интеллигентщина) между прочимъ есть перенесенный внутрь страны кордонъ для недопущенія подлиннаго просвѣщенія и учено-технической работы, который былъ въ свое время воздвигнутъ Европой вокругъ границъ Россіи. Петръ I, вопреки шаблоннымъ сужденіямъ, не

уничтожилъ его, а перенесъ внутрь страны. Нынѣ онъ усиліями интеллигентовъ-коммунистовъ превращенъ въ настоящую стѣну (и „стѣнку"), ради возведенія которой только и терпятся ими пресловутые „спецы".

Что же касается интеллигентовъ до-революціоннаго періода, то они пребывали всегда „въ состояніи броженія" и не хотѣли ни при какихъ обстоятельствахъ „обосноваться" на „прочномъ базисѣ разнообразнаго и плодотворнаго культурнаго труда", ибо такое „обоснованіе" они могли бы мыслить только на почвѣ Европы. Конструктивную работу въ Россіи они сочли бы и считаютъ за худшій видъ контръ-революціи и не желаютъ ея; изъ боязни усиленія того врага (Россіи и русскаго народа), который они призваны завоевывать и уничтожать. Такъ наз. революціонное или соціалистическое строительство, конечно, есть лишь внѣшне спокойно производимая работа уничтоженія и распыленія — то, что мы назвали выше элементаризаціей. А „тоска" интеллигенціи до-революціоннаго періода есть эмоціональное выраженіе невозможности безпрепятственной „работы" въ этомъ направленіи. „Проклятые вопросы" сводились, въ сущности, къ слѣдующему: „кто виноватъ", что не даютъ возможности развить до максимума разрушительную дѣятельность и „что дѣлать", чтобы пріобрѣсти эту свободу разрушенія.

Злое назначеніе и злое дѣло интеллигенціи какъ разъ и состояло въ томъ, чтобы тщательно провѣрять и фильтровать все то, что шло къ Россіи извнѣ и производилось изнутри. Въ результатѣ такой цензуры отбрасывалось и недопускалось все имѣвшее положительное значеніе — во всѣхъ сферахъ: отъ хозяйства до чистаго искусства, науки, философскаго умозрѣнія, и всячески распространялось и внѣдрялось все разрушительное и отрицательное. Подобная функція была возможна по той причинѣ, что въ силу историческихъ условій (гл. образомъ Петровской реформы) въ рукахъ западнической интеллигенціи оказались техническія орудія просвѣщенія: устное и печатное слово. Красное иго интеллигентской цензуры тяготѣло надъ Россіей чуть не за сотню лѣтъ до того, когда интеллигенція получила въ свои руки аппаратъ полиціи, террора и сыска въ государственномъ масштабѣ. Поэтому умъ русскаго общества издавна систематически питался извращенными представленіями. Работа интеллигенціи сводилась къ тому, чтобы изъ духовной сущности дѣятелей крупнаго масштаба и

разносторонняго содержанія поднести, муссировать то, что могло быть истолковано въ отрицательномъ разрушительномъ смыслѣ, тѣхъ же лицъ, въ духовномъ содержаніи которыхъ такихъ сторонъ не оказывалось или оказывалось мало, вовсе замолчать и ошельмовать. Примѣры перваго пріема: Пушкинъ, Гоголь, Чаадаевъ. Примѣры второго: Фетъ, Аполлонъ Григорьевъ, славянофилы, Константинъ Леонтьевъ, Катковъ и др.

Въ области хозяйственной жизни и внѣшней политики наблюдаемъ аналогичныя явленія: община превратилась въ средство вторичнаго закрѣпощенія крестьянина, а борьба съ „буржуазіей" и „кулаками" — въ борьбу съ обогащеніемъ народа и его технической цивилизаціей. Считалось, что богатый и цивилизованный народъ нельзя будетъ провоцировать на революціонный взрывъ, бывшій въ глазахъ интеллигенціи самоцѣлью. Въ сферѣ же внѣшней политики — мы находимъ опредѣленную линію послѣдовательной государственной измѣны и пораженчества. Всякія попытки объяснить это странное и уродливое явленіе до сихъ поръ были неудачны (не говоря уже о сознательно недобросовѣстной лживости и тактическомъ апологетизмѣ). Такая неудача объясняется тѣмъ, что не была усвоена единственно правильная точка зрѣнія на радикальную интеллигенцію, какъ на авангардъ и форпостъ запада во враждебной ему стихіи Россіи-Евразіи.

Только при такомъ взглядѣ мы поймемъ, почему говорящій о позорѣ „тепла и довольства родного угла" въ Россіи интеллигентъ, переѣхавъ въ Европу, не только оправдываетъ это тепло и довольство, но ими же пользуется для обвиненія Россіи въ отсталости и некультурности. Послѣднее же въ большинствѣ случаевъ было сознательной ложью, разсчитанной на незнающее ни Россіи, ни Европы легковѣріе и зловѣріе...

9

Россійскіе революціонеры, какъ ренегаты, съ одной стороны, и какъ тайно воюющіе во враждебномъ лагерѣ (т. е. въ Россіи), съ другой, подлежатъ безконечно болѣе низкой квалификаціи, чѣмъ иностранные „противостоятели" Россіи. Западно-европейскія ученія, побывавъ въ рукахъ россійскихъ радикаловъ, изъ стройной и нерѣдко въ научно-хозяйственномъ смыслѣ очаровательной, хотя и нечестивой системности выро-

даются въ безсмысленный или злосмысленный наборъ квазинаучныхъ фразъ, аморальность которыхъ соперничаетъ съ нелогичностью и ненаучностью; закономѣрная-же ложно-лживость, имѣющая въ Европѣ свое, такъ сказать, достаточное основаніе, здѣсь превращается въ специфическую, до крайности безобразную во всѣхъ отношеніяхъ ложь, навѣтъ и сквернословіе (копролалію), каковому въ особенности принадлежитъ почти весь безъ исключенія агитаціонно-популярный печатно-словесный мусоръ интеллигенціи.

Революціонная интеллигенція приписываетъ своимъ противникамъ и всему ею ненавидимому с в о и же собственныя свойства и дѣянія, не находя — что, конечно, совершенно справедливо — ничего худшаго для ихъ опороченія. Но этимъ она доказываетъ, что дѣйствительно и сознательно служитъ злу, такъ какъ сама же это зло въ другихъ порицаетъ и осуждаетъ. Можно сказать, что вся система оклеветанія религіи, семьи, государства, культуры вообще и національно-православной Россіи въ особенности—утверждалась у революціонеровъ на сознательномъ приписываніи этимъ объектамъ ненависти с в о и х ъ же свойствъ. Примѣры приводить было бы утомительно. Для этого стоитъ только прочесть любое „красное“ произведеніе; — стоитъ только указать на порицаніе смертной казни тѣми, кто массовое убійство ввели въ систему и практикуютъ въ размѣрахъ, совершенно въ міровой исторіи небывалыхъ [1]).

Все это значитъ, что они з н а ю т ъ разницу между добромъ и зломъ и сознательно служили и служатъ послѣднему, какъ злу; всѣ, начиная отъ рядового нигилиста на послѣднихъ роляхъ, и вплоть до тузовъ революціи, состоящихъ или состоявшихъ на службѣ („принципіально“, конечно) у генеральныхъ штабовъ „дружественныхъ державъ“.

И конечно, ложь и клевета функціонально связаны съ насильственными методами борьбы, съ одной стороны, психологически подготовляя ихъ, а съ другой, являясь ихъ видоизмѣненіемъ. Л о ж ь е с т ь в и д ъ н а с и л і я.

10

Б о р ь б а е в р о п е й с к и - и н т е л л и г е н т с к а г о р е в о л ю ц і о н н о - с о ц і а л и с т и ч е с к а г о э л е м е н т а р и з-

[1]) Практика іезуитовъ совершенно ничтожна сравнительно съ размѣрами реальныхъ злодѣяній, чинимыхъ россійской соціалистической мафіей.

ма съ народнымъ примитивомъ — вотъ къ чему въ конечномъ счетѣ можетъ быть сведена сущность революціи.

Въ чемъ же основной смыслъ духовныхъ процессовъ, протекавшихъ и протекающихъ въ новой Европѣ?

Утрата внутренняго смысла, разсредоточиваніе, т. е. отрывъ отъ того, что обосновываетъ культуру (въ послѣдней инстанціи утрата религіи и религіознаго духа), — приводитъ къ угасанію, вырожденію и перерожденію морали, права и эстетики. Вмѣстѣ съ этимъ терпитъ внутреннее (и часто внѣшнее) поврежденіе и основной узелъ этихъ функцій духа — философское умозрѣніе, метафизика. Мораль превращается въ специфическій морализмъ (автономно-гетерономный), въ своей отчужденности легко дѣлающійся утилитарно прикладнымъ по духу и формально-догматическимъ по содержанію. Этимъ онъ превращается въ систему общественно-условнаго лицемѣрія — т. е. обмана и лжи. То же самое происходитъ съ правомъ и съ государствомъ, вырождающимися въ юридизмъ (догматическая школа) и въ противостоящій ему, но вполнѣ съ нимъ связанный экономизмъ (соціалистическое, революціонное „правосознаніе"); также — въ этатизмъ (государствопоклонничество) и анархію (человѣкопоклонничество). Для всѣхъ этихъ соотносительныхъ паръ типичнымъ является духъ деспотическаго самовластія и вещно-родового (а не лично-индивидуальнаго) отношенія къ человѣку.

Но есть одно грандіозное явленіе міровой исторіи и средоточіе исторіи Европы, гдѣ имперіалистическая разсредоточенность и цивилизованный утопизмъ до конца составляютъ весь структурный типъ. Мы говоримъ о римскомъ католицизмѣ, о латинствѣ. То, что онъ выросъ изъ основного въ человѣкѣ, изъ религіи, дѣлаетъ его не только типомъ, но основной идеей всякаго имперіализма и утопизма. Вся исторія Европы есть одинъ почти сплошной рядъ варіацій на латинство, какъ въ прямомъ смыслѣ, такъ и въ переносномъ. Примитивъ, конечно, былъ, но онъ оказался заглушеннымъ и врядъ ли въ наше время можно указать на какіе бы то ни было его признаки.

Трагизмъ міровой исторіи, трагизмъ безысходный, чреватый эсхатологіей, состоитъ въ томъ, что націи примитива (Азія, Востокъ, Африка, тропическая и южная Америка, Океанія) не оплодотворены Словомъ, пребывая въ натуральномъ варварствѣ, а націи, принявшія христіанство, мало примитивны

или вовсе не примитивны, вслѣдствіе чего извратили принятое христіанство и сами стали жертвой этого извращенія. Поэтому латинство и стало символомъ Европы.

Совершенно особое положеніе занимаетъ Россія-Евразія. Въ ней примитивъ, оплодотворенный Словомъ, являетъ завязь того, что можно назвать первокультурой, не-имперіалистическимъ великодержавіемъ, свободной отъ утопизма экспансіей. Но по этой же причинѣ Евразіи во всемъ противоположно и до конца, радикально и абсолютно враждебно, не на жизнь, а на смерть, — латинство. Римскій католицизмъ, латинство, есть выполненіе до конца, сознательное выполненіе имперіалистическаго соціальнаго утопизма. Трагедія этого утопизма въ томъ, что онъ достижимъ; а во времени достигнутый идеалъ тѣмъ самымъ внутренно обезцѣненъ. Латинство противорѣчиво совмѣщаетъ въ себѣ тезисъ и антитезисъ европеизма, являясь его общей формулой, основой и завершеніемъ. На первомъ планѣ стоитъ до конца проведенная разсредоточенность при максимальномъ расширеніи. Послѣднее приводитъ къ тому, что въ латинствѣ, такъ же какъ въ соціализмѣ, идеологія и тактика имманентны другъ другу: идеологія служитъ тактикой, а тактика идеологіей (такъ же какъ и во всякомъ имперіализмѣ). Несомнѣнно, что латинскій прозелитизмъ совершенно того же типа, что и прозелитизмъ соціалистическій. Здѣсь условная ложь превратилась въ существо дѣла и отъ него отвлеченною быть не можетъ. Опять таки то же мы наблюдаемъ въ имперіализмѣ. Когда французы говорятъ о побѣдѣ права и справедливости, то это значитъ, что они отняли у Германіи колоніи; и когда Англія говоритъ о томъ, что она спасла цивилизацію, то это значитъ, что въ ея финансахъ наступило улучшеніе. Но этого мало; хуже всего то, что права и справедливости дѣйствительно не могутъ себѣ представить иначе, какъ въ видѣ отнятія другъ у друга территорій взаимнаго отягощенія контрибуціями.

Точно также и латинство, когда оно утверждаетъ, что его заданіе проповѣдь христіанства въ Россіи (какъ это сказалъ въ 1921 году кардиналъ Дальбергъ), то это значитъ, что ему необходимо привести въ подданство интернаціональному монарху Европы, папѣ римскому, яко-бы бунтующихъ противъ него „схизматиковъ“. Мало того: латинство не можетъ себѣ иначе и представить христіанство, какъ въ видѣ подданства папѣ, а схизму иначе, какъ въ видѣ экстерриторіальности по

отношенію къ нему. По этому плану построено все въ Европѣ, какъ латинской, такъ и атеистической.

Эта сущность революціи (борьба элементаризма съ примитивомъ) вскрылась лишь сравнительно недавно (въ 1921 году) — именно тогда, когда по мнѣнію близорукихъ умовъ „съ отказомъ отъ коммунистическихъ и соціалистическихъ принциповъ" будто бы кончилась революція и наступило мирное строительство. Въ дѣйствительности же революція только теперь и началась по настоящему. Остановка наступленія на „фронтѣ политико-экономическомъ" и необычайное его усиленіе на „фронтѣ идеологическомъ" есть лишь перемѣна тактики (новое „углубленіе революціи"). Цѣль все та же: — уничтоженіе Россіи.

Соціалисты-безбожники такъ много лгали и лгутъ, что сами повѣрили на время въ свою ложь. Имъ дѣйствительно показалось, будто ихъ „теорія" базиса и надстройки вѣрна; будто достаточно разрушить „базисъ" (устранить „помѣщика" и „капиталиста" — конечно, только русскихъ), чтобы свалить „надстройку", — изгнать изъ души народа память о Богѣ, заставить забыть его свои пѣсни, преданія, думы и бытъ, вообще — убить и обезплодить тотъ примитивъ, изъ котораго растетъ и развивается все подлинно цѣнное и за счетъ котораго существуетъ самъ соціализмъ, паразитируя на немъ. Душа народа казалась имъ подобной сейфу, который стоитъ взломать, разрушивъ государство и экономику, подъ видомъ „буржуазіи" уничтожить все дѣятельное и продуктивное, чтобы забрать всѣ находящіяся тамъ сокровища.

Сейфы были вскрыты, и содержимое было предложено всѣхъ сортовъ европейцамъ. Но оказалось, что народной души въ нихъ нѣтъ и что эта душа есть неосязаемое, а главное, — вопреки Фейербаху — несъѣдобное, не подлежащее выдачѣ или невыдачѣ „по категоріямъ". Когда эта (очевидная, впрочемъ) истина была усвоена „правящими" кругами, тогда было рѣшено, не мѣняя „теоріи", по прежнему лживой, перевести войну тоже въ сферу невѣсомаго и несъѣдобнаго. — Началась подлинная революція и подлинное обнаруженіе дѣйствія существа европеизма — соціалистическаго токсина.

Однако, и здѣсь интеллигентскій соціализмъ, и въ еще большей степени, чѣмъ въ экономикѣ, вынужденъ былъ ограничиться „отрицательнымъ" творчествомъ. Но въ области

„невѣсомаго“ и „несъѣдобнаго“ оказалась совершенно невозможною мистификація видимостью. Для массы неспеціалистовъ различныя сочетанія частью элементарныхъ, частью вовсе безсмысленныхъ фразъ и иностранныхъ терминовъ изъ всевозможныхъ „передовыхъ“ книжекъ преимущественно конца XVIII и середины XIX в.в. (главнымъ образомъ по французскимъ „просвѣтителямъ“, да по Рубакину съ Малининымъ и Буренинымъ, съ прибавкой Маркса, Михайловскаго и Дарвина, которыхъ не столько читали, сколько почитали [1])—были непонятны. А для соціалистовъ — не нужны. Впрочемъ, не нужны они были въ разной мѣрѣ и тѣмъ и другимъ.

Для соціалистической власти выходъ оставался одинъ: физически уничтожать нужное и цѣнное, дабы устранить его естественную и всегда побѣдную конкурренцію съ ненужнымъ и не имѣющимъ цѣнности соціалистическимъ мусоромъ. Началось съ гоненія на церковь, на философію, литературу, а съ ними и на все, что относится къ сферѣ вѣдѣнія „наукъ о духѣ“. И лишь послѣ того, какъ стали умучиваться православные священнослужители, изгоняться и ссылаться ученые и писатели, истребляться ихъ книги, — выяснился окончательно смыслъ планомѣрныхъ, уже въ первой половинѣ XIX вѣка начавшихся аттакъ на государственно-правовую твердыню, ненавидимую интеллигентами именно за то, что она охраняла культуру духа отъ уголовно-бунтарскаго элементаризма и революціонизма.

Революція есть грандіозный опытъ зла въ формѣ духоугашенія. Однако, для того, чтобы это сознаніе превратилось въ дѣйственное преодолѣніе зла, необходимо войти въ самыя глубины лабораторіи зла, нащупать всѣ его развѣтвленія, а главное исходныя мѣста. Тѣмъ болѣе, что злоба въ революціи, замѣнившая разумъ хитростью, пытается двоиться въ глазахъ противниковъ. Она пытается перенести ихъ активное воздѣйствіе на яркую, бросающуюся въ глаза видимость и сохранить въ неприкосновенности ея тайные истоки.

Къ такимъ сокровеннымъ сторонамъ революціи надо отнести общенигилистическую идеологію 60-хъ годовъ (отчасти Бѣлинскаго и Огарева, главнымъ образомъ, Писарева, Добролюбова и Чернышевскаго вмѣстѣ съ dii minores), а также „на-

[1]) Типиченъ въ этомъ смыслѣ пресловутый „марксистъ“ Дебагорій-Мокріевичъ, никогда не читавшій Маркса и не знакомый съ нимъ.

родниковъ" 70-хъ и 80-хъ г. г. вмѣстѣ съ родственными теченіями, какъ-то: Михайловскаго, Лаврова, Протопопова и „марксистовъ" 90-хъ годовъ — Плеханова, Аксельрода, Ленина, Богданова и т. д. (Послѣдніе два вмѣстѣ съ Бухаринымъ и Преображенскимъ (с.-д.), Черновымъ и Ивановымъ-Разумникомъ (с.-р.) представляютъ тѣ уродливыя помѣси народничества съ марксизмомъ, которыя и дали различныхъ оттѣнковъ большевиковъ и полубольшевиковъ). И если мы примемъ во вниманіе, что весь этотъ комплотъ вышелъ идеологически изъ Запада, представляя какъ бы его провинціальное повтореніе, то возглавить его придется наиболѣе замѣтными и бросающимися въ глаза представителями западничества, — П. Я. Чаадаевымъ (1794—1856) и В. Печеринымъ (1807—1885), несмотря на то, что высота культурнаго уровня, талантливость, а у Чаадаева и персональная противо-революціонность, дѣлаетъ ихъ въ нѣкоторомъ смыслѣ антиподами вышепоименованныхъ лжеучителей революціи. Въ Чаадаевѣ и Печеринѣ ярко сказался тотъ антирусизмъ, который такъ или иначе всегда звучалъ какъ лейтъ-мотивъ революціонно-соціалистическаго западничества. А то обстоятельство, что оба они (Чаадаевъ и Печеринъ) были органическими латинянами, раскрываетъ неожиданныя перспективы какъ въ феноменологіи, такъ и въ генезисѣ революціонно-западническихъ и анти-русскихъ идей[1]).

11

Революція 1917 года[2]) идеологически не только не дала ничего болѣе новаго и остраго, но во многомъ сдѣлала шагъ назадъ, вступивъ въ сдѣлку съ противоборствующими теченіями. Болѣе подробное и глубокое изученіе „нигилистовъ" и „народниковъ" приводитъ къ окончательному выводу, что кро-

---

[1]) Судьба развивавшихся П. Я. Чаадаевымъ историософскихъ идей является доказательной иллюстраціей къ вышеупомянутому процессу самоочищенія и самоконцентраціи революціонно-западнической идеологіи. Ибо изъ всего сложнаго и часто геніальнаго контекста идей П. Я. Чаадаева традиція усвоила лишь элементарно-отрицательный моментъ, отбросивъ все конструктивно-положительное и цѣнное.

[2]) Легенда о двухъ революціяхъ, февральской и октябрьской, изъ которыхъ вторая будто бы противорѣчитъ первой, — типичный образецъ лжеживаго элементаризма.

давый обскурантизмъ, какимъ явилась революція 1917 года, есть точное выполненіе и проведеніе въ жизнь уже упомянутой идеологіи, какъ въ главномъ, такъ и въ подробностяхъ. „Дѣти" „добросовѣстно" выполнили все то, что задумали и обосновали „дѣды" и „отцы"...

Русскій творческій примитивъ опредѣленъ и вызванъ къ бытію только въ православіи и черезъ православіе; равно какъ и само православіе находитъ въ русскомъ примитивѣ свою среду и субстратъ, обнаруживающіе его какъ Великое Православіе (въ противоположность „малому" православію славянскихъ странъ, а тѣмъ болѣе современныхъ грековъ). По полной и точной аналогіи съ Древнимъ Израилемъ можетъ быть названъ русскій народъ „Новымъ Израилемъ". Не потому, чтобы онъ былъ всегда на высотѣ своего назначенія; званіе „Богоносца" вовсе не признакъ совершенства. Нѣтъ, — оба Израиля характеризуются именно тѣмъ, что внѣ вѣры, внѣ Бога они перестаютъ какъ бы существовать и превращаются въ свои противоположности, падая ниже всякаго другого народа. Этимъ и объясняется то, что если Древній и Новый Израиль дали образы высочайшей святости, то они же показали міру и позоръ предѣльнаго паденія. Любой изъ прочихъ „великихъ" народовъ — англичанинъ-ли, нѣмецъ-ли, французъ-ли и т. д. — забывъ Бога, не только не теряетъ своихъ національныхъ особенностей, но даже какъ-будто начинаетъ выражать ихъ съ особенной яркостью. (Характерно, что талантливый выразитель реакціонно-европейскихъ теченій нашего времени О. Шпенглеръ во всѣхъ своихъ произведеніяхъ отрекомендовалъ себя безрелигіознымъ и опредѣленно нехристіанскимъ мыслителемъ). Но безбожники евреи или русскіе превращаются въ безликую, аморфную массу, „подобную слюнѣ или каплямъ, падающимъ изъ сосуда".

Конечно и до Петра, истиннаго основоположника россійской революціонности, образы паденія въ изобиліи испещряли землю русскую, и часто, очень часто осквернялъ ее невыносимый духовный смрадъ. Но все же это признавалось недолжнымъ, беззаконнымъ, безобразіемъ, грѣхомъ. Лишь Петръ I-й авторитетомъ власти, права, государства утвердилъ вульгарную противоцерковную политику, лишь въ немъ зло церкве-порабощенія, извращенія и униженія духовной жизни и быта олицетворилось съ тѣмъ, чтобы черезъ два столѣтія повториться и

проявиться въ предѣльной степени въ видѣ соціалистической каторги [1]).

Средоточіе личности и дѣла Петрова — его церковная политика. Полтава не должна заслонять отъ насъ уничтоженія патріаршества, похода на монастыри и „всешутѣйшаго собора". И если мы восхищаемся государственно-хозяйственными достиженіями Петра и его „гражданскими преобразованіями", то не забудемъ, что либералы и соціалисты — истинные птенцы гнѣзда Петрова (соціализмъ есть царство самодовлѣющей бюрократіи!) — привели русскій духъ и тѣло въ то состояніе бѣсноватой немощи, при которой отъ европейской Россіи, имъ созданной, отдѣлена чуть ли не половина, а дѣтище Петрово — Петербургъ пришелъ въ такое состояніе, которое иначе, какъ „ленинградскимъ" и охарактеризовать трудно.

Смыслъ европеизаціи, проведенной Петромъ, состоялъ въ замѣщеніи русскаго народнаго примитивнаго великодержавія европейско-россійскимъ интернаціональнымъ имперіализмомъ. Монархія Петра есть фактически отреченіе отъ идеи древняго царскаго благочестія съ замѣной его идеологіей просвѣщеннаго „абсолютизма". Протестантизмъ и вольтеріанство — вотъ что принесла собой имперія. Но такъ какъ имперія держаться безъ великодержавнаго базиса не могла, а основой россійскаго великодержавія была и оставалась православная религіозность — то протестанско-вольтеріанской имперіи пришлось прибѣгнуть къ искусственной и часто лицемѣрной формѣ синодальнаго управленія. Въ послѣдней самымъ противоестественнымъ образомъ сочетается просвѣщенный „абсолютизмъ" съ цезаре-папизмомъ. (Царство было активно глубоко благочестивымъ, и только въ потенціи носило въ себѣ возможность нечестія; имперіалистическій цезаре-папизмъ активно былъ нечестивымъ и лишь въ потенціи заключалъ въ себѣ возможность благочестія). Церковь съ періода имперіализаціи Державы Россійской подвергается гнету и коверкающимъ вліяніямъ со стороны

---

[1]) Основанный Петромъ Петербургъ былъ и оставался, въ этомъ смыслѣ, цитаделью революціи — какъ коронованной и титулованной, такъ и нигилистической („разночинцы"). Перенесеніе революціонной столицы изъ Петербурга въ Москву надо понимать, какъ, съ одной стороны, политико-идеологическое нападеніе Запада на древнюю твердыню Россіи, а съ другой — какъ символизированіе того, что Петербургъ свою роль въ дѣлѣ революціонной деформаціи Россіи уже сыгралъ.

свѣтской власти и испытываетъ на себѣ лишь больныя стороны какъ абсолютизма (самодержавія), такъ и либерализма [1]). Съ Петромъ въ Россію пришло прогрессивно-цивилизаторское и элементаризаціонное начало въ качествѣ идеологіи.

Итакъ, идеологически арсеналъ революціи былъ собранъ значительно раньше, чѣмъ сложилась удобная для примѣненія его на дѣлѣ историческая обстановка. Послѣднюю россійскіе революціонеры и радикалы уже со времени Печерина представляли себѣ главнымъ образомъ въ видѣ внѣшняго разгрома Россіи. Принявъ же во вниманіе, что сама революція въ ея основѣ и тенденціяхъ есть полное отрицаніе Россіи, полное загражденіе, загрязненіе и изсушеніе источниковъ ея бытія, придется признать, что военно-политическое пораженчество, истинно-польскій патріотизмъ Герцена, Бакунина и народовольцевъ, японофильство радикальной интеллигенціи въ 1904 году, и германофильство Ленина — не только тактическій пріемъ, а — сама цѣль, одинъ изъ глубинныхъ и существенныхъ смысловъ революціи, какъ борьбы европеизма съ оплотомъ православія. Острота борьбы усугубляется еще тѣмъ, что, основываясь на православіи, Россія органически великодержавна въ смыслѣ, ничего общаго съ революціонно-хищническимъ, западно-европейскимъ имперіализмомъ не имѣющемъ. Вслѣдствіе этого европеизація Россіи, которая можетъ происходить въ формахъ только революціонныхъ, есть въ то же время и сведеніе ея къ величинѣ болѣе ничтожной, чѣмъ любой самый крошечный изъ лимитрофовъ.

12

Ложь, лежащая въ основѣ интеллигентскаго нигилизма растлѣваетъ душу и лишаетъ возможности принимать въ себя объективный міръ, расти и развиваться. Интеллигентъ-радикалъ въ томъ или иномъ смыслѣ всегда растлѣнная душа и недоросль. Матеріалистическій прагматизмъ сообщаетъ ему оттѣнокъ скуки, обывательщины (безъ привлекательныхъ, однако, сторонъ здороваго мѣщанства), пошлости, а лживый утопизмъ, соединенный съ неспособностью къ объективному

[1]) На практикѣ для бытія церкви оказалось бы, конечно, болѣе благопріятнымъ формально-либеральное правительство, вовсе не обращающее вниманія на церковь, чѣмъ обращавшее такъ, какъ это дѣлалось.

мышленію, порождаетъ склонность къ фантазерству, схематизированію и обезкровливанію живой дѣйствительности. Это — своего рода идеологическій вампиризмъ, — нелѣпая горячечная романтика головы при холодномъ, бездушномъ, жестокомъ и себялюбивомъ сердцѣ[1]). Естественно, что у интеллигента-радикала наблюдается полная неспособность къ плодотворному, практическому или умственному труду. О духовномъ же окормленіи окружающихъ не можетъ быть и рѣчи. Окружающихъ съ ихъ потребностями такой субъектъ не видитъ, а видитъ лишь прописи, да театральныя декораціи. Особенно это касается отношеній интеллигента къ русскому крестьянину, котораго съ его подлинной прозой и поэзіей онъ не замѣчалъ, да и не хотѣлъ замѣчать, а вмѣсто этого самовлюбленно видѣлъ плохую имъ же сочиненную агитаціонную олеографію съ намалеванными на ней „пейзанами". То же самое случилось и съ рабочими, гдѣ это заблужденіе поддерживалось безвкусною романтикою европейскихъ соціальныхъ утопій XIX и XX в. в., включая сюда и „научный" якобы соціализмъ Маркса съ его эпигонами[2]).

Въ этомъ пунктѣ мы видимъ второй истокъ руссоборчества соціалистической интеллигенціи (помимо православія — главной и центральной причины). Дѣло въ томъ, что, несмотря на застилавшую глаза соціалистовъ толстую пелену самообольщенія и самоизвращенія, въ нихъ не могло не жить глухое сознаніе подлинной правды. Радикалы не могли не сознавать, что ихъ „пейзане" и „увріеры" мало или ничего общаго не имѣютъ съ подлиннымъ мужикомъ и рабочимъ, а хотятъ и добиваются многаго такого, что несовмѣстимо съ цѣлями радикальщины.

Интеллигенція морализировала, что часто носило при всей резонерской серьезности почти комическій характеръ. Это мо-

---

[1]) „Любить общечеловѣка — значитъ презирать, а то, пожалуй, и ненавидѣть стоящаго подлѣ настоящаго человѣка" (Достоевскій).

[2]) Марксизмъ не наученъ не только потому, что онъ оставляетъ описательную точку зрѣнія, свойственную „точной наукѣ", ради нормативной, но и потому, что онъ с м ѣ ш и в а е т ъ ихъ, что абсолютно недопустимо. Смѣшеніе это происходитъ въ формѣ гипостазированія должнаго въ сущее: напр., трудовая цѣнность, представляющая собою ничто иное, какъ требованіе должнаго, выставляется и толкуется какъ сущее. Поэтому марксизмъ ложенъ и лживъ одновременно.

ализированіе и являлось предлогомъ осужденія русской исторіи и русской культуры, которыя будто бы выросли на неправдѣ. „Неправда“ же, о которой здѣсь идетъ рѣчь, не только не предназначалась къ устраненію, но наоборотъ, привѣтствовалась, какъ мина, съ помощью которой все зданіе русской культуры и русской государственности могло быть взорвано и и развѣяно въ прахъ — вмѣстѣ съ народомъ, его создавшимъ. Литературные примѣры, подтверждающіе справедливость сказаннаго, имѣются въ такомъ изобиліи, что, дабы избѣжать опасности потонуть въ нихъ, приведемъ наиболѣе яркіе и въ то же время менѣе извѣстные.

Начнемъ съ Н. Добролюбова. Для него русская мысль „предметъ, достойный изученія, нечего сказать“ (какъ для Левицкаго въ романѣ Чернышевскаго „Прологъ пролога“). По поводу эпохи реформъ императора Александра II онъ пишетъ: „У насъ другая задача, другая идея“... „Намъ слѣдуетъ группировать факты русской жизни... надо вызывать читателей на вниманіе къ тому, что ихъ окружаетъ, надо колоть глаза всякими мерзостями, преслѣдовать, мучить, не давать отдыху, — до того, чтобы противно стало читателю все это богатство грязи, чтобы онъ, задѣтый за живое, вскочилъ и съ азартомъ вымолвилъ: „да что-же, дескать, это за каторга! лучше пропадай моя душонка, а жить въ этомъ омутѣ не хочу больше“, (Изъ переписки Добролюбова съ С. Т. Славутинскимъ, Письмо XXIII, 1860 г., Петербургъ, цит. въ сборникѣ „Огни“, кн. I, 1916, стр. 66—68).

„Вы совершенно напрасно разстраиваетесь тѣмъ, что слѣдуетъ считать „отраднымъ явленіемъ“. Что мальчикъ удавился — это, по моему, очень хорошо; скверно то, что другіе не давятся... Вотъ что скверно! А то — удавился! велика важность! Неужели васъ это изумило и озадачило? Неужели вы предполагали, что наши гимназіи неспособны привести къ удавленію человѣка, мало-мальски привыкшаго къ другой атмосферѣ, нежели въ какой мы всѣ возросли и воспитывались? И неужели вы жалѣете этого болгара, предполагая, что онъ могъ ждать себѣ какого нибудь добра въ землѣ русской? Нужно было пожалѣть его, нужно было волноваться и возмущаться въ то время, когда онъ вступилъ на русскую почву, когда онъ поступилъ въ гимназію. А теперь надо радоваться!“ (Письмо XXI, 1860 г. Петербургъ. ib., стр. 62).

„Вы напрасно думаете", (Добролюбовъ правилъ статьи Славутинскаго для „Современника"), „что я не понялъ вашей мысли, я понялъ ее имено такъ, какъ вы объясняете, и именно съ этой точки зрѣнія смотрѣлъ на все обозрѣніе. А въ обозрѣніи вышло вотъ что: вездѣ говорится о реформахъ и улучшеніяхъ, затѣваемыхъ или производимыхъ правительствомъ, нигдѣ не говорится (да и нельзя) о мерзостяхъ по этой части. А во вступленіи говорится о пробужденіи и пр. общества; значитъ, правительство идетъ въ уровень съ общественнымъ сознаніемъ. Выходитъ къ читателямъ воззваніе въ такомъ родѣ: „Вы хотите новаго, лучшаго, вы серьезно вникаете въ неудобства стараго порядка; ваши стремленія удовлетворяются. Пр-во заботится объ улучшеніи и перемѣнахъ по всѣмъ частямъ. А затѣмъ, если остаются еще мерзости, то нельзя же все передѣлать вдругъ, нельзя, чтобы все было хорошо въ переходное время". Значитъ: — спите, — совсѣмъ противное тому, что вы хотѣли. Вотъ почему я не только вступленіе выкинулъ, но даже изъ середины выбросилъ три-четыре фразы о свѣтлыхъ надеждахъ и преобразовательной дѣятельности пр-ва"... (Письмо XXV, 1860, Петербургъ, ibid. стр. 71).

Здѣсь очень хорошо вскрыты мотивы и дѣйствіе революціонной цензуры. Она опредѣлялась, какъ это видно, непримиримой войной, объявленной прогрессивному реформизму, войной, которая тѣмъ болѣе ожесточалась, чѣмъ больше казалось, что правительство шло въ уровень съ запросами момента и удовлетворяло потребностямъ народа и государства, приговореннаго радикалами къ смерти во что-бы то ни стало [1]) „...я вымараю самъ всякое восхваленіе изъ нынѣшняго обозрѣнія, а въ слѣдующихъ вы и сами, конечно, не станете надъ ними трудиться. Повѣрьте, — не стоитъ. Гораздо лучше будетъ группировать вопіющіе факты такъ, чтобы изъ одного сопоставленія ихъ видно было, въ чемъ дѣло". (Письмо XXX, апрѣль 1860 г. Петербургъ ibid. стр. 77). Настойчиво проводимая въ цитированномъ матеріалѣ политика „дразненія общественной воли", для которой цѣлью было полное разрушеніе, совершенно смутно и притомъ отрицательно, въ сущности фиктивно понимаемыми чертами „новаго строя" сосредотачивается и сгущается въ идеологіи „партіи чернаго передѣла"

[1]) Ср. письмо XXX.

лѣтъ на 15-16 позже датъ приведенной переписки. Эта партія имѣетъ огромное значеніе въ „исторіи" россійской радикальщины, такъ какъ въ ней сгустились и выкристализовались нигилистическія теченія, главными источниками которыхъ были Добролюбовъ и Чернышевскій. Изъ нея же идеологически вышелъ корифей русской революціи Н. К. Михайловскій, препарировавшій впослѣдствіи названную идеологію „подъ науку". Наконецъ, путемъ почкованія и дѣленія изъ названной партіи образовались различныя породы народниковъ и марксистовъ. (Стефановичъ, Плехановъ, Аксельродъ, — бывшіе чернопередѣльцы).

„Цѣлями партіи, — говоритъ А. Тунъ, (авторитетный историкъ партіи с-р.) — они... признавали цѣли анархическаго соціализма. Аграрная революція являлась въ ихъ глазахъ лишь минимумомъ въ сравненіи со всѣмъ переворотомъ; но она могла служить подготовительнымъ шагомъ. Но даже и здѣсь необходимо было считаться съ предубѣжденіями (sic) массы. Необходимо было исходить изъ требованій самого народа, каковы: увеличеніе земельныхъ надѣловъ, уменьшеніе податного бремени, организація земельнаго кредита, расширеніе крестьянскаго самоуправленія, защита отъ административнаго произвола, и затѣмъ постепенно расширять ихъ. Но эти требованія ни въ коемъ случаѣ не слѣдовало разсматривать, какъ цѣли, они могли служить лишь какъ предлогъ для агитаціи. Ибо если бы такія палліативныя мѣры были осуществлены, то онѣ послужили бы только для укрѣпленія существующей ненавистной системы. (А. Тунъ. „Исторія революціоннаго движенія въ Россіи". Перев. съ нѣм. подъ ред. и съ прим. Л. Э. Шишко, стр. 248-249).

Основная противоположность между интересами революціи и народа выступаетъ въ приведенномъ отрывкѣ съ поразительной несомнѣнностью и огненно-яркой очевидностью. Перечислены съ какимъ то ясновидящимъ чутьемъ дѣйствительно насущныя потребности русскаго народа, удовлетвореніе которыхъ должно быть цѣлью всякаго подлиннаго народнаго движенія и выдвинутаго имъ правительства. И вотъ эти потребности и нужды перечислены для того, чтобы осуществленіе ихъ отвергнуть, а вы-

двигающій ихъ естественный, творческій и законный инстинктъ жизни признать средствомъ, подлежащимъ использованію въ цѣляхъ саморазрушенія носителя этого инстинкта.

Примѣчательно и то, что правительственная система, даже въ случаѣ осуществленія всѣхъ народныхъ нуждъ, признается все же „ненавистной". Значитъ, и ненавидима она вовсе не за то, что народныхъ требованій не осуществляетъ, или осуществляетъ ихъ плохо. Пониманіе революціи, какъ самоцѣли, и народа, какъ средства, какъ „пушечнаго мяса" съ легкостью можно уловить въ саморазоблачающихся признаніяхъ и болѣе раннихъ представителей указаннаго теченія.

„Выходъ изъ этого ...положенія ...одинъ — революція, кровавая, неумолимая, — революція, которая должна измѣнить радикально [1]) всѣ безъ исключенія основы современнаго общества и погубить сторонниковъ нынѣшняго порядка. Мы не страшимся ея, хотя и знаемъ, что прольется рѣка крови, что погибнутъ, можетъ быть, и невинныя жертвы". (Прокламація „Молодая Россія", 1862, А. Тунъ, стр. 43).

Сущность современнаго строя С. С. С. Р. и процесса, его атверждающаго, предвосхищена въ этомъ документѣ исчерпывающе. Но еще замѣчательнѣе, что марксистами — именно увторитетнымъ Плехановымъ, вышедшимъ изъ этой же среды, — сдѣлано въ полемическомъ пылу признаніе, которое хотя и отнесено на счетъ народниковъ, но, конечно, можетъ быть распространено на основаніи приведеннаго матеріала на всю радикальщину въ ея отношеніи къ народу.

„Какъ остроумно замѣтилъ впослѣдствіи Плехановъ, народовольцы разсуждали не о томъ, нужна ли рабочимъ революція, а о томъ, нужны ли рабочіе для успѣха революціи, которую партія представляла себѣ въ видѣ политическаго заговора". (Аксельродъ, „Красное Знамя въ Россіи", стр. 29, приведено А. Тунъ, стр. 325). Удивительно ли послѣ этого, что, по авторитетному признанію А. Туна революціонеры

[1]) Въ чемъ должно состоять это радикальное преображеніе — мы этого такъ и не узнаемъ; и вообще тщетно было бы искать у людей этого типа дѣловыхъ указаній и такихъ конкретныхъ подробностей, касающихся будущаго строя, которые бы выходили за предѣлы романтическаго инфантилизма.

принадлежали къ числу иниціаторовъ еврейскихъ погромовъ? Въ 1884 г. 30 августа „Исполнительный Комитетъ“ выпустилъ „очень рѣзкую прокламацію противъ евреевъ“. Въ этой, потомъ, впрочемъ, „взятой назадъ“ и по возможности уничтоженной, прокламаціи сообщалось, что „народу живется тяжело и онъ ходитъ босикомъ, а у евреевъ хорошіе дома“... Отъ новаго царя теперь требуютъ, чтобы онъ не притѣснялъ рабочій народъ. Если же онъ не перестанетъ, то испытаетъ на себѣ силу исполнительнаго комитета. Тогда народъ долженъ пойти вмѣстѣ съ нимъ противъ евреевъ, господъ и царя. „Помогите же намъ! Возстаньте, рабочіе! Отомстите господамъ, грабьте евреевъ и убивайте чиновниковъ“! (Таково „приблизительное“ содержаніе, въ которомъ едва ли краски сгущены. А. Тунъ, стр. 261. См. „Матеріалы по исторіи еврейскихъ погромовъ“ т. I Петроградъ, 1920).

12

Обратимся теперь къ центральной фигурѣ дореволюціоннаго заговора — пресловутому Н. К. Михайловскому.

Размѣры настоящаго очерка не позволяютъ намъ подробно заняться опроверженіемъ „философско-соціологическихъ“ измышленій Михайловскаго [1]).

Насъ интересуетъ, во первыхъ, соціалистическій максимализмъ Михайловскаго, сосредотачивающій въ себѣ максимализмъ всѣхъ разновидностей народниковъ и нигилистовъ. Во вторыхъ, насъ интересуетъ антигосударственная пораженческая тенденція идеолога с.-р., каковую окончательно завершаетъ система революціонной тактики 1917 года, далѣе быстро перешедшая въ большевизмъ. Что касается „правыхъ“ с.-р., идеологія которыхъ не во всемъ совпадаетъ съ идеологіей Михайловскаго, то послѣдніе, равно какъ и с.-д. меньшевики, играютъ при максималистахъ роль толстовскаго либерализма, чѣмъ ихъ значеніе, какъ пассивныхъ охранителей зла и исчерпывается.

„Привѣтъ вамъ, братья! Привѣтъ вамъ съ родины Руссо и во имя Руссо, чье широкое сердце умѣло ненавидѣть и политическое и экономическое рабство, чей широкій умъ охва-

[1]) См. по этому поводу книгу проф. Б. Кистяковскаго „Соціальныя науки и право“, М. 1916.

тывалъ принципъ политической свободы и принципъ соціализма, земли и воли" (Письмо 1-ое изъ „Политическихъ писемъ соціалиста", впервые напечатано въ № 2 газеты „Народная Воля").

Несмотря на фантастичность всей этой тирады, представляющей злостную смѣсь „французскаго" съ „нижегородскимъ" замѣчательно въ ней то, что авторъ ея сознается въ не-русскомъ происхожденіи нелѣпаго лозунга „земли и воли". Далѣе—

„Если бы Царь-Освободитель Александръ Милостивый обладалъ юмористическимъ талантомъ царя-мучителя Ивана Грознаго, онъ разсылалъ бы по монастырямъ синодики, не короче тѣхъ, въ которыхъ Иванъ поминалъ „невинныхъ страдальцевъ". Александръ Милостивый никого на колъ не сажаетъ, въ рѣкахъ не топитъ и собственныхъ царскихъ рукъ не обагряетъ кровью вѣрноподданныхъ барановъ. Но въ три вѣка бараны переродились".

Далѣе идутъ: рекомендуемая авторомъ приведенной выдержки тактика, пользуясь которой можно было бы разрушить государство „вѣрноподданныхъ барановъ", и еще новый образчикъ ненависти къ этому государству и къ совершенствующему его реформизму. —

„Вы боитесь конституціоннаго режима въ будущемъ, потому что онъ принесетъ съ собой ненавистное иго буржуазіи. Оглянитесь: это иго уже лежитъ надъ Россіей... У русскаго гербоваго орла двѣ головы, два жадныхъ клюва... они связаны единствомъ ненасытнаго желудка"...

„Живите-же настоящимъ, боритесь съ живымъ врагомъ: онъ не щадитъ васъ, за что вы будете систематически щадить его?"

Требованіе систематическаго террора главой „Отечественныхъ Записокъ" заканчивается призывомъ: „Бейте-же по обѣимъ головамъ хищной птицы! Vogue la galère!" Женева, 2 ноября (21 октября) 1897 г.

Мы не будемъ останавливаться на полонофильской дѣятельности „Колокола" Герцена, ибо это фактъ слишкомъ извѣстный. Отмѣтимъ только, что на этотъ разъ революціонная интеллигенція въ лицѣ опять таки народничества оказалась въ въ 1863 году въ союзѣ съ дворянско-помѣщичьимъ классомъ Запада въ лицѣ Польши. И притомъ въ союзѣ съ такимъ классомъ, которому нѣтъ равнаго по постоянной и органической соціальной реакціонности. Послѣдняя совершенно не при-

нималась революціонерами во вниманіе, ибо у нихъ, какъ и въ 1914 и въ 1917 г. г., единственнымъ общимъ врагомъ были русскій народъ и русское государство[1])...

Волна русскаго національнаго движенія, избавившая десятки милліоновъ русскихъ людей на западныхъ окраинахъ Россіи отъ политики соціальнаго гнета, полонизаціи и религіозныхъ преслѣдованій, по мнѣнію Герцена — „помои": „что же вы, анаѳемы, сдѣлали изъ всѣхъ усилій нашихъ? Все, что мы лѣпили по песчинкѣ — смыли ваши помои, унесла ваша грязь, и черезъ 15 лѣтъ я снова, идя по улицамъ, боюсь, чтобы не узнали, что я русскій" (цит. у А. Туна-Шишко, ib., стр. 47).

13

Тамъ, гдѣ воцаряется революція, какъ цѣль, тамъ все прочее дѣлается безцѣльнымъ. И дѣйствительно: радикальщиной одобряются, назначаются къ сохраненію и развитію лишь два рѣзко отрицательныхъ момента народной жизни: бунтарскій, элементарно-анархическій инстинктъ и община. Первый — органическій недостатокъ русскаго народнаго характера, подлежащій преодолѣнію на путяхъ религіознаго и государственно-правового воспитанія; вторая — уродливо-искаженная форма его хозяйственнаго бытія — прямой результатъ и какъ бы позднe-хозяйственный аспектъ крѣпостного права. Все прочее —религія, бытъ, національно-культурное творчество, даже внѣшняя цивилизація отвергаются (не даромъ одна изъ разновидностей нигилистовъ-народниковъ цинично назвалась „троглодитами"). Ясно, что при наличности такихъ обстоятельствъ не только ни о какой любви къ народу или о какихъ бы то ни было дѣйственныхъ симпатіяхъ къ нему не могло быть и рѣчи, а наоборотъ, всюду въ настроеніяхъ революціонной интеллигенціи за рѣдчайшими исключеніями царитъ худо прикрытая дешевымъ сентиментализмомъ и горячечной романтикой ненависть къ народу.

---

[1]) Члены партіи „Земли и Воли", т. е. с.-р. (крестьянская партія) прямо и откровенно поддерживали дворянско-имперіалистическія притязанія поляковъ на Литву, Бѣлоруссію и Украину, называя ихъ „областями соединенными съ Польшей воспоминаніями прошедшаго". (Прокламація къ „офицерамъ русскихъ войскъ отъ комитета русскихъ офицеровъ въ Польшѣ", „Колоколъ" за 1862 годъ, № 147, 15 окт.).

„Полюби не меня, но мое“ — очень хорошо опредѣляетъ Достоевскій подлинную сущность любви къ народу. Но у народниковъ и вышедшихъ изъ нихъ большевиковъ мы всюду видимъ установку на отрицаніе народа въ его существѣ, соединенную съ полнымъ его непониманіемъ. (Примѣръ: грубое непониманіе пресловутымъ Щаповымъ сущности такого основного явленія въ русской исторіи, какъ старообрядчество). Параллельно же съ презрѣніемъ и худо скрытой ненавистью къ народу, идетъ такое же необычайное самовозвеличеніе до степени какого то полубожескаго состоянія, которымъ они себя ставятъ въ положеніе существъ, безконечно возвышающихся надъ окружающей средой. Презрѣніе къ народу и самовозвеличеніе и даетъ въ результатѣ ту необычайную жестокость и полное отсутствіе всякаго чутья человѣчности, которыя въ такихъ исключительныхъ размѣрахъ отличаютъ огромное большинство представителей революціонной интеллигенціи. Она и только она духовно породила Ч. К. и Г. П. У.

Самовозвеличеніе, при отсутствіи какихъ бы то ни было положительныхъ заслугъ и даже при бездарности огромнаго большинства ихъ, при стояніи ниже средняго уровня обывательской массы, и приводитъ къ тому, что единственнымъ подлиннымъ объектомъ влеченія радикальщины оказывается чисто отрицательное понятіе — тотъ минимумъ духовности, столь соотвѣтствующій хозяйственному минимуму, который мы видимъ сначала въ ихъ произведеніяхъ, а потомъ историческихъ осуществленіяхъ революціи.

Въ этомъ смыслѣ достойное дополненіе Добролюбову, составляетъ Н. Г. Чернышевскій, „любитель невѣжества, адораторъ тьмы“, — по выраженію В. В. Розанова, самодовольно описывающій себя въ своихъ герояхъ.

„Я во снѣ вижу его, окруженнаго сіяніемъ“, — живописуетъ авторъ отъ лица, якобы „дамы“ своего двойника Рахметова въ „Что дѣлать“. Самообожествленіе здѣсь можно, пожалуй, назвать наивнымъ, до того оно откровенно. Однако, „наивность“ эта не только ничего не имѣетъ общаго съ дѣтской простотой, а скорѣе соприкасается съ полнымъ отсутствіемъ стыда, совѣстливости. Это видно изъ того, что онъ награждаетъ того же героя всѣми чертами святости, самъ будучи атеистомъ и раціоналистомъ.

„Да, особенный былъ этотъ господинъ, экземпляръ очень рѣдкой породы. И не съ тѣмъ описывается мною такъ подробно одинъ экземпляръ этой рѣдкой породы, чтобы научить тебя, проницательный читатель, приличному (неизвѣстному тебѣ) обращенію съ людьми этой породы; твои глаза, проницательный читатель, не такъ устроены, чтобы видѣть такихъ людей; ихъ видятъ только смѣлые и честные глаза... Ими расцвѣтаетъ жизнь всѣхъ: безъ нихъ она заглохла бы, прокисла бы; мало ихъ, но они даютъ всѣмъ людямъ дышать, безъ нихъ люди задохнулись бы. Велика масса честныхъ и добрыхъ людей, а такихъ людей мало; но они въ ней — теинъ въ чаю, букетъ въ благородномъ винѣ; отъ нихъ ея сила и ароматъ; это цвѣтъ лучшихъ людей, это двигатели двигателей, это соль соли земли". („Что дѣлать", стр. 194—195, СПБ., 1906).

Такое перенесеніе цѣнностей сопровождается и стремленіемъ перенести мистическіе аттрибуты ихъ, для чего пользуются большею частью образами, заимствованными изъ Священнаго Писанія[1]).

Романъ Чернышевскаго есть школа самообоженія, принципіальной сытости самимъ собой, отказа отъ всякихъ подлинныхъ исканій. „Все найдено — ничего больше не нужно". Этотъ лейтмотивъ духовной жизни радикальщины громче всего и безобразнѣе всего раздавался до революціи у Чернышевскаго, а послѣ нея сталъ какъ бы паролемъ и легъ въ основу программы.

Гоголь (въ „Перепискѣ") видѣлъ надъ Европой „исполинскій образъ скуки". Но онъ, изобразитель пошлости, не предвосхитилъ ея истинныхъ образцовъ. Не Чичиковъ, не Собакевичъ были ея носителями и „творцами", а люди, заявившіе притязаніе на переустройство общества и на избавленіе его отъ „мертвыхъ душъ" — сами будучи не только мертвыми, но растлѣнными душами. Пошлость этихъ строителей въ Европѣ не такъ замѣтна, ибо тамъ каждый мѣщанинъ — строитель маленькой вавилонской башни, будь то у себя на фабрикѣ, въ

---

[1]) Эта черта, вообще присущая „писателямъ" радикальщины. Она проявляется и позже. Напр., въ газетѣ „Кіевская Мысль" (органъ с.-д. меньшевиковъ) за 1917 годъ (весна) была помѣщена статья нѣкоего Яблочкова, который въ своемъ поклоненіи совѣту солдатскихъ депутатовъ не остановился передъ тѣмъ, чтобы увидѣть надъ головами его членовъ о г н е н н ы е я з ы к и, которые до того были для него „не болѣе, какъ легендой".

магазинѣ и даже на кухнѣ. Въ Россіи же они оказались на виду и долгое время въ „блестящемъ одиночествѣ".

Личина „исполинской пошлости" и встаетъ передъ нами съ неуклюжихъ и нелѣпо претенціозныхъ страницъ нигилистическихъ мечтаній Чернышевскаго. Именно они насъ убѣждаютъ, что соціализмъ и все связанное съ нимъ міросозерцаніе есть пошлость въ основѣ и по преимуществу. Переоцѣниваютъ призрачные объекты, опредѣляютъ ихъ какъ подлинныя цѣнности, дѣлаютъ выводы изъ несуществующихъ посылокъ и серьезно разсуждаютъ о томъ, что въ нормальномъ состояніи вызываетъ эмоцію смѣха. Утверждается несущее. Параллельно съ этимъ дѣйствительно цѣнное, либо намѣренно игнорируется, либо уничижается при помощи ложно-лживыхъ утвержденій. Симулируется искусственная псевдо-эмоція отвращенія. Субъективное нежеланіе видѣть принимается за подлинное существованіе. Отрицается сущее.

„Новые" и „счастливые", сами собою довольные люди Чернышевскаго вполнѣ отъединены и, въ частности безсемейны, стоятъ совершенно внѣ быта. То же, что какъ будто соединяетъ ихъ между собою, есть подобіе, похожесть другъ на друга полнымъ отсутствіемъ собственнаго лица, т. е. подобіемъ въ ничтожествѣ.

„Когда я разсказывалъ о Лопуховѣ, то затруднялся обособить его отъ задушевнаго пріятеля и не умѣлъ сказать о немъ ничего такого, чего ненадобно было повторить и о Кирсановѣ". („Что дѣлать", стр. 130).

„Ну что-же различнаго, скажете вы, въ такихъ людяхъ?" (рѣчь идетъ о новыхъ людяхъ, нигилистахъ,). „Всѣ рѣзко выдающіяся черты ихъ — черты не индивидуумовъ, а типа, типа до того разнящагося отъ привычныхъ тебѣ, проницательный читатель, что его общими особенностями закрываются личныя разницы въ немъ. Эти люди среди нихъ — будто среди китайцевъ нѣсколько человѣкъ европейцевъ, которыхъ не могутъ различить одного отъ другого китайцы". („Что дѣлать", стр. 132). Здѣсь европеизмъ берется въ качествѣ мѣры абсолютной цѣнности, а „китайцы" (т. е. русская среда и русскій бытъ) являются какъ символъ ничтожества... „Какъ самый жестокій европеецъ очень кротокъ, самый трусливый очень храбръ, самый сладострастный очень нравственъ передъ китайцемъ,

такъ и они; самые аскетичные изъ нихъ считаютъ нужнымъ для человѣка болѣе комфорта, чѣмъ воображаютъ люди не ихъ типа, самые чувственные строже въ нравственныхъ правилахъ, чѣмъ морализаторы не ихъ типа („панэтизмъ"! — В. И.). Но все это они представляютъ себѣ какъ то по своему: и нравственность, и комфортъ, и чувственность, и добро понимаютъ они на особый ладъ, и всѣ на одинъ ладъ, и не только всѣ на одинъ ладъ, но и все это какъ-то на одинъ ладъ, такъ что нравственность и комфортъ, добро и чувственность — все это выходитъ у нихъ какъ будто одно и то же. Но все это опять таки по отношенію къ понятіямъ китайцевъ" („Что дѣлать". стр. 134).

Вотъ какъ описываетъ авторъ зарожденіе (вѣрнѣе, самозарожденіе) единичнаго экземпляра восхваляемой имъ породы россійскихъ европейцевъ — радикально-элементарной головы, такъ сказать, духовнаго простѣйшаго („protozoa"). — Рахметовъ „шестнадцати лѣтъ пріѣхалъ въ Петербургъ обыкновеннымъ хорошимъ кончившимъ курсъ гимназистомъ, обыкновеннымъ добрымъ и честнымъ юношей, и провелъ мѣсяца три четыре по обыкновенному, какъ проводятъ начинающіе студенты. Но сталъ онъ слышать, что есть между студентами особенно умныя головы, которыя думаютъ не такъ, какъ другія, и узналъ съ пятокъ именъ такихъ людей — тогда ихъ было еще мало. Они заинтересовали его, онъ сталъ искать знакомства съ кѣмъ нибудь изъ нихъ". „Ему случилось сойтись съ Кирсановымъ и началось его перерожденіе въ особеннаго человѣка, въ будущаго Никитушку Ломова и ригориста. Жадно слушалъ онъ Кирсанова въ первый вечеръ, плакалъ, прерывалъ его слова восклицаніями проклятія тому, что должно погибнуть, благословеній тому, что должно жить". (Голый эмоціонализмъ и полное отсутствіе мыслящаго анализа у нарождающаго „необыкновеннаго человѣка!") — „Съ какихъ же книгъ мнѣ начать"? Кирсановъ указалъ. Онъ на другой день уже съ 8 час. утра ходилъ по Невскому отъ Адмиралтейской до Полицейскаго моста, выжидая какой нѣмецкій (sic!) или же французскій (sic!) книжный магазинъ первый откроется, взялъ что нужно, да и читалъ больше трехъ сутокъ сряду, — съ 11 час. утра четверга до 9 час. воскресенья, 82 часа, первыя двѣ ночи не спалъ такъ, на третью выпилъ восемь стакановъ крѣпчайшаго кофе, до четвертой ночи не хватило силъ ни съ ка-

кимъ кофе, онъ повалился и проспалъ на полу часовъ 15. Черезъ недѣлю онъ пришелъ къ Кирсанову, потребовалъ указаній на новыя книги, объясненій; подружился съ нимъ, потомъ черезъ недѣлю подружился съ Лопуховымъ. Черезъ полъ года хотя ему уже было только 17 лѣтъ" (уже — только — символическое противорѣчіе!), а имъ уже по 21 году, они уже не считали его молодымъ человѣкомъ сравнительно съ собою, и ужъ онъ былъ особеннымъ человѣкомъ" („Что дѣлать", стр. 185—186).

Здѣсь авторъ пытается передать то, что на жаргонѣ интеллигентщины называется „развитіемъ", „самообразованіемъ". Передъ нами знакомая картина элементарно-дилеттантскаго заталмуживанія головы, начетничества революціонной части студенчества, главнымъ образомъ и поставлявшей кандидатовъ въ „особенные люди", а нынѣ, въ лицѣ коммунистической педократіи (дѣтоправства) распоряжающейся русскими университетами и русской наукой. Полное и сознательное игнорированіе настоящей учебной и научной работы, глубокое презрѣніе къ ней можно, пожалуй, считать признакомъ хорошаго революціоннаго тона; и къ сожалѣнію — не только признакомъ — „республика въ ученыхъ не нуждается". Одинъ изъ аргументовъ радикальщины въ пользу принципіальнаго бездѣльничества съ негодованіемъ приводитъ И. Мечниковъ, какъ извѣстно, сбѣжавшій изъ Россіи во Францію именно по той причинѣ, что Рахметовы и Лопуховы, къ его времени уже неимовѣрно размножившіеся, фактически мѣшали работать: „Занятія искусствомъ и наукой, въ виду бѣдствій, переживаемыхъ народомъ, есть подлость".

Насъ не должна смущать эта ссылка на народъ. Послѣ того, что мы услышали о „китайцахъ" и послѣ того, что произошло въ видѣ истребленія „китайцевъ" китайцами подъ руководствомъ „особенныхъ" — цѣна революціонному народолюбію извѣстна. Идеологія общинно-коммунистическаго крѣпостничества всегда защищавшаяся радикальщиной, несомнѣнно вытекаетъ изъ глубокаго презрѣнія къ „китайцамъ"-народу, безконтрольно управлять, которымъ призваны будто бы „особенные". На лицо не болѣе, не менѣе, какъ идеологія рабовладѣльчества [1]).

[1]) „Несомнѣнно и признано всѣми, что невольничество есть самый лучшій исходъ, котораго можетъ пожелать цвѣтной человѣкъ, придя въ со-

Конечно, для Чернышевскаго съ эпигонами порядокъ, при которомъ вершителями судебъ являются „новые люди", есть „эсхатологія", „жизнь будущаго вѣка". Всѣ „сны Вѣры Павловны", одной изъ героинь романа „Что дѣлать", суть не что иное, какъ радикально-утопическій апокалипсисъ и интеллигентское пророчество о „жизни будущаго вѣка" въ мѣрѣ, доступной пониманію людей типа Чернышевскаго, т. е. какъ увидимъ ниже, въ видѣ... „танцульки". Эти „сны" поражаютъ, наряду съ немощью и невѣроятною уродливостью изложенія, исключительною пошлостью и неизмѣнностью идеаловъ, едва ли скрашиваемыхъ восхищеніемъ провинціала передъ „придворнымъ баломъ", „роскошными одеждами" женщинъ: „преобладаетъ костюмъ, похожій на тотъ, какой носили гречанки въ изящнѣйшее время Аѳинъ — очень легкій и свободный". Однако, характернѣе всего не электрическій свѣтъ — „совершенно, какъ солнечный, бѣлый, мягкій и яркій и не оркестръ и хоръ, качество которыхъ измѣряется количествомъ („болѣе ста артистовъ и артистокъ"), а „тайна" „свѣтлой царицы".—„Ты видѣла въ залѣ, какъ горятъ щеки, какъ блестятъ глаза, ты видѣла, они уходили, они приходили; они уходили — это я увлекла ихъ, здѣсь комната каждаго и каждой[1]), мой пріютъ, въ нихъ мои тайны ненарушимы, занавѣсы дверей, роскошные ковры, поглощающіе звукъ (!?sic), тамъ тишина, тамъ тайна; они возвращаются — это я возвращала ихъ изъ царства моихъ тайнъ на легкое веселье. Здѣсь царствую я". („Что дѣлать", стр. 263—264).

Псевдонимъ „прекрасной царицы" нынѣ раскрытъ: это никто иной, какъ товарищъ Колонтай. Нужны долгія усилія специфической дрессировки и самоугашенія, чтобы дойти до эсхатологическаго идеала въ формѣ сочетанія dansing'a съ чѣмъ-то еще худшимъ, такимъ, чего нѣтъ и въ dansing'ѣ.

прикосновеніе съ бѣлою расой; потому что онъ достается въ удѣлъ только наиболѣе развитымъ и сильнымъ расамъ; большая же часть ихъ не могутъ вовсе существовать съ Кавказскимъ племенемъ и вскорѣ совершенно вымираетъ". („Библіографическій листокъ" въ „Русскомъ словѣ", за 1864 г.).

[1]) Въ Петербургскихъ танцулькахъ комнаты замѣнены одной общей залавѣсью, отдѣляющей желѣзныя кровати. Трагедія утопіи — ея легкая осуществимость. Ср. нижнее бѣлье изъ бѣлаго холста, „которое разъ въ мѣсяцъ моется мыломъ и щелокомъ", и играетъ роль недосягаемаго идеала въ утопическомъ „Государствѣ солнца" (Civitas solis) усерднаго католика Томмазо Кампанеллы (1611).

Романъ „Что дѣлать“ показываетъ духовно - душевное тожество утопизма съ внутренними основаніями капиталистической буржуазности — проклятіе и окаянство которой не только въ „свободной конкурренціи“, въ „присвоеніи прибавочной стоимости“, „кризисахъ“ и прочихъ гипостазированныхъ фикціяхъ, а главнымъ образомъ въ томъ, что въ ней происходитъ опошляющая и уничтожающая абсолютизація относительныхъ цѣнностей параллельно съ релятивизаціей и ео ipso отрицаніемъ цѣнностей абсолютныхъ (религія, культура). Чернышевскій чувствуетъ это и воздаетъ деньгамъ въ лицѣ сэра Бьюмонта и купца Полозова должное поклоненіе. А на стр. 299 „романа“ мы имѣемъ настоящую, хотя и бездарную рекламу для фирмы Ходчсонъ, Лотеръ и Ко., сочиненную авторомъ „Что дѣлать“, который увѣряетъ читателя, что фирма „очень солидная“ и что не надо ждать „никакой катастрофы“.

Идеологія, развиваемая авторомъ „Что дѣлать“ могла явиться результатомъ только страшнаго духовнаго паденія, или какъ говоритъ Н. Н. Страховъ, „остановки развитія“. Такая остановка, прежде всего, проявляетъ себя въ видѣ диллетантской некомпетентности во всѣхъ сферахъ вообще и въ сферѣ наукъ о духѣ въ особенности. Если же къ некомпетентности, обнаружившейся въ зрѣломъ возрастѣ, присоединяется безнадежная остановка развитія, то получается то явленіе, которое давно уже извѣстно подъ именемъ „недоросля“ и о чемъ уже шла рѣчь. Въ старину такихъ людей называли „невѣгласами“. Выработка такихъ „невѣгласовъ“ путемъ устраненія знакомства съ духовными предметами, духоугашенія, специфической тренировки въ духовномъ минимализмѣ и составляетъ отличительную черту соціалистической педагогики. Она хотя и проявилась во всей своей неприглядности лишь въ С. С. С. Р., но корнями опять таки уходитъ въ эпоху общаго нигилизма; ее отцомъ надо считать извѣстнаго Н. Огарева съ его программой „Ecole polytechnique populaire“ [1]), а ея бардомъ — Д. И. Писарева. Писаревъ говоритъ: „Я не могу, не хочу, не долженъ быть ни Рафаэлемъ, ни Гриммомъ ни въ малыхъ, ни въ большихъ дозахъ“. („Русск. Слово“, 1864, авг.). „Философскіе вопросы останутся непонятными для человѣка, одареннаго здравымъ смысломъ и непосвященнаго въ мистеріи философ-

[1]) См. Гершензонъ „Исторія молодой Россіи“, М. 1908, стр. 279-288.

скихъ школъ (т. е. невѣжественнаго!); это обстоятельство, (т. е. невѣжество!), какъ мнѣ кажется, служитъ самымъ разительнымъ доказательствомъ незаконности или вѣрнѣе полнѣйшей безполезности подобныхъ умственныхъ упражненій... Если всѣ вообще, а не одни избранные, должны и желаютъ учиться и размышлять, то немѣшало бы выкинуть вонъ изъ науки то, что понимается не многими и не можетъ никогда сдѣлаться общедоступнымъ" (курсивъ мой, В. И.).

Врядъ ли проповѣдь обскурантизма звучала въ исторіи міровой культуры когда-нибудь болѣе громко и безстыдно, чѣмъ изъ устъ людей, называемыхъ россійской революціонной интеллигенціей и представляющихъ ядро и центръ „европеизма" на русской почвѣ... Непосредственными продолжателями и осуществителями на дѣлѣ обскурантскихъ устремленій Писарева являются въ настоящее время адепты т. назыв. „соціалистической", „красной" „науки"—вродѣ Бухарина, Преображенскаго, Богданова и др. Сюда же должны быть отнесены и „дореволюціонные" „ученые" соціалъ-позитивисты, какъ-то: Лесевичъ, Гольдштейнъ, Шулятиковъ и др. Книга послѣдняго „Оправданіе капитализма въ зап. европ. философіи" воочію показываетъ нерасторжимое тожество писаревскаго обскурантизма съ марксистскимъ-соціалистическимъ прогрессизмомъ.

14

Всякому пытающемуся углубиться въ проблему зла, угрожаютъ двѣ опасности. Ему приходиться лавировать между Сциллой субстанціальности зла и Харибдой отрицанія факта зла. Первая приводитъ къ дуализму добра и зла со всѣми его послѣдствіями. Вторая — къ этическому и релятивистическому безразличію, что есть антіерархія (= анархія). Такъ какъ дуализмъ есть тоже нарушеніе іерархіи (въ видѣ онтологически нелѣпаго „двоеначалія"), то можно сказать, что обѣ крайности суть результаты дѣйствія антіерархическихъ соблазновъ, хотя антитетичныхъ другъ другу, но діалектически стоящихъ на одной и той же почвѣ.

Крушеніе іерархическаго принципа есть вообще уклонъ, установка къ небытію, ибо послѣднее, что можно понять и постигнуть въ онтологической проблемѣ (которая есть въ то же

время и проблема цѣнностей), это то, что она базируется единственно на іерархіи и ее (въ гносеологическомъ аспектѣ) обосновываетъ. Но самъ фактъ бытія, отрицаніе котораго нелѣпо, показываетъ ложность и лживость антіерархической раздробленности [1]).

Основной типъ и корень антіерархическаго бунта (= революціи) есть антропологизмъ — нарушеніе равновѣсія въ отношеніяхъ между Богомъ и человѣкомъ, нарушеніе принципа богочеловѣчества, а черезъ него и принципа Троичнаго единосущія (омоусіи), что является основой всякой ереси и всякаго зла (обратное направленіе, т. е. отъ нарушенія омоусіи къ нарушенію богочеловѣчества имѣетъ совершенно то-же значеніе и смыслъ). Это нарушеніе опять таки можетъ протекать двояко. Либо богословски, исходя изъ догмата — тогда мы имѣемъ латинское провинціальное Filioque — протофеноменъ и общую формулу всякой ереси; или же антропологически, исходя изъ искаженія человѣческаго лика, удаленіемъ его отъ Бога, усиліемъ отнять отъ него образъ Божій (богоборчество, атеизмъ), что мы видимъ въ либерально-соціалистическомъ планѣ. Несмотря на свою антитетичность — они стоятъ на одной почвѣ — подъ ихъ соревнованіемъ, которое есть взаимно-соотносительная и діалектическая обусловленность, лежитъ фундаментъ подобосущія (оміусіи). Приматъ же конечно принадлежитъ латинскому Filioque, представляющему національно общеевропейскій варіантъ аріанско-антропологической оміусіи [2]).

Доказательствомъ всего сказаннаго служитъ между прочимъ то, что въ Россіи крайнее крыло западничества, Печеринъ и Чаадаевъ — латиняне, вмѣстѣ съ тѣмъ въ своемъ отрицаніи

---

[1]) Въ области метафизической этому положенію соотвѣтствуетъ атомистически-детерминистическая концепція. Поэтому ея и придерживаются россійскіе и всякіе иные радикалы. Фактъ іерархическаго единства бытія, несмотря на его частично-реальное, но не субстанціальное искаженіе злымъ зломъ и вызываетъ революціонно-анархическое противустояніе, застывшее въ своей вѣчной и нежелающей смягчиться злобѣ. Въ средѣ современной Европы, къ которой въ данномъ случаѣ можно отнести и С. С. С. Р.—множеству безъ единства соотвѣтствуетъ демократія (сборность), а единству безъ множества — суверенитетъ папы и соціалистической интеллигенціи.

[2]) Поэтому совершенно правы старообрядцы, обвиняя латинянъ во всѣхъ главныхъ ересяхъ съ ихъ производными. Къ послѣднимъ надо отнести и духъ антропологическаго революціонизма.

Россіи дошедшіе до высшаго мыслимаго предѣла. Мы останавливаемся на профессорѣ классической филологіи въ Московскомъ Университетѣ В. Печеринѣ, какъ на менѣе извѣстномъ. Имѣя непосредственно лишь весьма умѣренное значеніе въ исторіи революціонно-западническаго разрушенія Россіи (Печерину не хватало многаго существеннаго для того, чтобы играть роль въ этомъ дѣлѣ; какъ латинянинъ, онъ не былъ атеистомъ) онъ является показателемъ той ненависти къ ней и ея всесторонняго отрицанія, которое составляло и составляетъ душу и смыслъ западничества, породившаго революцію въ Россіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ В. Печеринъ типичный либералъ на почвѣ латинства.

„Вы призвали меня въ Москву... Ахъ, графъ! Сколько зла вы мнѣ сдѣлали, сами того не желая! Когда я увидѣлъ эту грубо-животную жизнь, эти униженныя существа, этихъ людей безъ вѣрованія, безъ Бога, живущихъ лишь для того, чтобы копить деньги и откармливаться, какъ животныя! Этихъ людей, на челѣ которыхъ напрасно было бы искать отпечатка ихъ Создателя; когда я увидѣлъ все это, я погибъ! Я видѣлъ себя обреченнымъ на то, чтобы провести съ этими людьми всю мою жизнь... Я погрузился въ мое отчаяніе, я замкнулся въ мое отчаяніе, я замкнулся въ одиночество моей души, я избралъ себѣ подругу столь же мрачную, столь же суровую, какъ я самъ... Этою подругою была н е н а в и с т ь..." (Изъ письма гр. Строганову — Г е р ш е н з о н ъ „Жизнь В. Н. Печерина", М., стр. 126—130). Какого рода и къ кому была эта ненависть, это „упоительное чувство ненависти" (ib. стр. 108), — вполнѣ ясно.

„Какъ сладостно — отчизну ненавидѣть
И жадно ждать ея уничтоженья!
И въ разрушеніи отчизны видѣть
Всемірнаго денницу возрожденья!
(Я этимъ набожныхъ господъ обидѣть
Не думалъ: всякъ свое имѣетъ мнѣнье).
Любить? — любить умѣетъ всякій нищій.
А ненависть — сердецъ могучихъ пища!
. . . . . .
До тла сожгу вашъ... храмъ двуглавый
И буду Геростратъ, но съ большей славой!"

На почвѣ этой ненависти къ Россіи и возникаетъ поэма „Торжество смерти". Литературная сторона ея въ наше время

могла бы вызвать смѣхъ, если бы въ виду пепелища Россіи это „произведеніе“ не вставало передъ нами какъ наговоръ и сбывшееся заклятье злобы. Ибо въ немъ Печеринъ мысленно топитъ всю Россію вмѣстѣ съ ея народомъ и правителями. — „Духи“ „трубятъ“ — собираютъ „вѣтры съ Запада“.

„Собирайтесь, собирайтесь,
Вѣтры съ Запада слетайтесь (трижды).
Гласъ правдивой Немезиды
За столѣтнія обиды
Васъ на мщеніе зоветъ —
Вѣтры, вѣтры все впередъ“.

И естественно, что послѣ того, какъ Немезида, „потрясая бичемъ“, присоединяетъ свой голосъ къ трубнымъ звукамъ духовъ, и зоветъ вѣтры „вздуть волны“ и „покатить“ ихъ, „какъ горы“,

„На преступный этотъ градъ,
Гдѣ оковы, кровь и смрадъ“,

— вѣтры радуются „мщенья часу“:

„Мщенья, мщенья часъ насталъ!
Лютый врагъ нашъ ты пропалъ!
. . . . . .
...теперь за всѣ обиды
Бичъ отмщаетъ Немезиды!
Что? и намъ пришла пора?
Ха-ха-ха! Ура! Ура!

Музыка играетъ галопъ — вѣтры улетаютъ попарно въ бурной пляскѣ. Являются на воздухѣ міріады сердецъ, облитыхъ кровью и пронзенныхъ кинжалами“.

Эти сердца бились „въ грудяхъ юношей“...

„За свободу, правоту,
Къ безконечному стремились,
Обожали красоту“.

У нихъ не меньше основанія призывать „мщенья вѣчнаго фіалъ“ на „сей градъ“ и „трижды“ восклицать:

„О, святая Немезида,
Да отмстится намъ обида“,

чѣмъ у „міріадъ факеловъ, погасшихъ и курящихся“, „младой вѣкъ“ которыхъ „задушилъ“ „звѣрь темный кровожадный“. А за ними тотъ же припѣвъ повторяютъ и „пять померкшихъ

звѣздъ" („декабристы", „чистой доблести свѣтила"), и „блѣдныя тѣни воиновъ, покрытыя кровью и прахомъ", съ „переломленными мечами", призванные, очевидно, изображать польскихъ повстанцевъ.

„Крѣпко мы за вольность бились,
За всемірную любовь.
Но мечи переломились,
И изсякла въ жилахъ кровь.
. . . . . .
О геенна, градъ разврата!
Сколько крови ты испилъ,
Сколько царствъ и сколько злата
Въ дикомъ чревѣ поглотилъ!"

И вѣтры, и сердца, и факелы, и пять звѣздъ, и тѣни — всѣ получаютъ удовлетвореніе.

Немезида

поднимается съ престола и, одной рукою потрясая бичемъ, а другою указывая на городъ, говоритъ:

Часъ отмщенья наступаетъ
Море стогны покрываетъ
И, какъ поясъ, обвиваетъ
Стѣны крѣпкія дворцовъ
Храмы свѣтлые боговъ.

Поликратъ Самосскій

выходитъ на плоскую кровлю Іонійскаго дворца:

О, народъ! народъ! молися!
Къ небу вознеси свой гласъ
За грѣхи караетъ насъ
Бога Вышняго десница.

Хоръ утопающаго народа

Не за наши, за твои
Богъ караетъ насъ, грѣхи
О, злодѣй! О волкъ несытый!
Багряницею прикрытый!
Ты проклятіе небесъ!
Ты въ трехъ лицахъ темный бѣсъ...
Ты — война, зараза, голодъ;
И кометы вѣковой
Хвостъ вѣется за тобой,
Навѣвая смертный хладъ.

Очи въ кровь потоплены,
Какъ затменіе луны.
Погибаемъ, погибаемъ
И тебя мы проклинаемъ!
Анаѳема! Анаѳема! Анаѳема!

Небо (гремя съ высоты)

И нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ!

Земля (глухо откликается)

Послѣдній приливъ моря — городъ исчезаетъ.

Небо и Земля (въ одинъ голосъ)

Аминь!!!

Волны въ торжественныхъ колесницахъ скачутъ по развалинамъ древняго города; надъ ними въ воздухѣ паритъ Немезида, и, потрясая мечемъ, говоритъ:

Мщенье неба совершилось,
Все волнами поглотилось,
Сѣверные льды сошли.
Карѳагенъ! спокойно шли
Прямо въ Индью корабли!
Нѣтъ враждебныя земли![1])
(Гершензонъ, стр. 82—84).

Что „Поэма" Печерина выражаетъ не только крайнее крыло западническихъ настроеній и устремленій, но и тенденціи, царившія тогда въ Европѣ (да и теперь въ полной силѣ и яркости царящія) — въ этомъ не можетъ быть никакихъ сомнѣній. М. О. Гершензонъ, не скрывающій своего сочувствія В. Печерину и кругу его идей, а потому не могущій быть заподозрѣннымъ въ сгущеніи красокъ, говоритъ слѣдующее:

„Три мысли скрещиваются теперь (эпоха 1834 г.) въ умѣ Печерина: мысль о неизбѣжности гибели стараго міра, мысль

[1]) Подъ Карѳагеномъ здѣсь видимо понимается Англія. Къ Альбіону, какъ „свободному гордому англичанину" (слова самого Печерина), очевидно, не относится осужденіе:

Сколько крови ты испилъ
Сколько царствъ и сколько злата
Въ дикомъ чревѣ поглотилъ.

Въ отличіе отъ Россіи, ей, какъ „Западу", все прощается.

о Россіи и мысль о собственномъ будущемъ. Чѣмъ болѣе сживался онъ со своей небесной (sic!) мечтой, тѣмъ болѣе Россія пугала его воображеніе. Личное дѣло — что ему придется жить въ этой странѣ рабства и униженія — отступало на задній планъ; даже вопросъ о трагической судьбѣ родного народа и общества казался второстепеннымъ: все это затмевала одна оголенная мысль — что Россія есть какъ бы всемірный фокусъ деспотизма, его главный оплотъ во всей Европѣ. Такъ думалъ не онъ одинъ: это было общее убѣжденіе всѣхъ свободомыслящихъ людей на Западѣ. Жестокое подавленіе польскаго мятежа въ 1831 году вызвало взрывъ негодованія по всей Европѣ... Въ Швейцарской гостинницѣ мальчикъ, сынъ хозяина, прислуживавшій Печерину и его товарищу за столомъ не хотѣлъ вѣрить, что они русскіе. „Не можетъ быть! русскіе — варвары, дикари, медвѣди“... Такъ родилась въ воспаленномъ мозгу Печерина эта мысль о спасеніи человѣчества черезъ гибель Россіи, которую онъ облекъ въ кошмарные образы своей поэмы. Общая задача обновленія — разрушить царство „предразсудковъ“ — опредѣлялась для него точнѣе: надо взорвать главную твердыню этого царства — Россію. При этомъ онъ, повидимому, не отдѣлялъ Россіи отъ ея властителей: въ поэмѣ вмѣстѣ съ Поликратомъ тонетъ, хотя и проклиная его, весь народъ (Гершензонъ, стр. 91).

Дальнѣйшая эволюція Печерина состоитъ въ томъ, что онъ, оставаясь при своихъ руссофобскихъ и ультра-утопическихъ тенденціяхъ, формально дѣлается католикомъ и поступаетъ въ число монаховъ-редемптористовъ, орденъ которыхъ, какъ извѣстно, отличался крайними папистскими тенденціями и впервые выдвинулъ со всею формальною ясностью „догматъ“ папской непогрѣшимости. Правда, это вызвало неудовольствіе Печерина, но послѣднее дѣла не мѣняетъ, такъ какъ онъ былъ привлеченъ духомъ монастыря, его общимъ укладомъ. Это произошло въ 1840 году, черезъ 4 года послѣ выѣзда его изъ Россіи.

Изъ его собственныхъ признаній видно, что переходъ его въ латинство совершился черезъ отрицаніе Россіи, и какъ заключительный моментъ отрицанія. Правда, сюда относится и такъ называемое „крушеніе“ политическихъ плановъ, которое вызвало въ русскихъ и заграничныхъ европейцахъ пресловутую „байроническую тоску“, „міровую скорбь“ и т. п. и привело

ихъ къ романтизму, т. е. въ концѣ концовъ къ Риму. Но здѣсь была все та же одноименная діалектика. Римъ привлекалъ къ себѣ тѣхъ, кто видѣлъ въ немъ непоколебленными тѣ самые псевдо-цѣнности, которыя во всѣхъ другихъ мѣстахъ явно поколебались и пали.

Крушеніе соціальныхъ утопій въ свѣтскомъ порядкѣ, т. е., въ концѣ концовъ, крушеніе европейской вавилонской башни, не только не заставило одуматься нашихъ западниковъ (про европейцевъ и говорить не приходиться), но принудило ихъ уйти въ Западъ еще глубже — къ самымъ его основамъ, къ латинству. Послѣднее въ это время присоединило къ своему основному изначальному утопизму еще и модный демократизмъ съ соціализмомъ. Оно стало „передовымъ", пошло нога въ ногу съ вѣкомъ. И это казалось особенно привлекательнымъ европейскимъ прогрессистамъ и утопистамъ, больно столкнувшимся съ обнаружившейся несостоятельностью ихъ идей, но отъ нея нисколько не отошедшихъ. Для нихъ католицизмъ былъ именно послѣднимъ оплотомъ. Антропологическій духъ соціальнаго утопизма былъ, конечно, всегда духомъ Европы, а въ XIX в. въ особенности. Латинство же было источникомъ этого духа.

„Мое обращеніе, говоритъ самъ Печеринъ, началось очень рано: отъ первыхъ лучей разума, на родной почвѣ, на Руси, въ глуши, въ русской арміи. Зрѣлище неправосудія и ужасной безнравственности во всѣхъ отрасляхъ русскаго быта — вотъ первая проповѣдь, которая на меня подѣйствовала. На Западъ! На Западъ! — кричалъ мнѣ таинственный голосъ, и на Западъ я пошелъ во что бы то ни стало" (Гершензонъ, стр. 142).

Но что же увидѣлъ онъ на Западѣ?

— Да то же самое, что въ Россіи, если не худшее. — „Ничтожный грошевый народъ! гдѣ два человѣка разговариваютъ на улицѣ — прислушайтесь: ихъ первое слово — талеръ или грошъ" (ib. стр. 57). „О, Берлинъ, Берлинъ! Содомъ и Гоморра! Городъ философіи, разврата и серебряныхъ грошей" (ib. 60). — Очевидно, что не „безсовѣстность" была оттолкнула Печерина отъ Россіи, ибо, въ иныхъ, можетъ быть, формахъ, то же самое происходило и на Западѣ. Оттолкнуло Печерина отъ Россіи то, что бросило его въ объятія Запада и что привлекло его туда, — уже тогда избранный имъ, хотя, возможно, и не вполнѣ осознанный „латинскій стиль". И надо было только время, чтобы осознать и закрѣпить все это формально.

Не слѣдуетъ себя обманывать: Печеринъ не курьезъ, не уникумъ, а типъ, къ несчастью, и донынѣ еще не вымершій. Вѣдь и теперь среди ново-уніатовъ („католиковъ восточнаго обряда") не мало людей, къ русскому равнодушныхъ и даже ненавидящихъ русское, несмотря на сознаніе того, что католичество умираетъ и разлагается. „Религіозность" людей, подобныхъ Печерину и вообще всякихъ западниковъ является своеобразнымъ смѣшеніемъ Божескаго и человѣческаго и горделиво-блаженнымъ стремленіемъ санкціонировать человѣческое Божескимъ, а Божеское — человѣческимъ. Отвращеніе къ душѣ Россіи, къ православію, формально сказавшееся въ Печеринѣ, какъ ужасающая слѣпота къ нему, — въ латинствѣ словно получаетъ Божественную санкцію. Печеринъ — католическій патеръ посылаетъ въ Россію благословеніе своимъ родителямъ въ такой формѣ, точно они живутъ въ нехристіанской странѣ. Юношескимъ своимъ убѣжденіямъ, изъ которыхъ вышло „Торжество смерти", онъ не измѣнилъ (Гершензонъ, стр. 193, 191-192). „Я, пишетъ онъ въ 1865 г., никогда не былъ и не буду вѣрноподданнымъ... Вѣрую въ будущій союзъ демократіи съ католицизмомъ".

Вѣровать въ будущій союзъ демократіи съ католицизмомъ можно, только признавая уже въ настоящемъ ихъ адэкватность и возлагая надежды на дальнѣйшее раскрытіе этой адэкватности въ процессѣ прогресса. Здѣсь Печеринъ вполнѣ правъ. И союзъ этотъ тѣмъ естественнѣе, что сама демократія есть порожденіе латинства съ его „сборностью" вмѣсто соборности, получившеюся вслѣдствіе пораженія начала единосущія. Въ предѣлѣ же своемъ атомизированная сборность, конечно, и есть бездна небытія или геенна, адъ, ибо смерть и адъ въ глубинномъ смыслѣ одно и то же. Поэтому то западъ (католичество) и разлагается, что видимо было и Печерину. Поэтому такъ и влечетъ Печерина „Торжество смерти", и смерти же посвящена въ этомъ „торжествѣ" „Интермедія".

Правда, здѣсь (Гершензонъ, стр. 86 сл.) геенна-смерть изображена въ привлекательномъ видѣ революціоннаго диктатора, дарующаго народамъ самоопредѣленіе и сталкивающаго съ престола „ветхаго Творца". Но отъ этого не мѣняется смыслъ фантазіи, которая остается демократическою и некрофилическою. Необходимо особенно вдуматься въ театрально аффектированный характеръ всей жизни Пече-

рина. Его „пьесы“ — именно такой же „эрзатцъ“ творчества, какъ и сама его жизнь. Но сущность демократіи, соціализма и латинства какъ разъ и состоитъ въ этой квази-жизни, въ театральной позѣ и реторической фразѣ. Любовь къ театру и актерамъ не случайный признакъ кремлевской олигархіи, повторяющей позу Робеспьера и ничего не знающей объ ужасѣ нашихъ предковъ передъ актеромъ, въ которомъ они видѣли сатанинское двойничество, искажаемый смертью ликъ живой дѣйствительности. Печеринская апологія смерти вполнѣ соотвѣтствуетъ тому типу „духовной смерти“, „смерти второй“, какую являетъ собою до конца растлѣнный россійскій революціонный интеллигентъ. Фактическая сторона этой квалификаціи оправдана всѣмъ совершившимся. Чтобы не быть голословнымъ, позволяемъ себѣ привести фрагменты изъ извѣстнаго „революціоннаго катехизиса“ Нечаева-Бакунина [1]).

---

[1]) „Правила, которыми должны руководствоваться революціонеры. Отношеніе революціонера къ самому себѣ.

§ 1. Революціонеръ — человѣкъ обреченный. У него нѣтъ ни своихъ интересовъ, ни дѣлъ, ни чувствъ, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все въ немъ поглощено единымъ исключительнымъ интересомъ, единою мыслью, единою страстью — революціей. (Бытоборчество и имяборчество — основы революціоннаго аскетизма, идейнаго революціонизма, какъ предѣльнаго искаженія личности!).

§ 2. Онъ въ глубинѣ своего существа, не на словахъ только, а на дѣлѣ, разорвалъ всякую связь съ гражданскимъ порядкомъ и со всѣмъ образованнымъ міромъ, со всѣми законами, приличіями, общественными условіями и нравственностью этого міра. Онъ для него — врагъ безпощадный, и если бы онъ продолжалъ жить въ немъ, то для того только, чтобы вѣрнѣе разрушить его.

§ 3. Революціонеръ презираетъ всякое доктринерство и отказался отъ мірской науки (монахъ сатаны!), предоставляя ее будущимъ поколѣніямъ. Онъ знаетъ только одну науку — науку разрушенія. Для этого и только для этого онъ изучаетъ теперь механику, физику, химію, пожалуй, медицину“ (корни революціоннаго утилитаризма!).

§ 4. ... Онъ презираетъ и ненавидитъ во всѣхъ побужденіяхъ и проявленіяхъ нынѣшнюю общественную нравственность. Нравственно для него все то, что способствуетъ торжеству революціи. Безнравственно и преступно все то, что помѣшаетъ ему (по видимости пантизмъ, а въ дѣйствительности пан-анэтизмъ!).

§ 6. Суровый для себя, онъ долженъ быть суровымъ и для другихъ. Всѣ нѣжныя и изнѣживающія чувства дружбы, любви, благодарности и даже

Здѣсь представляется умѣстнымъ указать и на то, что „Польскій Катехизисъ", появившійся приблизительно въ ту же эпоху, что и катехизисъ Нечаева, ни идеологически, ни тактически, ни даже фразеологически отъ послѣдняго ничѣмъ не отличается. Во многомъ онъ даже идетъ далѣе послѣдняго. Этимъ наши утвержденія о тожественности имперіализма и революціонизма, буржуазности и соціализма, подтверждены полностью[1]).

15

Мы достигли вершины революціонно-сатаническаго пафоса. Идеологія цѣликомъ вошла въ тактику и силою историческихъ судебъ осуществлена и проведена до конца. Это осуществленіе оказалось возможнымъ, благодаря, именно, тожеству движущихъ ея принциповъ съ принципами буржуазно-имперіалистическими, каковые себя проявили въ Россіи въ формѣ воинствующаго европеизма.

Происхожденіе революціонной интеллигенціи, зарожденіе и роковой успѣхъ ея идеологіи въ дѣлѣ разрушенія Россіи

самой чести должны быть задавлены въ немъ единою холодною страстью революціоннаго дѣла... (Холодъ — типичный признакъ діаволизма и единственное качество геенны!).

§ 7. ...Революціонная страсть, ставъ въ немъ обыденностью (революціонный лжебытъ), ежеминутно должна соединяться съ холоднымъ расчетомъ" (безлюбовное холодное сердце при горячечной безумной головѣ!) Всегда и вездѣ онъ долженъ быть не то, къ чему его побуждаютъ влеченія личныя, а то, что предписываетъ ему общій интересъ революціи (не трудно узнать кантовскую мораль долга, лежащую въ основѣ интеллигентско-революціоннаго пантеизма!).

§ 10. У каждаго товарища должно быть подъ рукою нѣсколько революціонеровъ второго и третьяго разряда, т. е. не совсѣмъ посвященныхъ (масонскій принципъ въ революціонной тактикѣ!).

§ 15. Все это поганое общество (рѣчь идетъ о всѣхъ сословіяхъ церкви и правительствѣ) должно быть раздроблено на нѣсколько категорій: 1-ая категорія неотлагаемо осужденныхъ на смерть. Да будетъ составленъ товариществомъ списокъ такихъ осужденныхъ по порядку ихъ относительной вредности для успѣха революціоннаго дѣла, такъ чтобы предыдущіе нумера убрались прежде послѣдующихъ (типично чекистская фразеологія!).

[1]) Польскій катехизисъ приведенъ у Ю. Самарина въ книгѣ „Іезуиты и ихъ отношеніе къ Россіи" (М. 1868, стр. 461—469). Замѣнивъ въ катехизисѣ Нечаева слово „революція" понятіемъ „возлюбленной ойтчизны" мы получаемъ почти дословно іезуитскую концепцію.

надо отнести къ одному изъ этаповъ трагедіи, имя которой русская исторія. Осознаніе же русской исторіи приводитъ насъ къ убѣжденію, что генезисъ этого фактора распада имѣетъ свои корни въ Россійско-европейскомъ имперіализмѣ, негативомъ котораго онъ является. На лицо такимъ образомъ два параллельныхъ причинныхъ ряда факторовъ деформаціи, и невозможно быть философски безпристрастнымъ и научно точнымъ, не анализируя параллельно эти два ряда въ ихъ взаимной соотносительности.

Ошибочная тактика имперіализма привела къ противорѣчію между цѣлостью государства, его бытія и средствами эту цѣлость, это бытіе ограждавшими. Это противорѣчіе сказалось прежде всего въ отношеніи русскаго имперіализма къ церковнымъ дѣламъ. Въ слѣпомъ, неслыханномъ непониманіи ихъ значенія и въ кощунственной церковной политикѣ. Если присоединить къ церковнымъ мѣропріятіямъ императора Петра I таковыя же имп. Екатерины II, присовокупивъ къ нимъ детали промежуточныхъ царствованій, главнымъ образомъ, Анны Іоанновны, то получится картина грандіознаго прецедента, которому церковная политика Распутина, съ одной стороны, и соціалистическихъ властителей XX вѣка, съ другой, *не прибавила вовсѣхъ смыслахъ ничего новаго.*

Аналогично тому, какъ основной мѣрой Петра Великаго было обезглавленіе церкви черезъ уничтоженіе патріаршества, такъ и основной мѣрой имп. Екатерины II было истощеніе тѣла церковнаго черезъ лишеніе его матеріальныхъ средствъ. Отобраніе церковно-монастырскихъ имуществъ въ стилѣ типичной западно-европейской секуляризаціи прошло въ вопіющихъ церквеборческихъ и кощунственныхъ формахъ. Мы говоримъ объ указѣ 1764 года. Лично императрица не рѣшалась провести эту мѣру, и для этого дѣла была собрана комиссія (два духовныхъ и пять свѣтскихъ лицъ — знаменательное соотношеніе!), которая, разумѣется, рѣшила дѣло въ угодномъ для власти духѣ. Былъ составленъ докладъ о переходѣ церковнаго имущества изъ вѣдѣнія духовнаго вѣдомства въ вѣдѣніе „коллегіи экономіи", которая въ то же время опредѣлила и штаты содержанія духовенства. Указомъ 1764 г. этому докладу дана была сила закона. Кромѣ того запрещено было основывать новые монастыри безъ спеціальнаго разрѣшенія императрицы.

Въ результатѣ проведенія указа изъ бывшихъ въ Великороссіи 732 монастырей мужскихъ и 222 женскихъ штатами оставлено 161 мужской монастырь и 39 женскихъ, т. е. уничтожено четыре пятыхъ русскихъ монастырей. Нетрудно было видѣть, что уничтоженіе въ лицѣ церкви — монастыря основы русскаго просвѣщенія и русской культуры соотвѣтственно понизитъ и уничтожитъ просвѣщеніе народа и подорветъ его національное бытіе. Можно прямо сказать, что помимо своей религіозно-мистической стороны, мѣропріятіе это, въ качествѣ всесторонней катастрофы русской культуры, въ смыслѣ гибели огромнаго количества памятниковъ національно-художественнаго творчества, — имѣетъ въ русской исторіи подобія только въ большевицкихъ дѣяніяхъ, и въ частности, въ изъятіи церковныхъ цѣнностей 1922 года. Мѣра имп. Екатерины II послужила поводомъ для одной изъ величайшихъ трагедій въ исторіи вселенской церкви — мученичества митрополита ростовскаго Арсенія Маціевича.

Во исполненіе указа 1764 года вышеупомянутая комиссія командировала группы отставныхъ оберъ-офицеровъ, въ обязанность которыхъ входилъ учетъ церковно-монастырскаго имущества, чѣмъ архіерейство и вообще церковь входили въ положеніе подотчетныхъ и подчиненныхъ агентамъ свѣтской власти, какъ разъ именно въ сферѣ церковной компетенціи. Вполнѣ естественно, что въ своемъ протестѣ противъ этого вопіющаго беззаконія митрополитъ Арсеній призналъ „оскорбительнымъ и неприличнымъ, что для составленія описей офицеры будутъ входить въ алтарь и касаться церковныхъ сосудовъ и прочей утвари". (Прецедентъ соціалистическаго отобранія!).

Имѣя въ своихъ рукахъ послушную креатуру Петра I, синодъ, императрица Екатерина II съ легкостью „побѣдила" въ происшедшемъ столкновеніи. Въ своей услужливости Синодъ дошелъ даже до иниціативы въ полицейскихъ мѣропріятіяхъ противъ владыки-исповѣдника. Императрица подвергла его истязаніямъ въ тайной канцеляріи и предѣльному униженію: святитель Арсеній былъ „лишенъ" сана, монашества и, переименованный Андреемъ Вралемъ, съ заклепаннымъ ртомъ посаженъ въ каменный мѣшокъ Ревельской крѣпости, гдѣ онъ и скончался 28 февраля 1772 года (Государственный Архивъ", VI, 329. Дѣло „о митрополитѣ Арсеніи Маціевичѣ,

осужденномъ и сосланномъ подъ именемъ Андрея Враля въ заточеніе въ Ревельскую крѣпость")

Незадолго до смерти заточеннаго Владыки, императрица Екатерина написала коменданту Ревеля: „У васъ въ крѣпкой клѣткѣ есть важная птичка. Береги, чтобы не улетѣла! Надѣюсь, что не подведете себя подъ большой отвѣтъ. Народъ очень почитаетъ его изстари и привыкъ считать святымъ, а онъ больше ничего, какъ привеликій плутъ и лицемѣръ". Въ этой поистинѣ инфернальной запискѣ все символично, все дышетъ ужасъ наводящимъ пророчествомъ. Въ „крѣпкой клѣткѣ" имперіализма дѣйствительно томилась „важная птичка"... Ею была никто иная, какъ сама русская церковь. И тяжесть томленія съ нею раздѣляла, поддерживая и укрѣпляя въ мученическомъ подвигѣ, другая Птица — страшная и таинственная, Та Самая, которая парила нѣкогда надъ водами Іорданскими. Выносившіе изъ каменнаго мѣшка останки преставившагося архипастыря, уже при жизни прославившагося чудесами, видѣли написанные имъ углемъ на стѣнѣ слова: „Благо яко смирилъ мя еси, Господи".

„Подъ большой отвѣтъ" подвелъ себя не комендантъ Ревельскій, а тѣ, кому онъ служилъ. Хотя случилось это черезъ полтораста съ лишнимъ лѣтъ, но не слѣдуетъ забывать, что у Бога „тысяча лѣтъ", какъ день одинъ...

Какова же была власть надъ церковью, умучавшая святителя Арсенія, видно изъ дѣятельности двухъ оберъ-прокуроровъ Екатерины — Мелиссино и бригадира Чебышева. (См. Ѳ. В. Благовидовъ Оберъ-прокуроры св. Синода въ XVIII и въ первой половинѣ XIX ст. Казань, 1900)

И. И. Мелиссино былъ назначенъ оберъ-прокуроромъ Синода въ 1763 году; а въ 1767 году составилъ проектъ церковной реформы, который предложилъ выставить Синоду черезъ своего депутата въ извѣстной „Комиссіи для составленія проекта новаго уложенія". Въ этотъ проектъ входили слѣдующіе пункты: ослабленіе и сокращеніе постовъ, уничтоженіе почитанія иконъ и мощей, запрещеніе подымать образа на домъ, сокращеніе службъ (подъ типично протестантскимъ предлогомъ „избѣжанія въ молитвѣ языческаго многоглаголанія"), отмѣна новыхъ стихиръ, тропарей и кондаковъ, уничтоженіе всенощнаго бдѣнія, съ замѣной его „краткой службой съ поученіемъ", прекращеніе содержанія монахамъ, разрѣшеніе выбирать епис-

коповъ изъ непостриженныхъ священниковъ, допущеніе женатаго епископата, штатское платье духовенству, отмѣна поминовенія усопшихъ, разрѣшеніе браковъ свыше трехъ, запрещеніе дѣтямъ причащаться до десятилѣтняго возраста.

Въ этой программѣ содержится цѣликомъ все то, что современная такъ называемая „живая церковь" предложила внести въ угоду соціалистическому имперіализму, для котораго, конечно, такая реформа имѣетъ смыслъ лишь переходной ступени на путяхъ полнаго разрушенія церковной культуры. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Мелиссино лишь уловилъ общее настроеніе и направленіе церковной политики сверху, конкретно формулировавъ ее — совершенно такъ же, какъ это сдѣлали казенные поборники церковной прогрессивности XX-го вѣка. Различіе только въ томъ, что до открытаго осуществленія программы Мелиссино („живецкой" тожъ) русское „просвѣтительство" ко времени императрицы Екатерины еще не дозрѣло. Къ тысячу же девятьсотъ двадцать второму году такая „зрѣлость" оказалась налицо. Если Мелиссино былъ какъ бы переходной ступенью отъ церкви и вѣры къ безцерковности и безвѣрію, то оберъ-прокуроръ бригадиръ Чебышевъ воплощалъ этотъ предѣлъ церквеборческихъ устремленій своего правительства. Согласно характеристикѣ Фонвизина, онъ былъ полнымъ атеистомъ и публично пропагандировалъ невѣріе, всенародно выставляя его (высочайшее хожденіе въ народъ!) и рисуясь имъ. Въ засѣданіи Синода произносилъ хульныя выраженія и налагалъ запреты на сочиненія, отвергавшія атеизмъ и невѣріе.

Здѣсь уже все ясно и всякіе комментаріи излишни. Агентомъ императорской власти въ области узурпированныхъ церковныхъ правъ оказалась темная креатура „звѣря". Поистинѣ несоразмѣрно дорого обходился Россіи имперіализмъ — разрушавшій то, что онъ былъ призванъ защищать и живший за счетъ убиваемой и искалѣчиваемой имъ души народа.

Однако, основы христіанской культуры были слишкомъ глубоко заложены въ душѣ русскаго народа — у самыхъ истоковъ его собственнаго бытія. Народъ Минина и Пожарскаго не могъ цѣликомъ и безъ остатка превратиться въ народъ Карно и Бонапарта.

Пребываніе Россіи, какъ антитезы въ діалектикѣ европеизма („европейскій жандармъ"), приводило къ нелѣпымъ и пе-

чальнымъ результатамъ съ двойной невыгодой. Россія отказывалась отъ техническихъ удобствъ того, что принято было называть народоправствомъ — и въ лицѣ своей интеллигенціи пропитывалась ядомъ обоженія буржуазно-демократическихъ и либерально-соціалистическихъ фетишей.

Слѣдствіемъ этого было то, что когда подошло время — Россія не смогла и въ малой степени одолѣть техники европейскаго политическаго хозяйства и въ же время испытала на себѣ въ наибольшей степени дѣйствіе его яда. Здѣсь уже вполнѣ и цѣликомъ вина лежитъ на правительственной организаціи вплоть до ея верхушки. Ибо послѣ 1905 года начался быстрый процессъ преодолѣнія революціоннаго яда именно въ обществѣ и интеллигенціи. Тезисъ революціи явно изживалъ себя, и притомъ органически и сознательно. Выброшенная изъ Россіи на свою духовную родину революціонная эмиграція догнивала въ своемъ непотребствѣ и пустословіи, а въ Россіи быстро росъ и умножался классъ патріотовъ-техниковъ. Но правительственный аппаратъ въ своихъ верхахъ не понималъ этого. Онъ по прежнему питалъ суевѣрный страхъ передъ техникой и с и м в о л а м и европеизма и въ то же время изнутри культивировалъ его сущность, заряжая ею Россію. А церковная политика власти находила возможнымъ сочетать темные элементы народнаго хлыстовства съ западно-европейскимъ просвѣщеннымъ абсолютизмомъ.

Правительство было слѣпо къ тому, что с и м в о л ы сами по себѣ значенія не имѣютъ и служатъ тому началу, къ которому они морфологически пріурочены. „Рогъ" есть символъ высшаго нечестія и діавольской гордыни и въ то же время символъ благочестія. Въ литійныхъ моленіяхъ церковь проситъ: „возвыси рогъ христіанъ православныхъ", а въ канонѣ на утрени поетъ: „вознеси рогъ вѣрныхъ твоихъ, Блаже". Красный цвѣтъ — цвѣтъ революціи, но въ то же время и цвѣтъ Пасхи Христовой (въ Пасху полагаются красныя облаченія). Красный флагъ — символъ соціализма, интернаціонала, — онъ же есть стягъ великаго князя Московскаго. Подъ этимъ стягомъ побѣдили воины Дмитрія Донского.

Ироніей исторіи оказалось то, что трехцвѣтное знамя петровскаго европеизма стало символомъ православной Россіи противъ краснаго стяга великаго князя Московскаго. И если бы не близорукая политика, скажемъ прямо, провокаціонная

политика послѣдняго царствованія, произошло бы то, чему надлежало произойти уже давно. Революціонный смыслъ краснаго знамени былъ бы забытъ и вспомнился бы его старый русскій смыслъ, а рогъ діавольскаго безбожія сталъ бы вновь „рогомъ христіанъ православныхъ". Потому что ничего скверного по природѣ нѣтъ: „всякое твореніе Божіе хорошо и ничто не предосудительно, если принимается съ благодареніемъ" (Тим. IV, 4). А на Рождествѣ Церковь поетъ: „Что худше вертепа? что смиреннѣйше пеленъ? въ нихъ же просія Божества Твоего богатства".

Страстотерпчество Россіи проходитъ подъ краснымъ цвѣтомъ Пасхи Христовой и стяга великаго князя Московскаго, христіаннѣйшаго изъ государей. Надо имѣть вѣчную память объ орудіяхъ мукъ, которыми просіяли на Руси новые безчисленные угодники. Надо полюбить эти орудія, приникнуть къ нимъ, поклоняться имъ. Если мы поклоняемся кресту, гвоздямъ и копію, орудіямъ мученій Христовыхъ и въ то же время всѣмъ сердцемъ отрицаемъ Іудино предательство, то поклоняясь новомученичеству Россіи и орудіямъ ея мученій, мы должны соотвѣтственно относиться и къ предавшимъ ее интеллигентамъ-революціонерамъ. Должно въ праведномъ гнѣвѣ въ корнѣ отвергнуться отъ нихъ и осудить ихъ проклятую память. И тогда красный флагъ неожиданно для самихъ мучителей Россіи изъ орудія позора и смерти станетъ русскимъ стягомъ — символомъ исповѣдничества въ жизнь вѣчную.

В. Н. Ильинъ

СОКРАТЪ И ПРОБЛЕМА САМОПОЗНАНІЯ

1

Хотя тема предлагаемаго очерка — чисто теоретическая, она, однако, тѣсно связана съ самыми живыми вопросами современности. Критическая переоцѣнка, которой подвергается сейчасъ вся европейская культура, требуетъ также пересмотра проблемы познанія. Вѣдь знаніе — одинъ изъ главныхъ двигателей нынѣшней культуры, которому многіе склонны приписывать даже руководящее значеніе. А потому анализъ самой природы знанія долженъ пролить свѣтъ и на его роль въ цѣломъ духовной жизни и культуры.

Проблема Сократа — одна изъ вѣчныхъ, роковыхъ проблемъ европейской культуры. Въ моменты духовнаго кризиса, когда подвергаются переоцѣнкѣ и пересмотру всѣ достиженія культуры, когда ставится вопросъ о ея смыслѣ и судьбѣ, она каждый разъ оживаетъ снова и требуетъ болѣе углубленнаго исчерпывающаго рѣшенія. Что значитъ путь, предначертанный Сократомъ европейскому человѣку? Есть ли это путь истинный или ложный? И что значитъ самый феноменъ Сократа? Знаменуетъ ли онъ въ послѣдней основѣ своей начало положительное или отрицательное?

Проблема эта была впервые поставлена христіанскими апологетами и отцами церкви. Въ отношеніи къ ней обнаружилось различіе двухъ основныхъ теченій христіанской мысли: — одного, въ корнѣ отрицавшаго всю языческую философію (и интеллектуальную культуру) и другого, видѣвшаго въ ней необходимую предварительную ступень, которая подготовила

полное раскрытіе христіанской Истины. Для Климента Александрійскаго и всей платонизирующей патристики Сократъ — предтеча христіанства, носитель естественнаго откровенія, осуществляющагося въ истинахъ разума; въ глазахъ Тертулліана и его единомышленниковъ — Сократъ одинъ изъ ересіарховъ, руководимый злымъ „демономъ“ и соблазняющій христіанскую душу своими умствованіями, побуждая ее къ религіозному самоопредѣленію и къ отпаденію отъ единой церковной истины. Но проблема Сократа кромѣ историческаго аспекта имѣетъ еще иной, внѣвременный: она касается значенія интеллектуальнаго начала вообще для всей духовной и религіозной культуры и неизбѣжно приводитъ къ вопросу о взаимоотношеніи вѣры и знанія, вопросу, съ которымъ связаны самые тяжелые и глубокіе кризисы христіанскаго сознанія. Возможно ли то полное и безболѣзненное раствореніе вѣры въ знаніи, которое александрійцы находили въ совершенномъ гнозисѣ, или утвержденіе первенства и автономности знанія роковымъ образомъ убиваетъ самую жизненную основу вѣры?

Религіозное значеніе проблемы Сократа представляетъ собою лишь одинъ моментъ, одну сторону ея общекультурнаго значенія. Первый отмѣтилъ это Гегель, и онъ же указалъ на разрушительное вліяніе, которое оказало ученіе Сократа на нравственность и правосознаніе современной ему эпохи. Однако, его собственный раціонализмъ помѣшалъ ему раскрыть проблему Сократа во всей ея глубинѣ и сложности. Въ интеллектуализмѣ Сократа онъ видитъ то высшее начало, которое всецѣло оправдывается діалектическимъ ходомъ историческаго развитія. Гораздо конкретнѣе ставитъ проблему Сократа Ницше; онъ подходитъ къ ней со стороны искусства. И этотъ новый подходъ помогъ ему увидѣть то, что ускользнуло отъ Гегеля и всѣхъ предшественниковъ Ницше. Въ его глазахъ интеллектуализмъ Сократа прежде всего — *сила отрицательная*, разрушившая величайшее достиженіе античнаго духа — трагическое искусство Эсхила и Софокла; и потому — явленіе, свидѣтельствующее о наступающемъ упадкѣ культуры, объ истощеніи ея творческихъ силъ и извращеніи подлинныхъ жизненныхъ инстинктовъ.

Христіанство сдѣлалось религіей европейскаго міра только тогда, когда впитало въ себя интеллектуальную культуру античности и использовало достиженія античной философіи для

обоснованія и раскрытія христіанскаго вѣроученія и міросозерцанія. Но эта побѣда александрійской синтезирующей мысли была далеко не полной. Анти-раціоналистическія тенденціи продолжали жить въ христіанскомъ сознаніи и съ каждымъ новымъ подъемомъ религіозной жизни и религіознаго творчества пробуждались съ новой и даже возростающей силой. Даже въ такомъ движеніи, какъ реформація, которая руководилась въ значительной степени гуманистическимъ стремленіемъ къ разумному самоопредѣленію личности именно у наиболѣе сильныхъ религіозныхъ натуръ (какъ напримѣръ, у Лютера) прорывается иногда глубокое, почти инстинктивное недовѣріе къ разуму и его творческимъ силамъ. А если это такъ, то возможно ли видѣть въ томъ суровомъ приговорѣ, который выносятъ Тертулліанъ и его единомышленники Сократову интеллектуализму, лишь плодъ фанатическаго ослѣпленія, непониманія подлиннаго существа античной культуры и ложнаго отожествленія истинной философіи съ безпредметнымъ и безплоднымъ суесловіемъ позднѣйшей школьной схоластики, противъ котораго такъ настойчиво предостерегаетъ свою паству апостолъ Павелъ (Колос. II, 8 и др.)? И не знаменательно ли, что такое же двойственное отношеніе къ знанію какъ въ христіанской мысли обнаруживается уже въ миѳологическомъ сознаніи? Знаніе играетъ рѣшающую роль въ грѣхопаденіи человѣка, и оно опредѣляетъ его историческій и религіозный путь спасенія — объ этомъ говорятъ одинаково и греческіе миѳы и библейское повѣствованіе. Но оцѣнка этой рѣшающей роли знанія здѣсь и тамъ прямо противоположная. Въ орфическихъ миѳахъ грѣхопаденіе выражается въ утратѣ знанія, въ забвеніи душой того Божественнаго Первоисточника, съ которымъ она связана всѣмъ своимъ существомъ и которому она обязана своимъ бытіемъ и безсмертіемъ. Забвеніе отдѣляетъ душу отъ Бога и пріобщаетъ ее къ смертности и грѣховности тѣлеснаго бытія. Путь спасенія поэтому есть путь возстановленія этого знанія, „припоминанія“ того, что было забыто душой въ моментъ грѣхопаденія. Только черезъ знаніе душа очищается и пріобрѣтаетъ способность снова возсоединиться съ Божественнымъ Первоначаломъ. — Совершенно иное значеніе придаетъ знанію библейское сказаніе. Познаніе добра и зла есть то мнимое благо, ради котораго прародители человѣчества нарушаютъ Божественную заповѣдь и подвергаются из-

гнанію изъ рая. Именно познаніе добра и зла не уподобляетъ человѣка Богу, а, напротивъ, отчуждаетъ отъ Него, не освобождаетъ его, а ввергаетъ въ рабство грѣха. — Чѣмъ объяснить противоположность этихъ двухъ религіозныхъ концепцій знанія и его значенія? Нельзя же считать ее простой случайностью, капризомъ миѳологическаго воображенія? А если она не случайна, то не отражается ли въ ней нѣкоторая объективная противоположность, присущая самому познанію, противоположность двухъ его сторонъ или моментовъ, одинаково необходимыхъ и одинаково укорененныхъ въ самомъ существѣ его природы?

2

Средоточіемъ философіи Сократа является, какъ извѣстно, ученіе о тожествѣ добра и знанія, при чемъ — это несомнѣнно — опредѣляющимъ понятіемъ служитъ не добро, а знаніе; не знаніе отожествляется съ добромъ, а добро со знаніемъ. Отсюда часто дѣлается выводъ, что философскій интересъ Сократа сосредоточенъ на логической проблемѣ. Сократъ — говорятъ — прежде всего основатель логики, онъ открылъ впервые чистое логическое мышленіе, не подчиненное никакимъ практическимъ цѣлямъ. Его философскій пафосъ — преимущественно и по существу пафосъ фанатика отвлеченнаго логизма. Если же онъ посвящаетъ свои бесѣды главнымъ образомъ вопросамъ нравственности и нравственнаго воспитанія, то это лишь то конкретное историческое содержаніе, на которомъ онъ выявляетъ логическую сущность мышленія. И самопознаніе (т. е. познаніе субъективнаго начала) для него только путь къ познанію предметныхъ понятій. Сократъ поэтому родоначальникъ той новой интеллектуальной или, точнѣе, научной культуры, которая въ послѣдствіи пріобрѣла руководящее значеніе въ развитіи всей духовной жизни европейскаго міра.

Это толкованіе Сократова интеллектуализма не только исторически неправильно и грѣшитъ нѣкоторой модернизаціей его философскихъ устремленій, но и не улавливаетъ какъ разъ характерной особенности его интеллектуализма. „Чистота" Сократовскаго мышленія не въ томъ, что оно отрѣшено отъ всякаго содержанія, а въ томъ, что оно имѣетъ совершенно особое содержаніе — самое добродѣтель, самого человѣка въ цѣломъ. Его логика понятій поэтому не

довлѣетъ себѣ, являясь лишь вполнѣ адэкватной попыткой формулировать подлинный живой и жизненный смыслъ его ученія. Вѣдь не о научномъ развитіи человѣка печется Сократъ, имъ руководитъ забота о душѣ человѣка, о ея нравственномъ совершенствованіи. И только изъ этой заботы о душѣ вырастаетъ его логическое ученіе, неизмѣнно сохраняя съ ней живую органическую связь. — Иначе была бы непонятна исключительная мощь вліянія Сократа на судьбы духовной культуры античнаго и европейскаго міра, непонятна была бы и связь его ученія съ самыми сокровенными мотивами Платонизма.

Конечно, значеніе логическихъ открытій Сократа простирается за предѣлы того нравственнаго бытія, на которомъ онъ сосредоточилъ свои изслѣдованія, и поэтому вѣрно, что онъ положилъ начало отвлеченной научной мысли. Но жизненный нервъ его философствованія заключается не въ этомъ, а именно въ томъ своеобразномъ сопряженіи и сращеніи понятій знанія и добра, которое онъ пытался выразить въ парадоксальной формулѣ ихъ неразрывнаго единства и тожества. А поэтому только истолкованіе этой формулы въ цѣломъ можетъ раскрыть истинный смыслъ Сократова интеллектуализма и выяснить, въ чемъ его философская значительность, въ чемъ то новое и непреходящее, что онъ внесъ въ духовную жизнь человѣчества.

Часто говорятъ, что Сократъ первый провозгласилъ автономію нравственнаго начала. Но не говоря уже о томъ, что само понятіе автономіи не античнаго происхожденія и Сократу чуждо, — оно многозначно, и поэтому сразу встаетъ вопросъ: въ чемъ же своеобразіе той автономіи, которая была открыта Сократомъ. И какъ она внутренне связана съ его пониманіемъ знанія? Не кроется ли именно въ его интеллектуализмѣ серьезная угроза автономіи нравственности? И не растворяется ли у него автономія нравственности въ автономіи знанія? Всѣ эти затрудненія, связанные съ понятіемъ автономіи, ясно показываютъ, что оно не можетъ служить ключемъ къ пониманію ученія Сократа. Разгадку его тайны нужно очевидно искать въ чемъ-то другомъ.

3

Если ограничиться тѣмъ кругомъ понятій и мыслей, въ которыхъ вращался самъ Сократъ, и попытаться выдѣлить изъ нихъ то основное ядро, которымъ опредѣляется формула тожe-

ства добра и знанія, то, какъ намъ кажется, необходимо прежде всего отмѣтить три пункта въ его ученіи: противоположеніе подлиннаго и мнимаго знанія, опредѣленіе истиннаго добра, какъ предмета истиннаго знанія и сведеніе истиннаго знанія на самопознаніе. Сократъ противопоставляетъ истинное знаніе, которое онъ ищетъ, мнимому знанію софистовъ; именно мнимому, а не ложному. Знаніе софистовъ мнимо, потому что оно, въ сущности, безпредметно; оно не доходитъ до своего предмета, а застреваетъ на полупути въ словесной стихіи, замѣняя предметъ — его видимостью — словеснымъ значеніемъ, не укорененнымъ въ предметѣ, а потому измѣнчивымъ, неопредѣленнымъ и призрачнымъ. Противъ логоса — слова Сократъ выдвигаетъ логосъ — понятіе. Понятіе должно обезпечить объективность, т. е. предметность знанія; не въ силу своей общности — это моментъ вторичный, формально логическій, — а въ силу того, что въ немъ фиксируется знаніе, которое по своей „интенціи", по вопросу, изъ котораго оно исходитъ (что такое есть?) направлено на самый предметъ, на сущность предмета и, поскольку оно вообще осуществляется, дѣйствительно его схватываетъ, постигаетъ. Предметность знанія означаетъ поэтому подлинность его содержанія. А подлинность эта есть вмѣстѣ съ тѣмъ и подлинная реальность. Вѣдь по господствующему въ античной философіи воззрѣнію — „подобное познается подобнымъ"; поэтому въ подлинномъ знаніи наличествуетъ и подлинно реальный предметъ. Но предметомъ этимъ для Сократа является сама добродѣтель, само добро. Оно не противостоитъ знанію, какъ отличное отъ него содержаніе, какъ трансцендентный ему предметъ, а самолично въ немъ присутствуетъ, ибо подлинность (предметность) знанія и означаетъ не что иное, какъ непосредственную наличность подлиннаго, т. е. подлинно-реальнаго предмета. Вотъ почему подлинное знаніе и есть само добро, тожественно съ нимъ.

Мы вскрыли такимъ образомъ связь ученія Сократа съ руководящей идеей античной гносеологіи, — но развѣ эта связь можетъ по существу оправдать и обосновать тожество добра и знанія? Не кроется ли именно въ этой сторонѣ Сократова интеллектуализма его коренной недостатокъ, то неживое въ немъ, что должно быть преодолѣно и отвергнуто? И если даже признать, что смыслъ истиннаго знанія заключается въ томъ, что предметомъ его служитъ подлинное бытіе, то отсюда

еще не вытекаетъ полное тожество бытія и знанія. Не является ли эта формула Парменида въ самой основѣ своей гроздіозной petitio principii, произвольнымъ предположеніемъ, однаково насилующимъ и бытіе и мышленіе? Конечно, если разсматривать Сократово ученіе съ точки зрѣнія этой отмеченной формулы, то не трудно вскрыть его гносеологическіе недостатки и недомолвки. Но формула Сократа носитъ болѣе конкретный характеръ: она отожествляетъ не бытіе и мышленіе, а добро и знаніе; иначе говоря, для Сократа проблема знанія сводится по существу (и онъ самъ это открыто признаетъ Phaedr 230, C. V...) къ проблемѣ нравственнаго познанія. Это особенно отчетливо сказывается въ томъ, что знаніе онъ отожествляетъ съ самопознаніемъ. Въ этомъ центральномъ понятіи сходятся всѣ нити ученія Сократа. И только предварительный анализъ его весьма сложнаго содержанія можетъ проложить путь къ правильному пониманію формулы тожества, добра и знанія.

4

Въ какомъ же смыслѣ познаніе добра есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самопознаніе и можетъ быть черезъ него опредѣлено? Прежде всего въ томъ, что каждый познаетъ добро только въ самомъ себѣ и черезъ себя. Это показываетъ мезвтическій методъ Сократа. Познаніе добра предполагаетъ непосредственную опытную данность добра, т. е. подлинный нравственный опытъ. А опытъ этотъ внутренній, онъ открывается каждому только въ самомъ себѣ и принадлежитъ только ему одному. Внѣшній опытъ не можетъ служить источникомъ познанія добра. Онъ либо ничего не говоритъ о самомъ добрѣ, либо является опытомъ чужимъ и потому опосредствованнымъ, не подлиннымъ знаніемъ добра, и можетъ стать таковымъ лишь пройдя черезъ горило внутренняго опыта. Въ этомъ смыслѣ добродѣтель для Сократа не научима; каждый можетъ ей научиться только у самого себя, т. е. черезъ самопознаніе. И въ этомъ смыслѣ самопознаніе дѣйствительно связано съ нравственной автономіей личности. Но эта автономія означаетъ ни что иное какъ подлинность, самобытность внутренняго опыта добра, независимость его никакимъ другимъ внѣшнимъ или чужимъ опытомъ. Правда, изъ нея выростаетъ впослѣдствіи та „автаркія"

(самодовлѣніе) совершенной нравственной личности (мудреца), которая въ этическихъ системахъ послѣ Сократа и въ особенности поздней античности становится руководящей идеей; и нельзя, конечно, отрицать, что и въ ученіи самого Сократа обнаруживается нѣкоторая устремленность къ этому идеалу довлѣющаго себѣ мудреца. Однако, по существу, самобытность нравственнаго опыта, укорененная въ самопознаніи и раскрывающаяся въ меэвтическомъ методѣ Сократа, не содержитъ въ себѣ этого мотива, и поэтому должна быть отъ него строго отличаема. По тѣмъ же соображеніямъ нельзя сближать или отождествлять автономію въ указанномъ Сократовскомъ смыслѣ съ Кантовской автономіей или геавтономіей, какъ самозаконодательствомъ практическаго разума. Сократовское самопознаніе непосредственно не устанавливаетъ никакого нравственнаго „закона". Исканіе подлиннаго добра по смыслу своему не совпадаетъ съ исканіемъ закона добра. Сократу еще чуждо понятіе долженствованія, какъ противостоящей личности высшей инстанціи, предписывающей ей норму нравственнаго поведенія. Во всякомъ случаѣ его этическій интересъ не сосредоточенъ на этой сторонѣ нравственной проблемы. Это станетъ еще яснѣе, если присмотрѣться внимательнѣе къ тому нравственному опыту, путь къ которому прокладываетъ Сократовское самопознаніе. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе это нуждается въ болѣе точномъ разъясненіи. Какъ вообще понимать эту подлинность и непосредственность внутренняго нравственнаго опыта? Слѣдуетъ ли его понимать въ томъ смыслѣ, что я познаю добро лишь поскольку я нахожу его въ себѣ, т. е. осуществляю въ своей жизни и въ своемъ поведеніи? Иначе говоря, значитъ ли это, что объектомъ подлиннаго нравственнаго познанія являюсь только я самъ и мои нравственные поступки, и что стало быть добро въ другомъ познается мною лишь вторично опосредствованно, по „аналогіи" съ тѣмъ добромъ, которое я обнаруживаю въ самомъ себѣ? Если бы это было такъ, и если бы въ этомъ заключался смыслъ самопознанія Сократа, то онъ, конечно, никогда не сдѣлался бы духовнымъ вождемъ античности и родоначальникомъ нравственной философіи. Однако, все его ученіе и вся его жизненная дѣятельность противорѣчитъ такому толкованію. Въ своемъ исканіи подлиннаго добра Сократъ не уединяется и не погружается только въ самоанализъ, а обращается къ другимъ, онъ ищетъ

собесѣдника, у котораго онъ могъ бы научиться добродѣтели и мудрости. И это обращеніе къ собесѣднику не является лишь внѣшнимъ пріемомъ, не имѣющимъ значенія для его метода самопознанія, нѣтъ, оно связано съ самымъ существомъ этого метода и необходимо для его конкретнаго осуществленія. Именно въ другомъ, или вѣрнѣе на другомъ добро познается полнѣе и глубже и отчетливѣе, чѣмъ въ самомъ себѣ; можно даже сказать, что нравственное познаніе самого себя (самопознаніе) обусловлено въ извѣстной степени познаніемъ добра въ другомъ. Этой вѣчной истиной нравственной жизни руководствовался и Сократъ; свидѣтельствомъ тому является его діалогическій методъ философствованія. Но въ такомъ случаѣ снова возникаетъ вопросъ: на какомъ основаніи Сократъ отожествляетъ познаніе добра съ самопознаніемъ? Не служитъ ли его собственный методъ живымъ опроверженіемъ этого тезиса?

5

Мы подошли теперь къ тому пункту ученія Сократа, который для пониманія представляетъ наибольшія затрудненія: здѣсь рѣзко сталкиваются положительная и отрицательная стороны его интеллектуализма, и здѣсь вмѣстѣ съ тѣмъ особенно ярко обнаруживается недостаточность и неадэкватность тѣхъ словесныхъ формулировокъ, въ которыя онъ облекаетъ свои мысли. Однако, какъ намъ думается, трудности эти могутъ быть преодолѣны, если только руководствоваться основными мотивами его ученія. Сократъ ищетъ познанія подлиннаго добра, т. е. того добра, которое должно, какъ дѣйственная сила, опредѣлять собою нравственную жизнь человѣка; и пытается уловить его въ логическомъ понятіи добра, иначе говоря, логическое опредѣленіе понятія добра служитъ ему путемъ или средствомъ для овладѣнія подлиннымъ добромъ. Это — одинъ изъ основныхъ моментовъ его интеллектуализма; рѣчь о немъ еще впереди. Другой, не менѣе существенный, заключается въ томъ, что Сократъ отожествляетъ путь съ цѣлью, логическое понятіе добра съ познаніемъ (или овладѣніемъ) подлиннаго добра. Это несомнѣнно самая слабая сторона Сократовскаго интеллектуализма. Не слѣдуетъ, однако, понимать это отожествленіе слишкомъ упрощенно. Сократъ, собственно, не отожествляетъ, а лишь *не различаетъ* логическаго по-

нятія добра отъ познанія подлиннаго добра; поэтому было бы ошибочно думать, что познаніе подлиннаго добра и по смыслу его ученія цѣликомъ опредѣляется логическимъ понятіемъ добра и какъ бы въ немъ растворяется. Знакъ равенства, который ставится въ словесной логической формулировкѣ между этими двумя моментами, не можетъ вполнѣ скрыть ихъ предметнаго смыслового различія. Парадоксальность основныхъ положеній Сократовской этики—„добровольно, т. е. сознательно, никто не поступаетъ несправедливо" и „знаніе добра и есть сама добродѣтель"—объясняется именно тѣмъ, что они имѣютъ въ виду не логическое понятіе добра, а подлинное познаніе добра. Подлинное познаніе добра тѣмъ и отличается, что оно въ своемъ существѣ уже содержитъ и нѣкоторое реальное пріобщеніе къ добру, нѣкоторое непосредственное къ нему прикосновеніе. А потому оно обладаетъ реальной дѣйственной силой и по существу своему неизбѣжно стремится стать добродѣтелью, претвориться въ нравственное дѣланіе. Это не метафизическая теорія, а несомнѣнный фактъ нравственнаго опыта. Добро нельзя увидѣть также какъ какой нибудь внѣшній противостоящій намъ предметъ; пока оно только противостоитъ намъ, мы не познаемъ его именно какъ добро непосредственно въ его подлинномъ видѣ; мы имѣемъ лишь знаніе о немъ черезъ обозначающее его логическое понятіе. Подлинно познается добро только тогда, когда оно насъ непосредственно захватываетъ, затрагиваетъ наше чувство, нашу волю, являясь цѣлостнымъ актомъ духа. Этотъ особый видъ знанія въ послѣднее время стали называть не совсѣмъ удачнымъ терминомъ „эмоціональнаго познанія". Важно не то, что оно окрашено въ эмоціональный тонъ, т. е. сопровождается извѣстными чувствами и эмоціями, важно лишь то, что это не чисто теоретическій процессъ, а цѣлостный актъ духа, въ которомъ нѣтъ обособленнаго отъ чувства (эмоціональной жизни) знанія, и въ которомъ поэтому самопознаніе осуществляется черезъ чувство и при его помощи [1]).

Теперь понятно, почему познаніе добра, хотя бы оно было и познаніемъ добра въ другомъ, сводится все таки по суще-

[1]) Правильное освѣщеніе этому вопросу далъ впервые Шелеръ въ своемъ капитальномъ сочиненіи: Der Formalismus in der Ethik u. die materiale Wertethik. Ср. его ученіе объ интенціональныхъ чувствованіяхъ, какъ основѣ нравственнаго познанія. („Fühlen u. Gefühle"). Ср. также Hildebrandt:

ству къ самопознанію. Если добро познается только тогда, когда оно насъ внутренне захватываетъ, т. е. входитъ въ сферу нашего духовнаго опыта, то и въ другомъ мы познаемъ его лишь постолько, посколько сознаемъ его въ себѣ, какъ фактъ нашего внутренняго опыта. Этимъ оправдывается Сократовское требованіе самопознанія. Подлинность нравственнаго опыта, а вмѣстѣ съ тѣмъ и познанія добра обусловлена его укорененностью въ самопознаніи. Но кромѣ того изъ указанныхъ особенностей нравственнаго познанія выясняется также истинный смыслъ основного тезиса Сократовой этики, именно тезиса о тожествѣ знанія и добра, или точнѣе, о тожествѣ познанія добра и самого добра. Въ силу того, что подлинное познаніе добра рождается изъ внутренняго духовнаго опыта, оно представляетъ собою не только чисто теоретическій познавательный, но и *реальный* процессъ; оно есть если и не полное овладѣніе, то все таки нѣкоторое пріобщеніе къ самому добру. Конечно, степени этого пріобщенія могутъ быть различны. Въ зависимости отъ глубины и напряженности нравственнаго опыта и познаніе добра будетъ болѣе или менѣе адэкватнымъ. А потому и не всякое непосредственное познаніе добра захватываетъ человѣка цѣликомъ, до послѣдней глубины, и не превращается сразу въ живую дѣйственную добродѣтель. Но это эмпирическое несовпаденіе между познаніемъ добра и добродѣтелью ничуть не подрываетъ тезиса Сократа. Вѣдь Сократъ ищетъ полнаго адэкватнаго познанія добра, которое можетъ быть полнымъ и адэкватнымъ только потому, что оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и полное, абсолютное пріобщеніе къ добру. Поэтому въ идеальномъ предѣлѣ своемъ — а это и значитъ по существу — непосредственное познаніе добра совпадаетъ съ обладаніемъ добромъ, т. е. съ самою добродѣтелью.

Самопознаніе, какъ источникъ подлиннаго нравственнаго познанія и нравственное познаніе, какъ основа реальнаго пріобщенія къ добру — эти глубочайшіе мотивы Сократова ученія такъ или иначе были восприняты почти всѣми Сократов-

---

Sittlichkeit u. ethische Werterkenntnis въ Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung. 13. V. Первые шаги въ этомъ направленіи были сдѣланы еще Brentano въ его статьѣ: Von dem Ursprung sittlicher Erkenntnis. По существу такое пониманіе нравственнаго познанія близко русской философской мысли.

скими школами. Но только въ платонизмѣ они сохранились въ своей первоначальной чистотѣ и получили соотвѣтствующую ихъ истинному смыслу разработку. Въ Новоплатонизмѣ они развертываются во всеобъемлющую философію духа, которая завершаетъ собою развитіе античнаго умозрѣнія. Самопознаніе служитъ здѣсь основнымъ методомъ не только познанія нравственнаго добра, но и вообще всего духовнаго міра; и вмѣстѣ съ тѣмъ оно знаменуетъ собою процессъ реальнаго „уподобленія" (homoiosis) души высшему божественному бытію и „наполненія" ее подлинно реальнымъ содержаніемъ. Такое фундаментальное значеніе эти основные мотивы Платонизма сохраняютъ и въ христіанской философіи. Они являются однимъ изъ главныхъ источниковъ религіознаго умозрѣнія Александрійской школы, великихъ Каппадокійцевъ и Блаж. Августина.

6

Непосредственность и бытійность внутренняго опыта имѣетъ для познанія добра еще другое значеніе. — Въ Сократическихъ діалогахъ есть одна черта, которая вначалѣ всегда поражаетъ современнаго читателя и вызываетъ въ немъ даже чувство нѣкоторой досады и неудовлетворенности. Положительное заданіе діалога — познаніе подлинной добродѣтели; а результатъ — большею частью чисто отрицательный — признаніе Сократа въ своемъ незнаніи того, что такое добродѣтель. Невольно получается впечатлѣніе, что Сократъ не созидаетъ, а только разрушаетъ. Правда, въ теоретическомъ планѣ именно это сознаніе своего незнанія служитъ плодотворнымъ методическимъ началомъ для истиннаго знанія. Но можно ли ему присвоить такое же положительное значеніе и въ области нравственнаго познанія? Не обнаруживается ли именно здѣсь одна изъ отрицательныхъ сторонъ Сократовскаго интеллектуализма? Не подмѣняетъ ли онъ въ данномъ случаѣ вопросъ о подлинномъ познаніи добра вопросомъ о его логической (теоретической) опредѣлимости? — Не вдаваясь въ подробное обсужденіе этой проблемы, укажемъ лишь одинъ пунктъ, который для разсматриваемой стороны ученія Сократа имѣетъ рѣшающее значеніе. Сознаніе своего незнанія является всегда результатомъ опроверженія кажущагося, мнимаго знанія, разоблаченія его ложности, т. е. результатомъ опознанія его какъ

заблужденія. Заблужденіе же въ ученіи Сократа въ такой же мѣрѣ совпадаетъ со зломъ, въ какой знаніе отожествляется съ добромъ. Опознаніе заблужденія поэтому есть вмѣстѣ съ тѣмъ и опознаніе или изобличеніе зла, какъ зла. Конечно, и здѣсь формула тожества (между зломъ и незнаніемъ или заблужденіемъ) не выражаетъ адэкватно основного смысла ученія Сократа; познаніе зла такъ же какъ и познаніе добра предполагаетъ внутренній нравственный опытъ и потому обусловлено самопознаніемъ. Однако, познаніе добра — пріобщаетъ къ добру, тогда какъ познаніе зла есть вмѣстѣ съ тѣмъ и уничтоженіе зла, освобожденіе отъ него. Зло, изобличенное какъ зло, также перестаетъ быть зломъ, какъ заблужденіе, опознанное какъ заблужденіе, перестаетъ быть заблужденіемъ. Оно можетъ существовать лишь скрываясь подъ личиною добра, какъ кажущееся или мнимое добро. Ибо по существу, каждый стремится къ добру и дѣлаетъ зло, лишь принимая его за добро. Въ какой степени это пониманіе зла подтверждается нравственнымъ опытомъ, и въ какой оно является результатомъ интеллектуалистическихъ предразсудковъ, — вопросъ особый и сложный, разсмотрѣніе котораго потребовало бы отдѣльнаго изслѣдованія. Мы можемъ оставить его въ сторонѣ, ибо для насъ важно лишь выяснить ту роль, которую познаніе зла играетъ въ познаніи самого добра; вѣдь и Сократа интересуетъ проблема зла лишь настолько, насколько она связана съ проблемою добра и познанія добра. Меэвтическій методъ Сократа даетъ на этотъ вопросъ совершенно ясный отвѣтъ: рожденію подлинной истины и добра должно предшествовать удаленіе изъ рождающей души всего, что можетъ препятствовать этому рожденію; главнымъ же препятствіемъ является заблужденіе—зло. Изобличеніе зла, какъ зла, дѣлаетъ его смѣшеніе съ добромъ невозможнымъ. Познаніе зла вскрываетъ различіе между мнимымъ и подлиннымъ добромъ. Такимъ образомъ, познаніе зла не только сопутствуетъ познанію добра, какъ необходимое слѣдствіе, но знаменуетъ собою необходимый моментъ въ самомъ познаніи добра. И этимъ положительнымъ значеніемъ познаніе зла обязано именно тому, что оно по существу есть самопознаніе: нигдѣ зло не познается такъ глубоко и непосредственно, даже въ самыхъ своихъ сокровенныхъ основахъ и самыхъ обманчивыхъ уподобленіяхъ добру, какъ въ самомъ себѣ. Но для познанія добра важно еще другое: только черезъ познаніе зла создается

и пріобрѣтается тотъ внутренній опытъ, на почвѣ котораго возможно подлинное познаніе добра. Познаніе зла въ самомъ себѣ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и преодолѣніе самого зла, освобожденіе души отъ того обмана, въ который ее погружаетъ зло. Иначе говоря, познаніе зла необходимо сопровождается процессомъ нравственнаго очищенія, духовнаго catharsis'a, одинаково необходимаго и для пріобщенія души къ добру и для подлиннаго познанія добра. Вотъ почему не только въ планѣ теоретическаго, но и въ планѣ нравственнаго познанія отрицательные результаты Сократовой меэвтики кроютъ въ себѣ нѣчто безусловно положительное: познаніе зла, какъ отрицаніе зла, — это единственный возможный подходъ къ познанію добра; подходъ, вытекающій изъ самобытности и абсолютности самаго добра. Оно не поддается положительному опредѣленію; оно непосредственно открывается познающей душѣ, какъ только она очищается отъ заблужденія — зла черезъ самопознаніе. Такимъ образомъ и Сократово ученіе о злѣ въ конечномъ итогѣ упирается въ центральное понятіе его этики — въ понятіе самопознанія.

7

Для правильнаго пониманія сократовскаго интеллектуализма и объективной оцѣнки его общефилософскаго значенія необходимо еще дальнѣйшее углубленіе нашего анализа. Необходимо въ особенности болѣе тщательное изслѣдованіе одного существеннаго признака самопознанія, который до сихъ поръ не былъ затронутъ нашимъ анализомъ — это его рефлексивность. Обычно на этотъ признакъ не обращаютъ особаго вниманія, считая его несущественнымъ для гносеологической характеристики самопознанія; природа знанія, говорятъ, не мѣняется оттого, что объектомъ познаваемымъ оказывается самый субъектъ познанія. Такой взглядъ на самопознаніе, по меньшей мѣрѣ, неоснователенъ; въ гносеологіи онъ могъ укорениться только благодаря тому, что обычно, говоря о познаніи вообще, сразу же имѣютъ въ виду познаніе внѣшняго противостоящаго субъекту объекта. Между тѣмъ точный анализъ самаго факта самопознанія открываетъ совершенно другую картину; онъ показываетъ, что совпаденіе объекта съ субъектомъ въ самопознаніи опредѣляетъ внутреннюю

структуру послѣдняго и его гносеологическое значеніе. Именно то, что субъектъ, оставаясь субъектомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ относится къ самому себѣ какъ къ объекту, мѣняетъ качественно самый характеръ соотношенія субъекта и объекта. Правда, у Сократа, а также въ классическомъ платонизмѣ эта сторона самопознанія осталась невыявленной. Впервые рефлексивность самопознанія или понятіе самосознанія выдвигается Аристотелемъ въ его ученіи о божественномъ Духѣ, вся дѣятельность котораго заключается въ мышленіи самого себя, а въ неоплатонизмѣ она становится однимъ изъ главныхъ мотивовъ метафизической діалектики Плотина. Тѣмъ не менѣе и въ ученіи Сократа моментъ рефлексивности долженъ былъ такъ или иначе отразиться, если только вѣрно, что принципъ самопознанія является движущимъ началомъ всей его философіи. Быть можетъ именно въ этомъ моментѣ и кроются тѣ опасные для духовной культуры отрицательныя тенденціи его этики, на которые указали Ницше и другіе мыслители?

8

Философскій интересъ Сократа сосредоточенъ не только на вопросѣ: что такое добро и добродѣтель; съ нимъ неразрывно связывается для него другой вопросъ о единствѣ добродѣтели. Это единство не есть конечно только единство самаго понятія добродѣтели; за единствомъ понятія скрывается непосредственное предметное единство самой добродѣтели, — съ одной стороны, какъ единство той высшей и послѣдней инстанціи или нормы, къ которой должны быть относимы и которой должны быть оцѣниваемы всѣ наши стремленія, хотѣнія и поступки, а съ другой стороны, какъ единство самой жизни, руководимою одной заботой — заботой о душѣ и пріобщеніи ея къ добру. Такая принципіальная сосредоточенность и напряженность духовной жизни возможна только благодаря рефлексивности самопознанія; не въ томъ смыслѣ, конечно, что она порождается рефлексивностью, а въ томъ, что только рефлексивность выявляетъ ея принципіальное безусловное значеніе и обезпечиваетъ возможность ея неуклоннаго осуществленія. Самое существенное въ той внутренней активности, которая свойственна самопознанію въ силу его рефлексивности, заключается поэтому не въ самомъ фактѣ сосредоточенія всей

жизни около одного центра, а въ томъ, какъ и въ какой формѣ это сосредоточеніе достигается. Познаніе какъ критерій добра не участвуетъ въ борьбѣ мотивовъ наравнѣ съ другими мотивами. Оно сразу занимаетъ по отношенію къ нимъ господствующее положеніе; не потому, что оно сильнѣе всѣхъ остальныхъ мотивовъ, а потому, что оно есть высшее начало, которое впервые опредѣляетъ цѣнность и значеніе каждаго изъ нихъ. Какъ только самосознаніе, т. е. рефлексивность самопознанія пріобрѣтаетъ въ душевной жизни рѣшающее значеніе (а не остается только производнымъ моментомъ, вторичнымъ рефлексомъ непосредственнаго сознанія), она утрачиваетъ свой „однопланный" линейный характеръ. Въ лицѣ самосознанія она обрѣтаетъ нѣкоторый постоянный и неизмѣняемый центръ, который лежитъ, однако, внѣ потока душевныхъ переживаній и состояній. Къ этому центру всѣ непосредственныя переживанія соотносятся, въ немъ они отражаются и въ отраженномъ видѣ продолжаютъ свое существованіе. Душевная жизнь изъ однопланной становится двупланной. Но эта двупланность не означаетъ просто удвоенія душевнаго бытія; она означаетъ нѣчто большее: только черезъ причастіе къ этому новому отраженному плану жизни, создаваемому самосознаніемъ, наше я или душа въ собственномъ смыслѣ выходитъ изъ того состоянія погруженности въ потокъ переживаній и скованности непосредственной реальной жизнью, въ которомъ она пребываетъ до своего озаренія лучами самосознанія. Иначе говоря, только благодаря самосознанію само я выдѣляется изъ стихіи жизни какъ особое начало, какъ подлинный центръ душевнаго бытія и пріобрѣтаетъ внутреннюю самостоятельность и свободу, которая проявляется главнымъ образомъ въ двухъ отношеніяхъ: прежде всего въ преодолѣніи душой (или „я") своей собственной ограниченности. Въ самомъ сознаніи опредѣленности своего бытія, т. е. въ сознаніи опредѣляющихъ его особливость границъ уже кроется возможность выхода за ихъ предѣлы и пріобщенія (хотя бы только потенціальнаго) къ безконечности. А съ другой стороны, только черезъ сознаніе своей особливости и самостоятельности душа дѣйствительно „овладѣваетъ" всѣмъ фактическимъ составомъ душевной жизни и осознаетъ ее какъ особый внутренній міръ, который, хотя и находится въ постоянномъ взаимодѣйствіи съ внѣшнимъ міромъ, сохраняетъ свою самобытность и обладаетъ

своимъ собственнымъ жизненнымъ ритмомъ и строемъ. Это и есть подлинный міръ субъективности, который впервые открывается и утверждается Сократомъ, какъ самодовлѣющее и независимое начало. Все внѣшнее для нея лишь сырой матеріалъ, пріобрѣтающій смыслъ и значеніе только черезъ включеніе въ телеологическое единство внутренней жизни; или же поводъ для проявленія ея свободной самочинной дѣйственности.

Всѣ отмѣченные здѣсь моменты рефлексивности самопознанія (самосознанія) — мы это повторяемъ — не были указаны самимъ Сократомъ. Тѣмъ не менѣе они составляютъ скрытую подпочву и подлинное основаніе его ученія о самопознаніи и только изъ нихъ можетъ быть понята философская значительность его этическихъ положеній и объяснена исключительная сила его вліянія на дальнѣйшее развитіе философской этики и вообще всей духовной культуры античности. Именно въ рефлексивности самопознанія послѣдній источникъ автономіи нравственной личности и того идеала внутренней свободы, которымъ жила вся античная этика и надъ развитіемъ и обоснованіемъ котораго работали всѣ философскія школы послѣ Сократа, начиная съ циниковъ и киренайцевъ и кончая стоиками, эпикурейцами, скептиками и отчасти даже неоплатонизмомъ. И наконецъ, въ рефлексивности Сократова gnothi seauton уже заложены начала того углубленія и утонченія духовной жизни (овнутренія — Verinnerlichung), которое полностью раскрылось только на христіанской почвѣ въ религіозномъ сознаніи Августина и близкихъ ему по духу христіанскихъ мыслителей-мистиковъ.

9

Однако, и эти мотивы не исчерпываютъ всего содержанія сократовскаго принципа самопознанія. Это видно уже изъ того, что установленный позднѣйшей античностью идеалъ мудреца, прообразомъ котораго считался самъ Сократъ, отнюдь не можетъ считаться завершеніемъ нравственнаго ученія Сократа, или исполненіемъ того, чего онъ искалъ и добивался. Для идеала мудреца наиболѣе характерно — его самодовлѣніе, его абсолютная замкнутость; только эта замкнутость и обезпечиваетъ ему полную независимость отъ внѣшняго міра; а

независимость отъ всего внѣшняго составляетъ какъ разъ основной и преобладающій моментъ той внутренней свободы, которая служитъ источникомъ и блаженства (евдемоніи) и нравственнаго достоинства мудреца. Этимъ объясняется преимущественно отрицательный характеръ самого идеала внутренней свободы, приводящій, какъ показываетъ внутреннее развитіе послѣ-сократовскихъ философскихъ школъ — повсюду, гдѣ мотивъ „автаркіи" мудреца сохраняется во всей чистотѣ, — къ ограниченію и оскудѣнію духовной жизни. Вотъ эта ограниченность и законченность нравственнаго идеала въ корнѣ чужда духу Сократова ученія. Независимость отъ внѣшняго міра только одна сторона подлинной добродѣтели; и даже не самая главная. Самое главное въ самопознаніи то, что оно обезпечиваетъ самобытность и подлинность духовнаго опыта, по отношенію къ которой автономія личности является лишь подчиненнымъ моментомъ. Вѣдь смыслъ автономіи и заключается именно въ томъ, что она актуализируетъ духовный опытъ личности, доводитъ его до полной и настоящей реальной дѣйственности. Въ автономіи должны находить осуществленіе основныя тенденціи самопознанія, проистекающія изъ присущей ему рефлексивности. А тенденціи эти, какъ мы видѣли, двоякія. Сообщая внутренней жизни личности двупланный характеръ, самопознаніе тѣмъ самымъ принципіально преодолѣваетъ ограниченность. Самопознаніе поэтому по существу не терпитъ никакой замкнутости и обособленности индивидуальнаго бытія, даже если она служитъ интересамъ автономіи (т. е. полной самостоятельности и независимости) личности. Недаромъ же Сократъ видитъ цѣль самопознанія не въ автономіи (автаркіи) мудреца, а въ познаніи добра и въ пріобщеніи къ нему, и только черезъ пріобщеніе къ добру оправдывается и обосновывается автономія личности. А добро въ его ученіи — есть нѣчто сверхличное и сверхиндивидуальное, и притомъ не только съ формальной стороны какъ общее понятіе или общезначимая норма. Иначе оно не могло бы породить изъ себя Платоновскую „идею", какъ прообразъ добра, черезъ причастіе къ которому всякая добродѣтель становится тѣмъ, что она есть, т. е. подлинной реальной добродѣтелью. Вотъ почему сократовское самопознаніе никогда не остается только самимъ собою, т. е. познаніемъ души, а выводитъ за предѣлы души или вѣрнѣе открываетъ въ самой душѣ, въ глубинѣ ея нѣчто иное и выс-

шее, чему сама душа обязана своимъ духовнымъ бытіемъ. Такъ въ платонизмѣ самопознаніе рождаетъ изъ себя познаніе идеи, а въ системѣ Плотина—оно завершается самопознаніемъ сверхиндивидуальнаго разума (nus), въ которомъ непосредственно отражается природа Божественнаго Абсолюта (Единаго). То же самое мы видимъ въ христіанской философіи, вышедшей изъ нѣдръ Платонизма: и здѣсь тенденція самопознанія къ преодолѣнію себя не только сохраняется, но становится даже руководящимъ мотивомъ религіозной мысли. „Во внѣ не исходи, въ себя возвратись, во внутреннемъ человѣкѣ обитаетъ истина; если же свое естество обрѣтешь измѣнчивымъ, п р е в з о й д и и с е б я с а м о г о! Туда стремись, отколѣ само свѣтило разума возжигается". Такъ говоритъ Августинъ. И въ сходномъ смыслѣ высказываются Аѳанасій Великій и Григорій Нисскій. Самопознаніе для нихъ основной путь къ Богопознанію.

10

Однако, самопознанію присуща еще другая тенденція, тѣсно связанная съ первой и не менѣе существенная — это его направленность на подлинную реальность. Если бы добро было предметомъ, внѣшне противостоящимъ познающему субъекту, то пропасть между познаніемъ добра и самимъ добромъ была бы непреодолимой; реальное добро всегда оставалось бы трансцендентнымъ по отношенію къ познанію добра. Но добро не внѣшній предметъ и доступно намъ только какъ фактъ внутренняго духовнаго опыта. Это значитъ: добро познается мною всегда какъ нѣчто такое, что внутри меня, что входитъ въ составъ моей собственной внутренней жизни, или вѣрнѣе какъ то, къ чему мое я въ большей или меньшей степени реально причастно. Стало быть, опознаніе добра въ моемъ нравственномъ опытѣ обусловлено всецѣло рефлексивностью самопознанія, т. е. тѣмъ, что субъектъ и объектъ познанія, хотя бы частично, тожественны, и субъектъ, оставаясь субъектомъ, познаетъ себя такъ, какъ будто бы онъ былъ объектомъ. — Въ этомъ и состоитъ исключительное философское значеніе самопознанія. Оно не только чистая теорія (созерцаніе), но обладаетъ и реальной дѣйственностью. Поэтому Сократъ не только мыслитель-теоретикъ, но и учитель нравственности; и въ томъ,

что онъ сочетаетъ въ себѣ и то и другое, раскрывается его истинно-философскій обликъ. Если философское знаніе имѣетъ своимъ предметомъ подлинно реальное, и если Парменидово тожество бытія и мышленія не только миѳологема, не только философское суевѣріе, а выражаетъ хотя бы и неполно и неадэкватно нѣкоторую вѣчную философскую истину, то именно самопознаніе должно служить для философіи исходнымъ методологическимъ пунктомъ, потому что только въ самопознаніи непосредственно имманентно дана нѣкоторая подлинная реальность. Это не значитъ, однако, что мое я, мой внутренній субъективный міръ составляетъ единственную, непосредственно доступную познанію реальность. Вѣдь самая существенная особенность самопознанія выражается именно въ томъ, что оно само преодолѣваетъ свои границы, что оно раскрываетъ не только природу самого познающаго субъекта, но нѣчто гораздо большее — весь тотъ духовный міръ, къ которому причастенъ субъектъ; а поэтому и познаніе этого міра столь же непосредственно, подлинно и бытійно, какъ и познаніе собственно субъективнаго въ субъектѣ.

Признаніе гносеологическаго примата самопознанія не можетъ стало быть служить оправданіемъ субъективнаго идеализма; ибо субъективный идеализмъ какъ разъ не считается съ основнымъ моментомъ самопознанія — свойственнымъ ему самопреодолѣніемъ. Самопознаніе, какъ обращеніе познающаго взгляда внутрь, какъ углубленіе въ свое я обозначаетъ не предѣлъ, а лишь методологическій исходный пунктъ познанія. Такъ понималъ его Сократъ, такъ понималъ его весь платонизмъ (включая и новоплатонизмъ), и такое методологическое значеніе оно сохраняетъ и въ родственной Платонизму христіанской философіи (въ александрійской школѣ, у Каппадокійцевъ и особенно у Августина).

Подведемъ теперь итоги нашему анализу. Что же онъ даетъ для уразумѣнія ученія Сократа и для правильной оцѣнки его общефилософскаго и культурнаго значенія? Вся проблематика сократизма сосредоточена въ одной проблемѣ — познанія истиннаго добра (которое, въ платонизмѣ, развившемъ мысль Сократа, совпадаетъ съ истиннымъ бытіемъ въ духовномъ мірѣ). Истинное же добро открывается познанію только въ изживаемомъ самимъ познающимъ субъектомъ духовномъ опытѣ. Поэтому познаніе истиннаго добра заключаетъ въ себѣ

и пріобщеніе къ добру и возможно только въ формѣ самопознанія. Вотъ общій смыслъ Сократова ученія о тожествѣ знанія и добра. Отсюда ясно, что Сократъ по существу далекъ отъ такого пониманія взаимоотношеній между знаніемъ и жизнью (бытіемъ), которое противопоставляло бы знаніе жизни, какъ нѣчто инородное и вмѣстѣ съ тѣмъ требовало бы подчиненія всей стихіи жизни этому чуждому ей началу. Наоборотъ, вся энергія его философскаго мышленія направлена къ тому, чтобы знаніе какъ можно больше сблизить и слить съ самою жизнью, чтобы сдѣлать его насквозь жизненнымъ, бытійнымъ, чтобы понять его какъ внутреннее озареніе и усовершеніе самого духовнаго опыта и тѣхъ творческихъ жизненныхъ силъ, которыя создаютъ, питаютъ и развиваютъ культуру. Если внѣ этихъ духовныхъ устремленій сократизма и возможна культура, то во всякомъ случаѣ не эллинохристіанская, неразрывно связанная съ живымъ Логосомъ и его двойственной природой, сочетающей въ себѣ сознаніе своей эмпирической природой, сочетающей въ себѣ сознаніе своей эмпирической ограниченности съ сознаніемъ безконечности (абсолютности) своей бытійной основы. Отвергнуть Сократа и его ученіе — это значило бы отвергнуть основное динамическое начало въ христіанской культурѣ или же признать ее въ самыхъ основахъ результатомъ распада и вырожденія творческихъ силъ духовной жизни.

11

Однако, если даже признать наше толкованіе ученія Сократа правильнымъ, то все же возникаетъ вопросъ: рѣшена ли этимъ проблема Сократа и сократизма во всемъ ея объемѣ? Развѣ этимъ оправдываются интеллектуализмъ Сократа и мнѣнія тѣхъ мыслителей, которые въ самой природѣ сократизма усматриваютъ отрицательные, т. е. опасные для жизненныхъ началъ культуры тенденціи? — Въ самомъ дѣлѣ нашъ анализъ выявилъ какъ разъ тѣ мотивы въ ученіи Сократа, которые хотя и связаны внутренне съ его интеллектуализмомъ, сами по себѣ, по существу не имѣютъ интеллектуалистическаго характера. Но пусть тѣ формулы, въ которыя вылилось содержаніе философіи Сократа, неточно и неадэкватно выражаютъ ея подлинный смыслъ — нельзя признать эти формулы только случайной внѣшней оболочкой, совершенно не отражающей въ себѣ существа Сократовыхъ мыслей. Нельзя же отрицать, что логи-

ческое опредѣленіе понятія добра служило ему средствомъ для овладѣнія самимъ добромъ. Какъ иначе объяснить, что Сократъ сопоставляетъ нравственное знаніе съ техническимъ знаніемъ, представляющимъ собою практическое приложеніе общихъ теоретическихъ истинъ, и поэтому требуетъ, чтобы подлинно-нравственный человѣкъ былъ „знатокомъ" своего дѣла, т. е. чтобы онъ не только правильно поступалъ, но и теоретически отдавалъ себѣ отчетъ въ правильности своего поведенія? Только на почвѣ этихъ воззрѣній и могъ зародиться столь характерный для Сократа раціоналистическій оптимизмъ, его непоколебимая вѣра во всемогущество логическаго мышленія, теоретическаго разума.

Интеллектуализмъ Сократа заключается не въ томъ, что онъ отожесталяетъ добро и знаніе — въ этомъ насъ убѣдилъ весь предыдущій анализъ, а въ томъ, что онъ отожествляетъ два вида знанія — нравственное и логическое: познать добро это значитъ, по его ученію, — открыть логическое понятіе добра. Это отожествленіе не объясняется только простымъ неразличеніемъ двухъ понятій, обусловленнымъ одинаковостью обозначающаго ихъ термина „знанія", оно имѣетъ болѣе глубокіе корни. Логическое (теоретическое) знаніе не исчерпывается просто наличностью знанія какого нибудь объекта; оно возникаетъ только тогда, когда мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что мы знаемъ, т. е. въ составѣ или содержаніи нашего знанія. Значитъ, логическое знаніе по существу своему рефлексивно. Но рефлексивно и нравственное знаніе, какъ самопознаніе. Стало быть, моментъ рефлексивности и обозначаетъ собою ту точку, въ которой происходитъ смычка двухъ разныхъ и отчасти даже противоположныхъ сторонъ въ ученіи Сократа — одной интеллектуалистической и другой болѣе основной, которую можно было бы охарактеризовать какъ нравственно-онтологическую. Въ какомъ же отношеніи находится рефлексивность нравственнаго самопознанія къ рефлексивности логическаго познанія?

12

Вопросъ этотъ касается самого существа самосознанія и самопознанія. Казалось бы, что логической рефлексивности принадлежитъ первенство, т. е. что именно она конституируетъ,

устанавливаетъ самосознаніе. Дѣйствительно, самосознаніе какъ будто возникаетъ впервые тогда, когда я, раздваиваясь, себѣ какъ познающему субъекту, противопоставляю самого себя, какъ познаваемый объектъ и познаю себя именно въ такомъ предметномъ противопоставленіи. Иначе говоря, казалось бы, что самосознаніе (и самопознаніе) возможно только тамъ, гдѣ уже наличествуетъ предметная установка и познаваемое я уподобляется внѣшне противостоящему объекту, т. е. гдѣ оно сознается мною, какъ иное о т л и ч н о е отъ познающаго субъекта. Однако, если бы это было такъ, то не было бы никакой возможности отличить самопознаніе (познаніе „я“) отъ познанія внѣшняго предмета (познанія „не-я“). Въ самомъ дѣлѣ, если бы я познавалъ свое я только тогда и при томъ условіи, когда оно мнѣ противостоитъ какъ нѣчто иное предметное, какъ не-я, то у меня не могло бы быть и сознанія того, что противостоитъ мнѣ именно мое я, а не какой нибудь другой предметъ, относящійся къ области не-я. Самосознаніе обусловлено не только противоположностью, дуализмомъ субъекта и объекта (какъ всякое сознаніе), но и ихъ единствомъ и совпаденіемъ. Мало того, единство субъекта и объекта здѣсь первѣе ихъ противоположности; лишь поскольку эта противоположность выростаетъ изъ ихъ единства, возможно самосознаніе, какъ сознаніе своего собственнаго я. Отсюда ясно, что самосознаніе укоренено въ нѣкоторой особой д о - п р е д м е т н о й или в н ѣ - п р е д м е т н о й установкѣ, при которой я непосредственно сознаетъ себя, какъ изживающій себя субъектъ. Это основа самосознанія, внѣ которой оно вообще невозможно. Но съ другой стороны самосознаніе можетъ стать самопознаніемъ, т. е. познаніемъ своего я въ полномъ смыслѣ этого слова только тогда, когда совершается переходъ отъ допредметной установки къ установкѣ предметной, противопоставляющей я самому себѣ какъ объектъ субъекту. Въ своемъ первичномъ допредметномъ состояніи самосознаніе не обладаетъ самостоятельностью, оно имманентно самому бытію субъекта, являясь какъ бы его излученіемъ, или вѣрнѣе, внутреннимъ самоозареніемъ. Самостоятельнымъ актомъ оно становится лишь благодаря о б ъ е к т и в и р у ю щ е й у с т а н о в к ѣ, которая какъ бы отрывая его отъ бытія субъекта и выводя за предѣлы непосредственнаго переживанія, устанавливаетъ тѣмъ самымъ между нашимъ я, какъ познающимъ субъектомъ, и тѣмъ

же я, какъ познаваемымъ объектомъ извѣстную „дистанцію" и даетъ ему такимъ образомъ возможность созерцать себя какъ бы со стороны. Но объектирующая установка имѣетъ вмѣстѣ съ тѣмъ еще другое значеніе: она впервые обезпечиваетъ намъ возможность **овладѣть** познаніемъ, зафиксировать его содержаніе, какъ познанный предметъ и поэтому естественно завершается облеченіемъ результата познанія въ логическую, а вмѣстѣ съ тѣмъ и словесную форму. Рефлексивность, сущая логическому и основанному на немъ научному знанію, имѣетъ поэтому **вторичный** характеръ и предполагаетъ уже наличность предметной (объектирующей) установки. Опредѣленность, которой обладаетъ логически оформленное знаніе, т. е. знаніе, запечатлѣнное въ сужденіяхъ и понятіяхъ, есть всегда опредѣленность предмета, противостоящаго познающему субъекту, какъ нѣчто иное и самостоятельное. Логическое мышленіе поэтому необходимо предметно; не въ томъ смыслѣ, что оно вообще имѣетъ реальное содержаніе, а въ томъ смыслѣ, что это содержаніе дано всегда въ предметной установкѣ. И только благодаря своей предметности логическая мысль выразима въ словѣ; ибо слово можетъ замѣщать собою только предметную данность и потому неизбѣжно опредмечиваетъ даже то, что по существу своему непредметно.

Иначе и сложнѣе обстоитъ дѣло съ рефлексивностью нравственнаго познанія. Познаніе добра — какъ показалъ Сократъ — есть самопознаніе, ибо проистекаетъ всецѣло изъ нашего внутренняго духовнаго опыта; опытъ же этотъ доступенъ познанію именно потому, что непосредственно сознается какъ нашъ собственный, т. е. принадлежащій самому познающему я, опытъ, не противостоящій ему предметно, а внутренне имъ переживаемый. Съ этой стороны, т. е. со стороны своей опытной основы нравственное познаніе обладаетъ поэтому несомнѣнно первичной, допредметной рефлексивностью, независимой отъ объектирующей установки.

Однако, на этой первичной ступени рефлексивности нравственное познаніе остановиться не можетъ. Для того, чтобы пріобрѣсти ту реальную дѣйственность, которую присваиваетъ ему Сократъ, оно должно стать выше жизни, стать независимымъ отъ нея началомъ, словомъ, должно стать тѣмъ господствующимъ центромъ, который — какъ мы видѣли раньше — находясь внѣ самой жизни, создаетъ около себя второй иде-

альный планъ жизни и черезъ этотъ идеальный планъ управляетъ и реальнымъ планомъ нравственнаго бытія. Вотъ образованіе этого высшаго центра жизни не можетъ обойтись безъ участія объектирующихъ (опредмечивающихъ) актовъ. Только обрѣтя свою собственную предметность, идеальный планъ жизни можетъ противостать реальному, какъ самостоятельное и одинаково дѣйственное начало и достичь не только независимости, но и господства надъ нимъ. Нормы и заповѣди добра, хотя и должны исходить изъ непосредственнаго нравственнаго опыта, тѣмъ не менѣе именно какъ нормы и заповѣди возвышаются надъ жизнью, предметно ей противостоятъ, и только этому своему предметному противостоянію обязаны своей императивной силою и обязательностью.

Такимъ образомъ нравственное познаніе (сократовское самопознаніе) для полной своей актуализаціи должно пріобщиться также къ той вторичной рефлексивности, которая обусловлена объектирующей установкой, т. е. той самой рефлексивностью, которой обладаетъ логическое знаніе. Эта рефлексивность логическаго знанія составляетъ какъ бы вторую ступень той двустепенной рефлексивности, которая свойственна нравственному познанію. Эта двустепенность рефлексивности имѣетъ для структуры нравственнаго познанія рѣшающее значеніе; она объясняетъ двойственность тѣхъ основныхъ тенденцій, которыми опредѣляется все его существо: съ одной стороны тенденціи самоосвоенія, — именно самопознаніе впервые открываетъ духовный міръ, какъ особую самостоятельную область бытія, актуализируетъ его въ жизни личности и тѣмъ самымъ осваиваетъ ее съ тѣмъ, что она подлинно есть и чему она по существу причастна; а съ другой стороны — тенденціи самоотчужденія; ибо только опредмечивая опознанное въ насъ самихъ добро, проэцируя въ противостоящій намъ міръ идеальныхъ нормъ и заповѣдей, т. е. отчуждая его отъ себя, отъ своей непосредственной жизни, мы обезпечиваемъ ему возможность активнаго воздѣйствія на наше реальное бытіе и неограниченнаго господства надъ всей волевой и эмоціональной жизнью. Отъ взаимоотношенія двухъ указанныхъ тенденцій зависитъ, очевидно, и внутреннее развитіе нравственнаго познанія (самопознанія). Для выясненія этихъ взаимоотношеній остановимся нѣсколько подробнѣе на второй тенденціи — тенденціи самоотчужденія.

Тенденція эта проистекаетъ изъ объектирующей установки, которая, какъ было указано, особенно характерна для логическаго знанія (логической рефлексіи). Логическая рефлексія обращаетъ знаніе въ особый предметъ; опредмечиваніе знанія осуществляется черезъ его логическое оформленіе и облеченіе въ словесную (грамматическую) форму. Такимъ образомъ возникаетъ идеальная область знанія, отличная и обособленная отъ области реальнаго бытія. Правда, по своему значенію и содержанію область знанія цѣликомъ обусловлена областью реальнаго бытія, т. е. тѣмъ реальнымъ предметомъ, къ которому знаніе относится; и поэтому, по существу, знаніе не должно въ себѣ содержать ничего кромѣ того, что содержится въ самомъ предметѣ. Образуя особый предметъ, знаніе является все таки по отношенію къ первичному реальному предмету предметомъ вторичнымъ, отраженнымъ. Однако, поскольку знаніе составляетъ самостоятельную феноменальную реальность, не совпадающую съ реальнымъ бытіемъ, особый видъ предметности, отличительныя свойства котораго обусловлены создавшей его объектирующей установкой, оно существуетъ и развивается по своимъ собственнымъ внутреннимъ законамъ и принципамъ, которые, хотя и восходятъ въ конечномъ итогѣ къ свойствамъ самаго бытія (первичнаго объекта), имѣютъ все таки свою особую своеобразную структуру; таковы прежде всего законы и принципы такъ наз. формальной логики (опредѣляющіе строй логической мысли и ея элементовъ, понятій, сужденій и пр.), таковы, далѣе, методологическія начала научнаго знанія и т. п.

Между реальнымъ бытіемъ (первичнымъ предметомъ) и опредмеченнымъ (логически оформленнымъ) знаніемъ создаются такимъ образомъ весьма своеобразныя и сложныя отношенія. Для того, чтобы стать знаніемъ въ полномъ смыслѣ слова, чтобы дѣйствительно овладѣть бытіемъ, знаніе должно оторваться отъ бытія, оно должно встать внѣ и выше своего предмета и черезъ актъ самообъектированія обрѣсти свою собственную отличную отъ бытія предметность. Иначе говоря, полная б ы т і й н о с т ь знанія можетъ быть куплена только цѣною его м е о н и ч н о с т и (небытійности).

Основная задача теоріи знанія сводится къ тому, чтобы опредѣлить, каково должно быть отношеніе между этими двумя

противоположными моментами въ истинномъ знаніи. Ибо въ моментѣ меоничности кроются для знанія, при неправильномъ его истолкованіи, серьезныя опасности. Объ этомъ свидѣтельствуетъ вся исторія философіи и науки и въ особенности тѣ глубокіе предразсудки и заблужденія, которые господствовали и отчасти еще продолжаютъ господствовать въ теоріи знанія. Если упустить изъ виду различіе между первичнымъ предметомъ (бытіемъ) и вторичнымъ (объектированнымъ знаніемъ) — а сдѣлать это очень легко — и принять предметность знанія, въ формѣ которой намъ дана предметность бытія, за эту послѣднюю, то неизбѣжно тѣмъ самымъ структура знанія и свойственныя ему закономѣрности и отношенія присваиваются самому бытію и въ результатѣ оказывается, что дѣйствительно ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum. Сущность раціонализма и сводится къ такой подмѣнѣ состава и закономѣрности самого бытія составомъ и закономѣрностью направленнаго на него (опредмеченнаго) знанія.

Къ еще болѣе глубокимъ и серьезнымъ искаженіямъ приводитъ неправильное истолкованіе меоническаго момента въ области нравственнаго познанія (и вообще познанія душевно — духовнаго міра). Перенося структуру и свойства объектированнаго знанія на то нравственное бытіе, которое составляетъ его содержаніе, мы совершаемъ не подмѣну одного предмета (первичнаго) другимъ (вторичнымъ, отраженнымъ), а подмѣну непредметнаго бытія (духовнаго, душевнаго) предметнымъ знаніемъ о немъ. Въ такомъ опредмеченномъ видѣ это бытіе неизбѣжно теряетъ свое собственное лицо и приравнивается къ предметамъ естественно-научнаго знанія, т. е. къ тѣмъ предметамъ, познаніе которыхъ основано на объектирующей установкѣ. Въ этомъ и заключается petito principii всѣхъ попытокъ чисто-естественнонаучнаго описанія и объясненія душевныхъ и духовныхъ явленій: они исходятъ изъ познавательной установки, которая сразу же уничтожаетъ именно отличительные, сущностные особенности этихъ явленій и благодаря этому дѣлаетъ невидимой всю кроющуюся въ ихъ природѣ проблематику. Въ этой petitio — послѣдній гносеологическій источникъ всѣхъ тѣхъ скептическихъ, натуралистическихъ, матеріалистическихъ и отчасти и раціоналистическихъ построеній психологіи, этики, эстетики и т. п., которые до сихъ поръ еще не изжиты и продолжаютъ тормозить свобод-

ное и непредвзятое изслѣдованіе духовнаго міра. Но дѣло усложняется еще тѣмъ, что вѣра въ абсолютное значеніе объектирующей установки не только научный предразсудокъ. Она проникаетъ также и все житейско-практическое мышленіе; ибо всякая рефлексія, которая становится самостоятельнымъ моментомъ знанія и дѣйствительно овладѣваетъ своимъ предметомъ связана съ объектирующей установкой. Этимъ объясняется исключительная живучесть и сила всѣхъ указанныхъ скептическихъ, натуралистическихъ и проч. предразсудковъ: они не возникаютъ впервые въ научномъ сознаніи, а зарождаются неизбѣжно уже въ донаучной рефлексіи. Они не являются поэтому чисто теоретическими измышленіями, а обладаютъ извѣстной реальной дѣйственностью и могутъ непосредственно вліять (и дѣйствительно вліяютъ) на развитіе духовной жизни, на процессъ ея постепеннаго внутренняго самораскрытія и осознанія. Вотъ гдѣ начало тѣхъ разрушительныхъ для духовной жизни тенденцій, которыя дремлютъ въ Сократовскомъ призывѣ къ самопознанію. Аристофанъ былъ отчасти правъ, выставивъ Сократа какъ представителя софистики. Сократъ дѣйствительно былъ не только раціоналистомъ, но и софистомъ; и не потому, что онъ провозгласилъ знаніе основой добродѣтели и направилъ философскую рефлексію на внутренній міръ; а потому, что онъ не видѣлъ вторичности и условности той опредмечивающей установки, которою обусловлена возможность рефлексіи, и вѣрилъ въ ея абсолютное значеніе. И какъ было не вѣрить во всемогущество рефлексіи, разъ она преодолѣвала связанность и ограниченность нравственнаго бытія и открывала доступъ къ внутренней свободѣ и автаркіи. Правда, меоническій моментъ знанія не остался совершенно скрытымъ и отъ Сократа. Въ софистахъ онъ видѣлъ воплощеніе разрушительныхъ тенденцій рефлексіи. Но онъ приписывалъ эти тенденціи только словесному, недостаточно объективному характеру ихъ знанія, отсутствію въ немъ принципіальной теоретической чистоты, не сознавая, что они таятся въ самой природѣ рефлексіи, въ меоничности ея опредмечивающей установки. А потому онъ и не предвидѣлъ, что принципъ самопознанія, который долженъ былъ служить самоосвоенію, т. е. самораскрытію и саморазвитію духа, можетъ породить какъ разъ противоположный результатъ — самоотчужденіе духа, подрывающее его творческія силы и разлага-

ющіе его внутреннюю жизнь. Не трудно показать, какъ изъ такого неясного пониманія опредмечивающаго характера рефлексіи проистекаютъ всѣ отрицательныя стороны сократовскаго интеллектуализма.

14

Сократъ не интересуется субъективнымъ міромъ какъ таковымъ, и многообразіе его индивидуальныхъ проявленій не привлекаетъ его вниманія. Интересъ къ интимной сторонѣ внутренней жизни ему чуждъ такъ же, какъ всей античной философіи. Изслѣдованіемъ субъективнаго міра онъ дорожитъ лишь постолько, посколько оно открываетъ ему ту эмпирическую среду, въ которой проявляется и дѣйствуетъ добро. То, что принято называть его „индуктивнымъ методомъ", сводится собственно къ попыткамъ выявить на конкретномъ матеріалѣ существенныя типическія формы проявленія добра и дойти такимъ путемъ до обнаруженія природы, или, выражаясь Платоновскимъ терминомъ, „зрака" (идеи) самого добра. Этой цѣли служитъ логическое опредѣленіе понятія добра. Какъ понятіе цѣнностное, оно имѣетъ телеологическій характеръ, т. е. являетъ собою тотъ послѣдній критерій и ту высшую норму, которыми опредѣляется смыслъ и измѣряется нравственная цѣнность, какъ отдѣльныхъ поступковъ, такъ и всей жизнедѣятельности въ цѣломъ. Но, такъ какъ опредмечивающая логическая рефлексія представляется Сократу единственно возможной познавательной установкой, выражающей природу истиннаго знанія, то различіе между средствомъ и цѣлью самопознанія стирается, и непосредственное реальное постиженіе добра отожествляется съ его логическимъ опредѣленіемъ. Познать добро это значитъ, овладѣть добромъ; но овладѣть имъ можно только черезъ опредѣленіе его понятія. Таковъ смыслъ Сократовскаго интеллектуализма. Правда, логическое опредѣленіе добра почерпается изъ нравственнаго опыта, и самъ Сократъ, собственно, никогда не доходитъ до окончательнаго опредѣленія добра, какъ бы чувствуя безконечность этой задачи и неразрѣшимость ея въ чисто логическомъ — предметномъ планѣ. Но принципіально нравственное исканіе добра тѣмъ самымъ уже переносится въ этотъ логическій предметный планъ, и нравственное познаніе пріобрѣтаетъ теоретическій или точнѣе, техническій характеръ;

логическое понятіе добра уже не служитъ выраженіемъ чего-то
иного, высшаго и болѣе реальнаго, а само становится той выс-
шей нравственной реальностью, тѣмъ абсолютнымъ общимъ за-
кономъ, который управляетъ всѣми нравственными поступками,
какъ подчиненными ему частными случаями. Добродѣтель
отожествляется не только со знаніемъ, но съ наукой и нрав-
ственное дѣланіе сводится къ правильному логическому раз-
сужденію. Правда, въ такой крайней формѣ интеллектуализмъ
остался и у самого Сократа и у учениковъ его только теоріей;
и хотя тожество добродѣтели и знанія продолжало считаться
во всѣхъ сократическихъ школахъ непререкаемой догмой, тѣмъ
не менѣе въ тѣхъ этическихъ ученіяхъ, которыя сохранили
жизненно-практическое значеніе, очень скоро обнаружилась
анти-интеллектуалистическая реакція, направленная не столько
противъ обоснованія добродѣтели въ знаніи, сколько противъ
чисто теоретическаго (логическаго) истолкованія этого знанія.
До конца, однако, интеллектуализмъ не преодолѣвается ни одной
изъ послѣ-сократовскихъ школъ и онъ становится поэтому ре-
альной силой, опредѣляющей собой форму и стиль всей ду-
ховной культуры послѣдующаго періода античности.

15

Этическій интеллектуализмъ Сократа превращаетъ нрав-
ственную проблему въ проблему логическую: центръ тяжести
нравственности перемѣщается изъ реальнаго плана бытія въ
планъ идеальный логическаго теоретическаго знанія. Значеніе
этого идеальнаго плана не ограничивается тѣмъ, что въ немъ
раскрывается, закрѣпляется и оформляется живое содержаніе
реальнаго плана; онъ становится той высшей инстанціей, ко-
торая окончательно рѣшаетъ всѣ нравственные вопросы и тѣмъ
самымъ управляетъ нравственною жизнью. Такое подчиненіе
реальнаго бытія идеальному, сказывается, однако, не только
въ логической регламентаціи реальнаго бытія, но и въ томъ,
что оно въ извѣстной степени утрачиваетъ свою реальность,
уступая ее какъ бы идеальному плану. Но этотъ послѣдній,
въ силу своего вторичнаго отраженнаго характера, не можетъ
стать реальнымъ въ полномъ смыслѣ слова; реальность его
остается лишь мнимою, отраженною, способной лишь под-
мѣнить, но не замѣнить подлинную реальность нравствен-

наго бытія. Короче говоря, интеллектуализмъ лишаетъ нравственную жизнь ея реальной полноты, низводя реальность нѣкоторыхъ ея явленій до совершеннаго ничто. Особенно ясно это видно на отношеніи интеллектуализма къ двумъ основнымъ этическимъ проблемамъ — проблемѣ зла и проблемѣ страданія. — Зло для Сократа есть заблужденіе. Но знаменательно, что онъ опредѣляетъ зло обычно не положительно, какъ заблужденіе, а лишь отрицательно, какъ незнаніе, невѣдѣніе. Ибо въ идеальномъ логическомъ планѣ заблужденія, какъ особой реальности, не существуетъ. Есть только знаніе — или отсутствіе знанія. Зло поэтому есть только отсутствіе добра, небытіе, но не въ томъ особомъ смыслѣ, въ которомъ его небытійность не исключаетъ извѣстной феноменальной реальности (концепція Платонизма), а абсолютное небытіе, или ничто. И въ данномъ случаѣ интеллектуализмъ не является только отвлеченной теоріей; онъ выражаетъ собою особое нравственное умонастроеніе, въ которомъ сознаніе реальности зла, если и не отсутствуетъ, то во всякомъ случаѣ крайне понижено. Не случайно же проблема зла въ интеллектуалистической этикѣ остается въ тѣни, не имѣя для нея самостоятельнаго значенія. И не случайно въ религіозной философіи неопиѳагореизма, неоплатониза и особенно христіанства, явившейся въ концѣ эллинистической эпохи на смѣну господствовавшимъ раньше интеллектуалистическимъ ученіямъ, проблема зла выдвигается на первый планъ. Въ основѣ этой философіи лежитъ новый духовный опытъ, вновь пробудившееся сознаніе реальности зла и грѣха.

Аналогичнымъ путемъ интеллектуализмъ пытается рѣшить и проблему страданія. Страданіе представляется ему, либо только иллюзорнымъ, мнимымъ, основаннымъ на заблужденіи; оно исчезаетъ поэтому какъ только „мракъ" заблужденія разсѣивается свѣтомъ истиннаго знанія (эпикуреизмъ). Или же, если оно и существуетъ, то во всякомъ случаѣ не затрагиваетъ того, что составляетъ подлинное существо нравственной личности (мудреца), ея внутренней свободы и самодостаточности (стоицизмъ). Всѣ усилія интеллектуалистической этики направлены къ тому, чтобы доказать, что страданіе есть нѣчто внѣшнее, периферическое, не относящееся къ нравственному бытію автономной личности, и потому для мудреца, какъ реальное страданіе не существуетъ. Иначе говоря, объекти-

руя страданіе силой логической рефлексіи, обращая его въ подобіе противостоящаго намъ внѣшняго предмета, интеллектуализмъ отчуждаетъ его отъ нравственнаго субъекта и лишаетъ его той реальной силы, которою оно обладаетъ, какъ непосредственное переживаніе. — Стало быть, и здѣсь рѣшеніе проблемы сводится къ тому, что реальность страданія — въ предѣлахъ подлинно нравственнаго бытія — (а это и есть истинное бытіе) — просто отрицается.

16

Съ этими меонистическими тенденціями интеллектуализма отчасти связанъ и свойственный ему оптимизмъ. Вѣра во всемогущество теоретическаго разума во всей сферѣ нравственнаго, соціальнаго и политическаго бытія не обладала бы такой прочностью и силой, если бы теоретическій разумъ самъ не располагалъ удивительной способностью обезвреживать всѣ реальные факты, которые могли бы поколебать эту увѣренность; способность эта и есть логическая рефлексія. Переводя путемъ объективированія всякое реальное явленіе въ идеальный логическій планъ, она какъ бы оскопляетъ его, т. е. преодолѣваетъ его реальное сопротивленіе и обращаетъ его въ податливый для логической обработки матеріалъ. Въ этомъ отношеніи интеллектуализмъ представляетъ собою движеніе философской мысли по линіи наименьшаго сопротивленія. Въ періодъ духовной усталости и истощенія жизненной энергіи культуры онъ долженъ былъ поэтому казаться наиболѣе подходящимъ стилемъ философствованія, удовлетворяющимъ самой насущной потребности — въ сбереженіи силъ и въ устраненіи всего, что могло бы усложнить жизнь и расширить сферу духовной дѣятельности.

Конечно, у самого Сократа этотъ оптимизмъ проистекаетъ еще изъ другихъ источниковъ, тѣмъ не менѣе и въ его мышленіи уже проявляются меонистическія тенденціи интеллектуализма. И въ этомъ отношеніи Ницше несомнѣнно правъ, характеризуя Сократа какъ прототипъ „теоретическаго человѣка", которому чужда и непонятна трагическая сторона познанія, и для котораго объясненіе факта является уже его оправданіемъ. Неправъ онъ только въ томъ, что усматриваетъ причину трагическаго характера знанія въ его ограниченности, преодолѣть

которую можетъ только искусство. Ограниченность знанія — если не исходить, подобно Ницше изъ произвольныхъ предпосылокъ Шопенгауровой метафизики или Кантіанскаго феноменализма, — всегда только эмпирическій фактъ, который не можетъ быть выведенъ изъ самой природы знанія; она имѣетъ поэтому относительный, неопредѣленный характеръ и можетъ быть преодолѣна только самимъ же знаніемъ, а не какимъ-нибудь трансцендентнымъ ему началомъ (искусствомъ). Иначе была бы нарушена его внутренняя автономія. Трагическій моментъ познанія коренится глубже, въ самой его природѣ, т. е. въ присущихъ ему меонистическихъ тенденціяхъ, которыя вмѣстѣ съ развитіемъ знанія пріобрѣтаютъ все большую силу и дѣйственность. Ибо развитіе знанія требуетъ прежде всего усиленія и расширенія его логической динамики, т. е. подчиненія всей сферы познаваемаго во всѣхъ его измѣреніяхъ и со всѣми свойственными ему внутренними отношеніями и моментами объектирующей логической рефлексіи. Только въ такомъ случаѣ познаваемое становится объектомъ въ полномъ смыслѣ слова, которымъ знаніе цѣликомъ овладѣваетъ, и только овладѣвъ объектомъ, само знаніе достигаетъ полной внутренней самостоятельности и становится автономнымъ началомъ культуры. — Доведенное до конца объектированіе — предѣлъ и идеалъ собственно „предметнаго“ знанія, т. е. знанія естественно-научнаго, направленнаго на „внѣшній“ предметъ, постиженіе котораго требуетъ именно объектирующей установки познанія. Но это не значитъ, что абсолютная предметность предѣлъ и идеалъ познанія вообще. Всѣ тѣ явленія и реальности, которыя доступны только самопознанію (какъ напр., весь душевно-духовный міръ, но не онъ одинъ), какъ мы видѣли, актомъ объектированія отрываются, отчуждаются отъ роднаго имъ лона бытія и переносятся въ чуждую имъ предметную плоскость. Познаніе ихъ въ планѣ опредмечивающей логической рефлексіи поэтому не можетъ быть адэкватнымъ. Изъ этого не слѣдуетъ, однако, что адэкватное познаніе этихъ явленій вообще невозможно. То, что логическая рефлексія не покрываетъ собою всего познанія и составляетъ только одинъ изъ его моментовъ, лучше всего доказывается тѣмъ, что само познаніе въ своемъ внутреннемъ развитіи необходимо доходитъ до осознанія ея относительности и ограниченности и находитъ средства и пути для преодолѣнія

этихъ препятствій. Логическая рефлексія, какъ мы видѣли, вторичный моментъ познанія; въ самопознаніи она основывается на предшествующей ей допредметной установкѣ познанія, при которой познаваемое бытіе открывается непосредственно въ своемъ подлинномъ видѣ. Для истиннаго самопознанія опредмечивающая логическая рефлексія не должна и не можетъ служить завершеніемъ; она лишь — этапъ, который самопознаніе должно пройти въ своемъ развитіи, чтобы „овладѣть" предметомъ, но который оно вмѣстѣ съ тѣмъ должно преодолѣть, чтобы достигнуть полной адэкватности. Иначе говоря: въ сферѣ самопознанія логическая рефлексія лишается своего самодовлѣющаго характера; исходя изъ внѣпредметнаго опыта, она и „интенціей" своей должна быть направлена на непосредственное внѣпредметное же познаніе, предлежащей ей реальности. Вотъ эта внѣпредметная интенція логической рефлексіи и является рѣшающимъ моментомъ во всякомъ знаніи, такъ или иначе основанномъ на самопознаніи. А таково все то знаніе, которое входитъ въ составъ такъ наз. наукъ о духѣ; таково въ конечномъ итогѣ и философское знаніе, въ которомъ самопознанію, какъ непосредственному познанію подлинно реальнаго принадлежитъ особое методологическое значеніе — исходнаго пункта философскаго умозрѣнія (Платонизмъ, Августинъ, Декартъ, Фихте и др.). Только внѣпредметная интенція самопознанія способна преодолѣть меоническую сторону логической рефлексіи и вернуть знанію ту реальную полноту и бытійность, которая ему принадлежитъ по существу. О средствахъ и путяхъ, которыми она осуществляется, мы здѣсь не будемъ говорить. Это — самостоятельная проблема, методологическое значеніе которой вполнѣ осознала только современная философская мысль. Тѣмъ не менѣе, уже Платонизмъ и родственная ему христіанская философія проникнуты стремленіемъ къ ея рѣшенію, руководствуясь при этомъ тѣми болѣе глубокими, не-интеллектуалистическими мотивами, которые заложены въ самомъ Сократизмѣ.

17

Разъ интеллектуализмъ въ своемъ генезисѣ внутренне связанъ съ имманентнымъ развитіемъ самого знанія и съ утвержденіемъ его самостоятельности, то онъ представляетъ собою, очевидно, столь общее явленіе, что не можетъ считаться от-

личительнымъ признакомъ какой нибудь одной исторической эпохи или симптомомъ, характернымъ для опредѣленнаго возраста культуры, напр., для ея упадка. Интеллектуалистическіе мотивы въ большей или меньшей степени присущи почти всѣмъ эпохамъ европейской культуры — и античности и периоду патристики, и средневѣковой схоластикѣ, и эпохѣ Просвѣщенія, и Нѣмецкому Романтизму. И каждый разъ характеръ его мѣняется въ зависимости отъ тѣхъ другихъ, болѣе глубокихъ культурныхъ теченій, съ которыми онъ сочетается, и къ которымъ ему приходится приспособляться. Въ античности онъ возникаетъ раньше всего на почвѣ этической рефлексіи, а въ XVII и XVIII вв. его путеводной звѣздой служитъ математическое естествознаніе. Въ однихъ случаяхъ онъ враждебенъ мистицизму (эпоха Просвѣщенія), а въ другихъ онъ не только уживается съ нимъ, а даже органически сростается, какъ напр., въ Платонизмѣ, въ философіи романтизма и пр. Онъ одинаково можетъ сочетаться и съ юношескимъ задоромъ только расцвѣтающей духовной жизни и съ внутренней усталостью старѣющей культуры. Сила вліянія интеллектуализма обусловлена не столько его связанностью съ тѣмъ или инымъ возрастомъ культуры и не стройностью его теоретическихъ проявленій, сколько мощностью и глубинностью тѣхъ мотивовъ, изъ котораго онъ выростаетъ. Если онѣ настолько сильны, что заглушаютъ и парализуютъ подлинно бытійныя устремленія интеллектуальной жизни, то не только пониманія духовнаго бытія, но и непосредственное сознаніе его реальности теряетъ свою остроту и ясность. Такъ напр., этическія системы эллинистической эпохи значительно смягчаютъ интеллектуализмъ Сократа, и тѣмъ не менѣе онѣ всѣ, за немногими исключеніями, по существу болѣе интеллектуалистичны, чѣмъ ученіе этого послѣдняго, ибо утратили связь съ тѣми болѣе глубокими бытійными мотивами, которые опредѣляли общій духъ Сократовой философіи. Или другой примѣръ: въ идеалистической философіи романтизма интеллектуалистическая струя не менѣе сильна, чѣмъ въ раціонализмѣ 18 вѣка; и тѣмъ не менѣе этотъ интеллектуализмъ для нея менѣе характеренъ, чѣмъ для эпохи Просвѣщенія; объ этомъ свидѣтельствуетъ то глубокое пониманіе исторической и вообще духовной дѣйствительности, котораго достигъ романтизмъ и которое еще чуждо 18-му вѣку.

Только съ этой точки зрѣнія, какъ намъ думается, и можетъ оцѣниваться значеніе интеллектуализма для духовной культуры; и не только интеллектуализма, но и знанія вообще, какъ одного изъ главныхъ факторовъ духовной жизни. Принадлежитъ ли руководящая роль въ знаніи меоническому или бытійному началу? Противоположность этихъ двухъ началъ, какъ мы видѣли, присуща природѣ знанія. Но противоположность ихъ не означаетъ еще принципіальнаго антагонизма, исключающаго возможность ихъ сосуществованія и сотрудничества. Вѣдь меоническое начало — составляетъ необходимое условіе самораскрытія и самоутвержденія знанія. Такой антагонизмъ возникаетъ только тогда, когда меоническій моментъ, выходя изъ своего подчиненнаго положенія, получаетъ перевѣсъ, отрываетъ знаніе отъ его бытійной основы и сообщаетъ самому познающему разуму меоническій характеръ. Правда, въ процессѣ имманентнаго развитія знанія этотъ отрывъ совершается съ почти роковой неизбѣжностью. Неизбѣжность эта не можетъ быть объяснена только изъ природы самаго знанія; она обусловлена всѣмъ духовнымъ существомъ человѣка и прежде всего его ограниченностью, тварностью и грѣховностью. Такъ гносеологическая проблема упирается непосредственно въ нравственно-религіозную и метафизическую проблему. Всѣ стремленія знанія въ его цѣломъ должны быть поэтому направлены къ тому, чтобы преодолѣть этотъ внутренній разладъ, чтобы изобличить несостоятельность и самозванство меоническаго разума и подчинить опять лежащій въ его основѣ меоническій моментъ исконно-бытійнымъ тенденціямъ знанія. Только такимъ путемъ можетъ быть возстановлена подлинная природа знанія. Достиженіе этой высшей цѣли обусловлено, однако, не только преобразованіями внутри самого знанія; въ осуществленіи ея должно участвовать все духовное существо человѣка. Познаніе въ своихъ основополагающихъ и завершающихъ актахъ не остается только познаніемъ; оно составляетъ лишь моментъ какихъ то болѣе глубокихъ и объемлющихъ бытійныхъ процессовъ.

18

Въ такомъ приблизительно смыслѣ понимаетъ знаніе орфически-платоническая метафизика души. Душа — для Платонизма — прежде всего мыслящее, познающее начало, и по-

тому жизнь и судьба души отражаетъ въ себѣ жизнь и судьбу человѣческаго познанія. Душа божественнаго происхожденія; въ своемъ до-земномъ существованіи она пребываетъ въ мірѣ истиннаго бытія (божественнаго) и непосредственно созерцаетъ божественную природу. Созерцаніе и бытіе здѣсь вполнѣ совпадаютъ. Грѣхопаденіе души, совершающееся съ роковой неизбѣжностью, начинается съ того, что она, забывая о своемъ божественномъ первоисточникѣ, обращаетъ свои взоры къ чувственно-матеріальной сферѣ и погружается въ нее. Такъ возникаетъ познаніе предметно-матеріальнаго чуждаго и противостоящаго ей міра, міра бываніе и небытія. Познаніе это покупается душою цѣною не только отрыва, обособленія отъ Божественнаго Первоначала, но и забвенія самой себя и своего божественнаго происхожденія. Однако, въ самомъ чувственномъ познаніи заложена возможность выхода изъ этого состоянія самоотчужденія. Въ чувственныхъ предметахъ душа узнаетъ несовершенныя, слабыя отраженія тѣхъ совершенныхъ прообразовъ, которые она созерцала въ Божественной сферѣ. Воспоминаніе это пробуждаетъ въ ней вновь стремленіе къ возвращенію въ родной ей горній міръ и къ непосредственному созерцанію божественныхъ прообразовъ - идей. Достигаетъ она этой цѣли черезъ отрѣшеніе отъ чувственнаго міра и углубленія въ самое себя, т. е. черезъ самопознаніе. Такъ же, какъ отрывъ отъ Божественнаго начала сопровождался грѣховнымъ погруженіемъ въ чувственную стихію и самозабвеніемъ, такъ самопознаніе является путемъ внутренняго очищенія, ведущимъ не только къ Богопознанію, но и къ реальному пріобщенію Божественному Бытію. Итакъ, и для Платонизма въ предметномъ знаніи, которое онъ отожествляетъ съ познаніемъ чувственнымъ, содержится меоническій моментъ: поскольку чувственное знаніе довлѣетъ себѣ, оно связано съ полнымъ невѣдѣніемъ подлинно - реальнаго и съ погруженностью души въ сферу небытія. Въ самопознаніи этотъ меоническій моментъ подчиняется основной бытійной тенденціи знанія: и душа не только познаетъ истинно-сущее, но, познавая его, и реально къ нему пріобщается. Такъ черезъ самоотчужденіе (въ низшемъ началѣ — чувственномъ мірѣ) душа восходитъ къ полному самоосвоенію въ иномъ высшемъ началѣ (въ мірѣ идей).

Исходя изъ вскрытой нами внутренней діалектики знанія, можно найти объясненіе и для тѣхъ рѣзкихъ разногласій, которыя обнаруживаются въ оцѣнкѣ философскаго и научнаго знанія между представителями христіанской мысли. Александрійская школа и ея послѣдователи, блюдя традиціи Платонизма, выдвигаютъ бытійную основу знанія: истинное знаніе не только постигаетъ бытіе, но и пріобщаетъ къ нему. Между знаніемъ и вѣрой поэтому не можетъ быть никакого антагонизма. Такъ же какъ вѣра не исчерпывается простымъ признаніемъ предмета вѣры, а выражаетъ собою нѣкоторое реальное отношеніе къ нему, захватывающее все духовное существо человѣка, такъ и подлинное знаніе не противостоитъ бытію, а имманентно ему, непосредственно вырастая изъ реальнаго духовнаго опыта. Знаніе усовершаетъ и завершаетъ собою вѣру. То, что вѣра содержитъ въ себѣ потенціально, въ скрытомъ видѣ, — то въ знаніи раскрывается, актуализируется и возводится въ степень осознавшей себя, и потому самодовлѣющей духовности. Въ этомъ смыслѣ гнозисъ и завершается „обоженіемъ"—теозисомъ. Напротивъ, всякое знаніе, не основанное непосредственно на духовномъ опытѣ и потому не имѣющее „бытійнаго" характера (т. е. знаніе меоническое), имѣетъ только вспомогательное значеніе и признается лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно служитъ либо предварительной ступенью подлинно реальнаго знанія (гнозиса), либо же средствомъ для его систематическаго раскрытія и обоснованія.

Совершенно иное отношеніе къ знанію у Татіана, Тертулліана и другихъ апологетовъ, которые стоятъ въ сторонѣ отъ философскихъ традицій Платонизма. Они, если и не сознаютъ отчетливо, то все же инстинктивно чувствуютъ, что самостоятельность философіи и науки покупается цѣною его отрыва, отчужденія и отъ живого бытія, и потому обусловлено меоническимъ началомъ въ знаніи. Автономная наука — порожденіе меоническаго разума, котораго живая вѣра не можетъ терпѣть рядомъ съ собой. Всякая попытка примиренія вѣры съ автономнымъ знаніемъ неизбѣжно вовлекаетъ ее въ сферу господства меоническаго разума и приводитъ къ разрушенію ея бытійной основы. Переходъ отъ вѣры къ знанію означаетъ не усовершеніе вѣры, не восхожденіе къ высшей ступени духов-

наго бытія, а, наоборотъ, полное ея уничтоженіе, движеніе въ пустоту небытія. Знаніе допустимо лишь въ той мѣрѣ, въ какой оно признаетъ безусловно первенство и неприкосновенность вѣры и отказывается отъ всякихъ притязаній на автономное обоснованіе и всеобъемлющую универсальность. Какъ ни узки и односторонни эти взгляды чистой, независимой отъ разума вѣры, какъ они ни уступаютъ въ философской глубинѣ и продуманности умозрѣнію Александрійцевъ, — одного нельзя отрицать: они лучше поняли трагическую природу научнаго знанія и осознали опасность, кроющуюся въ тѣхъ меоническихъ моментахъ знанія, которые неразрывно связаны съ утвержденіемъ его внутренней автономіи. И въ этомъ ихъ несомнѣнная историческая заслуга.

20

Трагедія знанія и до сихъ поръ не изжита европейской культурой; она и не можетъ быть ею изжита, пока эта культура еще не измѣнила самой себѣ, пока въ ней еще живы завѣты и традиціи эллино-христіанскаго Логоса. Поэтому и передъ современностью встаетъ вопросъ: какое значеніе принадлежитъ знанію въ ея духовной жизни? чѣмъ оно было для нея до сихъ поръ и чѣмъ оно должно для нея стать въ настоящемъ и въ будущемъ? Основной смыслъ этого вопроса намъ уже раскрылъ весь предыдущій анализъ; рѣчь идетъ о характерѣ познавательной установки современнаго мышленія; господствуютъ ли въ немъ бытійныя или меоническія начала? И куда должно оно направить свои усилія, чтобы обезвредить и парализовать разрушительную дѣятельность меоническаго разума?

Въ одномъ отношеніи современная европейская культура, казалось бы, превзошла всѣ предшествующія эпохи: она какъ будто окончательно и безповоротно преодолѣла интеллектуализмъ во всѣхъ областяхъ культурной жизни; она уже не вѣритъ въ реальную силу логическаго разума, такъ, какъ въ нее вѣрили античность, и средніе вѣка, и эпоха Просвѣщенія, и идеалистическая философія романтики. Однако, если глубже вникнуть, то эта побѣда оказывается лишь частичной и отнюдь не окончательной: стоитъ лишь взглянуть на господствующія въ наши дни теченія соціально-политической жизни, чтобы убѣ-

диться, что раціоналистическіе соблазны (хотя бы въ лицѣ социалистическихъ и коммунистическихъ утопій) продолжаютъ смущать современнаго человѣка. А кромѣ того, интеллектуализмъ не единственная форма, въ которой проявляются меонистическія тенденціи культуры; существуютъ и другія не менѣе дѣйственныя и не менѣе опасныя по своимъ послѣдствіямъ формы. Такою является, напр., современный позитивизмъ.

Позитивизмъ присваиваетъ положительной наукѣ руководящую роль въ культурѣ. Подъ наукой онъ разумѣетъ прежде всего естественно-научное знаніе, которое по существу предполагаетъ предметную установку и основывается на предметномъ опытѣ. Всѣ другія науки, для того, чтобы стать точными, т. е. науками въ полномъ смыслѣ слова, должны равняться по естественнымъ наукамъ и подобно имъ должны исходить изъ предметнаго опыта и пользоваться соотвѣтствующими этому опыту (естественно-научными) методами изслѣдованія. Казалось бы, что позиція позитивизма представляетъ по сравненію со всякими другими точками зрѣнія огромныя преимущества. Онъ основывается только на фактахъ, на чистомъ опытѣ, въ немъ по этому должно быть особенно развито чутье реальности и должны совершенно отсутствовать меоническія тенденціи. Но всѣ эти достоинства позитивизма ограничиваются въ лучшемъ случаѣ сферою „внѣшняго", естественно-научнаго (предметнаго) опыта. Если же вникнуть въ его отношеніе къ душевно-духовному бытію, то нельзя не признать, что позитивизмъ такъ же мало считается съ своеобразіемъ этой области и также насилуетъ своими методами изслѣдованія относящіеся къ ней факты, какъ напр., раціонализмъ. Исходя изъ чисто предметной установки позитивизмъ не видитъ непосредственно ничего кромѣ естественно-научныхъ фактовъ, всѣ же остальныя явленія дѣйствительности (душевныя-духовныя) входятъ въ его поле зрѣнія лишь постольку, поскольку они могутъ быть уподоблены естественно-научнымъ фактамъ, т. е. подвергнуты опредмечиванію. Только теперь, когда позитивизмъ въ философіи и отчасти и въ наукахъ о духѣ постепенно теряетъ свое господствующее положеніе, начинаетъ выясняться до какой степени онъ своимъ узкимъ и одностороннимъ пониманіемъ дѣйствительности опустошаетъ, нивеллируетъ и опошляетъ духовную жизнь, закрывая ей доступъ къ болѣе глубокимъ пластамъ бытія. Но позитивизмъ не только теорія, и преодолѣніе

его въ философіи не рѣшаетъ его судьбы. Представляя собой то умонастроеніе, которое наиболѣе соотвѣтствуетъ всему жизненному укладу и жизнепониманію современнаго европейскаго человѣчества, онъ все болѣе завладѣваетъ умами широкихъ массъ и потому особенно опасенъ для духовной культуры въ цѣломъ. Свойственныя ему меоническія тенденціи настолько сильны и настолько глубоко проникли въ душу современнаго европейца, что грозятъ ее совершенно искалѣчить и окончательно лишить способности къ воспріятію высшихъ формъ духовности.

21

Этой опасности не устраняютъ, однако, и другія умственныя теченія современности, которыя глубже захватываютъ духовную жизнь и этимъ отчасти преодолѣваютъ односторонность позитивизма. Таковъ выросшій на почвѣ романтизма идеализмъ. Великая заслуга романтизма не только въ томъ, что онъ широко раздвинулъ границы духовнаго пониманія и положилъ этимъ начало историзму XIX вѣка, открывшему новую эру въ наукахъ о культурѣ; заслуга его и въ томъ, что онъ укоренилъ это пониманіе глубже въ самой реальной жизни. Настоящее пониманіе никогда не исчерпывается чисто интеллектуальнымъ актомъ. Оно имѣетъ болѣе глубокую психическую основу, и обусловлено нѣкоторымъ хотя бы и незначительнымъ жизненнымъ и эмоціональнымъ пріобщеніемъ къ понимаемой реальности, которая сообщаетъ ему характеръ вживанія. Вживанію-пониманію доступна не только чужая индивидуальная жизнь, но всѣ вообще формы и проявленія душевнаго и духовнаго бытія (духъ культуры, стиль эпохи, духовныя теченія, „планы“ духовной жизни и т. п.). Благодаря вживанію вся интеллектуальная жизнь, основанная на пониманіи, пріобрѣтаетъ подобіе настоящей реальности. Въ романтизмѣ эта способность интеллектуально жить въ иномъ и инымъ достигаетъ высшей ступени развитія и утонченія; изъ его сокровищницы черпаетъ и культура нашихъ дней, въ особенности современный идеализмъ. Но въ этомъ обогащеніи духовной жизни, которое принесъ съ собой романтизмъ, кроется съ другой стороны серьезная опасность. Какъ ни важно это понимающее сопереживаніе для внутренняго развитія духовной жизни, до

какой бы степени тонкости и изощренности оно ни доходило, все же оно не настоящая, полновѣсная реальная жизнь, а лишь подобіе ея, лишь полуреальность, остающаяся почти всегда въ предѣлахъ интеллектуальнаго, идеальнаго, отраженнаго плана бытія, который никогда не можетъ собою замѣнить самую непосредственную жизнь, такъ какъ оторванъ отъ нея объективирующимъ актомъ рефлексіи. На такой объективирующей рефлексіи основано въ конечномъ итогѣ и в ж и в а н і е[1]). Тѣмъ не менѣе полуреальный характеръ переживаній, связанныхъ съ вживаніемъ, настолько сближаетъ ихъ съ первичными, неотраженными переживаніями, что они легко могутъ занять мѣсто этихъ послѣднихъ и присвоить себѣ въ духовной жизни господствующее положеніе. Соблазны такой подмѣны очень велики. Интеллектуальное вживаніе безконечно расширяетъ и обогащаетъ духовное бытіе индивидуума: пріобщая его къ жизни всего остального міра, оно вмѣстѣ съ тѣмъ не захватываетъ самаго ядра его личности, не предъявляетъ къ нему такихъ требованій и не налагаетъ на него такой отвѣтственности, какъ самобытная, подлинно-реальная духовная жизнь. Иначе говоря, удерживая его въ разрѣженной атмосферѣ отраженнаго бытія, оно предоставляетъ ему возможность развиваться по линіи наименьшаго сопротивленія. Нечего и говорить о томъ, какъ сильны меоническія тенденціи въ жизни, построенной на такой подмѣнѣ, на такомъ паразитированіи на чужой духовности. Несмотря на свое кажущееся богатство, она внутренно пуста, ибо неукоренена въ томъ подлинномъ опытѣ, котораго требуетъ Сократовское самопознаніе, и который одинъ только и можетъ обезпечить настоящее духовное творчество и реальную напряженность въ духовной жизни.

Никогда интеллектуальное вживаніе не играло еще такой существенной роли въ духовномъ бытіи человѣчества, какъ именно въ современной европейской культурѣ. Вся система современнаго образованія построена главнымъ образомъ на историческомъ знаніи, т. е. предполагаетъ основанное на вживаніи пониманіе. Но именно поэтому опасность вырожденія

[1]) Мы говоримъ объ и н т е л л е к т у а л ь н о м ъ вживаніи, т. е. о вживаніи, въ которомъ преобладаетъ моментъ интенціональнаго пониманія, въ отличіе отъ вживанія р е а л ь н а г о, т. е. адэкватнаго сопереживанія чужихъ чувствъ, настроеній, мыслей и т. п. Послѣднее — предѣлъ реализаціи перваго.

духовной жизни въ ней особенно велика. И опасность эта даже возрастаетъ чѣмъ болѣе совершенствуются и утончаются самые методы образованія, ибо соотвѣтственно увеличивается и дѣйственная сила тѣхъ полуреальныхъ отраженныхъ чувствъ настроеній, мыслей и т. п., которые порождаются вживаніемъ. Правда, съ другой стороны, эта опасность какъ будто парализуется тѣмъ, что теорія и практика образованія якобы все болѣе проникается духомъ сократовской мевтики, стараясь замѣнить въ процессѣ обученія способы чисто внѣшняго механическаго усвоенія внутренней самодѣятельностью обучаемаго. Образованіе должно стать самообразованіемъ, оно должно исходить изъ собственнаго реальнаго опыта каждаго индивидуума. Правильность сократическаго метода въ принципѣ не возбуждаетъ сомнѣнія. Это единственный путь обезпечивающій органическое развитіе духовной культуры. Не слѣдуетъ, однако, предаваться иллюзіямъ относительно тѣхъ предѣловъ, въ которыхъ возможно его примѣненіе. Въ сущности, онъ касается почти исключительно только интеллектуальной области; поскольку же образованіе захватываетъ и другія стороны духовной жизни, подлинный индивидуальный опытъ неизбѣжно замѣняется живымъ пониманіемъ. Мало того, ничѣмъ неограниченное пользованіе методомъ самодѣятельности, можетъ даже привести къ обратнымъ результатамъ и усилить меоническія тенденціи въ интеллектуальной жизни учащихся. Дѣйствительно, ускоренное развитіе интеллекта въ тепличныхъ условіяхъ, т. е, въ условіяхъ, при которыхъ онъ не встрѣчаетъ настоящаго реальнаго сопротивленія въ обрабатываемомъ матеріалѣ, внушаетъ ему ложное представленіе о своей компетенціи, сообщаетъ ему формальное направленіе и пробуждаетъ въ немъ склонность находить удовлетвореніе въ своей собственной дѣятельности, независимо отъ характера того матеріала, къ которому она примѣняется (раціонализмъ юношескаго возраста). Изъ всего этого не слѣдуетъ, конечно, что все современное гуманитарное и историческое образованіе, поскольку оно основано на пониманіи и вживаніи, имѣетъ только отрицательное значеніе. Было бы нелѣпо оспаривать великое воспитательное значеніе вживанія въ чужую духовность. Въ наше время оно является необходимымъ условіемъ для сохраненія непрерывности культурныхъ традицій и для выявленія въ настоящемъ тѣхъ творческихъ силъ и возможностей, которыя заложены въ прошломъ духов-

ной жизни. Но вмѣстѣ съ тѣмъ не слѣдуетъ забывать: вживаніе можетъ обогащать, расширять, восполнять идущую изъ глубинъ духовной личности жизнь, но никогда не можетъ замѣнять ее; иначе духовная личность теряетъ свою бытійную основу. Итакъ, присущая знанію противоположность бытійныхъ и меоническихъ тенденцій проникаетъ собою также весь строй образованія и порождаетъ здѣсь тѣ же затрудненія, противорѣчія и опасности, съ которыми приходится бороться самому знанію. Съ точки зрѣнія этой противоположности должна быть поэтому разсматриваема и рѣшаема самая основная проблема воспитанія — проблема взаимоотношенія автономіи (самоопредѣленія) и авторитета.

22

Однако, не только проблематика воспитанія и образованія, но и проблематика всей духовной культуры опредѣляется этой фундаментальной противоположностью; въ частности и проблематика философіи. Проблема истины не только теоретическая проблема. Стремленіе къ истинѣ есть и стремленіе къ подлинному бытію, истинной реальности и притомъ стремленіе не только къ ея познанію, но и къ пріобщенію къ ней. Внутренняя сила и жизненность духовной культуры выражается прежде всего въ напряженности ея исканій подлиннаго бытія, въ свойственномъ ей чутьѣ реальности и въ (болѣе инстинктивномъ или сознательномъ) умѣніи отличать подлинное отъ неподлиннаго, реальное отъ меоническаго. Современная европейская культура дошла до поворотнаго пункта. Катастрофическія событія истекшаго десятилѣтія показали съ ужасающей ясностью до какой степени она утратила это чувство реальности, какъ глубоко она погрузилась въ сферу призрачнаго, нереальнаго бытія и какую силу въ ней пріобрѣли отрицательныя, меоническія начала. Удастся ли ей преодолѣть этотъ кризисъ? Одно несомнѣнно: чутье реальности, какъ свидѣтельствуютъ духовныя и религіозныя теченія послѣднихъ лѣтъ и сознаніе укорененности всей культуры въ нѣкоторой болѣе глубокой, внѣ ея лежащей реальности, вновь оживаетъ и крѣпнетъ. И въ этомъ сказывается возрожденіе глубочайшихъ бытійныхъ мотивовъ Сократовскаго самопознанія.

В. Э. Сеземанъ

ГОСУДАРСТВО ПРАВДЫ [1])

(ОПЫТЪ ПО ИСТОРІИ ГОСУДАРСТВЕННЫХЪ ИДЕАЛОВЪ ВЪ РОССІИ)

1

Лѣтопись, какъ система политическихъ ученій

Однимъ изъ величайшихъ литературныхъ твореній древнерусскаго прошлаго являются русскія лѣтописи, дошедшія до насъ въ громадномъ количествѣ списковъ, несмотря на то, что великое множество книгъ погибло на Руси во время неоднократныхъ опустошительныхъ пожаровъ, истреблявшихъ до тла строенные изъ дерева Владимиръ, Москву, В. Новгородъ и др. города древней Руси. Не менѣе значительна и цѣнность ихъ внутренняго содержанія.

Значеніе этого великаго литературнаго наслѣдства до сихъ поръ еще изучено недостаточно всесторонне, хотя ему посвящено уже немало научныхъ изслѣдованій. До настоящаго времени лѣтописи использованы были преимущественно, какъ источникъ изученія внѣшней русской исторіи (права, хозяйственнаго быта и пр.), или изучались какъ литературный и филологическій памятникъ. Лишь сравнительно мимоходомъ

---

[1]) Настоящая статья является второю изъ цикла задуманныхъ авторомъ статей и изслѣдованій по исторіи политическихъ ученій древней Руси, первой изъ которыхъ была статья „Подвигъ власти", помѣщенная въ книгѣ III-ьей „Евразійскаго Временника". Во многихъ мѣстахъ настоящая статья примыкаетъ къ названной, а въ нѣсколькихъ пунктахъ, гдѣ это нужно для ясности изложенія, развиваетъ, въ развернутомъ видѣ, мысли, аналогичныя высказаннымъ въ послѣдней.

обращалось вниманіе на лѣтописи съ точки зрѣнія исторіи древне-русскихъ политическихъ идей и во всякомъ случаѣ мы до сихъ поръ не имѣемъ въ русской наукѣ систематическаго изложенія лѣтописныхъ политическихъ ученій.

Поддерживая въ теченіе вѣковъ одну и ту же традицію, „лѣтословецъ", въ описаніи событій, не только заботится о достовѣрности своихъ лѣтописныхъ записей, „вся времена бытства земская необинуяся показуетъ", пишетъ не украшая, по примѣру „онаго великаго Сильвестра Выдубицкаго". По поводу многихъ политическихъ событій онъ размышляетъ также „о строи земленѣмъ", о томъ какъ „строится царьству", чтобы это „строеніе" было „безо лжи" и „безъ грѣха вправду". Онъ ищетъ идеала государства и права и думаетъ, вслѣдъ за Соломономъ, найти ихъ путями мудрости, ибо мудростью „цареве царствуютъ, а сильніи пишютъ правду".

Ища непрестанно политическаго идеала, лѣтописецъ однако ищетъ его не путями мудрости человѣческой, свободнаго разума, а мудрости Божіей. Онъ отвергаетъ способъ мышленія „онѣхъ древнихъ филосоевъ Еллинскихъ" и ищетъ отвѣта въ болѣе „достовѣрномъ" „разумѣ божественаго писанія" и въ „зерцалѣ" историческихъ событій, выявляющихъ волю Божію въ отношеніи къ ихъ переживавшимъ людямъ. Идеалъ, котораго онъ ищетъ не есть поэтому какое либо новое раціоналистическое построеніе, а истина неизмѣнная, изначала уже данная Богомъ въ Св. Писаніи и непрестанно раскрываемая для людей его изученіемъ и дѣйствіемъ промысла Божія въ исторіи.

Разъ истина уже дана изначала, вопросъ лишь въ томъ, чтобы ее уразумѣть, сохранить „безнавѣтной и безмятежной" и найти пути ея примѣненія къ конкретной исторической дѣйствительности. Изъ богоданной истины не можетъ быть отнято ни одной іоты: „и въ вѣки пророческій гласъ повелѣваетъ намъ хранити свидѣнія Божія и жити въ нихъ, сирѣчь непоколебимо и неподвижимо пребывающе. Яко и боговидецъ пророкъ Моисей сице рече: въ нихъ нѣсть приложити и отъ нихъ нѣсть уняти" (Ник. Л. 695 - 1443 со ссылкой на 1-ое правило 7-го Вселенскаго Собора въ Никеѣ).

Поэтому подтвержденій правильности своего политическаго идеала лѣтописецъ всегда ищетъ въ Св. Писаніи, всегда къ

своимъ политическимъ разсужденіямъ присоединяетъ ссылки на тексты Евангелія и др. Изъ библіи онъ выноситъ не только общую систему нравственныхъ заповѣдей и отчасти политическихъ принциповъ, но и общую научно-философскую теорію этическаго провиденціализма. Послѣдняя въ русской переработкѣ господствуетъ въ лѣтописяхъ въ теченіе всего періода лѣтописанія и служитъ тою сѣтью причинныхъ связей, которою лѣтописецъ связываетъ событія русской исторіи. Поэтому изслѣдованіе историческихъ событій съ этико-провиденціальной точки зрѣнія служитъ для лѣтописца способомъ раскрытія истиннаго политическаго идеала, выявляемаго въ историческихъ событіяхъ волею Божіею. Богъ, по мнѣнію лѣтописей, неоднократно раскрывалъ Русской землѣ одобряемый Имъ политическій идеалъ: казнь Святополка Окаяннаго за стремленіе къ власти путемъ братоубійства „Богъ показа на наказаніе княземъ Русьскымъ"; освобожденіемъ Всеслава Полоцкаго изъ поруба и изгнаніемъ Изяслава Ярославича изъ Кіева „Богъ показа силу крестную на показанье землѣ Русьстѣй, да не преступаютъ честнаго креста, цѣловавше его"; побѣда Миколкѣ и Всеволоду Юрьевичамъ надъ ихъ противниками дарована „Богу наказавшю князѣ креста не переступати и старѣйшаго брата чтити, а злыхъ человѣкъ не слушати, иже не хотять добра межю братьею". Поэтому наравнѣ съ текстами Св. Писанія, подтвержденіемъ и источникомъ познанія идеала служатъ для нихъ „образы", примѣры прошлаго. Ссылки на нихъ разсыпаны обильно на страницахъ лѣтописей. Наравнѣ съ отрицательными примѣрами, указывающими, чего не должно нарушать, мы видимъ восхваленіе примѣровъ, достойныхъ подражанія „да се слышаще, царіе и князи научитеся тако творити". Въ этомъ философско-политическое значеніе похвальныхъ словъ князямъ правдолюбцамъ, „свѣтильникамъ" земли Русской. Порою мы встрѣчаемъ не только конкретныя, но и общія ссылки: „аще хощети распытовати, разогни книгу, лѣтописецъ великій руській, и прочти отъ великаго Ярослава, а до сего князя нынѣшняго".

Такъ и установленія русскаго историческаго прошлаго освящаются божественнымъ авторитетомъ и наравнѣ съ библейской исторіей служатъ для лѣтописей источникомъ познанія одобряемаго Богомъ политическаго идеала, изначала данной Богомъ истины.

Наряду со стариной, истинной по освященности ея Богомъ, источникомъ познанія политическаго идеала для лѣтописей служитъ другая сторона — національная, — извѣчный, изначальный обычай, „устроенье дѣдне и отче“. Многое противорѣчащее ему отметается, „яко отьци наши сего не прияли суть“, т. к. „при нашихъ прародителяхъ и отцѣхъ... сего не бывало“, тѣ вещи творятся „не по обычаю Русьскіе земля“. Въ различныя эпохи лѣтописи защищаютъ разныя формы государственнаго строя ссылкой на старину. Въ эпоху вѣчевого строя лѣтописи отстаиваютъ этотъ послѣдній, т. к. всѣ волости „и з-начала... якоже на думу на вѣча сходется“. Новгородскія лѣтописи защищаютъ Новгородскій порядокъ ссылкой на изстаринный обычай, пошлину и старину. Князья доказываютъ преимущества того или иного порядка наслѣдованія стола „лѣтописцы и старыми списки“, т. е. записанными въ лѣтописяхъ и въ старыхъ спискахъ старинными прецедентами, какъ въ спорѣ Василія Темнаго съ Юріемъ Дмитріевичемъ, или „Божьемъ изволеніемъ нашихъ прародителей вел. князей, стариной нашей“, какъ Іоаннъ III въ отношеніи къ своему внуку Димитрію. Ссылкой на „давные времена“ думалъ тотъ же Иванъ III-й Васильевичъ доказать свою правоту въ отношеніи къ Вел. Новгороду, когда шелъ на него и везъ съ собою въ походъ дьяка Степана Бородатаго, изученнаго „говорить по лѣтописцамъ русскимъ“.

Въ обоихъ случаяхъ и при ссылкѣ на Св. Писаніе и освященное Богомъ прошлое, и при ссылкахъ на извѣчный обычай, мы видимъ въ лѣтописяхъ стремленіе раскрыть изначала данную истину, а не раціоналистически построенное нѣчто новое. Онъ ищетъ идеала, угоднаго Божьей волѣ и правдѣ, а не людямъ, не „человѣческому самочинію“.

Но двѣ изначала данныхъ истины: правда Божія и правда изстариннаго обычая могутъ быть несогласны между собою. Поэтому во всѣхъ лѣтописяхъ отъ начала ихъ существованія до конца мы видимъ стремленіе сочетать, примирить ихъ, развить политическій идеалъ, представляющій синтезъ конкретнаго національно-государственнаго строя и идеала съ идеалами религіозными. Опыты эти въ разныя эпохи и въ различныхъ русскихъ государствахъ приходятъ къ неодинаковымъ результатамъ, достигаютъ неодинаковой степени чисто логической завершенности, обладаютъ далеко не одной и той же мѣрой

историческаго вліянія; обстоятельства эти вносятъ въ исторію древне-русскихъ политическихъ ученій значительное разнообразіе.

Однако, надъ всѣмъ этимъ разнообразіемъ политическихъ теорій и государственныхъ строевъ царитъ одно непреклонное стремленіе *соблюстиизначальную истину*, покорить человѣческую волю, „человѣческое самочиніе“ религіозно-государственной правдѣ. Съ непреклонною, несокрушимою волею берегло древне-русское политическое самосознаніе вѣковую истину „безнавѣтной и безмятежной“ — и въ этомъ его наиболѣе характерная особенность, его величайшая заслуга передъ сокровищницей человѣческой мысли, связанная логически съ заслугой православія вообще, сумѣвшаго въ большей неприкосновенности, чѣмъ другія церкви, сохранить чистоту первоначальнаго христіанскаго ученія.

Особенность лѣтописныхъ политическихъ ученій, конечно, не въ стремленіи творить совершенно новыя политическія теоріи. Наоборотъ, многія ихъ составныя части восприняты уже готовыми изъ библіи и Византіи. И въ этомъ не недостатокъ, а обогащеніе ихъ, подкрѣпленіе ихъ авторитетностью культурнаго преемства. Тѣмъ не менѣе въ способѣ ихъ исполненія и сочетанія съ грознымъ и часто трагическимъ величіемъ конкретной русской исторической жизни, неудержимой широтою пространственнаго размаха русской государственности вырабатывалось все больше и больше особенностей.

Отчасти изъ заимствованныхъ, отчасти изъ самостоятельно развитыхъ элементовъ было построено самостоятельное и — беремъ на себя утверждать — *великое* теоретическое зданіе, внушительное какъ по блеску, грандіозности и геніальности исполненія, такъ и по мощи осуществленнаго въ теченіе вѣковъ вліянія на русскій народъ и его историческія судьбы...

Предваряя отчасти, на основѣ личнаго изученія и знакомства съ соотвѣтствующими памятниками, результаты будущихъ изслѣдованій, предвосхищая, въ частности, нѣкоторые выводы послѣдующаго изложенія — считаемъ необходимымъ намѣтить, какого рода вопросы могутъ ставиться въ отношеніи древнерусской лѣтописной литературы и потому уже здѣсь высказываемъ слѣдующее:

Русскія лѣтописныя политическія теоріи не потеряли для Россіи и шире — для человѣчества своего значенія и нынѣ

съ прекращеніемъ физическаго существованія древней Руси. Послѣ эпохи ихъ частичнаго ослабленія, мы видимъ ихъ новое, блестящее возрожденіе въ ученіяхъ славянофиловъ, Достоевскаго, Новгородцева и др. Многія философскія положенія послѣднихъ можно въ извѣстной мѣрѣ разсматривать именно какъ сознательное или безсознательное возстановленіе идейной и философской традиціи, получившей начало въ лѣтописныхъ теоріяхъ. Послѣднее время мы присутствуемъ при переносѣ этихъ идей въ германскую философію. Русскія лѣтописи съ примыкающей къ нимъ Степенной Книгой составляютъ не второстепенное, провинціальное явленіе, а какъ политическіе трактаты имѣютъ великое, міровое значеніе, являются произведеніями геніальными по своему исполненію, соравными по своему значенію лучшимъ созданіямъ политической мысли учителей церкви, твореніямъ Блаженнаго Августина, Ѳомы Аквината, „Политикѣ“ Аристотеля, „Духу Законовъ“ Монтескье. Въ настоящее время указанныя древне-русскія теоріи становятся по особому современными, ибо только отъ возрожденія ихъ въ мышленіи и примѣненія ихъ въ жизни можно ждать разрѣшенія кризиса современнаго правосознанія.

Да не покажется, что всѣ вышеизложенныя обстоятельства мы считаемъ выясненными и утвержденными въ полной мѣрѣ, или полагаемъ настоящую статью исчерпывающимъ доказательствомъ выставленныхъ положеній. Нѣтъ, — въ настоящихъ строкахъ мы передаемъ лишь общее впечатлѣніе, возникшее въ пристальномъ изученіи лѣтописей, при сопоставленіи лѣтописныхъ теорій съ другими аналогичными достиженіями человѣческой мысли. Вся глубина лѣтописныхъ ученій еще не раскрыта, и будущему предстоитъ показать все ихъ великое, неоцѣненное значеніе. Но, какъ лѣтописи и теоріи ихъ создавались вѣками, и не однимъ, но многими лѣтописцами, такъ и задача раскрытія и переложенія этихъ теорій на современный языкъ и на современныя понятія не подъ силу единичному изслѣдованію; это дѣло—для цѣлаго ряда ихъ, задача многихъ лѣтъ, цѣлой „школы“. Настоящая же статья, вмѣстѣ съ сопряженными съ нею, должна быть лишь однимъ изъ вкладовъ въ это дѣло, только предварительною постановкою проблемъ...

2

Этическій провиденціализмъ

Всякаго хотящаго „свою правду поставити“ древне-русскій книжникъ обвинялъ въ нежеланіи „створити Правды Божья“, ибо всякую правду считалъ онъ подчиненной Божественной Правдѣ и выводилъ изъ нея. Вся вселенная казалась ему особой системой правды, „строеніемъ Божіимъ“, гдѣ каждое явленіе природы и каждое дѣйствіе человѣческое должны быть оправданы передъ людьми и Божествомъ. Все въ природѣ устроено Промысломъ Божіимъ для пользы человѣка, земной или духовной. Какъ восклицаетъ Мономахъ, обращаясь къ Богу: „Кто не похвалитъ, не прославитъ силы Твоей и Твоихъ великихъ чудесъ, устроенныхъ на семъ свѣтѣ: какъ небо устроено, и на немъ солнце, и луна, и звѣзды, и тьма, и свѣтъ, и земля на водахъ положена, Господи, Твоимъ Промысломъ! Звѣри разноличные, и птицы и рыбы украшены твоимъ Промысломъ, Господи!“ Движеніе стихійныхъ силъ природы не есть безсмысленная, хотя и закономѣрная смѣна частицъ „естества“. Всякое такое движеніе вызывается не тѣмъ, что мы на нынѣшнемъ нашемъ языкѣ назвали бы самоначальными физическими законами, а Божественнымъ Промысломъ, сообразно нравственнымъ движеніямъ человѣческой воли. Если человѣкъ и цѣлые народы „управятся передъ Богомъ“, то для нихъ будетъ по слову Мономаха, кончающаго вышеприведенное восторженное обозрѣніе вселенной словами: „все же то далъ Богъ на угодье человѣкомъ, на снѣдь, на веселье“. Но если люди покроютъ свою совѣсть черными грѣхами, нарушатъ Правду Божію, то „Богъ бо казнитъ рабы своя напастьми различными, огнемъ и водою и ратью и иными различными казньми“. И все это будетъ не слѣпое движеніе природныхъ силъ, а таинственное осуществленіе Правды Божіей надъ людьми, „строеніе Божіе“.

Въ соотвѣтствіи съ такимъ міровоззрѣніемъ, древне-русскій человѣкъ въ своемъ религіозномъ творчествѣ стремился установить вѣчную связь съ Правдой Божіей. Во всѣхъ соборныхъ церквахъ теплятся негасимыя лампады и горятъ вѣчныя свѣчи передъ престоломъ Божіимъ, самъ великій князь въ своей духовной грамотѣ зарекаетъ потомковъ блюсти, „чтобы свѣчи бы не погасли“. Московскія лѣтописи, составленныя при дворѣ митрополита „всея Русіи“, въ этомъ стремленіи къ вѣчной связи съ

Правдой Божіей понимаютъ самую сущность православія. „Присносущное", вѣчное всюду противопоставляется временному, „мимотекущему", непостоянному. Пониманіе сущности православія въ связи съ Вѣчною Правдою древняя Русь переживала не только теоретически, она стремилась символами, обрядами изобразить свои стремленія. Таково истинное значеніе особенно подчеркнутаго древне-русскаго поклоненія иконамъ, мощамъ угодниковъ, чуду. Смотря на безстрастный ликъ Спасителя, они сливались душою съ далекимъ и одновременно близкимъ надсознательнымъ міромъ. Въ угодникахъ они видѣли тѣхъ, кто молитвами своими помогаетъ имъ приблизиться къ Богу; въ чудесахъ и знаменіяхъ проявленіе воли Божіей во временномъ, руководящія указанія Божьяго Промысла.

3

Исканіе правды государственной

Свои религіозныя и религіозно-нравственныя стремленія и чаянія древне-русскіе люди распространяли далеко за предѣлы области чистой вѣры. Въ частности, распространяли они ихъ и на область государственныхъ и правовыхъ явленій. Они стремились строить государство и власть во имя и ради Вѣчной Правды, лишь ничтожной частью которой была для нихъ правда человѣческая, государственная. По представленіямъ лѣтописей русскіе люди уже съ древнѣйшихъ временъ стремились къ водворенію „правды" въ своей землѣ. Согласно сказанію о призваніи варяговъ, княжеская власть была установлена на Руси, т. к. между изгнавшими варяговъ племенами „не бѣ правды" и возсталъ „градъ на градъ" и была между ними рать великая и усобица. Враждующія племена рѣшаютъ призвать князя, чтобы онъ владѣлъ ими и „рядилъ" ихъ „по правдѣ". („По правдѣ" сказано въ спискахъ: Архангелогородскомъ, Авраамки и др. Хотя въ древнѣйшихъ спискахъ Лаврентьевскомъ, Ипатьевскомъ и др. сказано „по праву", но на языкѣ древнѣйшихъ лѣтописей это послѣднее слово и слово „правда" были синонимами). Стремленіе къ государственной правдѣ не прекращается и позднѣе. Русскіе люди неустанно ищутъ князя, любящаго „судъ и правду" и порою находятъ ихъ. Князья, удовлетворяющіе такому идеалу поднимаются въ глазахъ народа на недо-

сягаемую высоту, ихъ подвиги и дѣянія подробно описываются въ лѣтописяхъ, имъ слагаются „похвалы“ и „слава“. Правленіе такихъ князей кажется лѣтописцамъ приближеніемъ къ торжеству осуществленнаго, хотя и на короткое время, политическаго идеала. О такихъ князьяхъ говорилось, что правда жила въ нихъ, истина въ нихъ ходила. Не потому ли столь высоко для древней Руси стояло значеніе Ярослава Мудраго, что съ его именемъ было для нея связано составленіе древнѣйшаго русскаго юридическаго сборника „Русской Правды“? Не потому ли окружили они нѣжной любовью воспоминанія о Владимірѣ Мономахѣ, что онъ умѣлъ побѣдоносно отстаивать правду русскихъ земель противъ обидъ половецкихъ хищниковъ, что онъ давалъ правый судъ противъ сильнаго обидимому и вдовицѣ, уставомъ „о рѣзахъ“ защитилъ бѣднаго должника отъ немилостиваго заимодавца, уставомъ о закупахъ упорядочилъ состояніе этихъ полубезправныхъ людей? Не потому ли столь значительной представлялась имъ роль Ивана Калиты, какъ собирателя земли Русской, что, какъ сказано въ похвалѣ ему: вся Русская земля прославляла „велегласно“ державу его за правосудіе и стекалась со всѣхъ сторонъ для разрѣшенія своихъ тяжбъ предъ его праведнымъ судомъ, и что послѣ его вокняженія „бысть всей земли тишина“.

Всюду — въ отношеніяхъ между людьми, въ отношеніяхъ междукняжескихъ и международныхъ, лѣтописцы и другіе писатели русской древности проповѣдуютъ правду. На правдѣ долженъ основываться весь строй политическихъ взаимоотношеній. И высшимъ осуществленіемъ этой правды является христіанская любовь. Ярославъ Мудрый завѣщаетъ своимъ сыновьямъ, чтобы они имѣли между собою любовь, ибо они „братия единаго отьца и матери“, чтобы они пребывали „мирьно, послушающе братъ брата“. Лѣтописецъ проповѣдуетъ это и другимъ князьямъ, ибо „любовь есть выше всего“. Какъ говоритъ Іоаннъ „Богъ любы есть“; пребывающій въ любви, въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ. Мы должны любить, дабы „достояніе“ имѣть въ день судный. Въ любви нѣтъ страха, но совершенная любовь изгоняетъ страхъ, ибо въ страхѣ есть мученіе и боящійся несовершенъ въ любви. Если кто скажетъ: „Бога люблю, а брата своего ненавижу, ложь есть, — ибо Богъ заповѣдалъ, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего. Любовью все совершается: ради любви „грѣси разсы-

паются", ради любви Господь сошелъ на землю и былъ распятъ за насъ грѣшныхъ. Любви ради мученики проливали кровь свою. Любви же ради и князь Изяславъ пролилъ кровь свою за брата своего Всеволода, совершая заповѣдь Господню (Лавр. Ипат. л. 6586-1078).

Осуществленіе правды въ общественныхъ отношеніяхъ необходимо не только ради исполненія нравственнаго и юридическаго долга, оно необходимо также и ради самого существованія государства. Ибо все на землѣ совершается и стоитъ благоволѣніемъ и милостію Божіею, но все можетъ быть разрушено гнѣвомъ Божіимъ. Дабы заслужить благоволеніе Божіе и сохранить землю, необходимо блюстительство правды. Ярославъ Мудрый говоритъ своимъ сыновьямъ, что если они будутъ соблюдать его завѣты, то Богъ будетъ въ нихъ и покоритъ имъ ихъ враговъ; если же они будутъ жить „ненавидно" и „въ роспьряхъ", то погибнутъ сами и погубятъ землю отцевъ и дѣдовъ своихъ, добытую ими великимъ ратнымъ трудомъ. По поводу преступленій Святополка Окаяннаго въ лѣтописяхъ мы читаемъ разсужденіе на тему о томъ, что если земля управится передъ Богомъ, то получаетъ князя праведнаго, любящаго судъ и правду; если же она согрѣшитъ передъ Богомъ, то получитъ князя злого и лукаваго, любящаго вино пить съ гуслями и молодыми совѣтниками[1]). Сюда же относится приведенное выше сужденіе, что согрѣшившую землю Богъ казнитъ напастями различными, огнемъ и водою, и ратью и иными различными казнями.

Въ лѣтописяхъ земскаго періода (XI—XII вв.) наряду съ проповѣдью правды въ политическихъ отношеніяхъ, мы видимъ неустанное стремленіе сочетать идеалъ правды съ существовавшимъ тогда государственнымъ строемъ, водворить правду на землѣ, по возможности не ломая существовавшихъ тогда государственно-юридическихъ рамокъ. Въ этомъ смыслѣ можно понимать отмѣченный въ изслѣдованіяхъ М. Д. Приселкова проэктъ устроенія междукняжескихъ отношеній, вышедшій изъ стѣнъ Кіево-Печерскаго Монастыря[2]), а также стремленіе преп.

---

[1]) Ср. „Подвигъ власти", стр. 62.

[2]) Приселковъ думаетъ, что Кіево-Печерскій монастырь „выдвигалъ программу междукняжескихъ отношеній"; отсюда вышелъ „тотъ идеалъ междукняжескихъ отношеній, что такъ настойчиво проводится въ лѣтописи, — идеалъ

Θеодосія, Великаго Никона, Нестора и другихъ внушить князьямъ необходимость его исполненія. Многое писанное въ русскихъ лѣтописяхъ пишется „на показаніе русскимъ княземъ", чтобы внушить имъ необходимость не садиться на столѣ, преступая заповѣдь отьню, не изгонять братьевъ, желая большей власти, не преступать предѣла чужого, не преступать „заповѣдь отьню паче же Божію", вообще соблюдать „правду", пріимать власть стола княжескаго, „по братьи своей, съ правдою, а не съ насильемъ". — Не менѣе интересны и опыты сочетанія съ идеалами правды и вѣчевого народовластія. Новгородцы и псковичи, въ лицѣ своихъ лѣтописцевъ, полагали, что властью они обладаютъ на основаніи правды и даже Божественнаго порученія, а внутренняго благополучія могутъ достигнуть вѣрностью правдѣ и крестному цѣлованію, братолюбіемъ и покореніемъ другъ другу.

Несмотря на нѣкоторыя, сравнительно краткія эпохи княженій Владиміра Св., Ярослава Мудраго, Владиміра Мономаха и др., когда лѣтописцамъ начинало казаться, что Русская земля приближалась къ осуществленію политическаго идеала, суровая жизнь чаще неумолимо разрушала мечты нашихъ древнихъ книжниковъ о сочетаніи существовавшаго тогда государственнаго строя съ идеалами „правды". Высокіе примѣры князей правдолюбцевъ, князей исповѣдниковъ христіанства не только по формѣ, но и на дѣлѣ, не убѣждали большинства русскихъ князей. Кровавыя дѣла Ярополка Святославича и Святополка Окаяннаго тяготѣли неустанно надъ русскою землею, и никогда не замолкала черная угроза ихъ повторенія. Напрасно Ярославъ Мудрый завѣщалъ своимъ сыновьямъ взаимную любовь, и его наставленія вновь повторяли своимъ дѣтямъ нѣкоторые изъ его потомковъ; напрасно на Любечьскомъ съѣздѣ говорили князья: „почто губимъ Русьскую землю, сами на ся котору дѣюще? А половцы землю нашю несуть розно, и ради суть, оже межю нами рати; да нонѣ отселѣ имемся въ едино сердце и блюдемъ Рускыѣ земли, каждо да держить отчину свою"; напрасно они цѣловали другъ другу крестъ въ томъ,

---

братской любви и совмѣстной дружбы подъ отеческимъ водительствомъ старшаго брата — Кіевскаго князя (М. Д. Приселковъ. Очерки по церковно политической исторіи Кіевской Руси X—XII вв., СПБ. 1913. Его же Нестора лѣтописецъ, П.Б. 1923).

что если князь встанетъ на князя, то на него будутъ „вси и крестъ честный и вся земля Русьская", напрасно видѣлось современникамъ, какъ крестъ сіяетъ на небѣ надъ правымъ въ крестномъ цѣлованіи княземъ Василькомъ и освобождаетъ изъ „поруба" князя Всеслава. Княжескія которы, усобицы и прочія злыя дѣянія продолжаются. Вскорѣ послѣ смерти Ярослава его сыновья, Святославъ и Всеволодъ, изгоняютъ изъ Кіева старшаго брата своего Изяслава, и тѣмъ, по выраженію лѣтописи, полагаютъ начало „выгнанію братню". Вскорѣ послѣ Любечьскаго съѣзда, Кіевскій князь Святополкъ допускаетъ ослѣпленіе невиннаго князя Василька. Трудно и безполезно перечислять всѣ усобицы, раздиравшія затѣмъ землю Русскую въ теченіе десятилѣтій и даже вѣковъ, когда „братъ вставалъ на брата, дѣти на отца, рабъ на господина", когда спорили за власть и преобладаніе русскіе князья и русскія земли. Лишь наиболѣе знаменитыми изъ нихъ были усобицы, вызванныя поведеніемъ Олега Гориславича, споръ за Кіевъ Изяслава Мстиславича съ Юріемъ Долгорукимъ, его младшихъ дѣтей Михалки и Всеволода съ Мстиславомъ и Ярополкомъ Ростиславичами, Ростова и Суздали съ городомъ Владимиромъ, земли Новгородской съ землею Ростовско-Суздальской и съ Псковомъ, несогласія князей въ битвѣ при Калкѣ, предъ лицомъ грознаго врага, обращеніе князей къ помощи Половцевъ и Татаръ для разрѣшенія своихъ взаимныхъ споровъ.

Не менѣе неудачны были опыты сочетанія началъ правды съ вѣчевымъ народовластіемъ. Они разбивались о непрекращающееся соперничество городовъ между собою, указанное выше. Но и внутри городовъ не было мира и правды: люди меньшіе „мезиньніи" вставали на вящихъ, старѣйшихъ и вызывали неустанную классовую борьбу. Стороны выходили другъ противъ друга съ оружіемъ и въ латахъ „аки на рать", „творя утѣху бѣсомъ", по выраженію лѣтописей. Отголоски этой борьбы слышатся напримѣръ въ Кіевѣ при вокняженіи Владиміра Мономаха, въ Ростовско-Суздальской землѣ при вокняженіи Михалки и Всеволода Юрьевичей. Но особенно ярко выразилась эта борьба въ классическихъ мѣстахъ вѣчевого строя, въ Новгородѣ и Псковѣ. Болѣе позднія лѣтописи именуютъ жителей ихъ: „Вѣчницы, крамольници, суровъ человѣци, свѣрѣпіи людіе". „Таковъ бо есть обычай Новгородцевъ: часто правяютъ ко князю къ Великому... и не чудися тому;

бѣши бо человѣци сурови непокориви, упрямчиви, непоставни... Кого отъ князь не прогнѣваша? или кто отъ князь угоди имъ, аще и Великій Александръ Ярославичъ не уноровилъ имъ?" Даже свободолюбивый авторъ сказанія о Псковскомъ взятіи весьма нелестно отзывается о поведеніи псковичей: Богъ „еще ждетъ нашего покаянія и обращенія, а мы не покаяхомся, но на большій грѣхъ превратихомся, на злыя поклепы и лихія дѣла и вѣчьи кричанье, а не вѣдуще глава, что языкъ глаголетъ, не умѣюще своего дому строити а градомъ содержати хощемъ. Сего ради самоволія и непокоренія другъ другъ бысть сія вся злая на ны".

Нежеланіе князей и общества сочетать начала правды съ существовавшимъ тогда княжескимъ владѣніемъ и вѣчевымъ строемъ и повело за собою по мнѣнію лѣтописей сначала сравнительно меньшія казни Божія, а затѣмъ и тягчайшую изъ нихъ — нашествіе татаръ и татарское иго. И неустранимо, въ этомъ кругѣ мышленія, національныя испытанія, которыми обозначились въ судьбѣ русскаго народа XIII и XIV вѣка (литовскіе успѣхи, появленіе на сѣверо-западѣ ливонскихъ рыцарей и шведовъ, татарское разореніе) — встали въ сознаніи русскихъ книжниковъ, какъ знакъ существенной невозможности и неудачи сопречь Правду Божію съ формами государственнаго строя земскаго періода въ обоихъ основныхъ его поворотахъ, невозможности и неудачи сопречь „Ее" и съ княжескимъ многодержавіемъ, и съ вѣчевымъ порядкомъ...

4

Осуществленный идеалъ

Совершенно противоположную точку зрѣнія въ отношеніи къ князю, сравнительно съ точкой зрѣнія болѣе древнихъ лѣтописей, развиваютъ лѣтописи московскія и иныя московскія произведенія письменности. Бурная оппозиція противъ нарушенія правды прекращается, наоборотъ, большинству авторовъ конца XV и XVI столѣтія кажется, будто начала правды почти что осуществлены въ Московскомъ государствѣ. Имъ казалось что возсталъ уже „царь правдѣ", водворилось на землѣ государство правды. Москва уже не маленькое княжество, а третій Римъ, призванный довершить миссію, незаконченную первымъ

и вторымъ Римомъ. „И возсія нынѣ стольный, преславный градъ Москъва, вторый Кіевъ; не усрамлю же ся и не буду виновенъ сіявши въ послѣдняя лѣта, яко великое солнце въ велицеи нашеи Рустеи земли во всѣхъ градехъ сихъ и во всѣхъ людехъ страны сея, красуяся и просвѣщаяся святыми многими церквами, древяными же и камеными, яко видимое небо свѣтится пестрыными звездами, и утверьжено православіемъ, непозыблемо Христовою вѣрою, и непоколебимо отъ злыхъ еретикъ, возмущающихъ церковь Божію". (Казан. лѣт., Румян. сп., 204). Москва уже не маленькая грѣшная земля древнѣйшей Руси, никакъ не могущая управиться передъ Богомъ, а призванный Богомъ Новый Израиль, сумѣвшій единый въ подсолнечной, послѣ паденія перваго и второго Рима сохранить истинное благочестіе, истинное христіанство „безнавѣтное и безмятежное". Царь русскій является благочестивымъ и святымъ самодержцемъ, угодившимъ Богу, побѣдопоборникомъ истиннаго христіанства. Архіепископъ Ростовскій Васіанъ въ своемъ посланіи къ великому князю Ивану III именуетъ его „Богомъ вѣнчаннымъ и Богомъ утвержденнымъ, въ благочестіи всея вселенныя въ концѣхъ возсіявшимъ, наипаче же во царѣхъ пресвѣтлѣйшимъ и преславнымъ государемъ". Онъ именуетъ русскій народъ новымъ израилемъ, а Ивана III „Царемъ Правды". Уговаривая его смѣло выступить противъ татарскаго хана Ахмата, Васіанъ восклицаетъ: „Тѣмъ же пророчески рещи, Богомъ утвержденный царю: напрязи и спѣй и царствуй истины ради и кротости и правды, и наставитъ тя чуднѣ десница твоя; и престолъ твой правдою и кротостію и судомъ истинымъ совершенъ есть, и жезлъ силы послетъ ти Господь отъ Сіона, и одолѣеши посреди врагъ твоихъ. Тако глаголетъ Господь: Азъ воздвигохъ тя царя правды, призвахъ тя правдою и пріяхъ тя за десную руку и укрѣпихъ тя, да послушаютъ тебѣ языцы; и крѣпость царемъ разрушу, отворю ти двери и грады не затворятся; Азъ передъ тобою поиду и горы поравнаю и двери мѣдныя сокрушу и затворы желѣзные сломлю. И твердое, и честное, и крѣпкое царство да дастъ Господь Богъ въ руцѣ твои, Богомъ утвержденный владыко, и сыномъ твоимъ въ родъ и родъ и во вѣки". Говоря о законодательной дѣятельности царя Ивана (IV-го) Васильевича, лучшей ранней эпохи его царствованія, „приговоръ

царской о кормленіяхъ и о службѣ", въ изложеніи Никоновской лѣтописи, старается выставить всю законодательную дѣятельность Ивана, какъ строительство правды: „И все государь строяше, какъ бы строеніе воинству и службы царская безо лжи была и безъ грѣха вправду". У благочестиваго царя былъ такой обычай: начало его премудрости страхъ Господень, потомъ же судъ и правда нелицемѣрная всѣмъ. Онъ тщится порученные ему отъ Бога государства соблюсти и устроить во всемъ „вправду" и оборонить отъ всѣхъ иновѣрныхъ бусурманъ и латынъ. Онъ „ничтоже ино сдѣваетъ, токмо о томъ печется, какъ утвердити законъ и вѣру просвѣтлую и благочестивую христіанскую во всѣхъ подрученныхъ ему государствахъ". Вся его дѣятельность полна христіанской любви: любовь его равна ко всѣмъ подвластнымъ его, — къ вельможамъ и къ „среднимъ" и къ „младымъ"; по достоянію онъ всѣхъ любитъ, всѣхъ жалуетъ и „удоволяетъ уроки", воздаетъ имъ „мзду" вправду, по трудамъ ихъ, по ихъ отечеству и службѣ. Какъ добрый пастырь, онъ заботится о душахъ своихъ подданныхъ и устрояетъ ихъ „вправду" пищею и одежею. Въ своей законодательной дѣятельности онъ неустанно помнитъ о Богѣ, ибо хочетъ отъ Бога въ день страшнаго второго пришествія Его слышать праведный гласъ Его къ себѣ: „ты еси царь правдѣ", и безъ стыда Ему отвѣчать: „Господи, се азъ и люди, яже ми еси далъ".

Такая противоположность отношенія письменности къ древнѣйшему русскому строю и къ строю Московскому невольно бросается въ глаза и весьма понятно, что хочется найти этой противоположности объясненіе. Такимъ объясненіемъ могло бы быть то обстоятельство, что лѣтописи стали княжескими, а власть московскихъ государей усилилась и вызывала у многихъ желаніе подслужиться лѣстью и угодничествомъ. Но такое объясненіе было бы слишкомъ натянутымъ, ибо восторгъ передъ реальными достиженіями московскихъ государей захватилъ столь широкіе общественные круги, московскія политическія теоріи представляются настолько творчески яркими и сильными, что не можетъ быть сомнѣнія въ искреннемъ общественномъ увлеченіи ими. Объясненія слѣдуетъ въ гораздо большей степени искать въ сильномъ національно-политическомъ и религіозно-политическомъ подъемѣ общества, вызванномъ великими достиженіями эпохи: освобожденіемъ отъ татарскаго ига, объедине-

ніемъ Руси и громкими побѣдами. Строй государства, побѣдившаго въ борьбѣ, въ субъективномъ настроеніи народа всегда ближе къ осуществленному идеалу, чѣмъ строй государства, потерпѣвшаго пораженіе.

Сущность достиженій ярче всего вырисовывается, если сравнимъ достигнутое съ тѣмъ, что неуклонно проповѣдывалось на страницахъ лѣтописей и иныхъ древне-русскихъ произведеній, проповѣдывалось въ теченіе вѣковъ. Древняя письменность проповѣдывала проведеніе началъ правды въ политическую жизнь — любовь и братство между князьями и народами, уничтоженіе междукняжескихъ и междуземельныхъ усобицъ, междупартійныхъ раздоровъ, классовой борьбы, она проповѣдывала, что исполненіе ея совѣтовъ поведетъ за собою спасеніе и благодать Божію. И вотъ съ утвержденіемъ власти Московскихъ Государей, съ уничтоженіемъ удѣловъ прекратились княжескія и междуземельныя усобицы, водворились миръ и любовь между русскими землями; съ подчиненіемъ вѣчевыхъ городовъ Москвѣ, затихли партійные раздоры и кровавые побоища на великомъ мосту черезъ Волховъ; съ усиленіемъ княжеской власти и твердымъ подчиненіемъ ей всего населенія притихли проявленія классовой борьбы. Въ Русской землѣ, казалось всѣмъ, водворился идеалъ правды и любви. Русская земля оказалась управившеюся передъ Богомъ, Богъ даровалъ ей милость и благодать; освобожденіе отъ татарскаго ига, великое могущество, византійское наслѣдство, роль единственнаго блюстителя истиннаго христіанства. Богъ покорилъ, наконецъ, Москвѣ ея прежнихъ властителей — татарскія царства, покорилъ и иныя земли. Осуществилась вѣковая проповѣдь нашихъ древнихъ книжниковъ. Казалось приблизились сроки, Русь святая побѣдила Русь многогрѣшную, государство правды водворилось на землѣ. Власть царя Русскаго стала надземельною, наднаціональною, надкняжескою, надпартійною, надклассовой. Она стала властью святого благочестиваго самодержца, пастыря добраго, ведущаго къ вѣчному свои народы. Правленіе Русское стало правленіемъ во имя вѣчнаго, христіанскаго, правленіемъ помазанника Божія, единаго христіанскаго царя въ подсолнечной, въ противоположность властелинамъ басурманскимъ и латинскимъ и прежнимъ грѣшнымъ князьямъ.

Правда, позднѣе московскія лѣтописи стали изображать прошлое по образцу настоящаго, но это не можетъ измѣнить

нашего толкованія существа вѣкового хода русскихъ политическихъ идеаловъ. Противоположность безсилія прежнихъ стремленій сочетанія правды съ государственной дѣйствительностью и послѣдующихъ великихъ достиженій, удачи въ этой области, не могли не отразиться на содержаніи политическихъ теорій.

Изображеніе этого развитія идеаловъ поможетъ намъ ниже понять въ чемъ состоитъ сущность государства правды въ его древне русскомъ пониманіи. Предварительно мы должны замѣтить слѣдующее. Какъ было отмѣчено въ статьѣ о „Подвигѣ власти", государство правды, въ противоположность правовому государству, не довольствуется правовыми цѣлями государства и его правовымъ устроеніемъ. Государство правды невозможно организовать введеніемъ какой-либо идеальной конституціи. Государство правды имѣетъ, кромѣ правовыхъ, также нравственныя и религіозныя цѣли и нравственную организацію. Оно никогда не теряетъ связи съ вѣчнымъ и абсолютнымъ, дѣйствуетъ во имя Вѣчнаго и, отказываясь отъ своей воли во имя воли Вѣчнаго, согласно съ Его требованіями устрояетъ государственную жизнь. Реально это выражалось въ первенствѣ блюстительства православія надъ остальными государственными цѣлями, въ священномъ званіи царя, являющагося не только правителемъ, но и пастыремъ и въ стремленіи подчинить правду государственную Правдѣ Вѣчной. А Вѣчная Правда требовала объединенія всѣхъ народовъ, партій и классовъ Россійскаго Царствія въ единый союзъ любви вокругъ „превысочайшаго престола" богоутвержденнаго царя. Такимъ образомъ, идеалъ христіанской любви и правды привелъ русскихъ книжниковъ путемъ историческаго опыта къ идеалу національнаго объединенія, религіозно-національнаго единодержавія. Единодержавіе казалось имъ государствомъ правды, ибо внѣ его они не видѣли правды, любви и національной свободы.

Но для библіократическаго міровоззрѣнія того времени не могло быть истиннымъ то, чего нѣтъ въ Св. Писаніи. И въ данномъ случаѣ Св. Писаніе казалось подтверждало выводы ихъ нравственно-историческаго опыта: въ дошедшей до насъ изъ Византіи христіанской литературѣ, политическимъ идеаломъ представлялось царство, единодержавная власть благочестиваго и христолюбиваго самодержца.

Если и въ этомъ идеальномъ государствѣ правды и были въ реальной жизни существенные недочеты, то это не уничтожало привлекательности идеала. Да и въ самой реальной жизни, до рокового поворота въ направленіи дѣятельности Грознаго, для мыслителей того времени положительныя стороны новаго государства перевѣшивали его недостатки.

Да и они не хотѣли критиковать: по міровоззрѣнію той эпохи, съ точки зрѣнія этическаго провиденціализма, критика того строя, съ помощью котораго достигнуты національное единеніе, свобода и могущество, была бы неблагодарнымъ ропотомъ противъ Божія милосердія. Вѣдь идеалъ былъ достигнутъ не внезапнымъ введеніемъ измышленной конституціи. Это было бы невозможно и нежелательно съ ихъ точки зрѣнія. Они помнили, что могущество и свобода были достигнуты путемъ вѣковыхъ усилій русскихъ правителей и народа. Да иначе и не могло быть и съ точки зрѣнія лѣтописной исторической философіи. Всякая власть дается отъ Бога за заслуги людей, за ихъ правду. Чтобы получить добраго князя необходимы вѣковыя нравственныя усилія народа, вѣковое нравственное строительство и стремленіе научиться жить по заповѣдямъ Божіимъ. Только въ результатѣ этихъ долгихъ усилій, прохожденія длинной нравственно-религіозной школы, народъ можетъ управиться передъ Богомъ и получить идеальнаго правителя и идеальный строй. Такимъ достигнутымъ долгими усиліями и страданіями строемъ казался московской письменности XV—XVI в. в. Московское единодержавіе. Оно было для нихъ даромъ Божіимъ. А всякъ даръ, полученный свыше, совершенъ есть. Да и сомнѣніе въ его совершенствѣ безполезно, ибо нѣсть мужества, „нѣсть мудрости противу Богови". Что намъ кажется несовершеннымъ можетъ быть совершеннымъ предъ Богомъ, ибо мудрость человѣческая передъ Богомъ безуміе есть.

Такая увѣренность въ совершенствѣ достигнутаго Московскимъ государствомъ политическаго идеала продолжалась около столѣтія. Это время можно считать эпохой высшаго развитія идеала „государства правды". Увѣренность поддерживалась убѣжденіемъ, что битва есть судъ Божій и побѣда дается побѣдителю за его правду. Значитъ правда на сторонѣ Московскаго Государя; онъ въ самомъ дѣлѣ есть „царь правды", ибо побѣды, громкія побѣды, слѣдуютъ одна за другой. То

было, дѣйствительно, эпоха великихъ побѣдъ, великаго торжества: русскія княжества и земли одно за другими подводятся подъ высокую руку Московскаго великаго князя, за мелкими княжествами слѣдуютъ Великій Новгородъ, Тверь, Рязань, части Литовскаго государства...; падаетъ власть Золотой Орды, сами татарскіе цари и царевичи начинаютъ служить Московскому Государю, наконецъ слѣдуетъ взятіе Казани и Астрахани. Великая Божія милость, величіе и слава отечества казалось оправдывали идеалъ.

5

Затемненіе идеала

Но за эпохой величія и славы вновь послѣдовало время испытаній. Ужасы казней Грознаго, Опричнина, Ливонское пораженіе поколебали увѣренность въ совершенствѣ достигнутаго идеала. Стали раздаваться слышнѣе протестующіе голоса; но въ формахъ традиціоннаго міровоззрѣнія это былъ протестъ не противъ формы правленія, а противъ грѣховъ народныхъ. Даже казни Грознаго въ Новгородѣ, выдающіяся по своей жестокости и среди поступковъ Іоанна, объясняются въ лѣтописи какъ кара Божія за грѣхи народа. Не сразу можно было всколебать такое твердое, монолитное міровоззрѣніе, какъ Московское. Однако, къ началу XVII-го вѣка и оно было поколеблено и кризисъ его былъ одной изъ главныхъ причинъ великой смуты.

Политическій кризисъ былъ увеличенъ внутреннимъ противорѣчіемъ въ политическомъ міровоззрѣніи Ивана Грознаго и другихъ современныхъ ему и болѣе позднихъ русскихъ мыслителей. Въ логическомъ составѣ Московскаго идеала „господства правды“ было два важныхъ момента: во первыхъ, подчиненіе всего русскаго народа единодержавной волѣ Московскаго Государя, во вторыхъ, отказъ послѣдняго отъ своей собственной воли и подчиненіе ея Волѣ Божіей, Правдѣ Божіей. И самымъ важнымъ въ логическомъ составѣ этого идеала является именно второй моментъ. Между тѣмъ, Иванъ Грозный недостаточно ясно это понималъ и постоянно на первый планъ выдвигалъ свою личную самодостаточную волю. Онъ думалъ, что самою важною сущностью московскаго государственнаго

строя было, чтобы онъ могъ „хотѣніе свое творити отъ Бога повиннымъ рабомъ", чтобы ему люди не указывали, а онъ бы указывалъ людямъ. Этимъ царь Иванъ Васильевичъ положилъ начало разрушенію идеала „государства правды" и постепенному вытѣсненію его идеаломъ чистой монархіи въ западноевропейскомъ обмірщенномъ смыслѣ этого слова.

Кризисъ былъ продолжительный и тяжелый и навсегда разрушилъ цѣльность и самоувѣренность московскаго міровоззрѣнія, создалъ неувѣренность въ себѣ и подготовилъ возможность стремленія къ иноземнымъ заимствованіямъ. Однако, идеалъ „государства правды", хотя и поблѣднѣвшій въ своей лучезарности, все же восторжествовалъ въ борьбѣ, помогъ народу преодолѣть смуту и возстановить сильную государственную власть. Смуту оказалось возможнымъ преодолѣть, объяснивъ ее, какъ наказаніе Божіе за грѣхи народа. Царскую власть спасла увѣренность въ ея Богоустановленности, увѣренность въ невозможности имѣть правителя только „многомятежнаго человѣчества хотѣніемъ" безъ благословенія Божія. Эта мысль ярко выражена въ сказаніи о видѣніи, бывшемъ человѣку благочестивому именемъ Григорію въ Нижнемъ Новгородѣ въ 1611 г. Ему Господь говорилъ: „аще ли поставятъ царя по своей воли, навѣки не будетъ царь". И въ литературныхъ произведеніяхъ и въ актахъ того времени высказывается мнѣніе, что земскій избирательный Соборъ отказался при избраніи царя отъ своей собственной воли во имя воли Божіей, высказывается опредѣленная увѣренность, что царь Михаилъ Ѳеодоровичъ былъ избранъ „не по человѣческому единомышленію, ниже по человѣческому угодію", а Божіей волей: „Богъ его, государя, на такой великій царскій престолъ избралъ не по чьему-либо заводу, — избралъ его мимо всѣхъ людей, по своей неизрѣченной милости; всѣмъ людямъ о его избраніи Богъ въ сердце вложилъ одну мысль и утвержденіе".

Дальнѣйшая исторія идеала „государства правды" представляетъ исторію постепеннаго его замиранія и подмѣны другими идеалами: регулярнаго государства, просвѣщеннаго абсолютизма, правового государства. Но его осколки продолжали жить и позднѣе, наряду съ другими идеалами, въ нѣкоторыхъ идейныхъ предпосылкахъ нашего законодательства, въ идеологіи старообрядчества, въ нѣкоторыхъ направленіяхъ нашей литературы, въ представленіяхъ народной массы. Не умерли они, и еще сей-

часъ въ глубинѣ русской государственной мысли и въ логическомъ составѣ нашей политической литературы.

6

Религіозно-идеологическія предпосылки государства правды

Идеалъ „государства правды", выработанный въ древней Руси, кромѣ ряда общечеловѣческихъ чертъ, имѣетъ много своихъ отдѣльныхъ индивидуальныхъ особенностей; для историческаго его облика существенно, что онъ является политическимъ идеаломъ, выработаннымъ въ рамкахъ православнаго міровоззрѣнія и вытекающимъ изъ него.

Если мы его возьмемъ какъ индивидуальное историческое явленіе, мы увидимъ, что онъ составляетъ свою собственную, оригинальную систему идей, во многомъ отличную отъ другихъ аналогичныхъ ей системъ (восточной теократіи, зап.-европ. средневѣковаго государства), особенно религіозно-политическое и философско-политическое міровоззрѣніе, и потому заслуживаетъ отдѣльнаго изученія, независимаго отъ другихъ аналогичныхъ идеаловъ. Поэтому идеалъ „государства правды", какъ особенный строй идей, можетъ быть не только изслѣдованъ исторически, что нами отчасти уже сдѣлано, но и подвергнутъ логическому разбору, какъ самодволѣющій идеалъ. Существенной особенностью его происхожденія является то, что древняя Русь пришла къ нему не путемъ раціоналистической конструкціи, а путемъ вѣкового религіознаго политическаго опыта. Интересъ къ идеалу не ослабляется тѣмъ, что Москва не сумѣла осуществить его до конца. Пусть такъ, но онъ въ теченіе вѣковъ велъ за собой древне-русскихъ государственныхъ мыслителей и Русскій народъ, помогалъ имъ строить Великое православное царство. Пусть такъ, но онъ не теряетъ въ неполнотѣ своего осуществленія своего научнаго и философско-политическаго интереса и возможности послужить фундаментомъ, въ своей лучшей части, для строительства идеаловъ въ другія времена и при другихъ обстоятельствахъ. Все пройдетъ, одна правда останется; такъ останется для вѣковъ и идеалъ „государства правды", идеалъ православнаго царства.

Чрезвычайно важно, что древне-русскій идеалъ „государства правды" строился не въ исключительной обособленности

нашего прошлаго, а въ связи съ практическимъ примѣненіемъ на исторической сценѣ общечеловѣческихъ евангельскихъ идеаловъ въ православномъ ихъ толкованіи. И въ этомъ отношеніи древне-русская политическая мысль достигла громадныхъ результатовъ. Она сумѣла примѣнить къ построеніямъ своихъ политическихъ идеаловъ не только немногія изреченія евангелія и апостольскихъ посланій спеціально политическаго содержанія, какъ-то: „Воздайте кесарево кесареви", „Нѣсть власти аще не отъ Бога" и др., но съумѣла также сдѣлать политическіе выводы и изъ другихъ общихъ заповѣдей христіанства, объемлющихъ всю жизнь человѣческую, въ томъ числѣ, конечно, и политическую. Одно изъ житій Александра Невскаго всѣ принципы права выводитъ изъ „Божественныхъ писаній". По словамъ этого житія князь Александръ больше всего любилъ „правосудіе", „о немъ же и бояръ своихъ часто наказуа притчами отъ божественныхъ писаній" (Ник. л. 6748-1240). По словамъ Никоновской лѣтописи, Иванъ Грозный въ первую, доопричную половину своего царствованія, все государство рядилъ на основаніи общихъ религіозно-нравственныхъ принциповъ (Никол. л. 7064-1556). Эта мысль объ исхожденіи основныхъ принциповъ государства и права изъ завѣтовъ Священнаго Писанія проходила черезъ всѣ лѣтописи и другія произведенія древнерусской письменности.

Самымъ основнымъ изъ этихъ завѣтовъ считался завѣтъ любви къ Богу и къ ближнему. Къ нему все сводилось. Вся древне-русская политическая мысль вращалась вокругъ вопроса объ теоретическомъ развитіи и практическомъ осуществленіи и примѣненіи христіанской заповѣди: „Возлюби ближняго своего, какъ самого себя".

И въ самомъ дѣлѣ, почему эта заповѣдь должна имѣть примѣненіе исключительно къ частнымъ отношеніямъ между христіанами, быть частнымъ дѣломъ каждаго добродѣтельнаго человѣка въ его маленькихъ обывательскихъ отношеніяхъ? Почему въ публичныхъ отношеніяхъ, выходящихъ за предѣлы доброй совѣсти частнаго человѣка, заповѣдь христіанской любви непримѣнима? Почему тамъ въ отношеніяхъ между классами должна господствовать кровавая ненависть и неустанная кровопролитная вражда? Почему въ отношеніяхъ между правительствомъ и народомъ можетъ дѣйствовать только формаль-

ное, обезпеченное силою право? Почему національности имѣютъ право самоопредѣляться и воевать до безконечности? Почему отношенія между государствами обезпечиваются лишь грубой силой вооруженныхъ армій?

Послѣдовательное логическое мышленіе требуетъ, наоборотъ, примѣненія началъ христіанской любви не только къ частнымъ отношеніямъ людей, но и къ публичнымъ, не только добровольнаго примѣненія любви, но и принудительнаго. Логическіе выводы изъ начала христіанской любви въ области государственныхъ отношеній весьма многочисленны. Борьба классовъ, сословій и другихъ группъ населенія противорѣчитъ началу любви и потому древне-русская письменность требуетъ уничтоженія этой борьбы, она негодуетъ по поводу того, что различныя группы населенія „забывшеся другъ на друга враждуютъ и ненавидятъ, и грызутъ, и кусаютъ, отстоящe отъ заповѣдей Божіихъ, еже любите искренняго своего яко самъ себѣ“ (Ник. л. 6875-1367). Между всѣми слоями населенія должна господствовать любовь, ибо „вси суть единъ родъ и племя Адамово, цари и князи, и бояре и вельможи, и гости и купцы, и ремественицы и работніи людіе, единъ родъ и племя Адамово“ [1]). Проникаясь этой проповѣдью, Московское государство въ практической жизни стремилось устранить рознь между различными слоями населенія раздѣленіемъ его на множество мелкихъ группъ, т. наз. „чиновъ“, располагая ихъ въ іерархическомъ взаимоподчиненіи. При громадныхъ своихъ размѣрахъ, Московское государство распыляло населеніе на значительное количество мелкихъ „чиновъ“, представлявшихъ собою, по выраженію Петра Великаго „разсыпанную храмину“. Разсыпанность этой „храмины“, отсутствіе крупныхъ, сомкнутыхъ сословій и классовъ создавало обста-

[1]) Эта замѣчательная цитата должна быть признана совершенно явственнымъ выраженіемъ, въ предѣлахъ древне-русской письменности, идеи соціальнаго мира. Примѣчательно также, что здѣсь, въ формѣ перечисленія, дано въ существѣ понятіе соціальнаго класса. Не представляетъ, напр., никакой трудности перевести это перечисленіе въ термины того „раздѣленія общества на классы“, которое дается экономистами „классической школы“ (Адамомъ Смитомъ и его продолжателями). Но выраженіе идеи соціальнаго мира, которое мы здѣсь находимъ, пожалуй, ярче всего, что можно найти въ этомъ родѣ въ произведеніяхъ „классической школы“...

новку, затрудняющую нарушеніе соціальнаго мира. Въ этомъ отношеніи идея распыленія населенія на мелкіе „чины“ и ихъ іерархическаго взаимоподчиненія имѣетъ важное значеніе и внѣ московской конкретной исторической дѣйствительности. Конечно, значеніе это важно лишь въ условіяхъ государства правды, ибо въ условіяхъ эгоистическаго государства оно превращалось бы въ правило „divide et impera“.

Также противорѣчитъ принципу христіанской любви самоопредѣленіе національностей и другихъ группъ, стремящихся къ отдѣльному государственному существованію. Какъ бы ни были „священны“ и культурно полезны права національнаго, территоріальнаго, династическаго самоопредѣленія, но всякое дробленіе большого государства на множество мелкихъ національныхъ республикъ, или экономически стремящихся къ обособленности территорій, или княжествъ, ведетъ неминуемо къ враждѣ между этими мелкими государствами и къ безконечнымъ кровопролитнымъ войнамъ между ними. Поэтому христіанская любовь требуетъ во имя прекращенія кровопролитія и вражды, стремленія къ сліянію разныхъ діалектовъ въ одинъ великій языкъ, къ сліянію близкихъ народностей въ одинъ великій народъ, къ сліянію малыхъ государствъ въ великія имперіи, имперіи наднаціональныя и надгосударственныя. Наши лѣтописи непрестанно скорбятъ о „размиріяхъ“, ибо ихъ сопровождаютъ гладъ великъ по землѣ, и плѣненіе, и кровопролитіе непрестанно. Въ нихъ земля оскудѣваетъ „пустотою“, по слову Христову, сказанному въ Евангеліи: „всяко царство раздѣлшееся на ся запустѣетъ, и всякъ градъ или домъ раздѣлившійся на ся не станетъ“. (Ник. л., 1138). Древняя Русь мечтала о соединеніи въ „едино стадо“ не только всѣхъ русскихъ племенъ, но и всѣхъ народовъ, населявшихъ Русскій материкъ. Даже присоединеніе татарскихъ царствъ къ Московскому государству изображалось въ лѣтописяхъ, какъ актъ любовнаго объединенія: взрывъ подкопа подъ Казанскія стѣны, рѣшившій вопросъ о присоединеніи Казани къ Москвѣ, волею Божіею, произошелъ именно въ то мгновеніе, когда на литургіи въ русскомъ станѣ дьяконъ „въгласи послѣднюю строки въ Евангеліи: „и будетъ едино стадо и единъ пастырь“ (Ник. л., 7061-1553). Въ этомъ христіанское оправданіе законодательствъ, объявляющихъ въ основныхъ законахъ свое государство „единымъ и нераздѣльнымъ“, и утверждающихъ существованіе государствен-

наго языка, общаго большинству существующихъ въ странѣ діалектовъ, но не сходнаго ни съ однимъ изъ нихъ полностью. Еще шире древняя Русь стремилась, хотя и не успѣла въ этомъ до конца, къ объединенію всѣхъ православныхъ: „да не погибнутъ безъ пастыря не точію едины Русскія страны, но и вси православніи". (Ник. л. 7038-1530).

Принципъ любви и правды требуетъ, чтобы отношенія между правительствомъ и народомъ или между различными государствами не были построены только на силѣ или формальномъ правѣ, обезпеченномъ силой. Лѣтописи опредѣленно требуютъ построенія на основахъ любви отношеній правительства и народа, дабы „вси, и владущіи, и послушніи, и господствующіи, и рабьствующіи во смиреніи и въ любви пребываютъ" (Ник. л., 1379) [1]), ибо весь „законъ" заключается въ смиреніи и въ любви, любовь покрываетъ множество грѣховъ и пребывающіи въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ, ибо Богъ любовь есть. Изъ завѣта любви между властвующимъ и подвластными лѣтописи, руководствуясь Св. Писаніемъ логически выводятъ какъ его слѣдствіе необходимость покоренія властямъ: „другъ друга любите, Бога бойтесь, царя чтите, раби повинуйтеся во всякомъ страсѣ владыкамъ, не только благимъ и кроткимъ, но и строптивымъ". Правила любви, покоренія власти влекутъ за собой запретъ самопроизвольно стремиться къ власти: „глаголетъ убо апостолъ: никтоже о себѣ честь пріемлетъ, но званный отъ Бога; и въ неже кто званъ бысть, въ томъ и пребываетъ".

Примѣръ нѣкоторыхъ древне-русскихъ государствъ въ иные моменты ихъ существованія, а также иногда и Россійской Имперіи, показываетъ, что могутъ быть государства, помогающія другимъ изъ чувства безкорыстной любви къ людямъ, что могутъ существовать государства, гдѣ отношенія между правительствомъ и народомъ построены не только на правѣ, но еще въ большей степени на отношеніяхъ христіанской нравственности, по крайней мѣрѣ въ идеалѣ. Древне-русскій идеалъ

[1]) Новое выраженіе иден соціальнаго мира, на этотъ разъ данное въ терминахъ властвованія и подчиненія, повидимому, одновременно и политическаго, и экономическаго (если соотношеніе „владущихъ" и „послушныхъ" отнести къ политической области, то сопоставленіе „господствующихъ" и „рабьствующихъ" можно понять въ смыслѣ частноправовомъ и, слѣдовательно, также экономическомъ).

„государства правды" есть одно изъ самыхъ яркихъ выраженій стремленія построить отношенія между царемъ и народомъ на христіанскихъ нравственныхъ основаніяхъ.

Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго христіанства, отнюдь нельзя считать по этому успѣхомъ въ интересахъ человѣчества установленіе принципа отдѣленія права и нравственности и построеніе государства исключительно на правовыхъ основаніяхъ. Уже историческій опытъ свидѣтельствуетъ о томъ, что человѣческое мышленіе не можетъ удовлетворяться чисто правовымъ идеаломъ въ общественной и государственной жизни. Когда древній міръ жилъ и дѣйствовалъ по сравнительно идеальнымъ началамъ римскаго права, то оказалось, что даже римское право не можетъ удовлетворить его стремленія къ правдѣ, и онъ почувствовалъ непреодолимое влеченіе къ высшей сравнительно съ римскимъ правомъ правдѣ и нашелъ ее въ христіанствѣ. Современное человѣчество, создавшее идеалъ правового государства, уже перестаетъ имъ удовлетворяться. Оно разочаровалось въ возможности найти правовую форму, обезпечивающую идеальное государство. Вся Европа переживаетъ кризисъ правового самосознанія. Поэтому не безцѣленъ вопросъ: правы ли тѣ, кто утверждаетъ принципъ отдѣленія права и нравственности?

Съ точки зрѣнія древне-русскаго идеала „государства правды", безусловно не правы. Неумолимое движеніе исторіи, руководимое волей Божіей, требуетъ отъ правителей и народовъ не только строительства правды, но и нравственныхъ усилій и нравственныхъ отношеній. Отношенія правленія и народа должны быть построены на основахъ взаимной любви, взаимнаго служенія и самопожертвованія. Это признается въ Москвѣ и офиціально. И даже въ Петербургской Россіи послѣ замѣны идеала „государства правды" идеаломъ „регулярнаго государства", а позднѣе отчасти — „правового государства", не вполнѣ замираетъ эта традиція.

Въ нашей литературѣ XIX вѣка славянофилы поднимаютъ вопросъ о необходимости нравственныхъ отношеній въ государствѣ и тѣмъ воскрешаютъ теорію идеала „государства правды". Продолжаютъ ея развитіе Достоевскій, Новгородцевъ и др. Но, къ сожалѣнію, въ русской литературѣ до сихъ поръ не было яснаго сознанія внутренней логической связи этого литературнаго теченія XIX вѣка съ древне-русскими по-

литическими ученіями. Между тѣмъ, у названныхъ авторовъ, представляющихъ наиболѣе оригинальное и національное изъ современныхъ русскихъ философско-правовыхъ теченій мы видимъ то-же направленіе мысли, которое было у книжниковъ древней Руси и этимъ значеніе означенныхъ новыхъ теорій не умаляется, но увеличивается[1]). Древне-русскія лѣтописныя теоріи до сихъ поръ оставались въ тѣни и всей изслѣдовательской литературѣ надо поставить въ упрекъ, что она вовсе не отмѣтила однопрородности по содержанію лѣтописныхъ теорій съ новѣйшими достиженіями русской философской и исторической мысли, хотя геніальные авторы нѣкоторыхъ лѣтописныхъ сказаній, Степенной книги и др. развили и обосновали рядъ стройныхъ теорій, представляющихся наиболѣе оригинальными и творческими изъ всего что появилось подъ перомъ русскихъ авторовъ въ этой области. Поэтому дальнѣйшее въ русской литературѣ развитіе идеала „государства правды" во всеоружіи современной науки и философіи возможно только послѣ детальнаго изслѣдованія политическихъ ученій древнерусскихъ книжниковъ.

Но недостаточно сказать, что въ „государствѣ правды" право и нравственность сливаются въ одномъ высшемъ понятіи „правды"[2]). Здѣсь и только здѣсь правомъ должно быть право не только по формѣ, но и по содержанію. Законенъ, конечно, тогда вопросъ: какой же критерій для опредѣленія права по содержанію? Если для опредѣленія того, что есть право по формѣ, достаточно установленія нормативнаго факта, то для права по содержанію наука не можетъ найти такого критерія. Тутъ мы останавливаемся передъ совершенно непреложнымъ фактомъ, что не все въ правѣ можетъ быть до конца изслѣдовано наукой. Если право по формѣ вполнѣ и до конца можетъ быть изучено наукой, то право по содержанію только отчасти доступно для нея. Происходитъ это потому, что дѣйствительно не существуетъ точнаго научнаго критерія для установленія, что есть или не есть право по содержанію. Здѣсь

---

[1]) Описаніе особенностей русской философіи права въ статьѣ П. И. Новгородцева „Ueber die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie", потому не до конца убѣждаетъ, что оно не поставлено въ связь съ историческими корнями русской философіи права и съ самымъ значительнымъ, что въ ней имѣется — теоріями лѣтописей и Степенной Книги.

[2]) См. „Подвигъ власти", глава II, стр. 69-80.

мы переходимъ въ область религіи, ибо право по содержанію сверхсознательно и вытекаетъ изъ религіозныхъ предпосылокъ, изъ Правды Божіей. Оно составляетъ предметъ не науки, а религіознаго созерцанія и опыта, но тѣмъ не менѣе оно существуетъ какъ несомнѣнная реальность, непознаваемая научно лишь по слабости человѣческой мысли. Но разъ право по содержанію вытекаетъ изъ религіозныхъ предпосылокъ, то оно можетъ сливаться съ правомъ по формѣ только въ государственномъ идеалѣ, построенномъ на религіозныхъ основахъ, т. е. въ „государствѣ правды". Въ безрелигіозномъ „правовомъ государствѣ" это невозможно, ибо тамъ нѣтъ критерія для установленія права по содержанію. Такимъ образомъ право по содержанію опредѣлимо только въ „государствѣ правды". Если же мы примемъ во вниманіе, что истиннымъ правомъ можно считать лишь то, гдѣ право по формѣ совпадаетъ съ правомъ по содержанію, то мы придемъ къ заключенію, что только въ „государствѣ правды" существуетъ истинное право. Также только оно является истинно христіанскимъ, ибо лишь оно построено логически на основахъ принципа христіанской любви. Такъ мы устанавливаемъ неразрывную связь права и религіи. Самый основной элементъ права — право по содержанію вытекаетъ только изъ религіозныхъ предпосылокъ, и паденіе ихъ слѣдовательно грозитъ паденіемъ самого права и построеннаго на правѣ государства. Въ этомъ совершенно объективный фактъ неразрывной связи религіи и государства, необходимости государственной религіи для существованія государства. Отказъ отъ нея ведетъ къ постепенному угасанію государства и права въ странѣ. Такъ мы приходимъ къ заключенію о наибольшей нормальности „государства правды", о его наибольшей прочности и о большей или меньшей упадочности всякой другой государственной формы.

Съ внѣшней стороны союзъ религіи и государства проявляется въ органическомъ сліяніи церкви и государства въ одно неразрывное общественное образованіе, именуемое по древне-русской терминологіи „царствомъ". Въ немъ двѣ власти — царь и митрополитъ (патріархъ), но стоятъ они въ разныхъ отношеніяхъ во главѣ одной и той же страны, одного населенія. Царь поддерживаетъ церковь, а церковь благославляетъ царя. Но „государство правды" имѣетъ и свою собственную внутреннюю связь съ религіей кромѣ поддержки церкви.

7

Сущность идеала государства правды

Наиболѣе цѣнной въ идеалѣ „государства правды“ идеей, имѣющей безсмертное значеніе для человѣчества, является идея подчиненія государству началу вѣчности. Эта идея имѣетъ самостоятельное значеніе независимо отъ оцѣнки конкретныхъ формъ древне-русскаго государственнаго строя и вопроса объ удачности ихъ конкретнаго осуществленія.

Въ древне-русской письменности идея подчиненности государства началу вѣчности высказывалась многократно и многообразно. Первая статья такъ называемаго Судебника царя Константина въ закругленной формулѣ провозвѣщаетъ, что „прежде всякая правды подобно есть о Божіей вѣрѣ глаголати“. Митрополитъ Кипріанъ по свидѣтельству Никоновской лѣтописи выражалъ ту же мысль въ формѣ притчи, онъ совѣтывалъ великому князю Дмитрію Донскому о государствѣ Русскомъ исполнять мудрое слово евангельское: „Будьте мудры, какъ змѣи, и цѣломудрены, какъ голуби“. „Мудрость же зміева такова есть: если съ нею случится какое либо бѣдствіе, если она будетъ кѣмъ либо бита и уязвляема, тогда она все тѣло свое даетъ на язвы и біеніе, главу же свою бережетъ всею силою; такъ долженъ поступать и всякій христіанинъ: когда для него наступитъ время притѣсненій и нужды, онъ будетъ гонимъ, уязвляемъ, битъ, мучимъ, тогда пусть онъ отдастъ все свое: злато и сребро и все стяжаніе, честь и славу, въ крайнемъ случаѣ и тѣло свое пусть дастъ на раненіе, главу же свою, „еже есть Христосъ и яже въ него вѣра христіанская“, онъ долженъ соблюдать всѣми силами; такъ и ты господине, долженъ поступать въ отношеніи къ государству Русскому: если стяжанія, имѣнія, злата, сребра требуютъ гонящіе васъ, дайте имъ; если они хотятъ чести и славы — дайте имъ; если же они хотятъ отнять у васъ вѣру вашу, то стойте крѣпко за нее и „сохраняйте всякимъ опасеніемъ“ (Ник. л. 1380).

Подчиненіе Вѣчному не только признается древне-русской мыслью — оно составляетъ главную сущность „государства правды“, главное отличіе его отъ другихъ государственныхъ формъ. Если въ классификаціи государственныхъ формъ наиболѣе удобнымъ признакомъ является вопросъ о

томъ, какая воля является господствующей въ данномъ государствѣ, то необходимо признать, что въ данномъ отношеніи „государство правды" не подходитъ не подъ одну изъ традиціонныхъ государственныхъ формъ. Ибо „государство правды", „царство правды", Царство Русское не есть монархія, т. к. въ монархіи правитель подчиняется лишь своей собственной волѣ и ею установленнымъ закономъ; не республика, ибо въ республикѣ народъ подчиняется также только своей собственной волѣ и законамъ ею установленнымъ; не смѣшанная форма правленія, гдѣ господствуетъ компромиссъ между двумя волями; во всѣхъ этихъ формахъ, даже при строгомъ господствѣ законности, само содержаніе законовъ составляетъ изъявленіе указанныхъ воль.

Въ концепціи „государства правды" въ ея идеальномъ аспектѣ не господствуетъ ни одна земная воля, во имя чьихъ бы то ни было эгоистическихъ интересовъ. Здѣсь и правитель и народъ отказываются отъ собственной воли, подчиняясь волѣ Божіей, и властвуютъ въ любовномъ единеніи во имя воли Божіей, Правды Божіей, во имя высокаго, неизреченнаго идеала. „Государство правды" выше монархіи и республики, какъ воля Божія выше воли человѣческой. „Правда Божія" выше правды земной. Здѣсь суверенную, самодержавную верховную власть составляютъ не люди, а правда Божія, представляющая кристаллизованное выраженіе воли Божіей. И, если правитель или народъ предпринимаютъ какое либо государственное дѣло, рѣшеніе, то прежде всего чѣмъ рѣшать дѣло, они обязаны установить, какъ его лучше разрѣшить согласно волѣ Божіей, и тогда уже выносить свое постановленіе. Такъ напр., при избраніи Бориса Ѳеодоровича Годунова и Михаила Ѳеодоровича Романова, избиратели стремились, по крайней мѣрѣ въ теоріи, избрать не того, кто угоденъ ихъ земной волѣ, а того, кто угоденъ Богу. Они полагали, какъ было сказано выше, что если они изберутъ царя согласно собственной волѣ, то онъ — „навѣки не будетъ царь". И полагали совершенно справедливо, ибо правитель, избранный во имя земной воли народа, былъ бы не „царемъ правды", а монархомъ въ современномъ западно-европейскомъ смыслѣ [1]).

[1]) Если же съ внѣшней стороны во главѣ государства стоятъ все же люди — одинъ или много — то ихъ власть является въ „государствѣ правды"

Подчиненіе вѣчности, составляя главную сущность „государства правды", имѣло для него многочисленныя послѣдствія:

1. „Государство правды" не есть конечный идеалъ, могущій быть установленнымъ внезапнымъ переворотомъ и затѣмъ на многіе вѣка обезпечивающій для народа безмятежное счастье. Внезапно его невозможно установить, одного народнаго рѣшенія для этого недостаточно. Не только осуществленія полнаго идеала, даже относительнаго благополучія Русская земля добивается въ теченіе долгихъ вѣковъ, многими тяжкими усиліями, подвижническою кровью. Хорошаго правителя недостаточно избрать — его надо заслужить. Тѣмъ болѣе это относится къ идеальному строю.

По древне-русской идеологіи это вѣковое строительство не можетъ быть совершаемо внѣ связи съ религіознымъ идеаломъ. И личное, и общественное благополучіе невозможно одними человѣческими усиліями, а только при помощи благодати Божіей. Народъ, не желающій подчинить своей воли волѣ Божіей, не смотря ни на какія усилія, не можетъ добиться счастья, — „да не хвалится сильный силою свой, нѣсть бо мужества и силы противу Богови (Ник. л. 1185). Богъ злыхъ и гордыхъ смиряетъ, и низлагаетъ, и „въ потребленіе и въ поруганіе, и въ безчестіе" всѣмъ даетъ (Ник. л. 1177). Только той странѣ, которая „управится передъ Богомъ" Богъ поставляетъ властелина „праведна, любяща судъ и правду" (Лавр. л. 1015). Митрополитъ Петръ въ своемъ пророчествѣ Ивану Калитѣ обѣщалъ ему благоденствіе его потомства и Россіи, подъ условіемъ исполненія его религіозныхъ завѣтовъ. Если послѣдніе будутъ исполнены, тогда, говоритъ Митрополитъ: „и самъ прославишися паче иныхъ князей, и сынове и внуцы твои въ роды, и градъ сей славенъ будетъ въ всѣхъ градѣхъ Русскихъ, и святители поживутъ въ немъ, и взыдутъ руки его на плеща врагъ его, и прославится Богъ въ немъ" (Никол. л. 1326). И долго пришлось Москвѣ добиваться этой славы и эпохи осуществленнаго идеала, добиваться, терпя кары Божіи,

---

уже не суверенной, а подчиненной. Поэтому въ послѣдовательно осуществляемомъ „государствѣ правды" не власть князя, царя, вѣча, земскаго собора является самодержавной, а вѣренная имъ часть системы Божественной правды. Напримѣръ, самодержавнымъ является не царь, какъ конкретное лицо, а его санъ, его идеальный, сверхреальный обликъ, какъ звено въ системѣ Божественной правды.

направленныя на наше исправленіе, кары нашествіемъ иноплеменниковъ, пожарами, гладами, моромъ и прочими казнями. Но и осуществленный идеалъ можетъ продолжаться лишь до тѣхъ поръ, пока страна угождаетъ Богу чистотой своего православія „безнавѣтнаго и безмятежнаго".

Даже на самой высотѣ своего благоденствія цари и народы должны опасаться утерять свои достиженія неугожденіемъ Богу. Ибо многіе праведники и сильные и храбрые и святые цари отъ гордости пали. Кто былъ выше въ добродѣтеляхъ царя Давида? Но, забывшись, онъ палъ отъ ярости и много пострадалъ за то, до послѣдняго своего издыханія каждый день и ночь онъ проливалъ слезы. Кто былъ Соломона премудраго блаженнѣе? Но въ старости къ концу жизни своей возгородился и палъ, и погибъ. Что было Израиля Богу любезнѣе? Но и онъ палъ. Если же гордость и паденіе погубили праведныхъ и святыхъ и храбрыхъ, и сильныхъ, не только простыхъ, но и царей и пророковъ „прехвальныхъ", тѣмъ болѣе намъ слабымъ и во грѣхахъ пребывающимъ, необходимо отъ таковыхъ удаляться и бѣгать, какъ отъ змія (Ник. л. 7060 - 1552, Посланіе митрополита Макарія царю Ивану IV).

2. Для „государства правды" сравнительно второстепенное значеніе имѣетъ вопросъ о юридическомъ строеніи государства, но гораздо большее, первостепенное значеніе имѣетъ вопросъ о преемствѣ благодати отъ Бога. Поэтому такое вниманіе обращали московскіе книжники на схему преемства власти Московскихъ Государей отъ: „помазаника", „пророка" и царя Давида; Кесаря Августа, „единоначальствовавшаго на землѣ" при жизни Христа; благочестивыхъ христіанскихъ царей Византійскихъ; на сказаніе о присылкѣ Владиміру Мономаху креста животворящаго древа, вѣнца и діадемы. Поэтому у насъ долго не было основныхъ законовъ, конституціи, опредѣлявшей строй верховной власти, но очень рано появились конституціи, опредѣлявшія порядокъ полученія царемъ и великимъ княземъ благодати, благословенія; это такъ называемые чиновники вѣнчанія на царство. Передача царю благодати основана на существовавшемъ тогда представленіи, что епископы благодатію Св. Духа имѣютъ власть, какъ Апостольскіе ученики, послѣ многаго испытанія и по правиламъ, сошедшись на соборѣ, поставлять своему отечеству пастыря и

учителя и царя „достойно, его же Богъ избра". Въ „чиноникахъ" излагались порядокъ передачи благодати, возложенія на помазаника креста животворящаго древа, вѣнца и діадемы, сопровождающіе ихъ церковные обряды, молитвы митрополита, возгласы и пр.

Внутренній смыслъ обряда передачи благодати лучше всего изложенъ въ слѣдующей молитвѣ митрополита: „Господи Боже нашъ, Царь царствующимъ и Господь господствующимъ, иже Самуиломъ пророкомъ избравъ раба своего Давида и помазавъ того во цари надъ людьми своими Израиля, Ты и нынѣ услыши молитву нашу недостойныхъ, и виждь отъ святого жилища Твоего благовѣрнаго раба своего (титулъ и имя), еже благоволилъ еси въздвигнути царя въ языцѣ Твоемъ, его же стяжалъ еси честною кровью Единороднаго Ти Сына, помазати сподоби елеомъ возрадования огради его силою животворящаго Твоего креста, положи на главѣ его вѣнецъ отъ камени честна, даруй, Господи, ему долготу дній, дай же въ десницѣ его скипетръ царствія, посади его на престолѣ правды, огради его всеоружествомъ Св. Духа, утверди его мышцу, покори ему вся варварскія языки, всѣй въ сердце его страхъ Твой и еже къ послушнымъ милостивое око, съблюди того въ непорочней вѣрѣ, покажи его опасна хранителя святыя Твоея соборныя церкви велѣнія его, да судитъ люди Твоя правдою и нищихъ Твоихъ судомъ спасетъ сыны убогихъ и наслѣдникъ будетъ небеснаго Ти царствія".

Цѣль этого обряда передача благодати — та же, что и введенія всякого чаемаго идеальнаго строя — благоденствіе народа духовное и матеріальное: „да въ тихости его (царя) тихо и безмолвно житіе поживемъ во всякомъ благочестіи и чистотѣ". (Ник. л., 1498,1547).

3. Цѣлью „государства правды" является спасеніе прежде всего религіозное и уже черезъ него земное. Эту религіозную цѣль „государство правды" должно преслѣдовать не только черезъ церковь, но и самостоятельно. Въ „Житіи и преставленіи великаго князя Дмитрія Ивановича царя русскаго" имѣется классическое перечисленіе цѣлей государства. Дмитрій выставляется въ немъ, какъ „отецъ міру, столпъ и стражъ и мѣрило извѣсто", онъ, управляя своими подвластными испра-

лялъ человѣческому роду „всякое смятеніе мірское"; онъ — „огнь, попаляющій нечестіе, баня моющимся „отъ скверны", шимся „по Бозѣ", око слѣпымъ, нога хромымъ, труба спящимъ, воевода мирный, вѣнецъ побѣдѣ, плавающимъ пристанище, рабль богатству, оружіе на враговъ, мечъ ярости, стѣна неру- шимая, сѣть зломыслящимъ, степень непоколебимая, зерцало житія". Все это онъ дѣлаетъ „съ Богомъ творя, по Бозѣ поборая". Какъ видно и въ началѣ и въ концѣ пе- речисленія выставляются религіозныя цѣли. Такая дѣятель- ность выставляется какъ образецъ для подражанія другимъ князьямъ: „царіе и князи научитеся тако творити" (Ник. л. 1389).

Такое же преобладаніе религіозной цѣли дѣятельности го- сударства мы видимъ и въ офиціальныхъ актахъ: въ дипломати- ческой перепискѣ, избирательныхъ грамотахъ и другихъ актахъ. Напр., въ грамотѣ объ избраніи Михаила Ѳеодоровича говорится, что его избрали какъ „хрестіанскаго поборника и святымъ Божіимъ церквамъ теплаго заступника, истиннаго пастыря". До избранія всякихъ чиновъ люди Россійскаго цар- ствія собираются на „богосоюзный совѣтъ" и рѣшаютъ „всѣмъ за нашу истинную православную христіанскую вѣру и за свя- тыя Божіи церкви и за Московское Государство стояти всѣмъ единомышленно, стати крѣпко и неподвижно, и битися до смерти".

Слѣдованіе религіознымъ цѣлямъ имѣетъ чрезвычайно важ- ное значеніе въ вопросѣ о реальномъ осуществленіи идеала „государства правды". Отреченіе правителя и народа отъ собственной воли во имя воли Божіей могло бы представлять затрудненія, вслѣдствіе трудности нахожденія воли Божіей. Но трудность разрѣшается признаніемъ Правды Божіей кристали- зованнымъ выраженіемъ Божіей воли и главной религіозной цѣлью государства. Слѣдуя Правдѣ Божіей, какъ своей ре- лигіозной цѣли, подчиняясь ей, отрекаясь для нее отъ своей воли, государство тѣмъ становится „государствомъ правды". Нельзя думать, чтобы такое рѣшеніе навсегда избавляло госу- дарство отъ трагическихъ моментовъ, отъ поисковъ идеала, отъ мучительныхъ размышленій. Наоборотъ, идеалъ государ- ства правды имманентно и существенно заключаетъ въ себѣ трагическую проблему: Пути Божіи неисповѣдимы и полнаго познанія правды Божіей человѣкъ достигнуть не можетъ, какъ

бы онъ не стремился къ такому познанію. И въ конкретной исторіи идеала „государства правды“ на Руси съ начала до конца мы видимъ мучительные поиски; ибо подчиненіе правдѣ Божіей не давало еще опредѣленнаго понятія, въ чемъ она заключается. Священное Писаніе можетъ быть истолковываемо въ разныхъ направленіяхъ и мы видимъ, дѣйствительно, что лѣтописи пробовали примѣнять его къ самымъ различнымъ политическимъ строямъ и въ теченіе вѣковъ искали истины, какъ уже изложено нами выше въ исторической части статьи. Другое затрудненіе заключалось въ слабости человѣческихъ силъ: князья порою и знали гдѣ правда, да не было силъ ее исполнить. Однако, всѣ эти затрудненія не лишали идеала „государства правды“ цѣнности въ глазахъ лѣтописца: пускай онъ не всегда былъ уясненъ до конца, не всегда былъ исполнимъ, но государственности онъ ставилъ высокія задачи и нѣкоторыя рамки дѣятельности властелина и народа, заставлялъ двигаться идеалы и жизнь въ опредѣленномъ направленіи, и тѣмъ „крѣпилъ“ землю Русскую.

4. Власть въ „государствѣ правды“ происходитъ отъ Бога. Богомъ установлена не только власть вообще, но и форма правленія и власть каждаго отдѣльнаго властелина. Поэтому установленіе формы правленія не зависитъ отъ человѣческаго многомятежнаго хотѣнія, а отъ „Строенія Божія“ и всякая хорошая или плохая форма правленія дается тому или иному народу въ зависимости отъ ихъ индивидуальныхъ свойствъ и нравственно-религіозныхъ заслугъ. Форму правленія нельзя создать — ее надо заслужить. Такъ по болѣе раннимъ лѣтописямъ божественнаго происхожденія признавалось многодержавіе, пока оно существовало въ древней Руси, Новгородцы сами владѣли своей областью „яко же имъ Богъ поручилъ“[1]). Весьма же подробно развита въ древне-русской письменности теорія божественнаго происхожденія власти Московскихъ госу-

[1]) Опредѣленно формулируютъ это псковская вторая и тверская лѣтописи (1170 года), но символически говорятъ объ этомъ и многія другія лѣтописи. Однако, сравнительно съ теоріей божественнаго происхожденія власти Московскихъ государей теоріи богоустановленности многодержавія и народоправства остались мало развитыми. По вопросу о томъ, какая власть отъ Бога, а какая нѣтъ, въ лѣтописяхъ мы не найдемъ единогласія, но принципъ, что власть можетъ существовать лишь поскольку она богоустановлена, признается всѣми.

дарей. Власть ихъ признавалась происходящей отъ Бога, какъ бы она ни досталась имъ. Если она перешла по закону, то про него говорилось, что рожденіе его было „не просто, не якоже инѣхъ прилучается": когда еще „отроча" росло во чревѣ матери, уже печаль отступала отъ сердца у всѣхъ людей, когда еще отроча двигалось во чревѣ матери, уже низлагалось стремленіе ратное варваровъ, иноплеменниковъ и супостатовъ на царство Русское[1]). Даже избранный царь считался богоизбраннымъ, ибо „гласъ народа — гласъ Божій" и черезъ народъ дѣйствовала въ данномъ случаѣ воля Божья.

5. „Государство правды", если оно осуществлено въ жизни, не есть только внѣшнее учрежденіе, но одновременно также учрежденіе, которое „внутрь насъ есть". Для благополучія „государства правды" недостаточно, чтобы безсмертны были внѣшнія государственныя учрежденія, несмотря на смѣну лицъ. Еще важнѣе, чтобы безсмертны были „учрежденія", которыя „внутрь насъ есть": 1. беззавѣтная и неуклонная преданность народа опредѣленному государственно-религіозному идеалу „государства правды", 2. непремѣнная повторяемость въ душѣ правителя извѣстнаго опредѣленнаго типа міровоззрѣнія, нравственнаго уклада, направленія дѣятельности, правительственнаго навыка, преданности опредѣленному, въ общихъ чертахъ неизмѣнному идеалу; важно, чтобы, несмотря на смѣну лицъ, оставался безсмертнымъ одинъ схематическій типъ личности, съ одинаковымъ „лицомъ", тотъ же духовный „образъ", „ликъ", чтобы въ душахъ всѣхъ правителей живо было тоже „внутри — душевное учрежденіе", какъ это было съ Московскими государями отъ Ивана Калиты до Василія Ивановича включительно.

И это было не только въ жизненной государственной практикѣ Москвы, но и въ лѣтописныхъ идеалахъ и въ идеалахъ религіозно-мыслящихъ людей. Древняя Русь искала и стремилась подражать не учрежденіямъ, а житіямъ святыхъ, бывшихъ любимымъ чтеніемъ того времени и вызывавшихъ подражаніе отчасти въ широкихъ массахъ, но еще болѣе среди многочисленныхъ черноризцевъ, уходившихъ для подвиговъ въ

[1]) (Ник. л. 7038—1530). Ожесточеннаго лѣтописнаго спора о преимуществахъ княжеской и вѣчевой власти мы не излагаемъ, т. к. это не входитъ въ нашу тему.

дремучіе лѣса, въ непроходимыя добри — „русскую Ѳиваиду". Лѣтописи, говоря о политическихъ вопросахъ гораздо больше, чѣмъ объ учрежденіяхъ, говорятъ о благовѣрныхъ и святыхъ началодержцахъ, о ихъ житіяхъ, восхваляютъ ихъ внутреннія качества. Послѣ смерти каждаго изъ лучшихъ князей въ лѣтописи вписывается похвала покойному князю. Большинство ихъ довольно сходно по своему содержанію, и по ихъ сличенію мы можемъ вывести заключеніе о содержаніи идеальной по древне-русскимъ понятіямъ „внутридушевной конституціи" русскаго князя. Въ нихъ обыкновенно говорилось о преданности князя Богу, о его милосердіи, мудрости, храбрости и правдѣ. Похвалы имѣли цѣлью вызвать подражаніе въ другихъ князьяхъ и замѣчательно, что всегда хвалились внутреннія качества князя, а не существовавшія при немъ учрежденія внѣшнія.

Современная Европа отошла отъ „государства правды". Нѣкоторые его элементы сохранились развѣ лишь въ Англіи, гдѣ не совсѣмъ еще отдѣлены религія и право, право и нравственность. Остальная Европа въ государственной жизни отказалась отъ Правды Божіей и Божьяго благословенія и возложила всѣ свои надежды на голое право, поддержанное силой и полусознательной народной волей. Крайность излишней юридизаціи общественной и государственной жизни и идеаловъ и породили кризисъ современнаго правосознанія.

Выходъ изъ него въ отказѣ отъ вѣры въ спасительность чисто юридическаго идеала, въ возвращеніи къ идеалу „государства правды", дѣйствующаго во имя связи съ Вѣчнымъ и Абсолютнымъ, во имя высокихъ религіозныхъ идеаловъ. Только тамъ, гдѣ даже въ дѣлахъ государственныхъ, религіозныя цѣли, цѣли вѣчной правды получатъ преобладаніе надъ цѣлями временнаго, мимотекущаго существованія, человѣкъ и человѣчество найдутъ духовное удовлетвореніе.

Мстиславъ Шахматовъ

КЪ ВЗАИМООТНОШЕНІЮ ПРАВА И НРАВСТВЕННОСТИ [1])

Проблемы права всегда живѣйшимъ образомъ интересовали философовъ; и врядъ ли можно назвать хоть одну значительную философскую систему, въ которой бы право не играло замѣтной роли. Мало того. Ни одна значительная религія не обходила государственно-правовыя явленія — часто включая ихъ въ себя, какъ интегральную часть (что особенно мы видимъ, напр., въ іудействѣ и магометанствѣ). И столкновеніе различныхъ теорій права почти всегда имѣетъ за собой въ качествѣ основного мотива борьбу общихъ міросозерцаній — философскихъ и религіозныхъ.

Конечно, такая заинтересованность государственно-правовой проблемой объясняется прежде всего широтой распространенія правовыхъ явленій во времени и глубиной врастанія ихъ въ соціальный субстратъ. Право есть фактъ коллективно-индивидуальнаго самосознанія человѣчества (ubi societas ibi jus est). Отражая и одновременно регулируя общественно-индивидуальную жизнь, оно лежитъ на мѣстѣ пересѣченія важнѣйшихъ религіозныхъ и философскихъ заданій: отношенія общаго и частнаго, соціальнаго и индивидуальнаго, свободы и нравственности, вѣчнаго и временнаго. Въ правѣ всѣ эти проблемы

---

[1]) Послѣдующія замѣчанія составлены В. Н. Ильинымъ, по просьбѣ редакціи, въ связи съ вопросами, затронутыми М. В. Шахматовымъ въ статьяхъ „Подвигъ власти" („Евраз. Временникъ", кн. III-ья) и „Государство правды" (см. выше). Примыканіе этихъ строкъ къ статьямъ М. В. Шахматова не исключаетъ, конечно, разницы въ идеяхъ М. В. Шахматова и В. Н. Ильина. При томъ, однако, М. В. Шахматовъ и В. Н. Ильинъ, независимо другъ отъ друга, пришли къ аналогичному опредѣленію права (см. стр. 316). *Ред.*

изъ схемъ превращаются въ живыя сплетенія, которыми наука о міровоззрѣніи такъ сказать болитъ человѣчеству. Находясь постоянно въ состояніи становленія, будучи одновременно и очень близкимъ и очень далекимъ отъ Абсолюта, задѣвая и самыя отвлеченныя и самыя конкретныя житейскія отношенія, право не можетъ не быть одновременно и фактомъ, зеркаломъ человѣческаго духа въ его бытіи и бываніи, и факторомъ, стимуломъ самого этого бывания, отдѣльные моменты котораго образуютъ въ ихъ всеединствѣ само бытіе.

Право и нравственность, какъ указалъ уже Гегель, коррелатны. Коррелатность же исключаетъ какъ полное раздѣленіе соотносящихся понятій, такъ и полное ихъ смѣшеніе. При этомъ соотносящіяся понятія симметричны — въ смыслѣ, установленномъ для названнаго термина еще Кантомъ. Симметричныя же понятія опредѣлимы только другъ черезъ друга. Это — парная взаимоопредѣлимость и черезъ это самоопредѣлимость. Формальное примѣненіе этой категоріи къ явленіямъ взаимоотношенія и сущности (и сущности черезъ взаимоотношеніе) права и нравственности изводится черезъ логико-онтологическую категорію свободы, которая и есть специфическій субстратъ разбираемаго взаимоотношенія (отнюдь не право въ отдѣльности, и не нравственность въ отдѣльности). Такъ намъ представляется необходимымъ понимать положеніе Гегеля, что право есть самопроявленіе или саморазвитіе свободы.

Непротивленію (т. е. признанію абсолютной свободы въ формально-отрицательномъ смыслѣ голой модальности, возможности) въ области морали соотвѣтствуетъ — въ сферѣ правовой — противленіе (т. е. признаніе относительной свободы въ конкретно-положительномъ смыслѣ, исключающемъ вѣроятность модальностей). И наоборотъ — непротивленію (т. е. абсолютно формальной свободѣ, непринудительности) въ сферѣ права соотвѣтствуетъ противленіе въ сферѣ моральной. Послѣднее есть конкретно-положительный актъ свободы въ видѣ произнесенія моральнаго сужденія. Все это значитъ, что морально требовать отъ права, чтобы оно принудительно ограждало свободу субъекта морали. Равнымъ образомъ это значитъ, что право, обязываясь обезпечить формальную возможность (формальную свободу) произнесенія моральнаго сужденія (суда), должно оставаться нейтральнымъ (т. е. не входить со своимъ аппаратомъ въ моральную квалификацію дѣянія).

Только при такомъ типѣ соотносительности мораль санкціонируетъ право, а право ограждаетъ мораль — что и является нормой отношенія обоихъ. Смѣшеніе же и раздѣленіе той и другой сферы приводятъ къ взаимнымъ деформаціямъ.

Мораль, ставъ принудительной, превращается въ свою противоположность, въ безнравственность (ибо мораль основана на предпосылкѣ абсолютной формальной свободы, непринудительности). Право, утративъ аппаратъ принужденія, дѣлается безсильнымъ и превращается въ свое отрицаніе — въ бездѣйственное созерцаніе активнаго антиморализма (ибо право основано на признаніи относительной свободы въ смыслѣ разграниченія сферъ компетенціи и вліяній отдѣльныхъ индивидуумовъ, что органически связано съ принужденіемъ, исходящимъ отъ органовъ надиндивидуальной общественно-государственной среды). Мораль индивидуально-общественна, право общественно-индивидуально.

Раздѣленіе права и морали приводитъ мораль къ морализму, а право — къ юридизму („догматическая школа"). Въ первомъ случаѣ наблюдается автономно-гетерономная самозаконность. Во второмъ — формальный догматизмъ. Нетрудно уловить тожественность содержанія въ этихъ терминологически различныхъ транскрипціяхъ факта деформаціи.

Автономно-гетерономная мораль, ставшая правомъ или стремящаяся стать имъ, приводитъ къ обоюдной и взаимно обезображивающей деформаціи. Субъективно это сказывается, какъ насиліе (типичный образецъ — революціонный соціализмъ). Объективно — какъ безсиліе, попустительство (типичный образецъ — толстовское „непротивленіе", протофеноменъ либерализма). Насильникъ, субъективно совершающій беззаконіе, требуетъ, чтобы ему объективно не противились, предъявляетъ „право" на свою безнаказанность и безправіе жертвы. Толстовство, непротивленіе идетъ навстрѣчу этому „праву навыворотъ". Ясно, что первое средство возстановить испорченное деформаціей, есть парализація субъективнаго злого активизма объективнымъ ему противостояніемъ. Это и будетъ гегелевскимъ „отрицаніемъ отрицанія". Формально ни о какомъ насиліи здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Право является здѣсь какъ коррективъ къ обезображенному беззаконіемъ модусу общественно-индивидуальнаго бытія, какъ конкретно-положительный актъ свободы субъекта, осуществляемый, однако,

объективно. Понятіе права исключаетъ понятіе самоуправства.

Съ другой стороны, Б. Н. Чичеринъ очень хорошо показалъ, какъ высшее начало морали — любовь, — будучи облечено юридической принудительностью, превращается въ безнравственность. Такой безнравственностью является русское соціалистическое движеніе (гл. обр. народничество и изъ него вышедшій большевизмъ) и притомъ въ его „лучшихъ" представителяхъ. Дѣла любви, совершаемыя по принужденію, суть акты ненависти со стороны принуждающаго.

Теоретически, смѣшеніе права съ этикой особенно ярко сказывается въ генетической теоріи права — въ стремленіи вывести его структуру изъ процесса происхожденія. Съ этой точки зрѣнія въ сущности однотипны психологисты въ родѣ Петражицкаго и экономисты-матеріалисты въ родѣ Р. Штаммлера. „Догматическое" же пониманіе правовыхъ явленій, равно какъ и догматическая ихъ трактовка, правда, избавляетъ отъ психологизма, матеріализма, соціологизма и проч., но слишкомъ дорогой цѣной. Само понятіе права, которое въ своей всеобщности въ то же время максимально конкретно, перестаетъ существовать. При этомъ возникаетъ масса новыхъ проблемъ на почвѣ парно-соотносительныхъ удвоеній, какъ-то: право публичное и частное, субъективное и объективное, естественное и дѣйствующее. Причемъ научно-философская ихъ обработка требуетъ постановки всей проблемы сначала — на этотъ разъ уже въ каждой изъ такихъ соотносительныхъ паръ въ отдѣльности. Такимъ образомъ, догматизмъ не разрѣшаетъ проблемы, а лишь отодвигаетъ ее, къ тому же умножая.

Все время надо имѣть въ виду, что какъ „психологизированіе" такъ и „догматизированіе" права суть не только философско-отвлеченныя, чисто теоретическія позиціи, но и подходы къ праву, „взятіе права", способы правотворчества и осуществленія права. И вотъ здѣсь не трудно, на основаніи данныхъ текущей современности и недалекаго прошлаго, показать, что „психологизированію" права (со включеніемъ „соціологизированія", „матеріализированія" и т. п.) соотвѣтствуетъ гетерономія, подчиненіе права чужезаконнымъ мотивамъ, въ томъ числѣ и соціологической „морали". Оно есть правоборчество — и ему соотвѣтствуетъ соціалистическое міросозерцаніе въ его двухъ взаимодополняющихъ и взаимообслуживающихъ разно-

видностяхъ — пассивно непротивляющейся (амнистированіе „уголовниковъ") и активно насилующей (преслѣдованіе не-соціализированію" права соотвѣтствуетъ автономія, подчиненіе своеазконнымъ мотивамъ, въ томъ числѣ автономной индивидуалистической морали. Оно есть правопоклонничество — и ему соотвѣтствуетъ буржуазное міросозерцаніе. Это — „право мѣщанина".

Такъ или иначе, но раздѣляемъ ли мы право и нравственность въ догматизмѣ, или смѣшиваемъ ихъ въ психологизмѣ — разрушаются они въ догматизмѣ (въ автономіи). Извнѣ разрушаются они въ психологизмѣ (въ гетерономіи). Соотносительности сопребыванія права и нравственности соотвѣтствуетъ соотносительность ихъ разрушенія въ автономіи-гетерономіи[1]).

Выходъ изъ создавшагося тупика только въ нахожденіи общей базы права и нравственности, которая, поддерживая ихъ несмѣшивающуюся и нераздѣляющуюся корреляцію, въ то же время была бы и ихъ энтелехіей, т. е. послѣдней цѣлью и предѣломъ. Такая интенція на максимальную цѣнностность не можетъ быть ни автономной (имманентной), ни гетерономной. Она должна быть трансцендентной. Въ связи съ осознанностью такой интенціи и властнымъ импульсомъ къ ея объективаціи, русскій духъ выработалъ особое понятіе и соотвѣтственный ему терминъ. Терминъ этотъ обозначается словомъ правда. Возникъ этотъ терминъ съ цѣлью обозначенія того, что, не будучи въ отдѣльности ни правомъ, ни нравственностью, лежитъ въ то же время въ ихъ основаніи, изводя и обосновывая. Одновременно съ этимъ, терминъ „правда" обозначаетъ и ту высшую цѣль-цѣнность, къ которой право и нравственность должны стремиться, чтобы не запутаться въ своихъ собственныхъ сѣтяхъ, чтобы не раздѣлиться, не смѣшаться и въ этомъ раздѣленіи-смѣшеніи не погибнуть обоимъ. Цѣль-цѣнность, которую русскій человѣкъ видѣлъ въ

---

[1]) Терпимость современныхъ европейскихъ государствъ къ С. С. С. Р., вступленіе съ нимъ въ юридическіе и иные договоры, признаніе de jure этого по существу совершенно негосударственнаго образованія являются симптомами радикальнаго надлома въ глубинѣ морально-правового сознанія Западной Европы. Европейскія государства уже не государства, и право ихъ не право. О морали и говорить не приходится.

„Правдѣ", есть въ то же время и идеалъ, т. е. частный аспектъ всеединства, въ которомъ все сопребываетъ, не смѣшиваясь и противостоя дурной безконечности вѣчнаго распада, смѣшенія и раздѣленія. Источникъ всеединства и предѣльное всеединство есть Богъ. Поэтому и „Правда" необходимо есть „Правда Божія".

Обрѣтеніе идеала въ „Правдѣ Божіей" предъявляетъ, однако, самыя отвѣтственныя требованія къ обрѣтшему. Прежде всего, здѣсь исключается всякій квіетизмъ, т. е. какое бы то ни было успокоеніе на конкретно-эмпирическомъ отраженіи „Правды", ибо не „Правда" отъ эмпиріи, а эмпирія отъ „Правды". И въ то же время исключается всякій пессимизмъ, всякое разочарованіе, ибо не можетъ „Правды Божіей" не быть. Получивъ великое откровеніе о правдѣ и геніально его разработавъ, русскій человѣкъ провинился, однако, и въ квіетизмѣ и въ грѣхѣ разочарованія. Первое привело къ бездѣйственному и безотвѣтственному м о н а р х и з м у (съ точки зрѣнія подлинной монархической идеи было бы правильнѣе сказать лже-монархизму); второе — къ пріятію „просвѣщенной" идеи „правового государства", которое легко проходило всѣ стадіи разложенія, включительно до стадіи полицейщины, революціи и террора. А первому (лже-монархизму) ничего не стоило обратиться въ „самочинство" (деспотизмъ) съ одной стороны, и рабье молчаніе (часто на своекорыстной подкладкѣ) съ другой — проходя всѣ стадіи вплоть до цезарепапистской узурпаціи.

При всемъ томъ драгоцѣнная и вѣчная идея „Правды" не переставала оставаться путеводителемъ русскаго народнаго генія, пробиваясь хотя и въ искаженномъ до неузнаваемости видѣ даже въ сознаніе революціонеровъ и иногда стимулируя ихъ дѣйствія. Нынѣ, среди всеобщаго кризиса, особенно среди кризиса морально-юридическаго, вызваннаго стремленіемъ „поставить свою правду", болѣе чѣмъ когда-либо необходимо обратиться къ истокамъ моральнаго и правового благочестія. Нужно понять и осознать, что идея „Правды Божіей", осуществляемой на землѣ и регулирующей эмпирическую дѣятельность — одинъ изъ драгоцѣннѣйшихъ народно-національныхъ примитивовъ, рожденныхъ Русью и безконечно богатыхъ творческими потенціями на неопредѣленныя времена.

Существуетъ мнѣніе, согласно которому до реформы Петра I Россія не знала права и не была вообще правовымъ государствомъ. Квалификація этого обстоятельства видоизмѣнялась въ зависимости отъ общаго міросозерцанія. У западниковъ она была отрицательной, у славянофиловъ — положительной. Но славянофилы, давая положительную оцѣнку этому обстоятельству, говорили лишь о „нравственныхъ отношеніяхъ" власти и народа, и не достаточно восприняли и развили древне-русскую идею „правды".

Ошибочность обѣихъ теорій по разбираемому вопросу коренится въ убѣжденіи, что „государство права" и „государство Правды" (по счастливо найденнымъ мысли и выраженію М. В. Шахматова) взаимно исключаютъ другъ друга. При этомъ молчаливо принимаютъ идею „государства Правды", какъ вполнѣ утопическую, а „государства права" какъ единственно осуществимую. Однако, съ такимъ утвержденіемъ нельзя ни въ коемъ случаѣ согласиться.

Прежде всего, „государство Правды" отнюдь не есть утопія. „Право" и „Правда" лежатъ въ различныхъ плоскостяхъ и потому не могутъ исключать другъ друга. Правда есть полнота осуществленія морали и моральная завершенность этого осуществленія, почему и является какъ ихъ нерасторжимое единство, эмпирически вполнѣ двойственное и различимое. Правда есть источникъ и цѣль какъ морали, такъ и права. Но пониманіе этого означаетъ перемѣну точки зрѣнія на эмпирическія явленія права и нравственности. Такая перемѣна опредѣляетъ максимальную ихъ оцѣнку и снятіе всякихъ неправедныхъ ограниченій, именно во внутренней регуляціи взаимоотношеній. При такой установкѣ многое изъ того, что считалось абсолютнымъ (особенно такъ наз. права личности, экономическое благосостояніе и проч.) пріобрѣтаетъ какъ разъ инструментальный характеръ, чѣмъ всему правосозерцанію сообщается практическій, въ хорошемъ смыслѣ этого слова, характеръ. Зато само государство дѣйствительно получаетъ устой и упоръ въ вѣчности, безъ чего оно беззащитно противъ всякаго рода релятивистической и утопической критики. „Государство Правды" означаетъ прежде всего свободу самого государства отъ узъ собственной ограниченности.

Русская мысль знаетъ отрадное явленіе, показывающее, что у теоріи „Божьей Правды", сформировавшейся къ XVI вѣку

есть блестящее будущее и полная возможность развиваться, такъ сказать, современно. Мы говоримъ объ Иванѣ Тихоновичѣ Посошковѣ и его знаменитой „Книгѣ о скудости и богатствѣ". Огромное богатство затронутыхъ имъ въ приведенномъ сочиненіи (равно какъ и въ другихъ, именно, въ „Зеркалѣ очевидномъ" и „Отеческомъ завѣщаніи") мыслей — группируется вокругъ двухъ центровъ. Первый — положительная древне-отеческая религія, чистое нерушимое православіе. Второй — трезвый правовой и соціально-экономическій реализмъ прогрессивнаго типа и, несмотря на обиліе мыслей и проектовъ, лишенный какого бы то ни было утопизма и фантастическаго мечтательства. Мы находимъ у Посошкова совмѣщеніе идеала „Правды Божьей" съ правовымъ реализмомъ прогрессивно реформаторскаго типа. Подвижный и гибкій прогрессизмъ Посошкова съ легкостью принимавшій техническую сторону Петрова дѣла и даже опережавшій ее (напр. по вопросу о муниципальномъ демократизмѣ) — какъ разъ именно и обусловливался положительно религіознымъ и морально законническимъ моментомъ его міровоззрѣнія, которое не позволяло ему въ силу сознанія Вѣчной Правды и древняго благочестія мириться съ застарѣлымъ беззаконіемъ, „охрана" какового стала, къ сожалѣнію, основой россійскаго консерватизма вплоть до нашего времени.

Непоколебимая твердость въ отеческой вѣрѣ лишь поддерживала въ немъ духъ соціально-экономическаго и юридическаго реформаторства. Его онъ не боится, а наоборотъ — зоветъ и требуетъ. „Правосудіе насадить и утвердить невозможно" „никоими дѣлы древнихъ уставовъ не измѣняя"...[1]).

Его пожеланіе, „чтобы вся наша великая Россія обновилась" „какъ въ духовности, такъ и въ гражданствѣ",[2]) заставляетъ его въ дѣлахъ вѣры ревниво отмежевываться отъ „атейства", „еретичества", „лютерства" иностранцевъ, принимая „всѣ ихъ житейскіе уставы", которые „вельми добры

---

[1]) Сочиненія Ивана Посошкова, изд. М. Погодина, ч. I, стр. 85—88, цит. у Н. Павлова-Сильванскаго „Проектъ реформъ въ запискѣ современниковъ Петра Великаго", СПБ. 1897, стр. 84.

[2]) Сочиненія, ч. I, стр. 1, 2, 258, ч. II, стр. XXIX, цит. ibid., стр. 84.

кромѣ вѣры" [1]). Но, не отожествляя этихъ уставовъ съ вѣрою, онъ съ истинной широтой и безпристрастіемъ оцѣниваетъ соціально-юридическое благообразіе даже вовсе не христіанскихъ странъ [2]).

Мы встрѣчаемъ у Посошкова тотъ хорошій релятивизмъ, который одинъ можетъ, основываясь на крѣпкой положительной вѣрѣ, идти въ государственномъ строительствѣ въ уровень съ потребностями вѣка, не впадая ни въ правопоклонничество, ни въ правоборство. Отмѣчая хорошія стороны гражданско-юридическаго уклада на Западѣ, онъ сознательно сопоставляетъ съ ними угрожающіе признаки его паденія, — ересь, неблагочестіе, безвѣріе, конституціонный подрывъ престижа власти — и здѣсь видитъ благопріятныя возможности для Россіи сравнительно съ Западомъ: „У насъ самый властительный и всецѣлый монархъ", по контрасту съ которымъ европейскіе „короли ихъ не могутъ своей волѣ что сотворити, но самовластны у нихъ подданные ихъ; а паче купецкіе люди"; „У насъ вѣра святая, благочестивая, и на весь свѣтъ славная" [3]).

Упоминаніе о вѣрѣ не случайно. Ибо въ Богѣ источникъ Правды. Если же Богъ есть источникъ Правды, то, съ другой стороны, всякій дѣлающій неправду, хотя бы онъ былъ и внѣшне благочестивъ, удаляется отъ Бога. „Богъ Правда: правду Онъ и любитъ: аще кто восхощетъ Богу угодити, то подобаетъ Ему во всякомъ дѣлѣ правду творити... Судья бо аще будетъ дѣлать неправду, то ни постъ, ни молитва его не поможетъ ему, понеже уподобится лживому діаволу" [4]).

И. Т. Посошковъ былъ самымъ талантливымъ выразителемъ подобныхъ мыслей, но не былъ единственнымъ. Такъ же какъ онъ, думали и писали такіе почтенныя во всѣхъ отношеніяхъ лица — его современники, какъ Филипповъ, Юрловъ, Ершовъ и др. [5]).

И вотъ эти люди, сторонники древняго благочестія, ревнители Правды Божьей были рѣшительными сторонниками крутой

---

[1]) Изъ неизд. XXIII гл. „Зеркала Очевиднаго" у А. Царевскаго „Посошковъ и его сочиненія", стр. 180, 181, цит. ibid. стр. 85.

[2]) Сочин., стр. 75, цит. ibid., стр. 86.

[3]) Сочиненія, ч. I, стр. 87, 244, цит. стр. 88.

[4]) „Сочиненія", стр. 45-46, цит. ibid. ст. 121.

[5]) Кабинет. Дѣла. II, № 30, л. 12. Письмо къ Макарову отъ 1716 г. цит. ibid. стр. 97.

реформы суда и права, ненавистниками застарѣлой неправды въ дѣлопроизводствѣ Московской Руси. И ревность ихъ въ этомъ смыслѣ была не менѣе, если не болѣе, чѣмъ западническій энтузіазмъ такихъ людей, какъ Салтыковъ, Курбатовъ и др. совѣтниковъ Петра I. Разница въ томъ, что западники, отметая древнее благочестіе (и насаждая вмѣсто него полицейскую консисторщину), готовили то, чтобы поставить волю и интересы „купецкихъ людей", а за ними и вообще „толпы", „черни" источникомъ закона и права; люди же, въ родѣ Посошкова, радѣли о вѣчномъ источникѣ права и справедливости. Въ эпоху Петра пути обоихъ направленій скрестились, и часто они говорятъ какъ будто бы одно и то же. Но потомъ пути разошлись и теперь мы навѣрное знаемъ — на чьей сторонѣ была правда. Посошковъ сталъ жертвой созданной Петромъ Имперіи. Арестованный еще въ самомъ началѣ своей дѣятельности, онъ былъ, однако, скоро выпущенъ. Правительство Екатерины I вторично арестовало его, и талантливѣйшій монархическій писатель Россіи умеръ въ Петропавловской крѣпости. Имперія этимъ самымъ какъ бы показала, что она отрекается отъ идеала монархіи правды, какъ источника дѣйственно-эмпирическаго осуществленія права-правды, и ставитъ себя „выше" ихъ. Но въ дѣйствительности, этимъ она поставила себя лишь безмѣрно ниже. „Всероссійскій Самодержецъ", о которомъ съ такой благоговѣйной любовью говоритъ авторъ „Отеческаго Завѣщанія" превратился въ имперіалистическаго „самоистукана". Источникомъ права сдѣлался автономно-гетерономный, имманентно-антропологическій принципъ — немедленно поправшій право-правду въ лицѣ ея глашатая.

Русской государственной власти, какъ источнику правовыхъ нормъ, была поставлена дилемма: или, оставаясь при древнемъ благочестіи, быть прогрессивно-державной народной монархіей (ничего общаго съ просвѣщеннымъ абсолютизмомъ не имѣющей!) — или же, шатаясь въ правдѣ и коснѣя въ беззаконіяхъ, докатиться до С. С. С. Р. Она избрала послѣднее, и на примѣрѣ возникшаго на ея развалинахъ соціалистическаго лже-государства мы познаемъ, какую предѣльную деформацію съ юридической точки зрѣнія представляетъ „власть", откровенно отрицающая правду Божію.

Неизвѣстный авторъ (по духу близкій Посошкову, если даже не самъ онъ) „12 статей“ пишетъ о томъ, чтобы „судъ ставить отъ четырехъ угловъ: уголъ — милость, уголъ — любовь, уголъ — правда, уголъ — разсужденіе, а пятая крышка — Богъ!“ [1]). Богъ является и источникомъ этихъ основныхъ устоевъ права — правды, и въ то же время безмѣрно возвышается надъ ними. Это значитъ, что служа единству „четырехъ угловъ“, мы служимъ Богу. Но съ другой стороны, не служа Богу, невозможно обрѣсти не только указаннаго единства, но и какой нибудь изъ составляющихъ его добродѣтелей въ отдѣльности. „Четыре угла“ неразрывно связаны между собою и связь эта въ Богѣ. Поэтому нельзя нарушить ни одной изъ добродѣтелей не повреждая тѣмъ самымъ всѣ прочія. Такъ, нельзя нарушить разсужденія, не нарушивъ милости, любви и правды. Разсужденіе, т. е. формально законническая сторона права — правды (собственно право) не можетъ утвердиться внѣ милости, любви и правды. Правда же есть въ одно и то же время и фактическая сторона существующаго положенія вещей (реальная база экономическихъ и соціальныхъ отношеній) и одухотворяющая, осмысливающая и направляющая ихъ милость и любовь. Безъ любви и милости дѣйствительно „все юридическое и экономическое есть мерзость передъ Триединымъ Богомъ и многоединымъ родомъ человѣческимъ“ — по выраженію Н. Федорова.

Право содержитъ элементы дескриптивные и нормативные. Первые отражаютъ существующій фактъ эмпирическихъ отношеній членовъ общества и государства между собою во всемъ ихъ многообразіи. И съ этой точки зрѣнія право, дѣйствительно, есть „надстройка“, „эпифеноменъ“. Эта сторона права выражаетъ сущее.

Нормативный элементъ вытекаетъ изъ моральныхъ представленій, какъ сами они — изъ религіозныхъ. Ими соціально-индивидуальная жизнь творится и регулируется. Эта сторона права выражаетъ должное. Но сущее и должное, хотя и различимы (даже въ извѣстномъ смыслѣ противостоятъ другъ другу), но не раздѣлимы. Въ сущемъ есть уже элементы должнаго, а должное осуществляетъ себя, какъ сущее. Черезъ нихъ

[1]) Кабин. дѣла, отд. II, кн. № 50, Л. Л. 267-270; цит. ib. стр. 121.

обоихъ правда Божія должна такъ видоизмѣнять общественно индивидуальное бытіе, чтобы въ немъ сущее все болѣе и болѣе обрѣтало свою полноту въ должномъ. Но, такъ какъ должное въ его полнотѣ и цѣлостности есть трансцендентное всеединство Божіе, то ясно, что претензія на эмпирическое осуществленіе такой полноты есть мистическое самозванство и утопизмъ, которые, съ одной стороны лишены связи съ подлинными истоками должнаго, а съ другой — до крайности искажаютъ и обезображиваютъ сущее. Въ предѣлахъ эмпирической дѣйствительности должное можетъ осуществляться лишь въ порядкѣ хорошаго релятивизма, жизненно-мудраго строительства, гдѣ право должно играть одновременно роль и судьи и подсудимаго.

Съ такой точки зрѣнія право можно будетъ прибизительно опредѣлить слѣдующимъ образомъ: Право есть совокупность положеній, въ которыхъ отражаются отношенія членовъ общества и государства другъ къ другу во всей ихъ возможно констатируемой полнотѣ, и которыми въ то же время эти отношенія регулируются и направляются, исходя изъ представленій о должномъ, какъ абсолютной правдѣ.

Какъ возможно-констатируемая полнота сущаго, такъ и всеединство ложнаго являются трансцендентными и выходятъ за предѣлы эмпиріи. И такимъ образомъ право представляетъ безконечную задачу, разрѣшеніе которой расплывается въ дурную безконечность, если мы не вкоренимъ его идеалы во всеединствѣ и не выведемъ ихъ изъ него. Всеединство же есть понятіе, необходимо коренящееся въ Богѣ. И безъ Бога нѣтъ ни правды, ни, тѣмъ болѣе, права.

Принявъ такую точку зрѣнія, мы снимаемъ апорію въ опредѣленіи взаимоотношеній права естественнаго и дѣйствующаго. Мѣсто права естественнаго занимаетъ правда Божія, выражаемая всей совокупностью положительной религіозности и вытекающей изъ нея морали, на любви основанной. Но эта же самая мораль любви и моральная любовь есть факторъ, снимающій апорію несоизмѣримости въ отношеніяхъ общества и индивидуума. Хорошая безконечность любви безъ остатка поглощаетъ дурную безконечность раціоналистической несоизмѣримо-

сти. Намѣчаются такимъ образомъ пути къ разрѣшенію трехъ основныхъ, тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ проблемъ философіи права.

Первую изъ нихъ мы разсмотрѣли — это отношеніе трансцендентной правды Божіей къ правовымъ нормамъ, къ „разсужденію". Вторая является результатомъ необходимости внесенія этого „разсужденія" въ „общество любви" — церковь, каковую надо считать цѣнностнымъ предѣломъ, онтологическимъ prius'омъ общества. Это проблема каноническаго права. Наконецъ, третья проблема — проблема международнаго права — вызвана взаимоотношеніями обществъ и государствъ, вынужденныхъ во взаимоотношеніяхъ между собою руководствоваться нормами, для которыхъ нѣтъ видимаго имманентнаго источника. Проблема международнаго права какъ бы вынуждаетъ поставить со всею остротою дилемму: — или принципъ естественнаго безправія, конкурренція грубой силы, „право факта", или принципъ правды Божьей. Обнаруживается ничтожество безбожной базы естественнаго права, ибо въ международной обстановкѣ, гдѣ оно имѣетъ возможность дѣйствовать безпрепятственно, „фактъ" является источникомъ „правовыхъ" отношеній. Это есть дурной релятивизмъ, доведенный до послѣднихъ степеней нелѣпости, которая болѣзненно сказывается въ постоянныхъ кровавыхъ конфликтахъ и дипломатической лжи.

Здѣсь то, болѣе чѣмъ гдѣ либо, приходится наблюдать трагическія послѣдствія самоотрыва человѣчества отъ Правды Божьей.

В. Н. Ильинъ

ДВА ПОДВИГА СВ. АЛЕКСАНДРА НЕВСКАГО

Во времена Императора Николая Павловича, въ Парижѣ напечатана была получившая громкую извѣстность книжка о Россіи — „La Russie en 1839" — маркиза Кюстина. Эта книжка представляетъ собою — въ формѣ путевыхъ впечатлѣній — озлобленный памфлетъ, направленный противъ Россіи, Русской Церкви, Русскаго Государства, Русскаго Народа.

Книга Кюстина — одно изъ звеньевъ большой цѣпи европейскаго руссофобства, — одно изъ проявленій ненависти Европы къ Россіи и страха Европы передъ Россіей [1]).

Кюстинъ не ограничивается нападками на современную ему Императорскую Россію, онъ стремится при случаѣ развѣнчать и русское прошлое, подорвать историческія основы русскаго бытія. Въ числѣ нападокъ Кюстина на русское прошлое обращаютъ на себя вниманіе ироническія слова, посвященныя памяти святого и благовѣрнаго князя Александра Невскаго.

Кюстинъ говоритъ: „Александръ Невскій — образецъ осторожности; но онъ не былъ мученикомъ ни за вѣру, ни за благородныя чувства. Національная церковь канонизировала этого государя болѣе мудраго, чѣмъ героическаго. Это — Улиссъ среди святыхъ" [2]).

Такъ, въ XIX вѣкѣ западно-европейскій писатель-латинянинъ, стремился развѣнчать русскаго святого князя, вся дѣятельность котораго была направлена на борьбу съ Западомъ

---

[1]) Отвѣчало бы интересной соціологической задачѣ — прослѣдить исторію этой ненависти и страха — хотя-бы за XVIII—XIX вѣка. — Книга Кюстина у меня имѣется въ 3-мъ изданіи (Paris 1846).

[2]) La Russie en 1839, par le marquis de Custine, t. I (1846), p. 265.

и латинствомъ. Мечемъ нападали на Александра европейцы XIII вѣка; литературною насмѣшкою замѣнилъ мечъ европеецъ XIX вѣка; впрочемъ и это „безкровное" орудіе было, какъ оказалось, лишь подготовкою къ мечу (вѣдь черезъ нѣсколько лѣтъ за книгою Кюстина послѣдовали — Крымская война и Севастополь!).

Высмѣиваемая Кюстиномъ „мудрость" и „осторожность" Александра Невскаго — насмѣшкѣ, казалось бы, не подлежатъ: отмѣченныя Кюстиномъ качества соединялись въ личности Александра съ самымъ подлиннымъ героизмомъ и подчасъ безразсудною смѣлостью. Александръ доказалъ это своею борьбою противъ Запада. Подвигъ брани Александръ совершилъ на берегахъ Невы и на льду Чудовскаго озера; печать этого подвига онъ возложилъ мечемъ на лицо Биргера. Но передъ силою Востока Александръ дѣйствительно счелъ нужнымъ себя смирить. Мудрость Александра, по слову лѣтописца — была отъ Бога; его осторожность — была на самомъ дѣлѣ — подвигомъ смиренія.

* * *

XIII вѣкъ представлялъ собою знаменательную эпоху въ русской исторіи. Въ предшествующіе вѣка сложилась и яркимъ цвѣтомъ зацвѣла русская культура — какъ своеобразное сочетаніе и пышное возрастаніе на славянской почвѣ богатыхъ ростковъ Православной Византіи, Востока степныхъ кочевниковъ, Сѣвера варяговъ-викинговъ.

Кіевская Русь[1]) поражаетъ блескомъ и роскошью жизни матеріальной и духовной, расцвѣтомъ искусства, науки, поэзіи. Складывается и мощное національное самосознаніе (епископъ Иларіонъ и лѣтописецъ Никонъ Великій — все равно — одно ли это лицо подъ двумя именами, или два лица съ одинаковымъ горѣніемъ и одинаковымъ устремленіемъ мысли и чувства).

Къ XIII вѣку Русь стоитъ передъ грозными испытаніями. Самое ея существованіе — ея своеобразіе и самобытность — поставлены на карту. Развернувшаяся на великой восточно-

[1]) Терминъ „кіевскій" употребляется здѣсь не какъ территоріальный, а какъ культурно-хронологическій.

европейской равнинѣ, какъ особый культурный міръ между Европой и Азіей, Русь въ XIII вѣкѣ попадаетъ въ тиски, такъ какъ подвергается грозному нападенію обѣихъ сторонъ — латинской Европы и монгольской Азіи.

Въ 1206 г. въ сердцѣ Азіи произошло событіе, во многомъ опредѣлившее дальнѣйшія судьбы исторіи. Въ Делигунъ Булакѣ, на истокахъ Орхона, курултай (собраніе старѣйшинъ) монгольскихъ народовъ провозгласилъ мѣстнаго завоевателя окрестныхъ племенъ, воинственнаго князька Темучина — Самодержцемъ (Чингисъ-ханомъ). Началось монгольское движеніе на Китай, Туркестанъ, Малую Азію, Европу. Меньше чѣмъ черезъ двадцать лѣтъ послѣ того, передовые кавалерійскіе отряды Чингисъ-хана уже нанесли русскимъ князьямъ страшное пораженіе на Калкѣ.

Почти одновременно — всего за два года до Делигунъ — Булакскаго курултая — не менѣе значительное событіе произошло и въ Европѣ: въ 1204 г. западно-европейскіе крестоносцы взяли приступомъ Царьградъ и страшно разграбили его; Православное Византійское Царство было ниспровергнуто; на мѣстѣ его основана Латинская Имперія.

Вслѣдъ за Византіей, казалось, пришелъ чередъ и Руси. Наступленіе началось по всему фронту. Венгрія и Польша бросились на Галицію и Волынь; нѣмецкіе крестоносцы утвердились въ началѣ XIII в. въ Ригѣ (Ливонскій орденъ) и Пруссіи (тевтонскій орденъ) и оттуда повели наступленіе на Псковъ и Новгородъ; наконецъ шведы двинулись на Русь черезъ Финляндію; мечемъ и огнемъ нѣмцы и шведы обращали въ латинство, какъ язычниковъ литовцевъ, эстовъ и финновъ, такъ и православныхъ — русскихъ. Годы высшаго напряженія двусторонней опасности для Руси — конецъ 1230-ыхъ-1240 годъ. Зима 1237—1238 г. г. — первый татарскій погромъ Руси (преимущественно сѣверо-восточной); въ 1240 г. татарами взятъ Кіевъ (6 декабря); въ томъ же году, побуждаемый папою на крестовый походъ противъ „невѣрныхъ", шведскій правитель и полководецъ Биргеръ высадился на берегахъ Невы (іюль).

Русь могла погибнуть между двухъ огней въ героической борьбѣ; но устоять и спастись въ борьбѣ одновременно на два фронта — она не могла.

Предстояло выбирать — между Востокомъ и Западомъ. Двое сильнѣйшихъ русскихъ князей этого времени сдѣлали

выборъ по разному. Даніилъ Галицкій выбралъ Западъ и съ его помощью попытался вести борьбу противъ Востока.

Александръ Невскій выбралъ Востокъ — и подъ его защитою рѣшилъ отбиваться отъ Запада.

* * *

Политика Даніила Галицкаго не была впрочемъ послѣдовательной и прямолинейной. Даніилъ лавировалъ между римскимъ папою, Уграми (Венгріей), Чехіей, Польшей, Литвою, татарами, собственными боярами и родственниками - князьями. Первый страшный ударъ нанесенъ былъ татарами юго-западной Руси въ концѣ 1240 г. (взятіе Кіева); вся Волынь и Галиція были затѣмъ опустошены; къ Берестью нельзя было подойти отъ смрада гніющихъ труповъ; во Владимірѣ не осталось живой души.

Даніилъ не пытался оказать сопротивленія. Еще до взятія Кіева онъ уѣхалъ въ Угры, ища противъ татаръ помощи у короля Угорскаго. Хлопоты Даніила оказались тщетны. Какъ извѣстно, монгольская волна залила всю восточную и среднюю Европу — Венгрію, Силезію, Моравію, Хорватію, Балканы. Волна схлынула (въ 1241 г.) не потому, чтобы монголы встрѣтили серьезное военное сопротивленіе — наоборотъ, они побѣждали повсюду (при Легницѣ въ Силезіи; на р. Солоной въ Уграхъ) — а вслѣдствіе внутреннихъ осложненій въ глубинахъ монгольской державы (смерть великаго хана Огодая и связанные съ этимъ вопросы престолонаслѣдія и внутренней монгольской политики, живо волновавшіе Батыя, руководителя европейскаго похода монголовъ).

Даніилъ вернулся на Русь, гдѣ ему пришлось вести длительную борьбу съ галицкими боярами, перемышльскимъ владыкою, бывшимъ черниговскимъ княземъ Ростиславомъ, уграми и поляками. Борьба шла успѣшно и завершилась рѣшительною побѣдою Даніила надъ польскими и угорскими войсками Ростислава (подъ Ярославомъ, 1249 г.).

Между тѣмъ уже въ слѣдующемъ 1250 году монголы вновь заинтересовались юго-западною Русью. Батый прислалъ сказать Даніилу: „Дай Галичъ". Не чувствуя себя опять въ силахъ бороться оружіемъ, Даніилъ рѣшилъ подчиниться и поѣхалъ самъ къ Батыю. Противъ ожиданія Даніилъ былъ встрѣченъ ласково. Войдя въ вежу (палатку) Батыя, Даніилъ по-

клонился по монгольскому обычаю. Батый сказалъ ему: „Данило, чему еси давно не пришелъ? А нынѣ оже еси пришелъ, то добро же. Пьеши ли черное молоко, наше питье — кобылій кумысъ?"

Даніилъ: „Доселѣ есмь не пилъ — нынѣ же ты велишь — пью".

Батый: „Ты уже нашъ татаринъ, пій наше питье".

Даніилъ выпилъ и поклонился по обычаю.

Потомъ Батый прислалъ Даніилу вино, сказавъ: „не обыкли (вы) пити молока, пій вино".

Даніилъ пробылъ въ ордѣ почти мѣсяцъ и достигъ цѣли: Батый оставилъ за нимъ всѣ его земли. Немедленно сказалось международное значеніе Даніилова шага: Западъ началъ заискивать передъ нимъ; угорскій король Бѣла IV прислалъ пословъ съ предложеніемъ мира и ростественаго союза. Сынъ Даніила Левъ женился на дочери угорскаго короля.

На сторонѣ Бѣлы Даніилъ вмѣшался въ дѣла и распри Средней Европы — споръ изъ-за австрійскаго герцогства, дѣла чешскія и моравскія. Въ походѣ 1252 г. войско Даніила (вѣроятно лучшій полкъ, гвардія) было вооружено и обучено на татарскій ладъ. „Нѣмцы же, дивящеся оружью татарскому, бѣша бо кони въ личинахъ и въ коярѣхъ кожаныхъ и людье во ярыцѣхъ, и бѣ полковъ его свѣтлость велика"...

Подчиненіемъ монгольскому вліянію Даніилъ пріобщался къ міровой силѣ монгольской экспансіи — попадалъ какъ бы въ русло историческаго потока.

Почти необозримыя дипломатическія перспективы открывались передъ Даніиломъ въ восточной и средней Европѣ. Онъ самъ закрылъ ихъ передъ собою своимъ неумѣньемъ постигнуть значеніе историческаго момента.

Его подчиненіе монгольской силѣ не было продуманнымъ и послѣдовательнымъ; это былъ лишь случайный ловкій ходъ политическаго опортунизма. Всѣ политическія и культурныя симпатіи, навыки и вкусы отталкивали Даніила отъ монгольской Азіи.

Среди своей снаряженной по татарскому образцу гвардіи Даніилъ въ упомянутомъ походѣ 1252 г. не измѣнилъ византійскому одѣянію русскихъ князей. „Самъ же (Даніилъ) ѣха подлѣ короля (Угорскаго) по обычаю Руску, бѣ бо конь подъ

нимъ дивленію подобенъ, и сѣдло отъ злата жжена, и стрѣлы и сабля златомъ украшена и иными хитростями, якоже дивитися, кожухъ же оловира (шелка) Грецкого и круживы златыми плоскими ошитъ и сапози зеленаго хъза (кожи) шиты золотомъ, — нѣмцемъ же зрящимъ много дивящимся".

Блестящему и честолюбивому князю должно было нравиться играть роль среди западныхъ государей и рыцарей, вызывать восхищеніе и удивленіе въ ихъ средѣ. Тѣмъ болѣе должна была ему казаться унизительною зависимость отъ дикихъ — съ его точки зрѣнія — кочевниковъ и варваровъ. Милостивое отношеніе Батыя было повтому Даніилу оскорбительно и тяжело. Эти чувства ярко отразилъ лѣтописецъ [1]): „О злѣе зла честь татарская: Данилови Романовичу князю бывшу велику, обладавшу Русскою землею, Кіевомъ и Володимеромъ и Галичемъ... нынѣ сѣдитъ на колѣну и холопомъ называется... О злая честь Татарская — его отецъ [2]) бѣ царь въ Русской землѣ, иже покори Половецкую землю и воева на иныя страны всѣ".

Оскорбленное самолюбіе Даніила заставило его искать новыхъ путей, чтобы высвободиться изъ подъ монгольской зависимости. Византійское царство было низвергнуто: оставался латинскій Западъ. Чтобы разсчитывать на помощь Запада — новый крестовый походъ —, нужно было обратиться къ формальному главѣ Запада — папѣ. Даніилъ это и сдѣлалъ: онъ вступилъ въ переговоры съ папою Иннокентіемъ IV о соединеніи церквей [3]).

Папа обѣщалъ различные льготы и милости; русскому духовенству разрѣшено служить на квасныхъ просфорахъ; признанъ былъ законнымъ бракъ Даніилова брата Василька на близкой родственницѣ; крестоносцамъ и духовнымъ лицамъ запрещено пріобрѣтать имѣнія въ русскихъ областяхъ безъ позволенія великаго князя; самому великому князю обѣщанъ королевскій титулъ.

---

[1]) Здѣсь какъ и раньше имѣется въ виду Галицко-волынская лѣтопись въ Ипатьевскомъ спискѣ (подъ 1249 и 1250 г.).

[2]) Великій князь Романъ Мстиславичъ (Волынскій и Галицкій).

[3]) Переговоры начались еще до подчиненія Даніила Батыю при посредствѣ ѣздившаго въ Орду отъ папы монаха Плано-Карпини (1246—1247 гг.)

Наконецъ, посланы были (1253 и 1254 гг.) отъ папы всѣмъ государямъ средней и восточной Европы призывы о крестовомъ походѣ противъ татаръ на помощь Даніилу.

Разсчитывая на помощь Запада Даніилъ началъ дѣятельно подготовляться къ борьбѣ съ монголами: собирать войска и деньги, укрѣплять города, населять ихъ [1]), возвеличивать власть свою.

Въ 1255 г. въ гор. Дрогичинѣ Даніилъ короновался присланною ему отъ папы королевскою короною.

Даніилу нужна была однако не только корона, а прежде всего военная помощь. Помощь эта не приходила: призывы папы остались безъ послѣдствій. Тогда Даніилъ прервалъ съ папою сношенія.

Между тѣмъ надвигалась гроза съ Востока. Даніилъ увидѣлъ, что не въ силахъ справиться съ этою грозою — предотвратить начавшееся опустошеніе своей земли татарами. Ему пришлось уступить и бросить всѣ свои мечты. По требованію приднѣпровскаго татарскаго баскака Куремсы Даніилъ пріостановилъ всѣ свои военныя приготовленія противъ татаръ и срылъ укрѣпленія волынскихъ городовъ (1261).

Черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ того Даніилъ умеръ (1264). Вся „большая политика" его такимъ образомъ кончилась неудачею; онъ имѣлъ успѣхъ только въ „малой политикѣ" — борьбѣ съ непосредственными сосѣдями - Литовцами, которыхъ противъ него не поддерживали ни монголы, ни крестоносцы - Латиняне.

Даніилъ размѣнялся на повседневныя политическія мелочи — и упустилъ изъ рукъ главныя нити историческихъ событій.

Онъ выигралъ нѣсколько отдѣльныхъ сраженій, но проигралъ самое главное — Православную Россію.

Результатомъ его политики были долгіе вѣка латинскаго рабства югозападной Руси.

Не прошло и ста лѣтъ послѣ смерти Даніила, какъ вся его отчина — Галицко-Волынская земля была расхватана сосѣдями-уграми, поляками, литовцами.

Латинское рабство въ отдѣльныхъ частяхъ Руси не изжито было до нашихъ дней — до начала міровой войны 1914 г., а

[1]) При этомъ новыми поселенцами въ городахъ явились большею частью нѣмцы, поляки, евреи — послѣдствія сказались въ дальнѣйшемъ развитіи этихъ городовъ.

нынѣ, кажется, возобновилось — все въ той же многострадальной Волынской землѣ — съ прежнею тяжестью или даже тяжеле прежняго...

* * *

Полную противоположность дѣятельности Даніила Романовича представляетъ собою дѣятельность Александра Ярославича. Съ гораздо меньшими историческими данными Александръ добился гораздо большихъ и несравненно болѣе прочныхъ политическихъ результатовъ. Шумная и блестящая эпопея Даніила Галицкаго прошла въ пустую. Глубокая и настойчивая политическая работа Александра Невскаго привела къ великимъ слѣдствіямъ.

Даніилъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи исключительно благопріятныя историко-географическія силы: несравненный плацдармъ въ сердцѣ средней Европы; используй Даніилъ съ тыла поддержку монгольской силы — онъ достигъ бы результатовъ совершенно непредвидѣнныхъ и необыкновенныхъ. Онъ могъ прочно утвердить Русь и Православіе въ восточной и средней Европѣ.

Александръ наоборотъ имѣлъ данныя историко-географическія изъ рукъ вонъ плохія. Сѣверо-западный уголъ европейской Россіи не открывалъ передъ нимъ широкихъ международныхъ перспективъ. Но если Александръ мало могъ пріобрѣсти, онъ могъ очень много — если не все — потерять. Онъ могъ потерять не только „окна въ Европу" — Новгородъ и Псковъ: рѣчь шла о самомъ существованіи Руси, ея культуры и самобытности, о срединномъ очагѣ этой культуры. Предстояло поддержать живую энергію русской культуры — Православіе — и обезпечить сохранность основного уже въ то время источника этой энергіи — родины русской народности. Если бы латинскій Западъ разгромилъ Новгородъ, Псковъ, Тверь — могло бы оказаться, что остатокъ сѣверо-восточной Руси былъ бы уже слишкомъ слабъ для самостоятельной жизни, могъ бы вовсе раствориться въ татарской стихіи, а не ее претворить въ себя (какъ это произошло затѣмъ въ дѣйствительности).

Историческая задача, стоявшая передъ Александромъ была двоякая: защитить границы Руси отъ нападеній латинскаго Запада и укрѣпить національное самосознаніе внутри границъ.

Для рѣшенія той и другой задачи нужно было отчетливо сознавать и глубоко чувствовать — инстинктомъ, нутромъ, такъ сказать — историческій смыслъ своеобразія русской культуры, — Православіе.

Спасеніе православной вѣры и было основнымъ камнемъ политической системы Александра. Православіе для него не на словахъ, а на дѣлѣ было — „столпъ и утвержденіе истины".

Разъ основа была неколебимая и прочная — Александръ уже не боялся искать любыхъ историческихъ союзниковъ, чтобы эту основу утвердить.

Глубокимъ и геніальнымъ наслѣдственнымъ историческимъ чутьемъ Александръ понялъ, что въ его историческую эпоху основная опасность для Православія и своеобразія русской культуры грозитъ съ Запада, а не съ Востока, отъ латинства, а не отъ монгольства. Монгольство несло рабство тѣлу, но не душѣ. Латинство грозило исказить самое душу.

Латинство было воинствующей религіозною системою, стремившеюся подчинить себѣ и по своему образцу передѣлать Православную вѣру русскаго народа.

Монгольство не было вовсе религіозною системою, а лишь культурно-политическою. Оно несло съ собою законы гражданско-политическіе (Чингисова яса), а не религіозно-церковные.

Мы привыкли ставить знакъ равенства между понятіями татаринъ и мусульманинъ. Но первоначальная монгольская волна отнюдь не была мусульманскою. Лишь черезъ сорокъ лѣтъ послѣ битвы на Калкѣ ханъ Золотой Орды Бёрке принялъ мусульманство (ок. 1260). Но самъ Бёрке былъ лишь мѣстною властью, — областною, а не имперскою. Онъ подчинялся Великимъ Ханамъ Монгольскимъ (своимъ двоюроднымъ братьямъ), Мёнке, а послѣ смерти этого послѣдняго — знаменитому Кубилаю, мудрость и терпимость котораго такъ прославляетъ Марко Поло.

Основнымъ принципомъ Великой Монгольской Державы была именно широкая вѣротерпимость, или даже болѣе — покровительство всѣмъ религіямъ. Первыя монгольскія арміи, которыя создали своими походами міровую монгольскую имперію, состояли преимущественно изъ буддистовъ и христіанъ (несторіанъ). Какъ-разъ во времена князей Даніила и Александра монгольскія арміи нанесли страшный ударъ мусульманству (взятіе Багдада 1258 г.).

Именно отсюда проистекало то принципіально сочувственное отношеніе ко всякой религіозно-церковной организаціи, которое составляетъ такую характерную черту монгольской политики и которое удержалось потомъ въ значительной степени даже въ мусульманской Золотой Ордѣ.

Въ частности и Православная церковь въ Россіи сохранила полную свободу своей дѣятельности и получала полную поддержку отъ ханской власти, что и было утверждено особыми ярлыками (жалованными грамотами) хановъ.

Съ этой стороны такимъ образомъ Александру Невскому не только не нужно было опасаться монголовъ, но онъ могъ разсчитывать даже на ихъ помощь. Поэтому и подчиненіе Александра монголамъ не было чисто-механическимъ, только вынужденнымъ. Александръ видѣлъ въ монголахъ дружественную въ культурномъ отношеніи силу, которая могла помочь ему сохранить и утвердить русскую культурную самобытность отъ латинскаго Запада.

Вся политика подчиненія монгольскому Востоку была такимъ образомъ у Александра не случайнымъ политическимъ ходомъ, какъ у Даніила, а осуществленіемъ глубоко-продуманной и прочувствованной политической системы.

* * *

Александръ Ярославичъ — подобно Даніилу Романовичу — богато одаренная личность въ отношеніи и духовномъ и физическомъ. Житіе Александра [1]) восхваляетъ качества его ума и сердца, красоту и храбрость.

„Мудрость же и остроуміе дадеся ему отъ Бога, яко Соломону". Съ юныхъ лѣтъ „вселися въ сердце его страхъ Божій, еже соблюдати заповѣди Господни и творити я во всемъ... Во все же время юности своея смиренномудріе вседушно держаше, воздержася и бдя, чистоту душевную и тѣлесную соблюдаше, кротость же стяжа и отъ тщеславія отвращашеся... Во устѣхъ же его безпрестанно бяху божественныя словеса, услаждающа его паче меда и сота". Эти словеса онъ читалъ „со

[1]) Пространное — Степенная Книга, 8-я степень.

усердіемъ, и вниманіе, и желаше сихъ реченія и дѣломъ исполняй".

Душевнымъ качествомъ Александра соотвѣтствовали тѣлесныя. „Бѣ же розрастомъ (ростомъ) великъ зело, красота же лица его видѣти, яко Прекраснаго Іосифа; сила же его бѣ, яко часть отъ силы Самсоновы; гласъ же его слышати, яко труба въ народѣ; храбрость же его — яко Римскаго царя Веспасіана".

Александръ Ярославичъ сѣлъ на княжескій столъ передъ самымъ монгольскимъ нашествіемъ. Въ 1236 г. князь Ярославъ отправившись походомъ изъ Новагорода на Кіевъ, посадилъ сына княземъ въ Новѣгородѣ. Въ Новѣгородѣ сидѣлъ Александръ и во время перваго монгольскаго нашествія на Русь зимою 1237-1238 гг. Какъ извѣстно, въ это первое нашествіе татары до Новагорода не дошли. „И тамо доити поганымъ возбрани нѣкая сила божественная" — говоритъ Степенная Книга — „и не попусти имъ ни мало приближитися не токмо ко предѣламъ Великаго Новаграда, но идѣже и индѣ прилучится имъ тогда пребывати и воиньствовати супротивныхъ и враждующихъ Литву и Нѣмецъ".

Тѣмъ не менѣе и Новгородъ съ остальными русскими городами и землями вошелъ въ подчиненіе татарской власти. Въ 1239 г. отецъ Александра, Ярославъ сдѣлался великимъ княземъ на мѣсто своего брата Юрія, погибшаго въ борьбѣ съ татарами. Политическое первенство Ярослава достигнуто было цѣною полнаго подчиненія монгольской власти. Въ 1243 г. Ярославъ долженъ былъ лично ѣхать въ Орду для выраженія покорности. Батый принялъ его съ „великою честью" и сказалъ: „Ярославе! буди ты старѣй всѣмъ княземъ въ русскомъ языцѣ (народѣ)". Сына Константина Ярославъ отправилъ въ Азію въ ставку Великаго хана[1]).

Подъ прикрытіемъ монгольскаго мира на Востокѣ, другой сынъ Ярослава, Александръ, въ эти именно годы блистательно отбивалъ всѣ нападенія съ Запада.

Какъ было сказано уже, въ іюлѣ 1240 г. шведскій ярлъ Биргеръ, побуждаемый папою на крестовый походъ противъ невѣрныхъ (т. е. православныхъ) высадился на берегахъ Невы.

[1]) Въ это время Великаго Хана вовсе не было. Управляла Имперіей вдова Огодая, Туракина.

Услыхавъ объ этомъ, Александръ, по словами древняго житія [1]) „разгорѣся сердцемъ, вниде въ церковь святыя Софьи (въ Новѣгородѣ), падъ на колѣну предъ олтаремъ, нача молиться со слезами... и воспріимъ Псаломиую пѣснь рече: суди, Господи, обидящимъ мя, возбрани борющимся со мною, пріими оружіе и щитъ, стань въ помощь мнѣ. Скончавъ молитву, вставъ, поклонися архіепископу, архіепископъ же Спиридонъ благослови его и отпусти".

Александръ двинулся въ походъ „въ малѣ дружинѣ, не сождався со многою силою своею, но уповая на святую Троицу".

15 іюля въ 6 часовъ утра началось сраженіе („сѣча велика надъ римляны"). Побѣда Александра была полная и рѣшительная: „изби множество безчисленно ихъ" („римлянъ" т. е. шведовъ — латинянъ). Самому Биргеру Александръ „взложи печать на лице острымъ своимъ мечемъ".

Невская побѣда произошла въ обстановкѣ величайшаго религіознаго напряженія. Она сопровождалась чудомъ: передъ боемъ, морской побережный стражникъ Пелгусій, бывшій язычникъ, крещеный въ православіе и нареченный Филиппомъ, имѣлъ видѣніе. Пелгусій стоялъ „при краѣ моря, стрежашеть обою пути, и пребысть всю нощь во бдѣньи; яко же нача всходити солнце, и слыша шумъ страшенъ по морю, и видѣ насадъ (судно) единъ гребущъ, посредѣ насада стояща мученику Бориса и Глѣба въ одѣждахъ червленыхъ... и рече Борисъ: брате Глѣбе! повели грести, да поможемъ сроднику своему Александру".

Въ то время, какъ Новгородъ подвергся нападенію шведовъ на Псковъ напали нѣмцы (ливонскіе рыцари) и взяли его; нѣмцы вошли вслѣдъ затѣмъ въ Новгородскую землю и попытались тамъ укрѣпиться, построили крѣпость въ Копорьѣ.

Въ 1241 г. Александръ взялъ Копорье со всѣмъ нѣмецкимъ гарнизономъ. Въ началѣ 1242 г. Александръ занялъ Псковъ и тотчасъ пошелъ на Чудскую землю, во владѣнья Ливонскаго Ордена. 5 апрѣля на льду Чудского озера произошла знаменитая битва, извѣстная подъ именемъ Ледоваго побоища. Нѣмцы и чудь построились с в и н ь е ю (клиномъ); имъ уда-

[1]) Лаврентьевская лѣтопись подъ 1263 г.

лось было прорвать линію русской рати, но въ это время Александръ съ отборнымъ отрядомъ зашелъ нѣмцамъ въ тылъ и этимъ рѣшилъ дѣло. Разгромъ непріятеля былъ полный. „И бысть сѣча зельна на нѣмцы и на чудь“ — говоритъ житіе Александра — „и трескъ великъ отъ копей ломанія и звукъ страшенъ отъ мечнаго сѣченія... и не бѣ видѣти леду: покрыло бо ся кровію“. Одинъ самовидецъ свидѣтельствовалъ, что видѣлъ „полки Божіи на воздусѣ пришедшима на помощь ему (Александру)“.

Торжественно было возвращеніе Александра во Псковъ: „изыдоша во срѣтеніе ему весь освященный соборъ съ честными кресты и со святыми иконами и всенародное множество, хвалу Богови возсылающе и благодарныя пѣсни воспѣвающе: Пособивый Господи кроткому Давиду побѣдити иноплеменники и благовѣрному великому князю нашему Александру оружіемъ крестный градъ Псковъ свободити отъ поганыхъ иноплеменникъ“.

Послѣ ряда блестящихъ и славныхъ побѣдъ надъ Западомъ, Александру пришлось воочію ощутить силу Востока: онъ долженъ былъ ѣхать во Владиміръ, прощаться съ отцемъ своимъ Ярославомъ, который отправлялся въ Орду къ Батыю.

За смиреніемъ на Востокѣ опять слѣдовали побѣды на Западѣ (нѣсколько побѣдъ надъ Литвою въ 1245 г. въ районѣ Торопца и Витебска). Въ томъ же 1245 году изъ Азіи, изъ ставки Великаго Хана вернулся Константинъ Ярославичъ. Взамѣнъ его вглубь Азіи поѣхалъ самъ Ярославъ. Въ августѣ 1246 года Ярославъ принялъ участіе въ курултаѣ, на которомъ Великимъ Ханомъ провозглашенъ былъ Гуюкъ, сынъ Огодая и Туракины. Вскорѣ послѣ того Ярославъ заболѣлъ и умеръ (тамъ же въ ханской ставкѣ).

Послѣ смерти отца Александръ оказался въ непосредственной близости къ Востоку; ему пришлось уже самостоятельно рѣшать между Востокомъ и Западомъ.

И Востокъ и Западъ звали его каждый на свою сторону...

Въ 1248 г. составлена была папская булла, въ которой папа обѣщалъ Александру за признаніе Римскаго престола помощь ливонскихъ рыцарей противъ татаръ [1]).

---

[1]) Доставлена была эта булла Александру ок. 1251 г., къ какому времени относится и отвѣтъ Александра папѣ, занесенный въ житіе.

Съ другой стороны, Батый прислалъ Александру сказать: „Иже въ русскихъ держателяхъ пресловущій княже Александре, вѣмъ яко разумно (извѣстно) ти есть, иже мнѣ Богъ покорилъ многіе языки (народы), и вси повинуются державѣ моей. И паче ли всѣхъ единъ ты не радиши покоритися силѣ моей? Внимай убо себѣ; аще мыслиши соблюсти землю твою невредиму, то потщися немедленно пріити до мене, и узриши честь и славу царствія моего, себѣ же и землѣ твоей полезная пріобрящеши".

Александръ поѣхалъ къ Батыю съ братомъ Андреемъ. Отъ Батыя братья отправились къ Великому Хану Гуюку (поѣздка въ Азію заняла у нихъ два года). Андрею данъ былъ Владиміръ, Александру Новгородъ и Кіевъ. Въ Твери княжилъ третій братъ, Ярославъ. Александръ, какъ старшій, требовалъ отъ братьевъ подчиненія. Цѣлью его политики было — объединеніе всей Руси подъ однимъ великимъ княземъ. Не встрѣчая покорности въ братьяхъ, Александръ не останавливался передъ тѣмъ, чтобы смирять ихъ съ помощію татаръ. Въ 1252 г. татарскій отрядъ Неврюя изгналъ Андрея изъ Владиміра; великокняжескій столъ переданъ Александру. Въ 1256 г. Александръ силою выгналъ изъ Новгорода другого брата Ярослава, (который изъ Твери перешелъ въ Псковъ, а оттуда въ Новгородъ). Вслѣдъ затѣмъ Александръ жестоко наказалъ новгородцевъ, не хотѣвшихъ платить татарамъ дань („число"). Въ 1259 г. Александръ лично присутствовалъ при взятіи татарами этого „числа".

Въ 1262 г. Александръ послѣдній разъ воевалъ противъ Запада: онъ послалъ въ походъ (на Юрьевъ Ливонскій) сына своего Димитрія и смирившагося брата Ярослава. Русскіе осилили нѣмцевъ и сожгли посадъ (крѣпости взять не смогли).

Самому Александру пришлось въ это время ѣхать въ Орду — умилостивлять хана, разгнѣваннаго мятежемъ: во многихъ сѣверно-русскихъ городахъ въ 1262 г. народъ избилъ татарскихъ откупщиковъ дани, не понимая, что за каждымъ баскакомъ стояла грозная сила всей монгольской имперіи. Александру удалось уладить дѣло благополучно: ханъ Бёрке удовольствовался его извиненіями и новыми изъявленіями покорности.

Спасеніе русской земли отъ новаго раззоренія было послѣднимъ политическимъ актомъ Александра. Въ Ордѣ Алек-

сандръ пробылъ почти годъ. На обратномъ пути онъ заболѣлъ (въ Нижнемъ Новгородѣ) и въ Городцѣ на Волгѣ умеръ (14 ноября 1263 г.). Передъ смертью Александръ призвалъ „вся свои князи и боляре и вси чиновники даже и до простыхъ, и отъ коегождо ихъ прощеніе просяще, и всѣмъ имъ тако же прощеніе подаваше, и вси горьце плачущися о разлученіи господина своего. Ужасно бѣ видѣти, яко въ толицѣ множествѣ народа не обрѣсти человѣка не испусти слезъ, но вси со восклицаніемъ глаголаху: Увы намъ, драгій господине нашъ! Уже къ тому не имамы видѣти красоты лица твоего, ни сладкихъ твоихъ словесъ насладитися! Къ кому прибѣгнемъ и кто ны ущедритъ? Не имутъ бо чада отъ родителю такова блага пріяти, яко же мы отъ тебе воспріимахомъ, сладчайшій наю господине!“

Митрополитъ Кириллъ былъ во Владимірѣ, когда пришла вѣсть о кончинѣ Александра. Выйдя къ народу, митрополитъ объявилъ: „Уже заиде солнце земли Русскія“. Потомъ помолчалъ, прослезился и сказалъ: „Благовѣрный великій князь Александръ преставися отъ житія сего“.

„И бысть во всемъ народѣ плачъ неутѣшимъ“.

* * *

Дѣятельность Александра опредѣлялась не только чисто политическими планами и расчетами. Политика его тѣсно связана была со всѣми его нравственно-религіозными понятіями. Вѣрнѣе сказать, въ основѣ его политики лежали принципы религіозно-нравственные. Политическая система Александра есть въ то же время система религіозно-нравственная.

Александръ Ярославичъ не только политикъ и воинъ: онъ прежде всего глубоковѣрующій человѣкъ и знающій богословъ. Когда римскій папа прислалъ къ Александру двухъ кардиналовъ для убѣжденія въ латинской вѣрѣ, Александръ — „совѣщавъ съ мудрецами своими“ — составилъ обстоятельное возраженіе.

„Исписавъ къ нему отъ Адама и до потопа, а отъ потопа и до раздѣленія языкъ и до начала Авраамля, а отъ Авраама... до Августа кесаря, а отъ начала Августа царя до Христова Рождества и до Страсти и до Воскресенія Его, отъ Воскресенія же и до Вознесенія на небеса и до царства Константина

Великаго и до Перваго Вселенскаго Собора святыхъ отецъ, а отъ Перваго и до Седьмого Собора. Сіи вся добрѣ свѣдаемъ, сія суть въ насъ, ученія сіи цѣломудрствуемъ, иже во всю землю изыдоша вѣщанія ихъ и въ концы вселенныя глаголы ихъ, якоже проповѣдашеся отъ святыхъ апостолъ Христово Евангеліе во всемъ мірѣ, по сихъ же и преданія святыхъ отецъ Седми Соборъ Вселенскихъ. И сія вся извѣстно хранимъ, а отъ васъ ученія не пріемлемъ и словесъ вашихъ не слушаемъ".

Религіозно нравственная философія Александра Невскаго была вмѣстѣ съ тѣмъ и политическою его философіей.

Въ житіи Александра приводятся два главныхъ основанія для его „хожденія во Орду".

Александръ „умысли итти во Орду" 1. „подобяся благой ревности благочестиваго си отца" и 2. „избавы ради христіанскія".

Объясненіемъ ко второму мотиву являются слова Батыя: „аще мыслиши соблюсти землю твою невредиму, то потщися немедленно пріити до мене".

Что касается перваго мотива, житіе поясняетъ его слѣдующимъ образомъ: „Богомудрый же великій князь Александръ разсуди, яко святый отецъ его Ярославъ не ради (не заботился) о временномъ царствіи, но шедъ во Орду и тамо положи животъ свой за благочестіе и за вся своя люди и тѣмъ измѣни (обезпечилъ) себѣ Небесное Царствіе".

Готовность положить животъ свой за люди своя — это то же, что иначе выражено словами „избавы ради христіанскія".

Готовность положить животъ свой „за благочестіе" — это вполнѣ отвѣчаетъ стойкости Александра въ православной вѣрѣ и стремленію его — во что бы то ни стало обезпечить существованіе православной церкви.

Сложнѣе смыслъ словъ „не ради о временномъ царствіи".

Подобными словами въ нашихъ лѣтописяхъ выражается обычно мысль о готовности властителя безъ боязни и безъ колебаній пріять въ борьбѣ съ врагомъ смерть и мученическій вѣнецъ, промѣнявъ „временное царствіе" на „вѣчное" [1]).

Но въ примѣненіи къ восточной политикѣ Ярослава и Александра—политикѣ не вооруженной борьбы или возстанія,

[1]) См. статью М. В. Шахматова „Подвигъ власти" въ третьей книгѣ „Евразійскаго Временника".

а подчиненія и покорности — слова эти должны имѣть другой оттѣнокъ и смыслъ.

Ихъ можно сопоставить опять таки со словами Батыя: „узриши честь и славу царствія моего". То, о чемъ говоритъ Батый — блескъ земной славы („временнаго царствія"): о немъ то и не радилъ Ярославъ. О немъ радилъ зато Батый, о немъ радилъ и Даніилъ Галицкій.

Этимъ внѣшнимъ блескомъ и величаньемъ земного царствія и пожертвовалъ Александръ ради глубины понимаемыхъ имъ истинныхъ основъ царской власти: „за благочестіе и за вся своя люди", „избавы ради христіанскія".

„Злѣе зла честь татарская" была для самолюбія Даніила: Александръ пріялъ эту честь со смиреніемъ.

Невыносимо было для Даніила стать подручнымъ („холопомъ") татарскаго хана: Александръ перенесъ и это со смиреніемъ.

Александръ — „побѣждая вездѣ, а не побѣдимъ николиже (никогда)" — устоялъ передъ искушеніемъ — подобно Даніилу — путемъ компромисса съ латинскимъ Западомъ искать себѣ союзниковъ противъ Востока.

Подчиненіе Александра Ордѣ иначе не можетъ быть оцѣнено, какъ подвигъ смиренія.

Не случайно въ видѣніи Пелгусія въ помощь Александру являются именно Борисъ и Глѣбъ — святые смиренія по преимуществу.

Не даромъ и Степенная Книга говоритъ, что „смиренную мудрость" Александръ „стяжа паче всѣхъ человѣкъ".

Христіанскій подвигъ не всегда есть мученичество внѣшнее, а иногда наоборотъ — внутреннее: не только брань видимая, но и „брань невидимая", борьба съ соблазнами душевными, подвигъ самодисциплины и смиренія. И этотъ подвигъ можетъ быть присущъ не только частному лицу, но и властителю.

Санъ государя — божественное установленіе. Но предъ каждымъ государемъ возникаютъ и соблазны и увлеченія земнымъ окруженіемъ власти — внѣшнею пышностію и суетнымъ („временнымъ") величіемъ.

Подвигъ власти можетъ состоять въ томъ, чтобы достойно отстаивать внѣшнюю независимость и величіе сана — отстаивать даже до смерти. Но подвигъ власти можетъ состоять

также и въ томъ, чтобы выполняя основныя задачи сана—защищая „благочестіе и люди своя“ — внутренне преодолѣвать, когда это нужно для исполненія основной задачи — земное тщеславіе власти.

„Тотъ, кто указываетъ и распоряжается“ — говоритъ въ одномъ изъ своихъ оглашеній преп. Ѳеодоръ Студитъ — „долженъ соблюдать умѣренность и смиреніе, ибо Творецъ естества поставилъ его выдающимся и болѣе почтеннымъ членомъ тѣла“.

Таковъ и былъ по отношенію къ Востоку подвигъ св. Александра Невскаго. По отношенію же къ Западу это былъ подвигъ не сложный, а простой, брань не только невидимая, но также и видимая.

* * *

Два подвига Александра Невскаго — подвигъ брани на Западѣ и подвигъ смиренія на Востокѣ — имѣли одну цѣль: сохраненіе православія, какъ нравственно-политической силы русскаго народа.

Цѣль эта была достигнута: возростаніе русскаго православнаго царства совершилось на почвѣ, уготованной Александромъ. Племя Александрово построило Московскую державу.

Когда исполнились времена и сроки, когда Русь набрала силъ, а Орда, наоборотъ — измельчала, ослабла и обезсилѣла[1]), тогда стала уже ненужною Александрова политика подчиненія Ордѣ: Православное Царство могло быть воздвигнуто прямо и открыто, Православный стягъ поднятъ безъ опасеній.

Тогда политика Александра Невскаго естественно должна была превратиться въ политику Димитрія Донского.

Внутренняя необходимость такого превращенія наглядно подчеркнута въ „Сказаніи чудесъ по преставленіи блаженнаго Александра“, именно — въ „чудѣ о Донской побѣдѣ“.

„Яко же въ животѣ, тако и по преставленіи“ — свидѣтельствуетъ Сказаніе — „сей чудный самодержецъ Александръ не оставляетъ, ни забываетъ свою паству, но всегда въ нощи и во дни снабдѣвая и заступая отъ враговъ видимыхъ и невидимыхъ... Во преименитомъ градѣ Владимірѣ во обители Пре-

---

[1]) Роковую роль для турко-монголовъ сыгралъ религіозный ихъ расколъ — обращеніе западныхъ турко-монголовъ въ мусульманство.

чистыя Богородицы честнаго Ея Рожества у честныя раки блаженнаго великаго князя Александра во едину отъ нощи (на 8 сент. 1380 г.) пономареви церкви тоя спящю въ паперти церковней и видѣ въ церкви свѣщи о собѣ возгорѣвшася; и два старца честна изыдоста отъ святого олтаря и пріидоста ко гробу блаженнаго князя Александра и глаголаста: О господине Александре, востани и ускори на помощь правнуку своему, великому князю Димитрію, одолеваему сущу отъ иноплеменникъ. И въ той часъ святый великій князь Александръ воста изъ гроба и абіе со обѣма старцы вскорѣ невидимы быста".

Такъ, положникъ подвига смиренія по отношенію къ татарамъ, когда нужно оказалось, взамѣнъ смиренія подвигся на брань.

Исторически конечно такъ именно и было: рать Димитрія возросла на смиреніи Александра. Московское Царство въ значительной степени — плодъ мудрой Александровой политики.

Степенная Книга, подводя подъ это Царство духовно-историческія основы, обнаружила глубокое пониманіе исторіи, когда среди основателей Царства удѣлила св. Александру Невскому такое значительное мѣсто въ „граняхъ" своего повѣствованія.

* * *

Александръ Невскій и Данилъ Галицкій олицетворяютъ собою два исконныхъ культурныхъ типа исторіи русской и даже шире того — міровой [1]): типъ „западника" и типъ „восточника".

Въ XIX вѣкѣ въ русскомъ обществѣ получила большую извѣстность раздѣленіе на „западниковъ" и „славянофиловъ". Это — видоизмѣненіе тѣхъ же основныхъ типовъ. Рознь между западниками и славянофилами въ срединѣ XIX вѣка проявлялась преимущественно въ рамкахъ литературныхъ мнѣній.

Осознаніе культурныхъ противорѣчій Запада и Востока должно однако выйти за предѣлы литературы, должно стать дѣйственнымъ.

---

[1]) Міровой — въ смыслѣ Стараго Свѣта, — Евразіи.

Не одни только литературныя мнѣнія, а также дѣянія, чувства и подвиги прошлаго должны быть нами по новому поняты и оцѣнены.

Яркими маяками двухъ мірочувствованій свѣтятъ намъ образы двухъ русскихъ князей—Даніила Галицкаго и Александра Невскаго.

Наслѣдіемъ блестящихъ, но не продуманныхъ, подвиговъ одного — было латинское рабство Руси юго-западной.

Наслѣдіемъ подвиговъ другого — явилось великое Государство Россійское.

Георгій Вернадскій

О МОСКОВСКОЙ ЛИТЕРАТУРѢ И ПРОТОПОПѢ АВВАКУМѢ

(Два отрывка)

1

Старая, до-Петровская русская литература еще не вошла въ нашъ обиходъ и понятіе о ней у средняго образованнаго человѣка самое неопредѣленное и фантастическое. И не только у средняго — даже спеціалисты къ ней еще не подходили съ тѣми требованіями и задачами, съ которыми они подходятъ къ литературѣ послѣ-Петровской, или съ недавняго времени стали подходить къ древне-русской Иконописи или церковному Зодчеству. Что бы ни говорили историки-экономисты и юристы, типа Ключевскаго, стремящіеся свести на нѣтъ значеніе Петровскаго перелома — живая связь наша съ эпохой Московскою и съ ей предшествовавшими была нарушена рѣзко и основательно. Во всякомъ отдѣльномъ случаѣ связь эту приходится возстановлять наново, и пути къ этому возстановленію въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ разные. Сама православная традиція была нарушена — при Екатеринѣ и Александрѣ Первомъ вся іерархія была въ корнѣ проникнута протестантизмомъ, и прямая линія преемства могла быть возстановлена только благодаря существованію другого подземнаго теченія — мистическаго и аскетическаго — Серафима Саровскаго и Паисія Величковскаго. Въ осознаніи православной традиціи немалую роль сыграли свѣтскіе богословы — славянофилы и ихъ наслѣдники. Для возстановленія культурной традиціи — художественной и литературной—славянофилы ничего не могли сдѣлать,

или сдѣлали очень мало — благодаря своему первородному грѣху — романтическому и сентиментальному народничеству. Они видѣли Московскую Русь „земскимъ“ т. е. по ихнему пониманію мужицкимъ царствомъ, мало того, земледѣльческимъ по преимуществу. Дальше т. н. былинъ они не могли пойти — и неизбѣжно создали этимъ былинамъ ложную, романтически-народническую генеалогію. Всѣ мы еще помнимъ какъ насъ учили Русской Словесности начиная со старшихъ богатырей — приписывая имъ до-христіанское происхожденіе. И теперь еще далеко не вошло въ общее сознаніе недавнее и книжное происхожденіе былинной поэзіи.

Москва-же, а тѣмъ болѣе до-Московская Русь не была мужицкимъ царствомъ. Московское государство было государствомъ городскимъ и аристократическимъ, — гостинымъ и боярскимъ. При всей глубокой разницѣ между Московіей Олеарія и Гардарикомъ исландскихъ сагъ, — Московія оставалась тѣмъ же Гардарикомъ — страной градовъ. Города и монастыри сосредоточивали въ себѣ всю культуру матеріальную и духовную и даже внѣ городовъ господствовалъ не земледѣлецъ и не помѣщикъ — а промышленникъ. Только съ постепеннымъ раскрѣпощеніемъ и осѣданіемъ дворянства, и съ постепеннымъ переносомъ центра экономической жизни съ ледниковыхъ суглинковъ на степной черноземъ Россія дѣлалась земледѣльческой — и мужицкой.

Вся русская до-Петровская культура насквозь церковна, и сословна. Источникомъ ея была Церковь — исполнителями частью та же Церковь, частью богатые классы — Московское, почти безвыѣздно жившее въ Москвѣ боярство, разсѣянное между Москвой и большими провинціальными городами купечество; — наконецъ — сѣверныя, сельскія, но отнюдь не земледѣльческія, земскія, но отнюдь не уравнительныя, волости. Только на сѣверѣ, который никогда не былъ земледѣльческимъ, который до XVI еще вѣка былъ глубоко аристократиченъ, и гдѣ уравнительная община введена административнымъ порядкомъ въ XVIII и XIX вѣка — старая культура сохранилась у крестьянъ. Только тамъ сохранились деревянныя шатровыя церкви, поются старины (къ которымъ такъ глупо пристало пошлое Сахаровское словечко „былины“), и слышатся старые знаменные роспѣвы. Тамъ же, гдѣ крестьянинъ есть и былъ на самомъ дѣлѣ то, чѣмъ его представляли себѣ всѣ наши ни-

веляторы и нигилисты отъ Екатерининскихъ администраторовъ до нынѣшнихъ эсэровъ и большевиковъ, тамъ онъ своими силами только и произвелъ, что Толстовскаго Акима изъ Власти Тьмы. Культура невеликая.

По этому всему понятно, что древне-русское искусство „открыли" не славянофилы, а декаденты. И „открыли" потому, что не задавались историческими и патріотическими задачами, а имѣли „многогранный" и воспріимчивый вкусъ, одинаково чуткій къ строгой простотѣ Псковской звонницы и къ деревянной фантастикѣ семнадцати Кижскихъ главокъ. Они же открыли и „ампиръ" и „украинское барокко", и если бы, какъ о томъ мечталъ Алексѣй Толстой, въ составѣ нашей имперіи были и арапы (кромѣ придворныхъ) открыли бы и Art Nègre. Грабарь, совершенно безпринципный эстетъ, и Муратовъ, идолопоклонникъ Рима, сдѣлали для возстановленія нашей связи съ древне-русскимъ искусствомъ больше, чѣмъ всѣ славянофилы взятые вмѣстѣ, просто потому, что у нихъ не было предвзятого представленія о „русской идеѣ".

Почему-же не произошло того же самаго съ древне-русской литературой? Причинъ тому двѣ: одна лежитъ въ насъ, т. е. въ современникахъ нашихъ, другая въ самой этой литературѣ. Чтобы „открыть" до-Петровскую литературу, нужно умѣть ее читать и понимать, для этого мало энтузіазма и вкуса, а надо много знаній. Можно, не зная ничего о древне-русской культурѣ, объѣздить всѣ погосты Сольвычегодскаго уѣзда и переснимать всѣ деревянныя церкви въ нихъ, — тутъ нуженъ вкусъ и энергія. Другое дѣло безъ подготовки сѣсть за Временникъ Ивана Тимоѳеева. Тутъ надо быть филологомъ. А филологи народъ особенный, — русскіе филологи спеціалисты по до-Петровской литературѣ чистые люди науки и субъективныхъ оцѣнокъ боятся какъ огня. Ихъ дѣло установить филіацію редакцій, источники, изводы, воспроизвести съ палеографической точностью, но подите, спросите у академика Перетца о литературныхъ достоинствахъ Симеона Полоцкаго или Кирилла Транквиліона, — онъ вамъ скажетъ, что это не его дѣло. Осуждать его за это не приходится, наоборотъ, мы должны быть ему искренно благодарны за его добросовѣстныя и надежныя работы, и вспомнивъ Иванова-Разумника, Венгерова и Пыпина, почесть себя счастливыми, что хоть въ одной привилегированной области у насъ есть изслѣдова-

тели, а не публицисты. Такая наука, какъ представляемая Ак. Перетцомъ необходима. Но она не достаточна если мы хотимъ почувствовать живую связь съ нашей словесной стариной. Тутъ нуженъ энтузіазмъ, желаніе заразить читателя своимъ восхищеніемъ, какъ Грабарь и Муратовъ заразили насъ Покровомъ на Нерли и Ферапонтовскими фресками Діонисія.

Но кромѣ этой, филологической, есть и другая причина: въ до-Петровской Руси не было литературы, т. е. не то, что совсѣмъ не было, но не было въ томъ смыслѣ, какъ у насъ есть со временъ Ломоносова, или какъ всегда была Иконопись и Зодчество. Не было литературы какъ особой, необходимой, автономной отрасли національной культуры, со своей непрерывно развивающейся традиціей, какъ особаго русла, поглощающаго въ себѣ опредѣленное количество культурныхъ силъ націи.

Книжное писаніе не было однимъ изъ признанныхъ видовъ дѣятельности въ древней Руси. Книжники были, но они читали и переписывали, а не писали. У русскаго книжника былъ большой фондъ старыхъ книгъ и расширялъ онъ его только по мѣрѣ нужды. Только строго необходимыя вещи писались вновь — продолжались лѣтописи, писались житія новоявленныхъ угодниковъ, обличались новыя ереси, создавались каноны, тропари и стихиры.

Церкви новыя строить было необходимо, такъ какъ старыя горѣли и проваливались, и на новыхъ мѣстахъ открывались новые монастыри и новые приходы. Чинъ же богослуженія былъ установленъ и въ существенныхъ измѣненіяхъ не нуждался. Вся художественная энергія нашихъ предковъ уходила въ Храмоздательство и въ Иконопись.

Свѣтская литература ввидѣ романовъ и повѣстей существовала — но она стояла на низшей ступени культурной лѣстницы и, презираемая книжниками, могла скорѣй сравниться по своему соціальному положенію съ Барковымъ и юнкерскими поэмами Лермонтова, чѣмъ даже съ г-жей Лаппо-Данилевской или ген. Красновымъ.

Такимъ образомъ, литературное сочинительство сводилось къ текущей исторіографіи, жизнеописанію современныхъ святыхъ и полемикѣ, политической или церковной. Даже проповѣдничество въ столѣтіе предшествующее началу дѣятельности

Аввакума исчезло изъ церкви. Лѣтописи и житія составляли постоянную основу писательства, — полемика же и особыя историческія повѣсти вызывались только изрѣдка особыми событіями. Для лѣтописей и житій сложился особый стиль, пересаженный въ Россію съ Балканъ митр. Кипріаномъ и Епифаніемъ Премудрымъ въ началѣ XV вѣка и дожившій безъ перемѣнъ, съ однообразной устойчивостью, до конца XVII, когда его смѣнилъ стиль новый, Кіево-Могилянскій. Эта письменность представляется до сихъ поръ безплодной и безжизненной пустыней, и кромѣ должностью къ тому обязанныхъ историковъ и филологовъ, никто еще не углублялся въ этотъ Топезруфтъ пухлой и однообразной реторики. — „Оазисы", какъ пишется на картахъ, и караванные пути неизвѣстны.

Другое дѣло отдѣльные повѣсти объ особыхъ событіяхъ и литература полемическая. Тутъ много разнообразія, жизни и угловатостей. Тутъ и отголоски Задонщины и какихъ-то неизвѣстныхъ слоевъ народной поэзіи (въ Исторіи о Казанскомъ Царствѣ и у Катырева), и сильная, хотя и нѣсколько лубочная реторика Палицына, и удивительная замысловатость Ивана Тимоѳеева, и непечатная брань Іосифа Волоцкаго, и литовское модничанье Курбскаго, и великолѣпная иронія Царя Ивана Васильевича. Здѣсь все центробѣжно и хаотично. Своей традиціи никакой не складывается. Каждый, берясь за перо не по привычкѣ, а по нуждѣ, долженъ по своему считаться съ общей словесной традиціей, а если онъ не жмется къ ней съ рабской робостью (какъ напр. Хворостининъ) отскакиваетъ въ совершенно непредвидимомъ направленіи. Тутъ есть возможность, какъ у Царя Ивана, сблизиться со стихіей разговорной рѣчи (Посланіе къ Заволжскимъ Старцамъ), и съ поэзіей скомороховъ, и проявить свою собственную витіеватую оригинальность. Тутъ есть возможность явиться и Аввакуму.

2

Расколъ былъ р е ф о р м о й прежде чѣмъ стать расколомъ. Аввакумъ, Нероновъ, Вонифатьевъ были правщиками книгъ и обличителями господствующихъ настроеній, возстановителями добрыхъ и обличителями дурныхъ вкоренившихся обычаевъ, прежде чѣмъ стали на защиту стараго противъ исправленій и

новшествъ Никона. Они воскресили сто лѣтъ молчавшую церковную проповѣдь, они искоренили многогласіе. Они не были, подобно Побѣдоносцеву, студителями и гасителями, они не дрожали за нерушимость существующаго, они строили новое по старымъ образцамъ. Они были полны горячаго, отнюдь не Лаодикійскаго духа. Прежде чѣмъ страдать отъ правительства за старую вѣру, Аввакумъ и его товарищи страдали отъ косной толпы за новизны, въ которыхъ имъ старина слышалась, но которыя казались возмутительно-новыми ихъ паствѣ. Прежде чѣмъ быть посаженнымъ на цѣпь Никоніанами, Аввакумъ былъ битъ своими прихожанами въ Юрьевцѣ. Тѣ, кто пошелъ за Аввакумомъ не были косной толпой, не желавшей сдвинуться съ мѣста, а были наэлектризованы къ сопротивленію безпокойными и страстными расколоучителями. Въ своихъ писаніяхъ Аввакумъ такъ же смѣлъ и новъ.

Аввакумъ, какъ писатель, стоитъ въ почти непонятномъ одиночествѣ. Предшественниковъ у него небыло. Откуда эта смѣлая мысль такъ смѣшать, не сливая ихъ, два языка книжный славянскій, и живой Московскій. Въ полемической литературѣ не было с в о е й традиціи, да и въ ней нѣтъ ничего подобнаго. Книжная литература учила совсѣмъ другому. Не слѣдуетъ ли предположить, что именно изъ навыковъ, пріобрѣтенныхъ въ устной проповѣди и вышелъ столь „у с т н о“ и живо звучащій писанный языкъ Аввакума? Но самая мысль перенести пріемы устной проповѣди въ письменность — мысль неожиданная въ обстановкѣ XVII в. и геніальная. Аввакумъ, какъ расколоучитель окруженъ многими достойными сподвижниками. Какъ писатель онъ одинокъ; ни діаконъ Ѳедоръ, ни старецъ Епифаній не приближаются къ нему.

Русскій, московскій языкъ не принадлежалъ литературѣ. Писалось на немъ много — всѣ приказы только такъ и писали, языкъ московскихъ актовъ чистъ, исключительно чистъ отъ славянизмовъ. Это пиршество для понимающаго пуриста. Но онъ бѣденъ и ограниченъ. Онъ богатъ словами и терминами, но бѣденъ средствами выраженія. Синтаксисъ его сводится къ нѣсколькимъ простымъ, постоянно повторяющимся формуламъ. Обращаясь къ литературному писательству дьякъ забывалъ о своемъ приказномъ языкѣ и начиналъ говорить на книжномъ — какъ Иванъ Тимоѳеевъ, книжностью своей пере-

щеголявшій всѣхъ книжниковъ. Конечно, не у дьяковъ учился Аввакумъ живой русской рѣчи.

Вся исторія русскаго литературнаго языка есть исторія синтеза между славянскимъ книжнымъ и московскимъ живымъ. У Московскихъ писателей московскій элементъ проникалъ почти исключительно какъ результатъ невѣжества, не достаточнаго знанія славянскаго. Аввакумъ же пользуется имъ смѣло и сознательно, дѣлаетъ его основой своего стиля, гордится любовью къ „своему русскому природному языку", и своимъ „просторѣчіемъ", съ большимъ презрѣніемъ относясь къ „виршамъ философскимъ" и „краснымъ словесамъ". Славянскій элементъ сводится къ цитатамъ, прямымъ, или полуцитатамъ, реминисценціямъ настроеннымъ на воспоминаніе о Писаніи. Такая организація рѣчи именно свойственна провѣднику — простой, доступный паствѣ языкъ, подкрѣпленный авторитетомъ цитатъ отъ писанія.

О личности Аввакума говорилось много. Его негнущееся желѣзное и страстное упорство, его несомнѣнно глубоко христіанская огненная, пламенная и такая ласковая любовь, его мужество, его смиреніе столь же несомнѣнное какъ и его страстная вражда — извѣстны. Житіе въ основныхъ чертахъ тоже извѣстно многимъ. Оно было даже перефразировано (невѣроятно глупо и бездарно) извѣстнымъ Мережковскимъ. И добро бы одинъ Мережковскій, — еще совсѣмъ недавно ту же операцію повторилъ Волошинъ, гораздо менѣе бездарно и ближе къ духу Аввакума, но все-таки самая возможность такихъ перефразировокъ показываетъ какъ мало чувствуется высокое достоинство Аввакума какъ стилиста. Развѣ бы кто нибудь посмѣлъ перекладывать въ свои стихи Невскій Проспектъ или Вія? Мнѣ извѣстна только одна статья посвященная Аввакуму какъ писателю — работа В. Виноградова (сб. Русская Речь, Спб. 1922), добросовѣстная и интересная, но не вполнѣ удовлетворительная, т. к. она избѣгаетъ исторической перспективы и не ставитъ его въ связь съ окружавшей его книжной дѣйствительностью: но по крайней мѣрѣ Виноградовъ, (какъ добрый формалистъ тщательно избѣгающій оцѣнокъ) implicite признаетъ его за выдающагося стилиста. И къ признанію этого, мнѣ кажется, почва уже подготовлена.

Аввакумъ конечно не только стилистъ, — сильнѣйшія мѣста Житія дѣйствуютъ не однимъ стилемъ, а глубокой внутренней правдой, и заразительнымъ чувствомъ. Таковъ эпизодъ съ курочкой, или самое можетъ быть изумительное отдѣльное мѣсто, гдѣ упавшая отъ изнеможенія раздавленная другимъ упавшимъ мужикомъ протопопица спрашиваетъ: Долго ли муки сея, протопопъ? и протопопъ отвѣчаетъ ей: Марковна до самыя смерти! [1]) Но какъ бы трогательны ни были эти мѣста, и въ нихъ дѣйствіе достигнуто вѣрно угаданнымъ выборомъ словъ, словъ, повторимъ еще разъ, неизвѣстныхъ ни одному перу до Аввакума. Здѣсь въ этихъ мѣстахъ и другихъ подобныхъ (напр. таинственное явленіе не то ангела, не то человѣка въ темницѣ), [2]) эффектъ достигается именно крайней простотой и обыденностью словъ и ихъ сочетаній, отсутствіемъ педали, отсутствіемъ малѣйшаго риторическаго нажима. Но конечно прежде всего Аввакумъ великій ораторъ. — Многимъ

---

[1]) Вотъ это мѣсто, для тѣхъ, кто не помнитъ житія:

Страна варварская; иноземцы не мирные; отстать отъ людей не смѣемъ и за лошадьми итти не поспѣемъ; голодные и томные люди; Протопопица бѣдная бредетъ да и повалится: скользко горазло; въ иную пору бредучи повалилась, а иной томной же человѣкъ на нее набрелъ, тутъ же и повалился; оба кричатъ, а встать не могутъ. Мужикъ кричитъ: „матушко государыня! прости!", а протопопица: „что ты, батько, меня задавилъ?" Я пришелъ. На меня бѣдная пѣняетъ, говоря „долго-ли муки сея, протопопъ, будетъ?" И я говорю: „Марковна! до самыя смерти". Она вздохни отвѣчала: „Добро, Петровичъ; ино еще побредемъ".

Здѣсь все замѣчательно, но здѣсь не мѣсто входить въ подробности. Укажу только, между прочимъ, на ритмическій параллелизмъ:

„отстать отъ людей не смѣемъ,
и за лошадьми итти не поспѣемъ".

[2]) „... на цѣпи кинули въ темную палатку, ушла въ землю, и сидѣлъ три дня, не ѣлъ, не пилъ во тьмѣ, сидя, кланяяся на цѣпи, не знаю на востокъ, не знаю на западъ. Никто ко мнѣ не приходилъ, токмо мыши и тараканы, и сверчки кричатъ, и блохъ довольно. Бысть же и въ третій день пріалченъ, сирѣчь ѣсть захотѣлъ, и послѣ вечерни ста предо мною не вѣмъ ангелъ, не вѣмъ человѣкъ, — и по се время не знаю, токмо въ потемкахъ молитву сотворилъ, и взявъ меня за плечо, съ цѣпію къ лавкѣ привелъ, и посадилъ и ложку въ руки далъ, хлѣба немножко и штецъ далъ похлебать, зѣло превкусны хороши, и рекъ мнѣ: „полно довлѣетъ ти ко укрѣпленію". Да и не стало его. Двери не отворились и его не стало. Дивно только человѣкъ, а что же ангелъ? ино нечему дивиться, вездѣ ему не загорожено". „Пріалченъ, сирѣчь ѣсть захотѣлъ", — характерная для Аввакума полуцитата — и тутъ же переводъ.

памятно окончаніе длиннаго, цѣликомъ составленнаго изъ цитатъ введенія къ Житію, знаменитыми словами: Аще азъ протопопъ Аввакумъ, вѣрую, аще исповѣдую, съ симъ живу и умираю! Слова эти неожиданно даютъ такую сильную концовку всему длинному разсужденью, что оно уже заднимъ числомъ смыкается въ одинъ сильный медленно восходящій періодъ, и такимъ и остается въ сознаніи. А послѣ этихъ словъ, — пауза и эпическое, житійное начало самого разсказа: Рожденіе же мое въ Нижегородскихъ предѣлѣхъ за Кудьмою рѣкою, въ селѣ Григоровѣ и т. д.

У Аввакума мы должны учиться и онъ многому насъ можетъ научить чему никто другой не научитъ. Книжный элементъ Аввакума конечно устарѣлъ и не можетъ быть возрожденъ безъ дурной стилизаціи. Но разговорное основаніе его языка не устарѣло, — русскій языкъ мало измѣнился съ тѣхъ поръ и какъ разъ меньше всего въ самомъ низшемъ, фамильярномъ слоѣ, — непечатныя слова Аввакумъ употреблялъ тѣ же, что и теперь, — поэтому его писанія такъ испещрены точками. Правда языкъ, которымъ мы пишемъ далеко ушелъ отъ Аввакумова и протухъ книжностью, дурной книжностью. Нашъ журнальный языкъ такъ же нуждается въ чисткѣ и въ освѣженіи какъ языкъ эпигоновъ Епифанія Премудраго нуждался въ XVII в. И именно журнальный языкъ. Примѣры Розанова и Болдырева [1]) остались безплодны.

Впрочемъ, я не хочу, чтобы меня поняли превратно, будто я хвалю Аввакума, за то, что онъ умалилъ книжный и возвысилъ народный языкъ. Во первыхъ, слово „народный" тутъ не при чемъ. Аввакумъ писалъ на языкѣ своемъ, своего общества, т. е. на языкѣ культурнаго, городского духовенства и мірянъ, занятыхъ церковными вопросами. Въ составъ этого

[1]) Дмитрій Васильевичъ Болдыревъ родился въ 1886 (1885?) году, въ военной семьѣ, воспитывался въ 1-омъ кадетскомъ корпусѣ въ Петербургѣ. Окончилъ въ 1910 году историко-филологическій факультетъ Петерб. Университета, гдѣ занимался философіей главнымъ образомъ у проф. Н. О. Лосскаго, система котораго оказала на него большое вліяніе. Одновременно онъ занимался исторіей искусства, именно русской иконописи и храмового зодчества, и съ этой цѣлью объѣздилъ рядъ русскихъ старыхъ городовъ. Сложившееся въ немъ личное міровоззрѣніе имѣло много общаго съ идеями Константина Леонтьева, хотя съ сочиненіями Леонтьева, Д. В. познакомился лишь поздно. Онъ обладалъ исключительнымъ художественнымъ дарованіемъ, которое сразу обнаруживалось при личномъ общеніи съ

языка входили и тѣ церковно-славянскіе элементы, которые сохранились у Аввакума — тексты, цитаты изъ Писанія, и намеки на нихъ. Но главное не это. Аввакумъ создавалъ (и создалъ) новый литературный языкъ. Для этого надо было сдвинуть съ мертвой точки существующій и застановъ) „слово какъ таковое". Московскій книжный языкъ износился стерся, какъ тотъ старый полтинникъ, который Константинъ Леонтьевъ показывалъ своему собесѣднику изъ редакціи Современника. Онъ жилъ только по инерціи. У московскихъ людей не было настоящей словесной культуры, творческой культуры рѣчи, — какъ была у нихъ творческая культура строительная и иконописная. Была только вяло, по инерціи катившаяся, дряхлѣющая традиція. Языкъ былъ собраніемъ застывшихъ формулъ. Только люди со стороны, не вполнѣ книжные, какъ Иванъ Грозный или Иванъ Тимоѳеевъ, писали книжнымъ языкомъ, чувствуя сопротивленіе матеріала, условіе необходимое для всякаго творчества. Аввакумъ изгналъ стертыя клише, но сохранилъ тексты, т. е. живыя и памятныя сцѣпленія словъ изъ книгъ. На фонѣ живой проповѣди („сказа") эти тексты получили новую, утерянную ими силу. Изъ-за особыхъ условій развитія русской культуры примѣръ Аввакума пропалъ для современниковъ и ближайшаго потомства. Книжный языкъ, да еще не московскій, а новый, кіевскій остался побѣдителемъ и отъ него пошла традиція Ломоносова, Карамзина, Пушкина. Теперь мы въ сходномъ положеніи — литературный „газетный" (т. е. не беллетристическій) языкъ давно ужъ выродился въ систему застывшихъ клише (образцомъ которыхъ можетъ служить и только что написанная, и эта фраза) и его надо раскачать

нимъ въ мѣткости его характеристикъ людей и жизненныхъ фактовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ глубоко религіозной и аскетической натурой, склоняясь въ православіи къ византійскому типу. Религіозно онъ тяготѣетъ къ дуализму между міромъ и Богомъ и рѣзко отрицательно относился къ пантеизму. Былъ однимъ изъ основателей въ 1918 г. „братства св. Софіи", и затѣмъ въ колчаковскомъ движеніи пытался организовать религіозныя „дружины св. Креста" для борьбы съ большевиками. Послѣ него осталась ненапечатанная рукопись книги по метафизической психологіи. Единственныя опубликованныя имъ произведенія — нѣсколько статей публицистически-философскаго содержанія въ Русской Мысли за 1915-16 гг. и въ „Русской Свободѣ" въ 1917 г.

и сдвинуть съ мѣста. Дѣло это не легкое и рискованное и можетъ кончиться также плачевно, какъ обновленіе художественной прозы, кончившееся Замятинымъ и Пильняком. Но сдѣлать это дѣло надо, и дѣлать его долженъ каждый за себя. Каждый за себя долженъ вновь почувствовать вѣсъ и значеніе словъ, сопротивленіе матеріала. Въ свое время это сдѣлалъ Толстой, ссылавшійся какъ это ни странно и на Аввакума. Затѣвая въ 1884 г. — журналъ, онъ писалъ Черткову:

„Пусть будетъ языкъ Карамзина, Филарета, попа (sic) Аввакума, но только не нашъ газетный".

Послѣ него это же продѣлалъ Розановъ. Не надо писать, какъ Аввакумъ, какъ Толстой [1]), какъ Розановъ, — надо самому продѣлать ту работу, которую продѣлали Аввакумъ, Толстой и Розановъ. Примѣръ плодотворнаго ученичества — Болдыревъ у Розанова.

Еще слѣдуетъ обратить вниманіе вотъ на что: „натуральная школа" сороковыхъ годовъ тоже вводила „народный" и разговорный языкъ въ литературу. Но то, что они дѣлали было совсѣмъ не то, что дѣлалъ Аввакумъ (и Толстой, и Розановъ). Ихъ методъ былъ пассивный — они фотографировали живую рѣчь, пересаживали ее на свои страницы, оставляя ей тѣ же функціи, что и въ жизни. Она царила въ діалогѣ, но ее не пускали въ „умную", журнальную литературу. Говоря отъ своего имени въ серьезныхъ разсужденіяхъ жались къ газетному языку (исключенія рѣдки и не особенно удачны — Даль, Голохвастовъ). Аввакумъ же переплавлялъ для своихъ нуждъ, преображалъ ее, расширялъ и давалъ ей новыя задачи, чисто „книжныя". Поэтому стиль его активный, творческій — языкотворческій.

Не имѣвъ прямого дѣйствія на исторію литературнаго языка въ свое время, — Аввакумъ остался живъ для нашего, — и отъ насъ зависитъ ухватиться за протянутый имъ къ намъ канатъ.

Не надо ограничиваться Житіемъ. Посланія Аввакума не менѣе замѣчательны, а послѣднія по времени представляютъ

[1]) Особенно какъ Толстой. Механическое подражаніе Толстому приводитъ къ отвратительному жаргону рядовыхъ Толстовцевъ.

высшую ступень его словеснаго искусства. Въ нихъ онъ достигаетъ удивительной силы и оригинальности краснорѣчія. Риторика его здѣсь освобождается отъ всѣхъ оковъ ритма и длиннословія, и достигаетъ изумительныхъ эффектовъ путемъ ряда короткихъ, внѣшне не организованныхъ, совершенно простыхъ и разговорныхъ по тону фразъ. Таково его извѣстное увѣщаніе о самосожженіи:

„А хотя и бить станутъ или жечь, ино и слава Господу Богу о семъ. На се бо изыдохомъ изъ чрева матери своея. А во огнѣ то здѣсь небольшое время потерпѣть — аки окомъ (sic) мгнуть, такъ душа и выступитъ. Боишься пещи той? Дерзай, плюнь на нее, не бойся! До пещи страхъ-отъ, а егда въ нее вошелъ тогда и забылъ вся. Егда же загорится, а ты и видишь Христа и ангельскія силы съ нимъ; емлютъ душу тѣ отъ тѣлесъ, да и приносятъ ко Христу, а Онъ, надежа, и благословляетъ и силу ей подаетъ божественную, не уже ктому бываетъ тяжка, но яко восперенна, туды жъ со ангелы летаетъ, равно яко птичка попархиваетъ, рада — изъ темницы той вылетѣла. Темница горитъ въ пещи, а душа яко бисеръ, и яко злато чисто взимается со ангелы выспрь во славу Богу и Отцу. А темницу Никоніаніе бердышами сѣкутъ въ огнѣ, да ужъ не слышитъ ничего: персть бо есть, яко камень горитъ, или земля.

Всякъ вѣрный не развѣшивай ушей и не задумывайся, гряди съ дерзновеніемъ въ огнь и съ радостью Христа ради пострадди. Много Никоніане людей перегубили, думая службу приносити Богу. Мнѣ сіе гораздо любо: освятилась русская земля кровью мученическою. Не лѣнитесь, бѣдные, подвизайтесь гораздо. Русачки бѣдные рады, что мучителя дождались: полками дерзаютъ въ огнь за Христа. Я бы умеръ, да и паки умеръ по Христѣ Бозѣ нашемъ. Сладокъ вѣдь Исусъ-то! Помнишь ли трехъ отроковъ въ пещи огненной? Навуходоносоръ глядитъ анъ Сынъ Божій четвертый съ ними гуляетъ. Не бось, не покинетъ и васъ Сынъ Божій. Дерзайте всенадежнымъ упованіемъ, таки размахавъ, да и въ пламя. На вотъ, дьяволъ, еже мое тѣло до души моей тебѣ дѣла нѣтъ“.

Если бы мы научились такъ писать!

Надо открыть дорогу Аввакуму, заставить всѣхъ видѣть въ немъ классика, и въ точномъ смыслѣ слова „образцоваго писателя“, — писателя котораго было бы хорошо взять себѣ

за образецъ. Первое что для этого нужно — переиздать его — Житіе[1]) и Посланія, — и переиздать такъ, чтобы онъ сталъ доступенъ не однимъ только филологамъ и изслѣдователямъ, а всякому читателю, — переиздать, слѣдовательно, привлекательно и съ шумомъ.

Кн. Д. Святополкъ-Мирскій

---

[1]) Изданіе Археографической Комиссіи (1916) превосходно, но 1. недоступно, 2. разсчитано на изслѣдователя, а не на читателя.

О ТУРАНСКОМЪ ЭЛЕМЕНТѢ ВЪ РУССКОЙ КУЛЬТУРѢ

1

Восточно-славянскія племена занимали первоначально лишь незначительную часть той громадной территоріи, которую занимаетъ современная Россія. Славяне заселяли первоначально только небольшую западную часть этой территоріи, рѣчные бассейны, связующіе Балтійское Море съ Чернымъ. Вся прочая, бо́льшая часть территоріи современной Россіи была заселена преимущественно тѣми племенами, которыя принято объединять подъ именемъ „туранскихъ“ или „уралоалтайскихъ“. Въ исторіи всей названной географической области эти туранскія племена играли первоначально гораздо болѣе значительную роль, чѣмъ восточно-славянскія, русскія племена. Даже въ такъ называемый домонгольскій періодъ, туранскія государства въ предѣлахъ одной Европейской Россіи (царство волжско-камскихъ болгаръ и царство Хазарское) были гораздо значительнѣе варяжско-русскаго. Самое объединеніе почти всей территоріи современной Россіи подъ властью одного государства было впервые осуществлено не русскими славянами, а туранцами-монголами. Распространеніе русскихъ на Востокъ было связано съ обрусѣніемъ цѣлаго ряда туранскихъ племенъ, сожительство русскихъ съ туранцами проходитъ красной нитью черезъ всю русскую исторію. Если сопряженіе восточнаго славянства съ туранствомъ есть основной фактъ русской исторіи, если трудно найти великорусса, въ жилахъ котораго такъ или иначе не текла бы и туранская кровь, и если та же ту-

ранская кровь (отъ древнихъ степныхъ кочевниковъ) въ значительной мѣрѣ течетъ и въ жилахъ малороссовъ, — то совершенно ясно, что для правильнаго національнаго самопознанія намъ русскимъ необходимо учитывать наличность въ насъ туранскаго элемента, необходимо изучать нашихъ туранскихъ братьевъ. Между тѣмъ, до сихъ поръ мы мало заботились объ этомъ: мы склонны были всегда выдвигать наше славянское происхожденіе, замалчивая наличность въ насъ туранскаго элемента, даже какъ будто стыдясь этого элемента. Съ этимъ предразсудкомъ пора покончить. Какъ всякая предвзятость, онъ мѣшаетъ правильному самопознанію, а правильное самопознаніе есть не только долгъ всякой личности, но и непремѣнное условіе разумнаго существованія всякой личности, въ томъ числѣ и націи, понимаемой также, какъ своего рода личность.

Подъ именемъ „туранскихъ“ или „уралоалтайскихъ“ народовъ разумѣютъ слѣдующія пять группъ народовъ:

Народы угрофинскіе, которые по признакамъ языковаго родства подраздѣляются на западныхъ финновъ (эстовъ, кареловъ, собственно-финновъ и рядъ мелкихъ племенъ), лопарей (въ Швеціи, Норвегіи, сѣверной Финляндіи и въ Россіи на Кольскомъ полуостровѣ), мордву, черемиссъ, пермскихъ финновъ (зырянъ и вотяковъ) и угровъ (мадяръ или венгерцевъ въ Венгріи и Трансильваніи и „обскихъ угровъ“ — т. е. вогуловъ и остяковъ въ сѣверозападной Сибири); къ той же группѣ угрофинскихъ народовъ принадлежали и вымершія (точнѣе вполнѣ обрусѣвшія) древнія племена, — меря (по языку родственная черемиссамъ), весь (по языку западнофинское племя), мурома и мещера, — упоминаемыя русскими лѣтописями.

Самоѣды, дѣлившіеся на нѣсколько племенъ, нынѣ почти вымершіе и сохранившіеся лишь въ незначительномъ количествѣ въ Архангельской губерніи и сѣверо-западной Сибири.

Тюрки, къ которымъ принадлежатъ турки-османы, разные татары (крымскіе, казанскіе, азербейджанскіе, тобольскіе и т. д.), мещеряки, тептяри, балкарцы (карачаевцы, урусбіевцы и проч.), кумыки, башкиры, киргизы-кайсаки, кара-киргизы, туркмены, сарты, узбеки, алтайцы, якуты, чуваши и цѣлый рядъ древнихъ, исчезнувшихъ народовъ, изъ которыхъ наиболѣе извѣстными являются хазары, болгары (волжско-камскіе и

„аспаруховы"), половцы (иначе куманы или кипчаки), уйгуры и проч.

Монголы, къ которымъ принадлежатъ въ предѣлахъ Россіи калмыки и буряты, а за ея предѣлами — собственно монголы въ Монголіи.

Манджуры, къ которымъ кромѣ собственно манджуровъ принадлежатъ еще гольды и тунгусы (нынѣ почти поголовно вымершіе или обрусѣвшіе).

Несмотря на рядъ общихъ антропологическихъ и лингвистическихъ признаковъ, свойственныхъ всѣмъ перечисленнымъ группамъ народовъ и позволяющимъ объединить ихъ подъ общимъ именемъ туранскихъ, вопросъ о ихъ генетическомъ родствѣ является спорнымъ. Доказаннымъ можно считать только родство угрофиннской группы языковъ съ самоѣдской, и объ эти группы объединяютъ иногда подъ общимъ именемъ „уральской семьи языковъ"[1]). Но все же, даже если остальныя три группы туранскихъ языковъ и народовъ генетически не родственны между собой и съ „уральцами", тѣмъ не менѣе близкое взаимное сходство всѣхъ туранскихъ языковъ и психологическихъ обликовъ всѣхъ туранскихъ народовъ совершенно не подлежитъ сомнѣнію, и мы имѣемъ право говорить о единомъ туранскомъ психологическомъ типѣ, совершенно отвлекаясь отъ вопроса о томъ, обусловлена ли эта общность психологическаго типа кровнымъ родствомъ или какими нибудь другими историческими причинами.

2

Туранскій психическій обликъ явственнѣе всего выступаетъ у тюрковъ, которые къ тому же изъ всѣхъ туранцевъ играли въ исторіи Евразіи самую выдающуюся роль. Поэтому, мы будемъ исходить изъ характеристики именно тюрковъ.

---

[1]) Родство между тюркскими, монгольскими и манджурскими языками (объединяемыми въ общую группу „алтайскихъ языковъ"), считавшееся долгое время весьма вѣроятнымъ, за послѣднее время въ связи съ болѣе детальнымъ ихъ изученіемъ подвергнуто сомнѣнію. Родство между „уральскими" языками и остальными туранскими большинствомъ лингвистовъ теперь рѣшительно отрицается. И только за самое послѣднее время стали вновь дѣлаться попытки научно доказать это родство.

Психическій обликъ тюрковъ выясняется изъ разсмотрѣнія ихъ языка и продуктовъ ихъ національнаго творчества въ области духовной культуры.

Тюркскіе языки очень близки другъ къ другу, особенно если отвлечься отъ иностранныхъ словъ (персидскихъ и арабскихъ), проникшихъ въ огромномъ числѣ въ языки тюрковъ-мусульманъ. При сравненіи отдѣльныхъ тюркскихъ языковъ между собой легко выявляется одинъ общій типъ языка, яснѣе всего выступающій у алтайцевъ. Типъ этотъ характеризуется своей необычайной стройностью. Звуковой составъ словъ нормируется рядомъ законовъ, которые въ чисто-тюркскихъ, незаимствованныхъ словахъ не терпятъ исключеній. Такъ, гласныя въ каждомъ словѣ подчиняются законамъ „гармоніи гласныхъ": если первый слогъ слова заключаетъ въ себѣ одну изъ „заднихъ" гласныхъ (а, о, ы, у), то и всѣ прочіе слоги того же слова, сколько бы ихъ ни было, должны заключать въ себѣ одну изъ этихъ заднихъ гласныхъ; если первый слогъ заключаетъ въ себѣ одну изъ „переднихъ" гласныхъ (ä[1]), ö, і, ü), то и всѣ прочіе слоги того же слова непремѣнно заключаютъ въ себѣ одну изъ этихъ переднихъ гласныхъ; совмѣщеніе въ разныхъ слогахъ одного и того же слова гласныхъ заднихъ и переднихъ не допускается, каждое слово является либо сплошь „заднегласнымъ", либо сплошь „переднегласнымъ". Аналогичные законы нормируютъ и употребленіе гласныхъ „темныхъ" (т. е. связанныхъ съ выдвиженіемъ губъ: о, у, ö, ü) и свѣтлыхъ (т. е. не связанныхъ съ выдвиженіемъ губъ: а, ы, ä, і)[2]). Въ наиболѣе типичныхъ тюркскихъ языкахъ такими же строгими и не терпящими исключеній правилами нормируется и употребленіе согласныхъ въ словѣ: однѣ согласныя (напр. къ, гъ, лъ) допускается только въ „заднегласныхъ", другія (напр. кь, гь, ль) — только въ „переднегласныхъ" словахъ, однѣ (напр. д, б, г, дж, з, ж) допускаются только между гласными (или

---

[1]) ä — звукъ средній между е и а, нѣчто вродѣ той гласной, которая звучитъ въ русскомъ словѣ п я т ь.

[2]) Напр. въ алтайскомъ языкѣ послѣ слога, содержащаго гласную ö, можетъ стоять только слогъ содержащій ö или ü, послѣ слога съ гласной ы — только слогъ, содержащій ы или а, и т. д. По турецки гласныя у, ü допускаются въ не первомъ слогѣ слова только, если предшествующій слогъ содержитъ „темную гласную"; гласныя ы, і — только послѣ слога съ „свѣтлой" гласной.

между р, л, м, н и гласной), другія (напр. т, п, к, ч, с, ш) именно въ этомъ положеніи не допускаются и т. д. Такимъ образомъ, несмотря на относительное богатство общаго инвентаря звуковъ, языкъ оказывается фонетически однообразным. Благодаря строгому подчиненію всей звуковой системы языка вышеупомянутымъ законамъ, число возможныхъ звукосочетаній ограничено, и въ связной рѣчи однѣ и тѣ же комбинаціи звуковъ постоянно повторяются. Рѣчь получаетъ особо явственное звуковое единство, создается нѣкоторая акустическая инерція (подобная инерціи тональностей въ музыкальномъ произведеніи). — Та же стройность и педантическое слѣдованіе единообразнымъ законамъ наблюдается и въ грамматикѣ тюркскихъ языковъ. Эта грамматика, собственно, не знаетъ „исключеній". Всѣ существительныя склоняются по одному и тому же образцу: варіаціи, обусловленные только законами гармоніи звуковъ, въ силу всеобщности этихъ законовъ, не сознаются какъ исключенія[1]). Всѣ глаголы спрягаются одинаково[2]). Поражаетъ трезвая экономія грамматическаго инвентаря: нѣтъ никакихъ грамматическихъ категорій съ логически или матеріально не оправданнымъ значеніемъ[3]). Корень измѣняемого слова (то есть комплексъ звуковъ, являющійся носителемъ его основного матеріальнаго значенія) составляетъ всегда первую часть этого слова, т. е. словесные элементы съ грамматическимъ значеніемъ всегда стоятъ п о с л ѣ корня, представляя изъ себя „суффиксы" или „окончанія", а „префиксовъ" или „приставокъ" нѣтъ. Гласная корня во всѣхъ формахъ остается неизмѣнной, гласная же суффикса и окончанія мѣняются, смотря по качеству гласной предшествующаго слога, сообразно съ законами гармоніи гласныхъ, спаивающими всѣ элементы слова въ одно фонетическое цѣлое; въ то же время самый порядокъ расположенія въ предѣлахъ одной словесной единицы разныхъ грамматическихъ элементовъ норми-

[1]) Напр. по турецки к о л „рука" имѣетъ род. пад. к о л у н, а т а ш „камень" — род. пад. т а ш ы н, не потому, чтобы эти слова принадлежали къ разнымъ склоненіямъ, а потому, что по закону гармоніи гласныхъ у может стоять только послѣ слога съ задней темной гласной, а ы — только послѣ слога съ свѣтлой задней гласной и т. д.

[2]) Если не считать глагола „быть", который чуть ли не во всѣхъ языкахъ земного шара представляетъ отступленія отъ нормы.

[3]) Напр. нѣтъ раздѣленія существительныхъ на роды.

руется особыми строго логическими правилами, создающими смысловое единство слова [1]).

Та же логическая схематичность и послѣдовательность наблюдается и въ области синтаксиса. Порядокъ словъ въ предложеніи опредѣляется нѣсколькими простыми общими правилами, недопускающими исключеній. Слова опредѣляющія стоятъ не-

[1]) Съ звуковой стороны тюркское слово есть комплексъ въ извѣстномъ отношеніи однородныхъ звуковъ; со стороны смысловой это есть единое представленіе. Звуковое единство тюркскаго слова опредѣляется дѣйствіемъ законовъ гармоніи звуковъ: на томъ мѣстѣ, гдѣ это дѣйствіе прекращается, лежитъ и граница данной словесной единицы, и начинается другая словесная единица. Это подчеркивается ударѐніемъ, которое въ принципѣ лежитъ на послѣднемъ слогѣ каждаго слова. Т. к. всѣ законы гармоніи звуковъ сводятся къ тому, что качество звуковъ каждаго слога слова опредѣляется качествомъ звуковъ непосредственно предшествующаго слога того же слова, а первымъ слогомъ каждой словесной единицы всегда является корень, то можно сказать, что корень опредѣляетъ собой весь фонетическій характеръ (звуковой обликъ) даннаго слова. Смысловымъ эквивалентомъ этой звуковой стороны является порядокъ расположенія грамматическихъ элементовъ слова. За корнемъ слѣдуютъ суффиксы, т. е. звуковые комплексы, измѣняющіе и спеціализирующіе матеріальное значеніе слова: присоединеніе каждаго суффикса создаетъ въ смысловомъ отношеніи новое представленіе, матеріально отличное отъ представленія, выражаемаго при отсутствіи даннаго суффикса. При этомъ, если въ словѣ нѣсколько суффиксовъ, то они располагаются такъ, чтобы суффиксы съ наиболѣе частнымъ и конкретнымъ значеніемъ стояли къ корню ближе, чѣмъ суффиксы съ значеніемъ болѣе общимъ и отвлеченнымъ. Наконецъ, заканчивается слово окончаніемъ, т. е. звуковымъ комплексомъ, неизмѣняющимъ матеріальное представленіе о данномъ предметѣ или дѣйствіи, а указывающимъ лишь логическое отношеніе даннаго слова къ другимъ словамъ того же предложенія. Этотъ принципъ расположенія формальныхъ элементовъ слова проводится съ неумолимой послѣдовательностью. Такъ напр., отрицаніе въ глаголѣ выражается особымъ суффиксомъ, ибо представленіе о дѣйствіи отрицаемомъ иное, чѣмъ о дѣйствіи утверждаемомъ и т. д. — Возьмемъ нѣсколько примѣровъ, иллюстрирующіе все сказанное о звуковомъ и морфологическомъ строеніи тюркскаго слова. Османско-турецкое таш „камень“ заключаетъ въ себѣ свѣтлую заднюю гласную а; джык (передъ гласными джы) суффиксъ уменьшительныхъ: ташджык „камушекъ“; лар суффиксъ множественнаго числа: ташлар „камни“, ташджыклар „камушки“; ым суффиксъ притяжательный 1-го лица ед. ч.: ташым „мой камень“, ташларым „мои камни“, ташджыгым „мой камушекъ“, ташджыкларым „мои камушки“; — да окончаніе мѣстнаго падежа: ташда „въ камнѣ“, ташджыкда „въ камушкѣ“, ташларда „въ камняхъ“, ташджыкларда „въ камушкахъ“, ташымда „въ моемъ камнѣ“, ташджыгымда „въ моемъ камушкѣ“, ташларымда „въ моихъ камняхъ“, ташджыкларымда „въ моихъ камушкахъ“. Не трудно замѣтить, что всѣ эти слова какъ бы настроены на одну „тональность а — ы“: эта тональ-

посредственно передъ словами опредѣляемыми, подлежащее предшествуетъ сказуемому (даже общѣе: слово, выражающее субъектъ дѣйствія предшествуетъ слову, выражающему дѣйствіе), прямое дополненіе стоитъ между подлежащимъ и сказуемымъ и т. д. Въ эту простую схему втискиваются какъ самыя простыя, такъ и самыя сложныя предложенія, даже періоды[1]).

Подводя итогъ всему сказанному о тюркскомъ языковомъ типѣ, приходимъ къ заключенію, что типъ этотъ характеризуется схематической закономѣрностью, послѣдовательнымъ проведеніемъ небольшого числа простыхъ и ясныхъ основныхъ принциповъ, спаивающихъ рѣчь въ одно цѣлое. Сравнительная бѣдность и рудиментарность самого рѣчевого матеріала съ одной стороны, и подчиненіе всей рѣчи какъ въ звуковомъ, такъ и въ формальномъ отношеніи, схематической закономѣрности,— вотъ главныя особенности тюркскаго языковаго типа.

Послѣ языка наибольшее значеніе для характеристики даннаго національнаго типа имѣетъ народное искусство.

Въ области музыки тюркскіе народы представляютъ гораздо меньше единства, чѣмъ въ области языка: зная осман-

---

ность задана качествомъ гласной корня таш. Отъ слова ев „домъ" всѣ аналогичныя производныя строятся т. сказ. въ другой тональности (именно „е — і"), задаваемой гласной коренного слова: ср. евджиклеримде „въ моихъ домикахъ" и т. д.

[1]) Дѣло въ томъ, что предложенія относительныя и условноотносительныя выражаются причастными конструкціями, при чемъ самыя причастія разсматриваются какъ опредѣленія и, согласно общему правилу, ставятся передъ опредѣляемымъ словомъ: „я принесъ книгу, которую ты видѣлъ" переводится „я тобой-видѣнную книгу принесъ". Предложенія цѣли выражаются конструкціями съ склоняемымъ инфинитивомъ, который ставится въ дательномъ падежѣ и занимаетъ въ фразѣ обычное мѣсто, предназначенное для косвеннаго дополненія: „я принесъ книгу, чтобы ты ее прочелъ" переводится „я къ тобой-прочтенію (къ твоему прочтенію) книгу принесъ". Предложенія времени выражаются мѣстнымъ (locativus) или отложительнымъ (ablativus) падежемъ субстантивированнаго имени глагольнаго дѣйствія: напр. „когда я проходилъ, ты сидѣлъ" переводится „ты въ моемъ прохожденіи (во время моего прохожденія) сидѣлъ" и т. д. Наконецъ, чрезвычайно употребительны и разныя дѣепричастія, изъ которыхъ нѣкоторыя замѣняютъ наши конструкціи съ союзомъ „и": напр. „я пошелъ и вернулся" переводится черезъ „я пойдя вернулся" (по турецки бен гидип гельдим) и т. д. Словомъ, все что такъ или иначе можно подчинить одному подлежащему и одному сказуемому, втискивается въ рамки одного предложенія.

ско-турецкій языкъ можно безъ особаго труда понимать казанскій или башкирскій текстъ, но прослушавши одну за другой, сначала османско-турецкую, а потомъ казанско-татарскую или башкирскую мелодію приходишь къ убѣжденію, что между ними нѣтъ ничего общаго. Объясняется это, конечно, главнымъ образомъ различіемъ культурныхъ вліяній. Музыка османскихъ турокъ находится подъ подавляющимъ вліяніемъ музыки арабской съ одной стороны и греческой съ другой. Подавляющее вліяніе арабско-персидской музыки наблюдается также у крымскихъ и азербейджанскихъ татаръ. При опредѣленіи подлинно-тюркскаго музыкальнаго типа музыка турецкая, крымско-татарская и азербейджанская, особенно „городская", въ расчетъ приниматься не можетъ. Если мы обратимся къ музыкѣ другихъ тюркскихъ народовъ, то увидимъ, что у большинства ихъ господствуетъ одинъ опредѣленный музыкальный типъ. Этотъ типъ, по которому строятся мелодіи волжско-уральскихъ, сибирскихъ, части туркестанскихъ и китайско-туркестанскихъ тюрковъ, характеризуется слѣдующими чертами. Мелодія строится на т. наз. безполутонно-пятитонномъ (иначе индокитайскомъ) звукорядѣ, т. е. какъ бы на мажорномъ звукорядѣ съ пропускомъ четвертой и седьмой ступени: напр., если въ мелодіи встрѣчаются тоны до, ре и ми, то въ ней могутъ встрѣчаться еще только соль и ля, но ни фа, ни фа-діэзъ, ни си, ни сибемоль встрѣчаться не могутъ. Ходы на полтона не допускаются совершенно. Хоровыя пѣсни поются въ унисонъ, многоголосіе неизвѣстно. Со стороны ритмической мелодія строится строго симметрично, т. е. дѣлится на части съ равнымъ числомъ тактовъ, при чемъ обычно самое число тактовъ въ каждой части мелодіи — 2, 4, 8 и т. д. Можно установить небольшое число основныхъ типовъ мелодій, изъ нихъ важнѣйшіе: — типъ мелодіи, построенной на нисходящей каденціи, т. е. основанной на чередованіи движенія вверхъ и движенія внизъ, при чемъ съ каждымъ разомъ верхній и нижній предѣлы движенія все понижаются, а амплитуда самаго движенія сокращается; — 2. типъ мелодіи основанной на противупоставленіи двухъ частей, изъ которыхъ первая заключаетъ въ себѣ небольшую музыкальную фразу, два раза повторенную, а вторая часть — двѣ разныя фразы, построенныя ритмически приблизительно одинаково и осуществляющія короткое нисходящее движеніе. Оба эти типа представляютъ между собой и нѣко-

торыя второстепенныя различія. Но, въ общемъ, оба типа подчинены однимъ и тѣмъ же законамъ: гармоническому закону пятитоннаго звукоряда и ритмическому закону симметрическаго равенства частей и парной періодичности. Тюркскія пѣсни, сложенныя по этому образцу, отличаются особенной гармонической и ритмической ясностью и прозрачностью. Каждая такая мелодія представляетъ изъ себя одну или двѣ похожія другъ на друга и очень простыя музыкальныя фразы, но эти фразы могутъ повторяться до безконечности, образуя длинную и однотонную пѣсню.

Иначе говоря, здѣсь намѣчаются тѣ же основныя психологическія черты, которыя мы выше отмѣтили въ строѣ тюркскихъ языковъ: сравнительную бѣдность и рудиментарность матеріала и полное подчиненіе простымъ и схематичнымъ законамъ, спаивающимъ матеріалъ въ единое цѣлое и придающимъ этому цѣлому извѣстную схематическую ясность и прозрачность.

Относительно устной поэзіи тюркскихъ народовъ приходится сказать то же, что выше мы сказали о музыкѣ: если откинуть тѣ формы поэзіи мусульманскихъ тюрковъ, которыя явно навѣяны арабскими и персидскими образцами, то въ поэзіи разныхъ тюркскихъ народовъ намѣчаются черты одного общаго типа.

Такъ какъ въ большинствѣ тюркскихъ языковъ различія между долгими и краткими гласными не существуетъ, а удареніе, фиксированое на послѣднемъ слогѣ слова не сознается говорящими какъ смыслообразующій („фонологическій") факторъ языка, то тюркское стихотвореніе построено на числѣ слоговъ, т. е. является „силлабическимъ": точнѣе говоря, стихосложеніе это основано на правильномъ повтореніи „словораздѣловъ" (границы между двумя сосѣдними словами) черезъ промежутки, заполненные опредѣленнымъ числомъ слоговъ. Звуковое однообразіе начала и конца тюркскихъ словъ, вызванное послѣдовательно проведенными и регулирующими всю тюркскую рѣчь звуковыми законами, значительно облегчаетъ пользованіе качественнымъ ритмомъ, т. е. присоединеніе къ основному силлабическому принципу стихосложенія еще и второго, подсобного принципа, въ видѣ повторенія въ началѣ или въ концѣ каждаго метрическаго сегмента звуковъ одинаковаго качества. И дѣйствительно, въ поэзіи большинства тюркскихъ

народовъ существуетъ либо аллитерацiи, либо риѳмы. При этомъ, сообразно со свойствами тюркскихъ языковъ, подчиняющихъ гласныя слова законамъ гармонiи, гласныя при аллитерацiи и при риѳмѣ играютъ незначительную роль: б и р и н д ж и „первый“ можетъ риѳмовать съ о н у н д ж у „десятый“. На ряду съ ритмомъ внѣшнимъ, ритмомъ звуковъ, существуетъ и ритмъ внутренній, ритмъ значенiй. Тюркская поэзiя имѣетъ рѣшительную наклонность къ параллелизму. Поэтическiя произведенiя нѣкоторыхъ тюркскихъ племенъ всецѣло построены на принципѣ параллелизма. Всѣ стихи группируются парами, при чемъ второй стихъ въ каждой парѣ повторяетъ содержанiе перваго другими словами; въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда первый и второй стихъ не тождественны по содержанiю, они все таки построены по одинаковой синтаксической схемѣ, такъ что остается по крайней мѣрѣ формальный, синтаксическiй параллелизмъ. Дѣло въ принципѣ, конечно, не мѣняется, когда стихи группируются не по два, а по четыре, и когда параллелизмъ существуетъ не между двумя сосѣдними стихами, а между первой и второй половиной одного четверостишiя.

Въ отношенiи поэтическаго творчества отдѣльные тюркскiе народы представляютъ довольно различные типы. У однихъ (напр. у казанскихъ татаръ) господствуютъ короткiя четверостишiя съ довольно слабой смысловой связью между первой и второй частью (вродѣ русскихъ частушекъ), но все же съ ясной выраженной тенденцiей хотя бы къ синтаксическому параллелизму. У другихъ племенъ находимъ двустишiя или симметрично построенныя четверостишiя съ параллелизмомъ, доходящимъ до тавтологiи. Наконецъ, извѣстны и длинныя, б. ч. эпическiя пѣсни: но и онѣ строятся строфически, съ подчиненiемъ каждой строфы принципу параллелизма, а нерѣдко и съ объединенiемъ нѣсколькихъ строфъ въ одну симметрично-параллелистическую фигуру. Между внѣшними и внутренними особенностями тюркскаго стихосложенiя существуетъ неразрывная связь: риѳма и аллитерацiя неразрывно связаны съ принципомъ смыслового и синтаксическаго параллелизма (б. ч. риѳмуютъ одинаковыя грамматическiя окончанiя частей предложенiя, попадающихъ въ силу синтаксическаго параллелизма на одинаковыя мѣста въ двухъ смежныхъ стихахъ); а въ то же время, тѣ же риѳмы или аллитерацiи, подчеркивая начало или конецъ стиха, способствуютъ ясности силлабическаго чле-

ненія и строфическаго построенія. Если ко всему этому прибавить, что число метровъ, употребляемыхъ въ тюркской поэзіи, очень незначительно (стихи въ 7, 8, 11 и 12 слоговъ), что риемы большею частью „грамматическія", что параллелизмъ большею частью склоняется либо въ сторону полной смысловой тавтологіи, либо въ сторону исключительно синтаксической аналогіи, а болѣе сложныя образныя сравненія сравнительно рѣдки, — то мы получимъ достаточное представленіе о характерѣ тюркскаго поэтическаго творчества. Въ этомъ творчествѣ мы видимъ опять тѣ же психологическія черты, которыя уже отмѣтили въ языкѣ и въ музыкѣ: сравнительную бѣдность средствъ, при замѣчательно послѣдовательной закономѣрности и схематичной ясности построенія.

Итакъ, разсмотрѣніе строя тюркскихъ языковъ, тюркской музыки и тюркской поэзіи привело насъ къ установленію извѣстныхъ особенностей тюркской психологіи, выступающихъ во всѣхъ этихъ проявленіяхъ національнаго творчества. Въ другихъ областяхъ духовной культуры тюрковъ сквозятъ тѣ же психологическія особенности. Въ отношеніи религіозной жизни тюрки не отличаются активностью. Большая часть тюркскихъ племенъ въ настоящее время исповѣдуетъ исламъ, въ древности были тюрки — буддисты (уйгуры) и юдаисты (хазары). Тюркскіе племена, сохранившіе національную языческую вѣру сейчасъ немногочисленны. Изъ нихъ особаго вниманія заслуживаютъ алтайцы. Религія этихъ послѣднихъ (поскольку они еще сохраняютъ язычество) проникнута идеей дуализма, и любопытно, что дуализмъ этотъ возведенъ въ послѣдовательную, педантически-симметричную систему. Здѣсь мы слѣдовательно, опять встрѣчаемся съ тѣмъ рудиментарнымъ схематизмомъ, который уже отмѣчали въ языкѣ, въ музыкѣ и въ поэзіи. Въ язычествѣ якутскомъ и чувашскомъ находимъ въ общемъ ту же дуалистическую тенденцію, но проведенную менѣе послѣдовательно и схематично, чѣмъ у алтайцевъ.

Въ обычномъ правѣ, въ частности въ системѣ родоваго строя, специфическія черты тюркской психологіи тоже отражаются, но въ этой области схематизмъ связанъ такъ сказать съ существомъ дѣла, проявляется и у многихъ другихъ народовъ, такъ что явленіе это не является характернымъ. Все же нельзя не отмѣтить, что тюркское обычное право въ общемъ всегда оказывается болѣе разработаннымъ и болѣе систематично

построеннымъ, чѣмъ обычное право другихъ племенъ той же географической зоны (за исключеніемъ монголовъ).

3

Такимъ образомъ, мы не ошибемся, если скажемъ, что во всемъ духовномъ творчествѣ тюрковъ господствуетъ одна основная психическая черта: ясная схематизація сравнительно небогатаго и рудиментарнаго матеріала. Отсюда позволительно сдѣлать выводы и о самой тюркской психологіи. Типичный тюркъ не любитъ вдаваться въ тонкости и въ запутанныя детали. Онъ предпочитаетъ оперировать съ основными, ясно воспринимаемыми образами, и эти образы группировать въ ясныя и простыя схемы. Однако слѣдуетъ остерегаться отъ возможныхъ неправильныхъ толкованій этихъ положеній. Такъ ошибочно было бы думать, что тюркскій умъ особенно былъ бы склоненъ къ схематическому отвлеченію. Конкретныя этнографическія данныя, изъ которыхъ мы извлекли указаніе на характеръ тюркскаго психическаго типа, не даютъ намъ основаній для подобнаго заключенія. Вѣдь тѣ схемы, на которыхъ, какъ мы видѣли, строится тюркское духовное творчество, отнюдь не являются продуктомъ философской абстракціи и даже вовсе не носятъ характера чего то нарочито обдуманнаго. Наоборотъ, онѣ — подсознательны и существуютъ въ психикѣ какъ неосознанная причина той психической инерціи, благодаря которой всѣ элементы психическаго матеріала сами собой укладываются именно въ такомъ, а не въ иномъ порядкѣ: это возможно, благодаря особенной элементарности и простотѣ этихъ схемъ. Съ другой стороны, ошибочно было бы думать, чтобы шорность или схематичность тюркской психологіи препятствовала широкому размаху и полету фантазіи. Содержаніе эпическихъ преданій тюркскихъ племенъ рѣшительно противорѣчитъ такому представленію. Тюркская фантазія не бѣдна и не робка, въ ней есть смѣлый размахъ, но размахъ этотъ рудиментаренъ: сила воображенія направлена не на детальную разработку, не на нагроможденіе разнообразныхъ подробностей, а такъ сказать на развитіе въ ширину и въ длину; картина рисуемая этимъ воображеніемъ не пестритъ разнообразіемъ красокъ и переходныхъ тоновъ, а написана въ основныхъ тонахъ, широкими, порой даже колоссально широкими мазками. Это

стремленіе къ разростанію въ ширь, глубоко характерное для тюркскаго творчества, внутренне обусловлено тѣми же основными чертами тюркской психики. Мы видѣли, что самое длинное тюркское слово (напр. османско-турецкое в у р у ш т у р а м а м ы ш ы д ы н ы з „вы не заставили ихъ побить другъ друга") построено по тѣмъ же звуковымъ и этимологическимъ законамъ, какъ и самое короткое, что самый длинный періодъ строится по тѣмъ же синтаксическимъ правиламъ, какъ и короткое простое предложеніе, что въ самой длинной пѣснѣ господствуютъ тѣ же композиціонныя правила, что и въ короткой, что длинныя поэмы построены на тѣхъ же правилахъ, какъ и короткія двустишія. Благодаря элементарности матеріала и отчетливой простотѣ схемъ, построеніе можетъ легко растягиваться до произвольно большихъ размѣровъ. И въ этомъ растяженіи воображеніе тюрка находитъ удовлетвореніе.

Описанная психологія типичнаго тюрка опредѣляетъ собой и жизненный укладъ и міросозерцаніе носителей этой психологіи. Тюркъ любитъ симметрію, ясность и устойчивое равновѣсіе; но любитъ, чтобы все это было уже дано, а не задано, чтобы все это опредѣляло по инерціи его мысли, поступки и образъ жизни: разыскивать и создавать тѣ исходныя и основныя схемы, на которыхъ должны строиться его жизнь и міросозерцаніе, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскиваніе всегда связано съ острымъ чувствомъ отсутствія устойчивости и ясности. Потому-то тюрки всегда такъ охотно брали готовыя чужія схемы, принимали иноземныя вѣрованія. Но, конечно, не всякое чужое міросозерцаніе пріемлемо для тюрка. Въ этомъ міросозерцаніи непремѣнно должна быть ясность, простота, а главное, оно должно быть удобной схемой, въ которую можно вложить все, весь міръ во всей его конкретности. Разъ увѣровавъ въ опредѣленное міросозерцаніе, превративъ его въ подсознательный законъ, опредѣляющій все его поведеніе, въ универсальную схему, и достигнувъ такимъ образомъ состоянія устойчиваго равновѣсія на ясномъ основаніи, — тюркъ на этомъ успокаивается и крѣпко держится за свое вѣрованіе. Смотря на міросозерцаніе именно какъ на незыблемое основаніе душевнаго и бытового равновѣсія, тюркъ въ самомъ міросозерцаніи проявляетъ косность и упрямый консерватизмъ. Вѣра, попавшая въ тюркскую среду, неминуемо застываетъ и кристаллизуется, ибо она тамъ призвана играть

роль незыблемаго центра тяжести — главнаго условія устойчиваго равновѣсія.

На этой особенности тюркской психологіи основано странное явленіе: притяженіе между психикой тюркской и семитской. Трудно найти двѣ болѣе различныя, прямо противоположныя другъ другу психики. Можно показать опять таки на основаніи конкретныхъ этнографическихъ данныхъ, языка, музыки, поэзіи, орнамента, что психологія семита разительно противоположна психологіи тюрка. И тѣмъ не менѣе, не случайно, что большинство тюрковъ — магометане и что тюрки-хазары были единственнымъ въ исторіи не-семитскимъ народомъ, сдѣлавшимъ своей государственной религіей юдаизмъ. Семитъ, выискивающій противорѣчія, находящій особое удовольствіе въ обнаруженіи противорѣчій и въ казуистическомъ ихъ преодолѣніи, любящій ворошиться въ сложно переплетенныхъ и запутанныхъ тонкостяхъ, — и тюркъ, болѣе всего ненавидящій тревожное чувство внутренняго противорѣчія и безпомощный въ его преодолѣніи: это двѣ натуры не только не сходныя, но и прямо другъ другу противоположныя. Но въ этой противоположности и причина притяженія: семитъ дѣлаетъ за тюрка ту работу, на которую самъ тюркъ не способенъ, — преодолѣваетъ противорѣчія и подноситъ тюрку рѣшеніе (пусть казуистическое) свободное отъ противорѣчій. И не мудрено поэтому, что, ища необходимой базы для устойчиваго равновѣсія, тюркъ постоянно выбираетъ такой базой плодъ творчества семитскаго духа. Но заимствуя этотъ плодъ чуждаго духа, тюркъ сразу упрощаетъ его, воспринимаетъ его статически, въ готовомъ видѣ, и, превративъ его въ одно лишь незыблемое основаніе своей душевной и внѣшней жизни, разъ на всегда мумифицируетъ его, не принимая никакого участія въ его внутреннемъ развитіи. Такъ тюрки не дали исламу ни одного сколько нибудь крупнаго богослова, юриста или мыслителя: они приняли исламъ какъ завершенное данное.

4

Обрисованная нами выше психологическая характеристика тюркскаго племени въ общихъ чертахъ можетъ разсматриваться и какъ характеристика всѣхъ „туранцевъ“ или „уралоалтайцевъ“. Монголы въ этнопсихологическомъ отношеніи составляютъ

съ тюрками одно цѣлое. Все, что выше сказано было о типическихъ чертахъ тюркскихъ языковъ, тюркской музыки, поэзіи, обычнаго права, о направленіи тюркской фантазіи, міровоззрѣніи и укладѣ жизни, въ одинаковой мѣрѣ примѣнимо и къ монголамъ; только у монголовъ всѣ эти типическія черты выступаютъ еще болѣе рѣзко, чѣмъ у тюрковъ. Случаевъ притяженія между монгольской и семитской психологіей въ силу историческихъ причинъ нѣтъ. Тѣмъ не менѣе, монголы такъ же какъ и тюрки, заимствуютъ въ качествѣ базы своего міроховнаго творчества; только источникъ заимствованія здѣсь не семитскій исламъ, какъ у тюрковъ, а индійскій буддизмъ, въ китайско-тибетской передачѣ. Если тюрки, какъ было сказано выше, мумифицировали и заморозили исламъ и не приняли никакого участія во внутреннемъ развитіи мусульманской мысли то еще болѣе это можно сказать объ отношеніи монголовъ къ буддизму.

Если монголы, такимъ образомъ, отличаются отъ тюрковъ болѣе рѣзкимъ проявленіемъ всѣхъ типическихъ чертъ туранской психологіи, то объ у г р о ф и н н а х ъ слѣдуетъ сказать какъ разъ обратное. Черты туранской психологіи ясно проявляются и у угрофинновъ, но всегда въ болѣе слабой степени, чѣмъ у тюрковъ. Финскіе языки, въ общемъ, построены на тѣхъ же основныхъ принципахъ, что и тюркскіе, но принципы эти проведены менѣе послѣдовательно [1]).

Неправильности и „исключенія“ въ каждомъ языкѣ неизбѣжно происходятъ въ силу безсознательныхъ механическихъ измѣненій претерпѣваемыхъ каждымъ языкомъ въ теченіе его

---

[1]) Прежде всего самый языковый матеріалъ, инвентарь звуковъ и формъ въ угрофиннскихъ языкахъ менѣе рудиментаренъ, болѣе разнообразенъ, чѣмъ въ тюркскихъ: есть финнскіе языки съ довольно богатой звуковой системой, во всѣхъ финнскихъ языкахъ довольно много падежей, многіе финнскіе языки имѣютъ довольно сложныя системы спряженія, напр. выражаютъ личными окончаніями не только подлежащее, но и прямое дополненіе глагола. Съ другой стороны основные законы, опредѣляющіе построеніе словъ проведены съ неполной послѣдовательностью: законы гармоніи гласныхъ и употребленія согласныхъ не такъ ясны, а главное, не такъ детализованы, какъ въ тюркскихъ языкахъ; изъ закона о единствѣ окончанія есть цѣлый рядъ исключеній, т. е. такихъ случаевъ, гдѣ два грамматическія окончанія комбинируются вмѣстѣ; въ нѣкоторыхъ финнскихъ языкахъ допускаются при глаголахъ, кромѣ суффиксовъ и префиксы (приставки) и т. д.

исторіи и связанныхъ съ самой природой историческаго развитія языка: всякая болѣе древняя стадія развитія языка всегда болѣе „правильна“, чѣмъ стадія новѣйшая. Но духъ подчиненія живой рѣчи подсознательнымъ схематическимъ законамъ въ тюркскихъ языкахъ настолько силенъ, что совершенно нейтрализуетъ это разрушительное дѣйствіе историческихъ процессовъ; потому то грамматики современныхъ тюркскихъ языковъ не знаютъ (или почти не знаютъ) „исключеній“ и потому то отдѣльные современные тюркскіе языки такъ похожи другъ на друга. Въ угрофиннскихъ языкахъ этотъ сдерживающій духъ ясной закономѣрности оказался гораздо слабѣе; поэтому грамматики нѣкоторыхъ изъ этихъ языковъ (напр. языка собственно финнскаго „суоши“) пестрятъ исключеніями, и отдѣльные угрофиннскіе языки существенно отличаются другъ отъ друга. Другое отличіе угрофиннской психики отъ тюркской состоитъ въ томъ, что финнское творчество всегда обладаетъ, такъ сказать, меньшимъ размахомъ, чѣмъ тюркское [1]). Наконецъ, сравнивая угрофиннскіе языки и проявленія духовной культуры съ тюркскими, убѣждаешься въ томъ, что угрофинны психически и культурно гораздо пассивнѣе тюрковъ. Въ словаряхъ тюркскихъ языковъ слова заимствованные изъ другихъ языковъ всегда имѣются, но эти слова большею частью заимствованы не у какихъ либо сосѣдей, съ которыми тюрки приходили въ непосредственное соприкосновніе, а у народовъ, культура которыхъ повліяла на культуру даннаго тюркскаго племени такъ сказать „изъ далека“, въ порядкѣ иноземной моды: поэтому

---

[1]) Это положеніе наглядно иллюстрируется и символизируется музыкой. Есть всякія основанія утверждать, что основнымъ угрофиннскимъ звукорядомъ является звукорядъ, состоящій изъ пяти первыхъ нотъ мажорной гаммы: на этомъ звукорядѣ и до сихъ поръ строятся пѣсни вогуловъ и остяковъ, древнѣйшія пѣсни другихъ угрофиннскихъ народовъ, и наиболѣе архаичные гуслеобразные струнные инструменты, какъ западныхъ финновъ („кантеле“), такъ и у вогуловъ и остяковъ („сангульдапъ“) представляютъ пять струнъ, настроенныхъ въ томъ же звукорядѣ. Если припомнить сказанное выше о тюркскихъ мелодіяхъ, то сравненіе этихъ мелодій съ угрофиннскими можетъ быть выражено такъ: и въ тѣхъ и въ другихъ участвуютъ только пять тоновъ, но въ то время, какъ въ тюркскихъ мелодіяхъ эти пять тоновъ располагаются въ предѣлахъ по крайней мѣрѣ октавы, типичныя угрофиннскія мелодіи движутся въ предѣлахъ квинты. При непосредственномъ воспріятіи типичныя угрофиннскія мелодіи производятъ впечатлѣніе стѣсненности и, особенно по сравненію съ тюркскими, поражаютъ отсутствіемъ всякаго размаха.

такихъ словъ въ литературномъ языкѣ всегда гораздо больше чѣмъ въ народномъ. Въ турецкомъ народномъ языкѣ есть довольно много арабскихъ и персидскихъ словъ, но словъ греческихъ, армянскихъ или славянскихъ почти нѣтъ. За то въ языкахъ всѣхъ тѣхъ народовъ, съ которыми тюрки приходили въ соприкосновеніе, всегда масса тюркскихъ словъ. Совершенно иную картину въ этомъ отношеніи представляютъ языки угрофиннскіе: ихъ словари положительно пестрятъ словами, заимствованными въ самое различное время, начиная съ глубокой древности и до новѣйшаго времени, у всѣхъ народовъ, съ которыми угрофинны когда либо приходили въ соприкосновеніе. Въ тоже время вліяніе самихъ угрофиннскихъ языковъ на словари народовъ, входившихъ съ ними въ соприкосновеніе, поразительно слабо: не смотря на многовѣковое сожительство великоруссовъ съ угрофиннами, въ великорусскомъ языкѣ можно указать лишь самое малое число финнскихъ словъ, да и то обычно не выходящихъ за предѣлы какого нибудь географически ограниченнаго областного словаря; нѣсколько больше оказалъ вліянія на сосѣдніе славянскіе языки языкъ мадярскій, но, главнымъ образомъ, въ сравнительно позднее время, и во всякомъ случаѣ, число славянскихъ словъ, усвоенныхъ самимъ мадярскимъ языкомъ гораздо больше, чѣмъ число мадярскихъ словъ, вошедшихъ напр. въ языкъ сербо-хорватскій[1]). Та же пассивность, та же открытость иноплеменному вліянію наблюдается и во всѣхъ сторонахъ духовной культуры угрофинновъ: отмѣтимъ вліяніе славянское, въ частности русское, сверхъ того у волжско-камскихъ и зауральскихъ угрофинновъ — вліяніе тюркское, у угрофинновъ западныхъ — вліяніе „балтійское“ (латышско-литовское) и германское, въ болѣе древнія эпохи у всѣхъ угрофинновъ — вліяніе иранское и кавказское. При попыткѣ выдѣлить изъ культуры того или иного угрофиннскаго племени всѣ эти иноплеменные элементы и, такимъ образомъ, очистить чисто-угрофиннское ядро этой культуры, изслѣдователь за частую остается почти съ пустыми руками. И все же, несмотря на это непрерывное заимствованіе отовсюду, культура отдѣльныхъ угрофиннскихъ племенъ носитъ своеобразный характеръ, явственно отличаясь отъ культуры тѣхъ народовъ,

[1]) Только на словарь самоѣдскихъ языковъ угрофиннское вліяніе оказалось значительнымъ, но при этомъ и сами угрофиннскіе языки (зырянскій, вогульскій, остяцкій) не остались чужды обратному самоѣдскому вліянію.

отъ которыхъ производились заимствованія. Своеобразіе это зависитъ прежде всего отъ того, что разъ позаимствовавъ у даннаго народа какой нибудь элементъ культуры, угрофинны сохраняютъ этотъ элементъ въ болѣе древнемъ, архаическомъ видѣ, чѣмъ тотъ видъ, въ которомъ этотъ элементъ сохраняется у его первоначальнаго носителя: такъ, мордва сохранила много заимствованныхъ у великоруссовъ элементовъ культуры, которые у самихъ великоруссовъ либо подверглись подному забвенію, либо измѣнились почти до неузнаваемости, и о славянскомъ происхожденіи которыхъ можно заключать только по тому, что они еще бытуютъ у нѣкоторыхъ другихъ славянъ. Во вторыхъ, своеобразіе происходитъ также и отъ того, что угрофинны синтезируютъ элементы заимствованные изъ нѣсколькихъ разнородныхъ культуръ. Наконецъ, если заимствуются мотивы и, такъ сказать, матеріалъ построенія культурныхъ цѣнностей, то самые методы этого построенія и психологическія основанія формъ творчества у угрофинновъ остаются своими, туранскими. — Въ общемъ, можно сказать, что угрофинны сохраняютъ всѣ типическія черты туранской психики, но въ нѣсколько смягченномъ видѣ и при меньшей психической активности, чѣмъ тюрки и монголы.

Такимъ образомъ, несмотря на то, что генетическое родство между отдѣльными семействами „уралоалтайскихъ“ или „туранскихъ“ языковъ болѣе чѣмъ сомнительно, и что отдѣльные туранскіе народы во многихъ отношеніяхъ существенно отличаются другъ отъ друга, тѣмъ не менѣе, можно говорить о единомъ туранскомъ этнопсихологическомъ типѣ, по отношенію къ которому этнопсихологическій типъ тюркскій, монгольскій и угрофиннскій являются оттѣнками или варіантами.

5

Для отвѣта на вопросъ, какъ и въ чемъ туранскій психологическій типъ можетъ отражаться въ русскомъ національномъ характерѣ, и какое значеніе имѣли черты туранской психики въ русской исторіи, надо прежде всего ясно и конкретно представить себѣ туранскій психологическій типъ въ примѣненіи къ жизни отдѣльнаго человѣка. Сдѣлать это можно исходя изъ даннаго выше опредѣленія туранскаго психологическаго типа.

Типичный представитель туранской психики въ нормальномъ состояніи характеризуется душевной ясностью и спокойствіемъ. Не только его мышленіе, но и все воспріятіе дѣйствительности укладывается самой собой въ простыя и симметричныя схемы его, такъ сказать, „подсознательной философской системы“[1]). Въ схемы той же подсознательной системы укладываются также всѣ его поступки, поведеніе и бытъ. При томъ „система“ уже не сознается какъ таковая, ибо она ушла въ подсознаніе, сдѣлалась основой всей душевной жизни[2]). Благодаря этому, нѣтъ разлада между мыслью и внѣшней дѣйствительностью, между догматомъ и бытомъ. Внѣшнія впечатлѣнія, мысли, поступки и бытъ сливаются въ одно монолитное нераздѣлимое цѣлое. Отсюда — ясность, спокойствіе и такъ сказать самодовлѣніе. Практически это состояніе устойчиваго равновѣсія, при условіи нѣкоторой пониженной психической активности, можетъ привести къ полной неподвижности, къ косности. Но это отнюдь не обязательно, ибо тѣ же черты вполнѣ соединимы и съ психической активностью. Устойчивость и стройность системы не исключаютъ дальнѣйшаго творчества, но, разумѣется, это творчество регулируется и направ-

[1]) Вполнѣ отдавая себѣ отчетъ въ парадоксальности этого термина, мы все таки рѣшаемся его примѣнять, за неимѣніемъ лучшаго.

[2]) Важно, чтобы система стала именно подсознательной. Въ тѣхъ случаяхъ, когда система, въ простыя и ясныя схемы которой должно укладываться все (внѣшній міръ, мысли, поведеніе, бытъ), осознается какъ таковая и постоянно пребываетъ въ полѣ сознанія, она превращается въ „навязчивую идею“ (idée fixe), а человѣкъ, одержимый ею — въ маніака фанатика, лишеннаго всякой душевной ясности и спокойствія. Это бываетъ тогда, когда система неуклюжа и плоха, такъ что бытіе въ нее укладывается не само собой, а путемъ насилія надъ природой. Такой случай возможенъ, если человѣкъ туранскаго типа почему-либо откажется отъ той удобной, выработанной постепенными усиліями многихъ поколѣній системы міровозрѣнія и быта, которой живутъ другіе его соплеменники и попробуетъ самъ создать совершенно новую систему. Не будучи способенъ плодотворно мыслить (а слѣдовательно и искать новую систему) безъ наличія въ подсознаніи уже готоваго твердаго устоя, такой человѣкъ большею частью создаетъ именно плохую, неудобную систему, топорно переработавъ и упростивъ какую нибудь чужую. Случай этотъ, разумѣется, рѣдкій, и вслѣдствіе неудобства той системы, которую создаютъ подобные люди, система эта у другихъ людей туранскаго типа обычно не имѣетъ успѣха. При особенно сильномъ темпераментѣ и при исключительной одаренности, создателямъ такихъ доморощенныхъ системъ — idées fixes удается собрать вокругъ себя развѣ только не большую секту такихъ же фанатиковъ этой „идеи“, какъ они сами.

ляется тѣми же подсознательными устоями, и, благодаря этому, самые продукты такого творчества сами собой, естественно входятъ въ ту же систему міровоззрѣнія и быта, не нарушая ея общей стройности и цѣльности.

Что касается до соціальной и культурной цѣнности людей туранскаго психологическаго типа, то ее нельзя не признать положительной. Туранская психика сообщаетъ націи культурную устойчивость и силу, утверждаетъ культурно-историческую преемственность и создаетъ условія экономіи національныхъ силъ, благопріятствующія всякому строительству[1]). Успѣшность этого строительства, разумѣется, зависитъ отъ степени одаренности и психической активности данной націи, степень же эта можетъ быть различна, и между туранскимъ психологическимъ типомъ, какъ извѣстной формой душевной жизни, и какой-нибудь опредѣленной степенью одаренности или активности никакой обязательной связи нѣтъ. Утверждая соціальную и культурно-историческую цѣнность туранскаго психологическаго типа, мы только утверждаемъ, что при каждой данной степени одаренности и психической активности туранскій психологическій типъ создаетъ для развитія націи опредѣленныя благопріятныя условія.

6

Положительная сторона туранской психики несомнѣнно сыграла благотворную роль и въ русской исторіи. Проявленія именно этого нормальнаго аспекта туранской психики нельзя

---

[1]) Разумѣется это относится только къ нормальному аспекту туранской психики. Люди туранскаго психологическаго типа, но съ системой, невмѣщающей въ себя безъ насилія ни внѣшняго міра, ни мыслей, ни поведенія, ни быта, словомъ тѣ основатели сектъ, о которыхъ говорилось въ предъидущемъ примѣчаніи, — соціально вредны. Своимъ сектантствомъ они разрушаютъ, а не создаютъ національное единство. Ихъ творчество, основанное на упрямомъ стремленіи согласовать воспріятіе дѣйствительности, мораль и бытъ съ предвзятой и неуклюже-упрощенной схемой, вноситъ въ культуру элементы весьма сомнительной цѣнности. Благодаря своему неумолимому фанатизму, раззжигаемому, вѣчно сверлящей мозгъ навязчивой идеей, они разрушаютъ гораздо больше, чѣмъ созидаютъ, и то, что они разрушаютъ или хотятъ разрушить обычно гораздо цѣннѣе всего, что они могутъ предложить взамѣнъ. — Но, не слѣдуетъ забывать, что такіе люди составляютъ исключенія и среди настоящихъ туранцевъ встрѣчаются рѣдко.

не замѣтить въ допетровской московской Руси. Весь укладъ жизни, въ которомъ вѣроисповѣданіе и бытъ составляли одно („бытовое исповѣдничество"), въ которомъ и государственныя идеологіи, и матерьяльная культура, и искусство, и религія были нераздѣльными частями единой системы, системы теоретически не выраженной и сознательно не формулированной, но тѣмъ не менѣе пребывающей въ подсознаніи каждаго и опредѣляющей собой жизнь каждаго и бытіе самого національнаго цѣлаго, — все это несомнѣнно носитъ на себѣ отпечатокъ туранскаго психическаго типа. А вѣдь это именно и было то, на чемъ держалась старая Русь, что придавало ей устойчивость и силу. Если нѣкоторые поверхностные иностранные наблюдатели не замѣчали въ древней Руси ничего, кромѣ раболѣпія народа передъ агентами власти, а этихъ послѣднихъ — передъ царемъ, то наблюденіе это было несомнѣнно не вѣрнымъ. Безпрекословное подчиненіе есть основа туранской государственности, но оно идетъ, какъ и все въ туранскомъ мышленіи, послѣдовательно, до конца, и распространяется въ идеѣ и на самого верховнаго правителя, который непремѣнно мыслится какъ безпрекословно подчиненный какому нибудь высшему принципу, являющемуся въ то же время руководящей основой и жизни каждаго подданнаго. Въ древней Руси такимъ управляющимъ принципомъ была Православная Вѣра, понимаемая какъ органическое соединеніе религіозныхъ догматовъ и обрядовъ съ особой православной культурой, частнымъ проявленіемъ которой былъ и государственный строй съ его іерархической лѣстницей; и именно этотъ высшій принципъ, одинаковый какъ для каждаго подданнаго, такъ и для самого царя, а, конечно, не принципъ голаго рабства спаялъ Русь въ одно цѣлое и управлялъ ею. Православная Вѣра въ древнерусскомъ пониманіи этого термина была именно той рамкой сознанія, въ которую само собой укладывалось все, частная жизнь, государственный строй и бытіе вселенной. И въ томъ, что эта рамка сознанія не была предметомъ сознательнаго теоретическаго мышленія, а подсознательной базой всей душевной жизни, — нельзя не усмотрѣть извѣстную аналогію съ тѣмъ, что выше было сказано о нормальномъ аспектѣ туранской психики. Пусть самое Православіе было воспринято русскими не отъ туранцевъ, а отъ Византіи, пусть оно даже прямо противупоставлялось въ русскомъ національномъ сознаніи та-

тарщинѣ, — все-таки, самое отношеніе русскаго человѣка къ Православной вѣрѣ и самая роль, которую эта вѣра играла въ его жизни, были въ опредѣленной части основаны на туранской психологіи. Именно въ силу туранскихъ чертъ своей психики древнерусскій человѣкъ не умѣлъ отдѣлять своей вѣры отъ своего быта, сознательно выдѣлять изъ проявленій религіи несущественные элементы, и именно поэтому онъ оказывался такимъ слабымъ богословомъ, когда встрѣчался съ греками. То психологическое различіе между русскимъ и греческимъ подходомъ къ вѣрѣ и къ обряду, которое такъ ярко проявилось въ эпоху возникновенія раскола, было слѣдствіемъ именно того обстоятельства, что въ древнерусскомъ національномъ характерѣ глубоко укоренились туранскіе этно-психологическіе элементы, совершенно чуждые Византіи.

Московское государство возникло, благодаря татарскому игу. Московскіе цари далеко не закончивъ еще „собиранія русской земли", стали собирать земли западнаго улуса великой монгольской монархіи: Москва стала мощнымъ государствомъ лишь послѣ завоеванія Казани, Астрахани и Сибири[1]). Русскій царь явился наслѣдникомъ монгольскаго хана. „Сверженіе татарскаго ига" свелось къ замѣнѣ татарскаго хана православнымъ царемъ и къ перенесенію ханской ставки въ Москву. Даже персонально значительный процентъ бояръ и другихъ служилыхъ людей московскаго царя составляли представители татарской знати. Русская государственность въ одномъ изъ своихъ истоковъ произошла изъ татарской, и врядъ ли правы тѣ историки, которые закрываютъ глаза на это обстоятельство или стараются преуменьшить его значеніе[2]). Но,

---

[1]) Народная эпическая традиція прямо съ этого момента и ведетъ начало московской государственности: „зачиналась каменна Москва, зачинался грозный царь Иванъ Васильевичъ". Все, что до Ивана Грознаго, покорившаго Казань, Астрахань и Сибирь, народная традиція относитъ къ легендарной эпической старинѣ, къ эпохѣ общекняжя Владиміра. Даже такое событіе, какъ отказъ Ивана III платить дань татарамъ, попало въ былину (о Василіи Казимировичѣ), въ которой „стольнымъ городомъ" является традиціонный Кіевъ, а княземъ — Владиміръ.

[2]) Будучи по спеціальности лингвистомъ и этнографомъ, а не историкомъ, пишущій эти строки не рѣшается уклоняться въ чуждую ему научную область. Все же, хочется отмѣтить, что появившіеся въ русскомъ языкѣ со временъ татарскаго ига термины вродѣ: деньга, алтынъ, казна, тамга, (откуда: таможня), ямъ (откуда: ямская гоньба, ямщи-

если такое игнорированіе татарскаго источника русской государственности оказывается возможнымъ, то, конечно, потому, что во внутреннемъ содержаніи и въ идеологическомъ оправданіи русской государственности ярко выступаютъ элементы, не находящіе прямыхъ аналогій въ татарской государственности: это — православіе и византійскія традиціи. Чудо превращенія татарской государственности въ русскую осуществилось, благодаря напряженному горѣнію религіознаго чувства, благодаря православно-религіозному подъему, охватившему Россію въ эпоху татарскаго ига. Это религіозное горѣніе могло древней Руси облагородить татарскую государственность, придать ей новый религіозно-этическій характеръ и сдѣлать ее своей. Произошло обрусѣніе и оправославленіе татарщины, и московскій царь, оказавшійся носителемъ этой новой формы татарской государственности, получилъ такой религіозно-этическій престижъ, что передъ нимъ поблекли и уступили ему мѣсто всѣ остальные ханы западнаго улуса. Массовый переходъ татарской знати въ православіе и на службу къ московскому царю явился внѣшнимъ выраженіемъ этой моральной притягательной силы.

Но если, такимъ образомъ, въ московской Руси туранская по своему происхожденію государственность и государственная идея оправославилась, получила христіанское религіозное освященіе и идеологически связалась съ византійскими традиціями, то возникаетъ вопросъ: не произошло ли одновременно и обратнаго явленія, т. е. извѣстной „туранизаціи" самой византійской традиціи и проникновенія чертъ туранской психики въ саму русскую трактовку православія? Московская Русь, несмотря на всю силу и напряженность религіознаго горѣнія, опредѣлявшаго не только ея бытіе, но и самое ея возникновеніе, не дала ни одного православнаго богослова, совершенно такъ же, какъ турки не дали ни одного сколько нибудь выдающагося мусульманскаго богослова, хотя всегда были на-

---

ка, ямской и т. д.) — татарскаго происхожденія. Это ясно указываетъ на то, что въ такихъ важныхъ функціяхъ государства, какъ организація финансовъ и почтовыхъ сообщеній, татарское вліяніе было рѣшающимъ. При сравненіи административныхъ особенностей Московскаго государства съ идеями Чингисъ-хана, легшими въ основу организаціи его государства, нѣкоторыя аналогіи напрашиваются сами собой. Эти вопросы заслуживаютъ детальной разработки историковъ-спеціалистовъ.

божнѣе арабовъ. Здѣсь сказываются общія черты религіозной психологіи: и тамъ и здѣсь догматъ вѣры разсматривается какъ данное, какъ основной фонъ душевной жизни и внѣшняго быта, а не какъ предметъ философской спекуляціи; и тамъ и здѣсь религіозное мышленіе отличается отсутствіемъ гибкости, пренебреженіемъ къ абстрактности и стремленіемъ къ конкретизаціи, къ воплощенію религіозныхъ переживаній и идей въ формахъ внѣшняго быта и культуры. Вмѣсто сознательно продуманной и тонко деталированной богословской системы въ древней Руси получилась нѣкоторая, словами невыраженная, „подсознательная философская система", стройная, несмотря на свою формальную неосознанность, и нашедшая выраженіе не въ богословскихъ трактатахъ, а во всемъ житейскомъ укладѣ, на ней покоящемся. Этимъ русская религіозность отличалась отъ греческой, несмотря на свое догматическое тождество съ этой послѣдней и сближалось съ туранской, съ которой догматическаго сходства не было и быть не могло.

Не подлежитъ сомнѣнію, что свойственное древнерусскому благочестію пренебреженіе къ абстракціи и отсутствіе православнобогословскаго творчества было недостаткомъ этого благочестія по сравненію съ греческимъ. Но, въ то же время, нельзя не признать, что то „бытовое исповѣдничество", та пропитанность культуры и быта религіей, которыя были слѣдствіемъ особыхъ свойствъ древне-русскаго благочестія, были плюсомъ, а не минусомъ. Очевидно, „и сіе надлежало дѣлать, и того не оставлять". Извѣстная гипертрофія туранскихъ психологическихъ чертъ вызвала въ русской набожности косность и неповоротливость богословскаго мышленія, и отъ этихъ недостатковъ надлежало избавиться [1]). Но это ничуть не пре-

---

[1]) Исправиться отъ этого недостатка тѣмъ легче, что самая гипертрофія тѣхъ туранскихъ психическихъ свойствъ, на которыхъ этотъ недостатокъ основанъ, коснулась не всего русскаго племени, а только одной его части, именно великорусской. Малороссы, гораздо менѣе великороссовъ, подвергшіеся туранскому воздѣйствію, въ меньшей мѣрѣ обладаютъ нѣкоторыми положительными свойствами туранскаго происхожденія (напр. гораздо менѣе великороссовъ способны къ государственному строительству крупнаго масштаба), но за то проявляютъ, пожалуй, большую способность къ богословскому умозрѣнію и дали русской Православной Церкви цѣлый рядъ выдающихся богослововъ: какъ-то Дмитрій Ростовскій, Симонъ Тадорскій, Сильвестръ Каневскій и всю могилянскую богословскую школу, съ выросшей изъ нея русской богословско-академической традиціей. Въ Церкви, какъ и

уменьшаетъ тѣхъ положительныхъ свойствъ древне-русской набожности, которыя могутъ быть отнесены на долю туранскихъ чертъ психики. Такъ обстояло дѣло въ области религіозной, но не иначе было и въ области государственной: прививка къ русской психики характерныхъ туранскихъ чертъ сдѣлала русскихъ тѣмъ прочнымъ матеріаломъ государственнаго строительства, который позволилъ Московской Руси стать одной изъ обширнѣйшихъ державъ.

Подводя итогъ всему сказанному о роли туранскихъ этнопсихологическихъ чертъ въ русскомъ національномъ обликѣ, можно сказать, что въ общемъ роль эта была положительной [1]). Недостаткомъ была чрезмѣрная неповоротливость и бездѣятельность теоретическаго мышленія. Отъ этого недостатка слѣдовало избавиться, но, конечно, безъ принесенія въ жертву всѣхъ тѣхъ положительныхъ сторонъ русскаго національнаго типа, которыя были порождены сопряженіемъ восточнаго славянства съ туранствомъ. Видѣть въ туранскомъ вліяніи только отрицательныя черты — неблагодарно и недобросовѣстно. Мы имѣемъ право гордиться нашими туранскими предками, не меньше чѣмъ предками славянскими и обязаны благодарностью какъ тѣмъ, такъ и другимъ. Сознаніе своей принадлежности не только къ арійскому, но и къ туранскому психологическому типу необходимо для каждаго русскаго, стремящагося къ личному и національному самопознанію.

во многихъ житейскихъ областяхъ обѣ главныя части русскаго племени призваны взаимно дополнять другъ друга. Отторгаясь другъ отъ друга каждая изъ этихъ частей рисковала бы впасть въ однобокость.

[1]) Разумѣется, мы не можемъ закрывать глаза на то обстоятельство, что люди съ описанными выше (см. прим. на стр. 370) свойствами аномальнаго аспекта туранской психики въ русской средѣ тоже существовали и существуютъ. Это — русскіе бунтари-доктринеры, основатели сектъ, фанатическіе однодумы, многіе изъ которыхъ даже въ своемъ внѣшнемъ обликѣ представляютъ черты туранскаго антропологическаго типа. Какъ и слѣдовало ожидать, значеніе такихъ людей въ русской исторіи большею частью чисто отрицательное: они разъединяютъ, а не созидаютъ націю, разрушаютъ цѣнностей больше, чѣмъ созидаютъ. Вслѣдствіе нечисто-туранскаго, а смѣшаннаго характера русской націи, такіе люди, исключительно рѣдкіе среди настоящихъ туранцевъ, среди русскихъ попадаются нѣсколько чаще. Но, въ общемъ, и среди русскихъ они представляются исключеніями, и, конечно, не ихъ приходится главнымъ образомъ имѣть въ виду при разсмотрѣніи роли туранской психики въ русской исторіи. При этомъ разсмотрѣніи надо имѣть въ виду прежде всего нормальные случаи, а не исключенія.

Для всякой націи иноземное иго есть не только несчастіе, но и школа. Соприкасаясь съ иноземными покорителями и засильниками, нація заимствуетъ у нихъ черты ихъ психики и элементы ихъ національной культуры и идеологіи. Если она сумѣетъ органически переработать и усвоить заимствованное и выйдетъ, наконецъ, изъ подъ ига, то о благотворности или вредоносности ига какъ школы можно судить потому, въ какомъ видѣ предстанетъ освобожденная нація.

Монгольское иго длилось болѣе двухъ вѣковъ. Россія попала подъ него еще будучи агломератомъ удѣльныхъ княжествъ, самостійническихъ, разрозненныхъ, почти лишенныхъ понятій о національной солидарности и о государственности. Пришли татары, стали Россію угнетать, а попутно и учить. А черезъ двѣсти слишкомъ лѣтъ Россія вышла изъ подъ ига въ видѣ м. б. и „неладно скроеннаго", но очень „крѣпко сшитаго" православнаго государства, спаяннаго внутренней духовной дисциплиной и единствомъ „бытового исповѣдничества", проявляющаго силу экспансіи и во внѣ. Это былъ результатъ татарскаго ига, тотъ плодъ, по которому можно судить о вредоносности или благопріятности самого ига въ судьбахъ русскаго народа.

Еще черезъ двѣсти съ небольшимъ лѣтъ появился Петръ Великій и „прорубилъ окно въ Европу". Черезъ окно подули европейскія идеи. Началась европеизація правящаго класса съ усиленнымъ привлеченіемъ къ этому классу иностранцевъ. Та стройная „подсознательная философская система", которая въ Московской Руси объединяла въ одно цѣлое религію, культуру, бытъ и государственный строй, и на которой держалась вся русская жизнь, стала подрываться и разрушаться. А вслѣдствіе этого основой государственности неизбѣжно должна было стать голая сила принужденія. Военная служба и крѣпостное право существовали и въ до-петровкой Руси, но страной милитаристической и крѣпостнической par excellence Россія стала только въ эпоху европеизаціи. И если вспомнить, что ко всему этому временами присоединялось ожесточенное гоненіе на все исконно-русское, оффиціальное признаніе національно русской культуры варварствомъ и духовное засиліе европейскихъ идей, то врядъ ли будетъ преувеличеніемъ обозначить этотъ

періодъ русской исторіи какъ эпоху „европейскаго“ или „романогерманскаго ига“. Это иго продлилось тоже болѣе двухъ сотъ лѣтъ. Теперь Россія вышла изъ него, но уже въ новомъ видѣ, — въ видѣ „С. С. С. Р.“ Большевизмъ есть такой же плодъ двухсотлѣтняго романогерманскаго ига, какъ московская государственность была плодомъ татарскаго ига. Большевизмъ показываетъ, чему Россія за это время научилась отъ Европы, какъ она поняла идеалы европейской цивилизаціи, и каковы эти идеалы, когда ихъ осуществляютъ въ дѣйствительности. По этому плоду и надо судить о благотворности или вредоносности романогерманскаго ига.

И когда сопоставишь другъ съ другомъ эти два аттестата — аттестатъ татарской школы и аттестатъ школы романогерманской, то невольно приходишь къ тому заключенію, что татарская школа была вовсе ужъ не такъ плоха...

кн. Н. С. Трубецкой

ИЗЪ ДНЕВНИКА „ЕВРАЗІЙЦА"

20 іюля 1924 года.
Бѣлый Камень у Часлава.

Вчера я былъ у В... Удивительно милая семья. Хозяйка дома, А. А. вообще необыкновенное явленіе въ русской жизни. Свыше 30 лѣтъ она замужемъ за чехомъ. 25 лѣтъ живетъ въ чешской деревнѣ, въ центрѣ Чехіи. И, несмотря на это, А. А. сохранила въ полной чистотѣ прекрасный русскій языкъ въ его московскомъ выговорѣ, сохранила вѣру отцовъ и жгучее неумирающее чувство любви ко всему родному русскому: языку, исторіи, литературѣ, быту, укладу. Всѣ дѣти В... хорошо говорятъ по русски. Когда входишь въ уютный и привѣтливый домъ, видишь кіотъ съ лампадою, русскую библіотеку и пр. сразу попадаешь въ атмосферу привѣтливаго русскаго помѣщичьяго дома былыхъ временъ въ Полтавской или Черниговской губерніи. Домъ В... открытъ для русскихъ странниковъ по волѣ и поневолѣ, и всякая страдающая душа находитъ тамъ участіе и привѣтъ. Но могъ ли я подумать, что здѣсь я найду убѣжденныхъ и сознательныхъ евразійцевъ. А между тѣмъ — это фактъ: А. А. убѣжденная евразійка и горячая пропагандистка евразійскихъ идей. Одно только огорчаетъ ее — это слова „Евразія", „евразійцы". Огорченіе А. А. раздѣляетъ и добрѣйшій Ярославъ Фомичъ, симпатизирующій евразійцамъ. Странно! Чаще приходится слышать не возраженія евразійцамъ по существу, а выраженіе неудовольствія по поводу евразійскихъ терминовъ. А. А. сказала мнѣ, что она не выноситъ даже мысли о томъ, что слово „евразіецъ" можетъ замѣнить слово „русскій". Я указалъ ей, что евразійцы не только не

желаютъ такой замѣны, но она, по ихъ мнѣнію, невозможна по существу, да и не требуется. Нѣмецъ или французъ являются европейцами, японецъ — азіатомъ, русскій — евразійцемъ. Развѣ слово „европеецъ“ замѣняетъ слово „нѣмецъ“, и откажется ли японецъ отъ того, что онъ азіатъ? Почему же мы, русскіе, будемъ стыдиться непреложнаго факта, что мы евразійцы, и лѣзть въ чужую, узкую и непригодную для насъ, изветшавую кожу „европейца“? Слово „евразіецъ“ и „русскій“ уживаются вмѣстѣ не замѣняя и не исключая другъ друга.

Во время нашего разговора я увидѣлъ на полкѣ книжнаго шкафа „Дневникъ писателя“, незамѣтно отъ присутствующихъ взялъ книгу и прочелъ А. А.: „Россія не въ одной только Европѣ, но и въ Азіи; потому что русскій не только европеецъ, но и азіатъ. Мало того: въ Азіи, м. б. еще больше надежды чѣмъ въ Европѣ. Мало того: въ грядущихъ судьбахъ нашихъ, м. б. Азія то и есть нашъ главный исходъ. Я предчувствую негодованіе, съ которымъ прочтутъ иные это ретроградное предположеніе мое (а оно для меня аксіома). Да, если есть одинъ изъ важнѣйшихъ корней, который надо бы у насъ оздоровить, такъ это именно взглядъ нашъ на Азію. Надо прогнать лакейскую боязнь, что насъ назовутъ въ Европѣ азіатскими варварами и скажутъ про насъ, что мы азіаты еще болѣе чѣмъ европейцы. Этотъ стыдъ, что насъ Европа сочтетъ азіатами, преслѣдуетъ насъ уже чуть не два вѣка. Но особенно этотъ стыдъ усилился въ нынѣшнемъ XIX вѣкѣ и дошелъ почти до чего то паническаго, дошелъ до „металла и жупела“ московскихъ купчихъ. Этотъ ошибочный стыдъ нашъ, этотъ ошибочный нашъ взглядъ на себя единственно какъ только на европейцевъ, а не азіатовъ, (каковыми мы никогда не переставали пребывать), — этотъ стыдъ и этотъ ошибочный взглядъ дорого, очень дорого стоили намъ въ эти два вѣка, и мы поплатились за него и утратой духовной самостоятельности нашей, и неудачною европейской политикой нашей, и, наконецъ, деньгами, деньгами, которыхъ Богъ знаетъ сколько ушло у насъ на то, чтобы доказать Европѣ что мы только европейцы, а не азіаты... И чего-чего мы не дѣлали, чтобы Европа признала насъ за своихъ, за европейцевъ, за однихъ только европейцевъ, а не за татаръ...“ Убѣдительно и правдиво сказано. Закрывъ книгу, я спросилъ: „Какъ Вы думаете, — кто писалъ?“ Жена отвѣтила: „Достоевскій“, а А. А. покачала головой и

возразила: „нѣтъ, это писалъ кто-то изъ евразійцевъ". Я назвалъ автора и добавилъ: „если бы это писалъ кто либо изъ евразійцевъ, то онъ пропустилъ бы всѣ „можетъ быть" Достоевскаго".

Наше „евразійство" даетъ намъ на жизненномъ пути большія преимущества. Оно, мнѣ кажется, вполнѣ объясняетъ изумительную приспособляемость русскихъ къ азіатскимъ условіямъ. Русскій человѣкъ, (офицеръ, купецъ, солдатъ, рабочій, крестьянинъ — одинаково), удивительно легко примѣняется къ нравамъ и быту азіатовъ и умѣетъ не оскорблять ихъ. Можетъ быть, кто либо будетъ порицать это свойство русскаго ума и одобритъ поведеніе въ Азіи нашихъ соперниковъ, гордыхъ бриттовъ. Я лично одобряю нашихъ русаковъ. Ихъ поведеніе указываетъ не только на сродство психологіи нашей и азіатовъ, но и на большую гибкость русскаго ума и на присутствіе яснаго, здраваго смысла.

29 іюля.

Сегодня В... были у насъ. Много пришлось говорить о „трехъ китахъ", на которыхъ евразійцы будутъ строить и проводить свою практическую программу. Эти „Киты" — новое отношеніе къ Церкви, къ націи и къ вопросу о мощи власти и ея распредѣленіи. Евразійцы пытаются намѣтить для Россіи путь возстановленія. Въ нашей гражданской войнѣ не побѣдила національная идея. Побѣда удалена, но не устранена. Однако для побѣды и ея утвержденія намъ нуженъ новый фундаментъ. Во главу угла мы кладемъ Православіе. Евразійцы признаютъ высшее право Церкви надъ душою человѣка и преклоняются передъ нимъ. Церковь двигаетъ всюду впередъ, гдѣ проникаетъ, она ставитъ передъ человѣкомъ идеалъ безконечнаго совершенствованія, къ которому человѣкъ устремляется. Евразійцы считаютъ первой своей практической задачей возстановленіе авторитета и правъ Церкви, введеніе религіознаго воспитанія во всѣхъ низшихъ и среднихъ школахъ, возданіе должнаго почета и уваженія лицамъ, возглавляющимъ Церковь Христову. Церковь есть совѣсть народа. Наше исканіе религіознаго упора не означаетъ, однако, уклона въ бездѣятельную мистику. Мнѣ кажется, евразійцевъ

скорѣе можно упрекнуть въ сходствѣ съ евангельскою Марѳою, нежели съ Маріею. Чтобы жизненная суета не захватила и не поглотила душу человѣка, нуженъ — твердый религіозный упоръ. Двѣ тысячи лѣтъ христіанства все еще не переродили человѣка и онъ безъ церковнаго водительства злобенъ и дикъ. Православная Церковь можетъ и должна не только учить поклоненію Богу въ духѣ и истинѣ, но и должна дать русскому народу цѣлостную методику жизни. Безъ такого распорядка мы газообразны. Церковь должна воздѣйствовать на хозяйственную жизнь страны. Православный пастырь можетъ быть и долженъ стать однимъ изъ двигателей и представителей народной культуры. Отсюда ясно, что евразійцы вообще отъ плоти не отрекаются. Не отрекаются они и отъ Церковной плоти — нашей русской православной обрядности, тѣмъ болѣе, отъ ея устоевъ — догматовъ. Для усиленія вліянія Православной Церкви необходима реформа пастырской школы. Ее проведетъ спокойно сама Церковь, свободная отъ путъ, налагавшихся въ прошломъ „окомъ государевымъ“ — оберъ-прокуроромъ. Тогда дѣло религіозно-національнаго воспитанія въ Россіи можетъ быть поставлено на широкихъ и правильныхъ основаніяхъ. Къ сожалѣнію, современныя условія жизни въ Россіи пока не даютъ возможности согласовать нашу мысль и дѣло. Приходится ждать и готовиться.

Въ вопросѣ объ отношеніи къ Церкви у насъ, къ сожалѣнію, намѣчается расхожденіе съ представителями русскихъ національныхъ союзовъ и объединеній. Нѣкоторые націоналисты раздѣляютъ ходячія представленія о возможности „соединенія церквей“ и думаютъ, благодаря этому, найти въ борьбѣ съ большевиками помощь у католиковъ. Здѣсь они дѣлаютъ двѣ ошибки. Во первыхъ, ими упускается изъ виду, что исходный пунктъ католической идеологіи указываетъ на возможность только подчиненія Православія Католицизму, но считаетъ мысль о соединеніи церквей абсурдной, ибо Церковь Едина — и по ихъ мнѣнію такая Единая Церковь есть Западно-Католическая. Во вторыхъ, глава и верхи Католической Церкви являются прежде всего политиками, которые скорѣе пойдутъ на соглашеніе съ большевиками противъ насъ —Православныхъ, нежели на единеніе съ Православной Іерархіей противъ анти-христіанскаго большевизма. Поэтому, мнѣ кажется, всякое выступленіе русскихъ націоналистовъ въ этомъ

направленіи безплодно и носитъ въ себѣ опасность сдѣлать религію предметомъ торга и политической спекуляціи.

30 іюля.

Сегодня мы гуляли большой компаніей въ полѣ. Тщательность обработки полей поражаетъ. Несмотря на засуху этого года, хлѣба пышно колосятся по всей Часловской долинѣ. Гуляющіе разбились на двѣ группы: въ одной дамы, въ другой мужчины и наша гостепріимная хозяйка. Мнѣ пришлось все время отбиваться отъ полемическихъ наскоковъ одного изъ гостей, Б. Онъ бывшій помѣщикъ, 1917 году былъ предсѣдателемъ Н. земской Управы. По словамъ Б. — онъ старый „эсэръ" (!!) и принципіальный врагъ національныхъ и иныхъ рамокъ и перегородокъ въ культурномъ мірѣ. Б. опытный полемистъ и мнѣ пришлось приложить всю силу убѣжденія, чтобы отстоять утвержденія евразійцевъ. Когда разговоръ коснулся отношеній къ націи, я выяснилъ нашу исходную точку. Евразійцы отрицаютъ существованіе единой человѣческой культуры и отрицаютъ даже ея желательность. Для нихъ міръ — это система взаимодѣйствующихъ культуръ. Каждая изъ нихъ выростаетъ и развивается, питаясь своими корнями и приспособляясь къ своимъ условіямъ. Никакія стороннія вліянія не могутъ вырастить культуры, скорѣе они ее заглушаютъ и дѣйствуютъ подобно сорной травѣ по отношенію къ злаку; культура же растетъ изнутри, изъ ядра, заложеннаго въ націи. Не отрицая связи и взаимодѣйствія русской, романо-германской и другихъ культуръ, евразійцы отрицаютъ за европейской культурой качества единой общечеловѣческой и считаютъ современное ея состояніе упадочнымъ. Ореолъ идеала для цѣлаго міра снятъ съ Европы. Вліяніе Европы упало не какъ слѣдствіе міровой войны, но въ виду обнаружившихся въ процессѣ войны и послѣ него духовныхъ язвъ. Сознаніе переживаемаго кризиса проникло во всѣ слои человѣчества. Европейцы, одни съ болью, другіе съ радостью, чувствуютъ, что ихъ прошлые идеалы рухнули, старая жизнь изжила себя и должна уступить мѣсто какой-то новой грядущей. Начинаетъ какъ будто-бы развиваться вѣра въ неизбѣжность новаго порядка, который будетъ концомъ притязаній на „общечеловѣчность" старой „европейской" культуры и началомъ но-

вой неизвѣстной. Такъ ли это будетъ или иначе, все же мы не теряемъ права на утвержденіе своей русской самобытной культуры, соотвѣтствующей нашимъ евразійскимъ корнямъ и условіямъ. Мы будемъ строить культуру свою, а не взятую съ Запада и насыщенную иными идеями и соками, нежели наша. Необходимо рѣзко огородить себя отъ другихъ[1]). На это А. А. замѣтила: „Мнѣ кажется, Яковъ Димитріевичъ, что такое отгораживаніе есть вполнѣ понятная реакція противъ большевизма — третьяго интернаціонала".

— Можетъ быть это такъ, не буду спорить. Дѣйствительно, большевизмъ есть наиболѣе яркое выраженіе переживаемаго нами разложенія націи и выразитель новой оцѣнки человѣчества — классовой, но уже въ міровомъ масштабѣ. Евразійство отражаетъ, конечно, въ извѣстной мѣрѣ національный эгоизмъ и обособленіе, въ полосу развитія которыхъ мы теперь, повидимому, вступаемъ, но оно этимъ не исчерпывается. Мнѣ кажется, національное обособленіе касается областей экономики, быта, политическаго строя, и я сомнѣваюсь, чтобы уцѣлѣли и окрѣпли подломленныя, обезличивающія международныя скрѣпы, созданныя подъ знакомъ гегемоніи Европы. Время взаимодѣйствія культуръ и наиболѣе сильнаго сцѣпленія народовъ наступитъ нескоро (если оно вообще наступитъ) и иныя начала лягутъ въ основу сцѣпленій, нежели теперешній обездушенный матеріализмъ. Но народы міра могутъ объединиться только на равныхъ правахъ, а не въ кастахъ представителей „европейской — общечеловѣческой культуры" и представителей „некультурныхъ" странъ. Въ переживаемое нами время происходитъ уже переоцѣнка цѣнностей и повѣрка взглядовъ на міръ, на исторію, внушенныхъ европейцами своимъ собратьямъ — неевропейцамъ. Теперь европейцамъ не повѣрятъ въ томъ, что только они созданы для использованія міровыхъ богатствъ и что они, дѣлая свои дѣла, совершаютъ „благодѣяніе для всего человѣчества".

Европейцы не равно относятся къ себѣ и къ намъ. Будучи у себя консерваторами, въ русскихъ дѣлахъ они настроены крайне революціонно, кромѣ какъ въ вопросѣ о русскихъ дѣлахъ. Это поведеніе вызывается ихъ здоровымъ національ-

[1]) Прошу не понимать этихъ словъ превратно, — въ смыслѣ отказа отъ общенія съ Европой, Америкой, Японіей.

нымъ эгоизмомъ. Послѣднимъ мы обладали до Смуты въ меньшей степени, нежели наши соперники и сюзники. Когда вспыхнула Смута Россійскому Правительству „Временному“ [1]) необходимо было немедленно заключить перемиріе или даже миръ. Но „Временное“ Правительство не имѣло мужества быть національно эгоистичнымъ. Оно также побоялось объявить себя монархичнымъ, хотя въ этотъ моментъ только монархія могла сохранить продолженіе національныхъ и здоровыхъ традицій Россійской Державы. Это сохранило бы 99% потерь Россіи въ революцію кровью и имуществомъ. И развѣ этотъ монархизмъ значилъ сохраненіе и укрѣпленіе отрицательныхъ сторонъ царизма! Отнюдь нѣтъ. Мы должны быть мужественны и національны. Для насъ, помимо всего прочаго (лимитрофы, поведеніе Польши, Румыніи, Японіи), есть много основаній для обостренія и усиленія національнаго чувства. Великія державы вновь повернули на путь исконной вражды и соперничества съ Россіей. Мы должны это знать и помнить; къ сожалѣнію, мы много забываемъ и мало помнимъ. Расчлененіе и разслабленіе Россіи и борьба съ русскимъ имперіализмомъ является заѣтной мыслью не только нѣмцевъ и поляковъ. Среди русскихъ до сихъ поръ имѣется достаточное количество „демократовъ“, демократизмъ которыхъ выражается въ службѣ чужому имперіализму путемъ борьбы съ собственнымъ. Примѣръ нѣмецкихъ соціалистовъ, поставившихъ себѣ задачей использованіе имперіализма въ національныхъ цѣляхъ, оказался для нашихъ соціалистовъ не заразительнымъ. Къ громкимъ же лозунгамъ, какъ „безъ аннексій и контрибуцій“, „самоопредѣленіе народовъ“, — они оказались воспріимчивыми. Здоровый имперіализмъ дѣлаетъ честь націи и указываетъ на ея жизнеспособность. Націи не равны, не равноталантливы и сильны волею. Было бы для насъ не умно (и фальшиво) проповѣдывать гуманизмъ, отрицать національную борьбу, имперіализмъ и войну. Къ нимъ неизбѣжно приходится готовить народныя массы, развивать въ нихъ чувство чести и жажду лучшей жизни. Націоналисты должны смотрѣть впередъ и въ своихъ думахъ о будущемъ народа опираться на его прошлое. Народъ не есть сумма изъ слагаемыхъ Якова, Петра, Ивана

[1]) Ярлыкомъ „временное“ была наложена самимъ правительствомъ печать проклятія на всѣ его начинанія.

и т. д. Народъ есть дерево съ наслоеніемъ прошлаго и съ почками будущаго. Горькіе плоды гуманизма и соціализма были познаны нами въ нашей Смутѣ. Однако, евразійцы не узкіе націоналисты въ европейскомъ шаблонѣ и думаютъ, что Россійская культура будетъ питаться соками всѣхъ евразійцевъ (евразійскихъ народовъ), входящихъ въ pax rossica. Связывающимъ звеномъ (цементомъ) будетъ являться русскій народъ во всѣхъ его племенахъ. Россія не должна ввязываться въ европейскія дѣла. Вступивъ при Петрѣ Великомъ въ систему европейскихъ державъ, Россія связала себѣ руки. Рѣшеніе многихъ національныхъ задачъ было отдалено или парализовано той политической эквилибристикой, дѣятельной участницей которой стала Россія и цѣлью которой являлось поддержаніе „системы европейскаго равновѣсія".

Евразійская внѣшняя (и внутренняя) политика требуетъ закрѣпленія русскаго государственнаго центра въ глубинѣ Евразіи, отнюдь не въ окраинномъ Петроградѣ. Такое закрѣпленіе послужитъ символомъ возврата нашей духовной самостоятельности и возстановленія культурно-творческаго единства русскихъ народа, интеллигенціи и власти. Въ грядущую эпоху Россійской исторіи, эпоху евразійской культуры, мы должны нащупать и дать свободу росткамъ, идущимъ отъ старыхъ самобытныхъ корней, обрѣзанныхъ и пренебреженныхъ отъ Петра Великаго до Ленина, — должны дать свободу этимъ росткамъ, сами, однако, не угашая добрыхъ сѣмянъ петербургскаго періода.

Наши западники въ досадѣ на евразійцевъ допускаютъ иногда въ этомъ вопросѣ неправильное толкованіе нашихъ утвержденій и даже передержки. Евразійцы не выражаютъ и не испытываютъ желанія „омонголиться" или „окитаиться". Они не отказываются и отъ родства съ Европой. Но съ нашей точки зрѣнія было исторически невѣрно и просто недобросовѣстно отрицать наряду съ хорошими плодами петербургскаго періода, напримѣръ нѣкоторыя слѣдствія татарскаго ига. Все утвержденіе евразійцевъ можно свести къ краткому положенію: Россія Держава не только европейская, но и азіатская, — какъ въ прошломъ, такъ и для будущаго (что и выражено въ формулѣ „евразійства").

Думалъ о трагедіи петербургскаго періода. Сколь ни шаблонны слова о разрывѣ между интеллигенціей и народомъ, въ нихъ есть несомнѣнная правда. Болѣе того: въ данномъ случаѣ можно намѣтить не одинъ этотъ разрывъ, но какъ бы цѣлую „систему“ ихъ. Верхи „пріобщились“ къ европейской культурѣ въ то время, когда народныя массы остались чужды этому „пріобщенію“. Верхи жили своей жизнью, своими интересами, низы — своими. Но эта оторванность низовъ отъ верховъ отнюдь не сдѣлала первыхъ представителями какой либо самостоятельной національной традиціи, хранителями народной культуры. Народные „низы“, какъ таковые, вообще не способны имѣть и двигать культуру большого стиля. Въ частности, въ русскомъ случаѣ, отрывъ низовъ отъ верховъ привелъ только къ тому, что низы оказались лишенными культурнаго водительства, а сами не смогли выработать свое нерушимое уложеніе въ области міропониманія, правоотношенія и хозяйствованія. Нелѣпая попытка „народниковъ“ сблизиться съ народомъ, плетясь за нимъ въ хвостѣ (а не ведя его), не мѣняетъ положенія. Отсутствіе твердыхъ началъ въ народныхъ низахъ было одной изъ причинъ народнаго разложенія и распада 1917 года. Но и верхи русскаго народа, будучи въ общемъ и цѣломъ объединяемы одной западнической тенденціей, имѣли глубокій разрывъ въ своей средѣ, распадаясь на два лагеря: реакціонную (обычно) власть (Царь и правящее сословіе — дворянство) и радикальную интеллигенцію. Существовалъ и третій разрывъ, который явился послѣдней каплей, пролившей чашу Смуты: этотъ разрывъ былъ между властью и ея опорой — дворянствомъ (сравнить событія и настроенія послѣднихъ предреволюціонныхъ лѣтъ: борьбу правительства и борьбу съ правительствомъ цензовой Госуд. Думы, цензовыхъ же земствъ и городовъ, „объединеннаго дворянства“ и т. д., и т. п.). Разрывъ этотъ былъ обусловленъ разложеніемъ въ средѣ обоихъ дѣйственныхъ факторовъ тысячелѣтней русской исторіи. Большаго абсурда, чѣмъ этотъ третій разрывъ, врядъ ли знаетъ чья либо исторія. Наша Смута (или „великая революція“) разно была понята властью, интеллигенціею и народомъ. Династія ушла безъ борьбы, признавъ себя неспособной править. Интеллигенція въ лицѣ ея консерватив-

ной части съ тоской и болью вздыхала и чего то неопредѣленно ждала, умѣренная ея часть, когда на нее свалилась долгожданная революція, растерялась, а радикалы начали пробовать на практикѣ всѣ „способы всесторонняго раціональнаго переустройства Россійской Державы“ и ускорять „европеизацію“. Народъ же понялъ революцію иначе, именно, какъ возможность утолить въ годину безвластья свою алчность, затѣмъ — какъ устраненіе отъ власти европеизованныхъ верховъ[1]), европейскихъ государственныхъ и хозяйственныхъ формъ. Это пониманіе революціи характерно выражалось въ 1917-1918 гг. въ лозунгахъ: „народная власть“, „народное право“, „вся власть на мѣстахъ“ и т. д. Съ такимъ пониманіемъ связана безспорная популярность формы „совѣтовъ“. Идеи правящаго класса („Босфоръ и Дарданеллы“) и еще болѣе радикальной интеллигенціи („парламентаризмъ“, „соціализмъ“ и т. п.) были чужды народу. Правительство не могло до революціи при существованіи двухъ, а потомъ и трехъ „разрывовъ“ воспитывать народъ и прививать ему необходимыя національныя и государственныя идеи, да оно и само не имѣло необходимой руководящей „идеи-правительницы“ и шло въ слѣпую, слѣдуя нуждамъ текущаго момента и не заглядывая въ будущее. Послѣ переворота новое Правительство, очутившееся неожиданно для себя у власти, еще болѣе лишено было единства идеи, мысли и дѣйствія. Недаромъ оно себя называло „временнымъ“ — въ смыслѣ безвластнаго, неправомочнаго, и этимъ словомъ сильно ускорило приходъ „народной (?) рабоче-крестьянской (??) власти“. Революція отнюдь не освободила творческихъ силъ Россіи, не дала имъ простора и мощи, и, если въ Россіи теперь замѣтенъ гдѣ-либо творческій порывъ, то это есть попытка творчества вопреки революціи, или въ цѣляхъ преодолѣнія ея и выхода на прежній путь мирнаго развитія. Да и могла ли большевицкая власть вызвать созидательный порывъ, если ея первой задачей было „разрушить старый міръ“ и устранить главный творческій элементъ общества, тотъ, который весьма приблизительно и несовершенно обозначается плохимъ западно-европейскимъ словомъ „буржуазія“. По самымъ основнымъ своимъ идеямъ марксо-ленинизмъ, являясь верхомъ

---

[1]) „Баръ“, „пановъ“, охватывая этимъ понятіемъ дворянство, бюрократію и все непростонародное духовно и даже только по внѣшности.

упадочнаго періода европейской культуры и предѣломъ „европеизаціи", занятъ почти исключительно вопросомъ о перераспредѣленіи народнаго дохода и капитала, но не вопросомъ о производствѣ и его усиленіи. И если можно опредѣлять роль большевицкой революціи для будущей нашей собственной культуры, и, надо надѣяться, подъема Россіи-Евразіи, то только русской пословицей: „не было бы счастья, да несчастье помогло". И подлинно, потрясающее несчастье!

1-го августа.

Сегодня я читалъ „Исторію второй русской революціи" П. Н. Милюкова. Вотъ неисправимый идеологъ парламентаризма! Видно, горбатого только могила исправитъ. Пожалуй, онъ изъ всего своего большого опыта, въ самомъ дѣлѣ, найдетъ какой нибудь шансъ (одинъ противъ ста) въ пользу народоправства въ Россіи. Мысли мои стали бродить и я занялся размышленіемъ о третьемъ „китѣ", на которомъ евразійцы строятъ свою программу, именно, о новомъ отношеніи къ власти и ея мощи. Во время міровой войны выросло значеніе коллектива, въ ущербъ правъ и значенія личности. Конецъ войны вызвалъ сильное соціальное движеніе всюду. Это движеніе привело къ коллизіи притязаній группъ, классовъ и индивида, неустранимой при слабой государственной власти. Самоуправленіе постепенно устранило давленіе государства и умалило его авторитетъ. Государство и власть, низведенные съ пьедестала надобщественнаго и надклассоваго верховенства, стали предметомъ борьбы партій и орудіемъ ихъ политики. При парламентаризмѣ (конечной формѣ самоуправленія) власть во всемъ ея объемѣ (и законодательная) перешла къ господствующей партіи. А такъ какъ всюду наблюдается сильное дробленіе партій и отсутствіе партіи[1]), имѣющей большинство, то застой и развалъ въ государственной жизни стали нормальными въ наше время. Междупартійные торгъ, сдѣлки и коалиціи рѣдко могли исправить положеніе, и партійная борьба приняла характеръ постоянной гражданской войны, ведомой „тихою сапою" или революціоннымъ порядкомъ, въ зависимости отъ условій и темперамента. Власть же превратилась

[1]) Эта одна изъ видимыхъ причинъ слабости власти.

въ какой то объектъ приспособленія къ соціальнымъ потребностямъ. Для евразійцевъ (да и не для нихъ однихъ), государство не является и не должно являться партійнымъ орудіемъ угнетенія, но высшимъ судіею и вождемъ, — свободнымъ, безпартійнымъ и мощнымъ. Они хотятъ вновь превратить государственную власть въ надобщественнаго субъекта господства и разрѣшить создавшуюся коллизію между личностью и коллективомъ путемъ сосредоточенія ядра власти у одного изъ факторовъ правового государства и путемъ созданія іерархіи на новыхъ началахъ, на основѣ іерархіи духа, одаренія и воли. Этотъ путь требуетъ отказа отъ абсолютности свободъ и отъ соціальнаго равенства. Отсюда вытекаетъ, что евразійцы высказываются за правовое государство, но не въ теоретическомъ, а въ практическомъ его пониманіи. Наибольшей опасностью для мощи власти было и есть противопоставленіе общества (или его группъ) государству. Такое противопоставленіе необходимо искоренить путемъ возстановленія прежняго величія и верховенства государства. Послѣднее возможно тогда, когда власть и ея мощь обладаютъ великимъ нравственнымъ авторитетомъ и обликомъ. Бываетъ сильная власть, но не авторитетная и наоборотъ. Взаимное благожелательное отношеніе россійской власти и Православной Церкви усилитъ авторитетъ первой. Наше дореволюціонное интеллигентное общество было крайнѣ склонно къ идеѣ народоправства. Причиной этого уклона были — наивность по части историческихъ знаній, неимѣніе хозяйственнаго и административнаго опыта, совершенное незнаніе психологіи народа и отчужденность отъ него. Интеллигенція „блажила", сидя спокойно за спиной Самодержавной Царской Власти. Когда побѣдило это общество и взяло государственную власть въ свои руки наступилъ ея параличъ. Россія до сихъ поръ не выползала изъ бездны административной анархіи, въ которую ее ввергла ея „великая революція". Да если бы и были какія либо завоеванія, то какая ужасная цѣна заплачена за нихъ: милліоны убитыхъ въ тюрьмахъ, искалѣченныхъ и погибшихъ на полѣ гражданской брани, унесенныхъ эпидеміями, милліарды потерь имущественнаго характера, крушеніе всѣхъ достиженій въ промыслахъ, земледѣліи и техникѣ... Кто знаетъ, каковы еще будутъ для Россіи послѣдствія психо-физіологическаго характера?! Отцы русской Смуты, оттертые большевиками, начинаютъ отходить отъ „революціи".

Но не передъ ними, а передъ новыми поколѣніями долженъ встать теперь вопросъ: какъ возстановить Россію, и именно намъ—русскимъ, русскими мозгами и руками? Кромѣ насъ, никто ее не возстановитъ, ни инородцы, ни чужеземцы, ибо никто изъ нихъ не любитъ Россію кровью — нутромъ, — и большинство чужеземцевъ думаетъ (что, впрочемъ, и вполнѣ естественно) лишь о корыстномъ использованіи русскихъ природныхъ богатствъ и ея живыхъ силъ. Для противодѣйствія плану чужеземцевъ, Россіи необходима сильная, устойчивая и гибкая власть. Но необходимо культъ силы, дисциплины и интегральности государства сочетать со свободой и охраной интересовъ личности. Это труднѣйшая задача. Высказываясь противъ „демократіи" и „соціализма", поскольку они являются олицетвореніемъ господства сѣрыхъ, среднихъ, безличныхъ, — и предпочитая качество количеству, евразійцы наряду съ этимъ являются ярыми защитниками бытового демократизма („демотизма") и открытой политики въ интересахъ массъ. Для насъ, евразійцевъ, аристократъ пріемлемъ тогда, когда онъ обладаетъ душой демократа, а демократъ, когда у него душа аристократа. Евразійство должно гармонически и плодоносно сопречь въ себѣ начала аристократіи и демократіи (демотизма). Евразійство не легитимизмъ и не бонапартизмъ; это перестроенная въ корнѣ идеологія. Возможно, что форма „совѣтовъ" (вмѣсто земскихъ собраній, городскихъ думъ), съѣзда совѣтовъ, (вмѣсто Госуд. Думы или Собора) окажется удобнѣе, чѣмъ иныя, и сохраненіе этой формы устранитъ всѣ невзгоды ломки новаго государственнаго строительства.

Евразійцы считаютъ принципіально походъ на традиціи и на устои великимъ зломъ. Традиціонализмъ — это высшая степень культурности. „Иванъ непомнящій родства", — нація отрекшаяся отъ своего прошлаго, недостойна уваженія. Къ тому же намъ отрекаться и невыгодно: мы можемъ съ гордостью вспомнить многое изъ нашей исторіи.

5 августа.

Демократизмъ въ его послѣдовательной формѣ — это конечное устраненіе всякой іерархіи и неравенства. На протяженіи XIX вѣка въ т. н. цивилизованныхъ государствахъ было достигнуто равенство гражданъ въ области частнаго права,

иначе сказать, — гражданское равноправіе, затѣмъ равенство политическое въ области публичнаго права, и было выставлено требованіе равенства соціальнаго, т. е. въ области общежитія и, главнымъ образомъ, въ хозяйственной сферѣ. Попытку практическаго осуществленія послѣдняго мы наблюдаемъ теперь въ Россіи. Осуществленіе формальнаго гражданскаго и политическаго равенства явно обнаружило естественное неравенство людей и указало на недопустимость абсолютнаго проведенія и осуществленія началъ равенства. Всеобщее равное и прямое избирательное право, а также многое связанное съ „прямымъ народоправствомъ" примѣнимо и можетъ быть пригодно въ Швейцаріи, но совершенно не примѣнимо и непригодно въ евразійскихъ условіяхъ[1]). Демократія временно или навсегда кое отъ чего отказалась, въ частности отъ проведенія соціальнаго равенства. Создалась принципіальная двусмысленность, выходомъ изъ которой можетъ явиться только открытое отрицаніе всеобщаго равенства и принципіальное признаніе значенія іерархіи. Евразійцы такъ и дѣлаютъ. Они считаютъ равенство — неестественной привиллегіей негодности, невѣжества, глупости. Фактически на землѣ царили и будутъ царить высшіе типы. Всѣ смуты и потуги „уравненія" кончались всегда тѣмъ, что милліоны людей поворачивали за „сверхчеловѣками" и ихъ окруженіемъ. Надо не бороться съ этой склонностью массъ быть водимыми лучшими и сильнѣйшими изъ народа, но воспитывать и укрѣплять въ нихъ эту склонность. Достаточно взглянуть вокругъ себя, чтобы увидѣть, что природа первая аристократка и предпочитаетъ лучшихъ и сильнѣйшихъ. Соціализмъ, не отказавшись отъ „послѣдовательнаго уравненія" всѣхъ и во всемъ, идетъ противъ аристократическаго начала, заложеннаго въ самую основу жизни. Расцвѣтъ націи вытекаетъ изъ развитія личности — индивида; послѣднее же невозможно внѣ начала іерархіи по качествамъ. Индивидуализмъ есть выраженіе силы духовной и тѣлесной. Для его развитія необходима свобода въ извѣстныхъ рамкахъ. Здоровый и плодоносный индивидуализмъ является основой индивидуальной собственности. Современная соціальная борьба, повиди-

[1]) Не больно дорожитъ этими правами и европейская демократія, если въ Бельгіи, Франціи и другихъ государствахъ пришлось ввести наказаніе за неподачу голоса.

мому, приведетъ послѣ горькаго опыта русскаго и иныхъ къ укрѣпленію началъ индивидуализма и частной собственности, и установленію своеобразныхъ монархій-іерархій.

Значеніе личныхъ инціативы и способностей особенно ярко сказывается въ области хозяйственной дѣятельности человѣка. Соціалисты, исходя изъ ложной идеи безостановочнаго прогресса, не опасались ущерба для производства, вслѣдствіи устраненія личной заинтересованности. Помимо ихъ оптимизма они просто не понимаютъ, что богатство создается мозгами, а не только руками и нуженъ постоянный побудитель для творческой работы мозговъ. Этотъ „толкачъ" къ хозяйственному творчеству есть возможность обогащенія и выдѣленія изъ равной среды энергичныхъ и способныхъ. Наличіе такого толкача обезпечиваетъ спасительный путь развитія. За первыми піонерами богатства всегда тянется безконечная вереница послѣдователей и народное хозяйство расцвѣтаетъ. Для возсозданія народнаго хозяйства Россіи и для его успѣшнаго развитія необходимо возстановленіе и правовая охрана личной заинтересованности въ хозяйственной жизни. Русская дореволюціонная интеллигентско-дворянская психологія относилась къ богатству съ презрѣніемъ. Русская буржуазія была чужереднымъ тѣломъ въ русской интеллигентской средѣ. И положеніе ея, при томъ, что и въ правительствѣ она имѣла только весьма относительную опору, было шаткимъ. У насъ не было вкоренено сознаніе, что богатство есть результатъ умственной изобрѣтательности, личныхъ талантовъ и напряженнаго труда, — что оно служитъ признакомъ интеллектуальной силы (исключенія возможны — но не они правила). Необходимо установить правильный взглядъ на богатство, измѣнить отношеніе къ его создателямъ, искоренить распространенный (теперь слабѣющій) фаталистическій взглядъ на „неизбѣжность соціализма". Этотъ фатализмъ болѣе распространенъ среди противниковъ соціализма, чѣмъ среди его проповѣдниковъ. Между тѣмъ соціализмъ уже теперь переживаетъ жесточайшій кризисъ и мѣняетъ не только тактику, но и пересматриваетъ конечныя цѣли. Измѣненіе нашихъ взглядовъ дастъ нравственную силу въ борьбѣ съ марксизмомъ и устранитъ психологическій анабіозъ, въ видѣ отупѣлости и устрашенности, въ которыхъ временами находилось буржуазное общество.

Какъ то въ пылу спора Б. замѣтилъ мнѣ, что я повторяюсь, и то, что я утверждаю, онъ уже читалъ въ моей статьѣ и у другихъ евразійцевъ. Я улыбнулся, замѣтивъ — это не совсѣмъ такъ. Во первыхъ, раньше намъ приходилось больше отрицать, теперь, главнымъ образомъ, утверждать. Во вторыхъ, хотя предметы обсужденія повторяются, но обсуждаются они подъ разными углами зрѣнія. И, наконецъ, мы признаемъ значеніе пословицы: „капля камень точитъ". Развѣ противопоставленіе духовности культуры — матеріализму, утвержденіе религіи основой культуры, а не ядомъ или устарѣвшимъ ея элементомъ, отстаиваніе интересовъ личности противъ гнета коллектива, націи противъ нивеллировки интернаціонала, — развѣ все это не стоитъ того, чтобы упорно долбить и повторять?

Въ „Послѣднихъ Новостяхъ" и въ „Крестьянской Россіи" Бор. Мирскій, Д. Лутохинъ спѣшатъ заклеймить насъ словомъ „реакція", „люди изъ Новаго Времени" и т. п. Мало кого могутъ тронуть эти старыя трафаретныя фразы. Онѣ такъ понятны и не заслуживаютъ возраженій или опроверженій. Однако, я долженъ по совѣсти сказать, что все таки трудно отнести насъ къ „реакціонерамъ". Мы не люди изъ „Новаго Времени", но люди новаго времени. Наши ряды частично пополняются изъ рядовъ „правыхъ", но въ такой же мѣрѣ они пополняются изъ среды „лѣвой". Евразійцы стремятся стать на путь творческій, а будутъ ли его называть „революціонно-героическимъ" или „черной реакціей", это для насъ въ полной мѣрѣ безразлично. Я лично думаю, что въ нашей средѣ будутъ правые и лѣвые евразійцы и евразійскій центръ. Евразійство — это новое міроощущеніе, и трудно будетъ г. г. интеллигентамъ приклеить намъ старый ярлыкъ „черный" или „красный". Въ утвержденіяхъ евразійцевъ практическаго характера дѣйствительно много противосоціалистическаго, но подчеркиваю, нѣтъ ничего, даже въ зародышѣ противосоціальнаго или противонароднаго. Евразійцамъ хотѣлось бы замѣнить современный мрачный соціализмъ съ его ужасной проповѣдью вѣчной войны—свѣтлымъ радостно-бодрымъ соціальнымъ движеніемъ. Уходящій въ прошлое соціальный бытъ мы не отстаиваемъ, хотя основа его: право собственности и личную заинтересованность мы твердо защищаемъ; но защищаемъ

именно „начала", а не какія либо конкретныя формы ихъ выраженія. Росту производительныхъ силъ Россіи и обезпеченности ея государственнаго бытія будутъ способствовать — охрана этихъ двухъ началъ и культурно-экономическая политика, опирающаяся на нашу евразійскую дѣйствительность, но отнюдь не шаблонное „поднятіе русскаго народа на степень европейской цивилизаціи".

Интересы деревенскихъ рабочихъ и городскихъ различны. Различны они и у разныхъ профессій и группъ городского пролетаріата. Надо дать центростремительное начало этимъ эгоистическимъ и центробѣжнымъ силамъ, и отдѣлить свѣтлую мечту о справедливости и свободѣ, къ которымъ тянутся массы, отъ безчеловѣчной разбойной теоріи Маркса - Ленина. Когда то соціализмъ означалъ усиленіе чувства братства, состраданіе къ униженнымъ и оскорбленнымъ, жажду свободы и равенства въ ней. Это было до Маркса и противно его убѣжденіямъ. Въ рабочей массѣ необходимо поощрять личность во всѣхъ ея проявленіяхъ. Марксисты должны быть оттерты отъ рабочихъ массъ, къ которымъ они „пришились" (по выраженію одного рабочаго). Рабочій вопросъ связанъ съ развитіемъ промышленности. При быстромъ ея подъемѣ онъ теряетъ остроту.

10 августа.

Существуетъ анекдотъ о томъ, что самой многолюдной профессіей на свѣтѣ является медицинская, ибо каждый „ближній", узнавъ о вашей болѣзни, обязательно даетъ вамъ врачебный совѣтъ, а иногда и рецептъ. Правда, когда является необходимость лечить самого себя, тогда всѣ эти добровольцы медицины ищутъ сами совѣта и рецепта. Нѣсколько иначе дѣло обстоитъ при политическихъ болѣзняхъ. Здѣсь всякій хочетъ примѣнить свои средства, и примѣняетъ ихъ (обычно), какъ можетъ. А „ближніе" глядятъ и критикуютъ: одни васъ крестятъ „консерваторомъ", другіе — „реакціонеромъ", третьи — „радикаломъ". Между тѣмъ понятія эти нынѣ совершенно устарѣли и должны скоро исчезнуть изъ публицистическаго и политическаго лексикона. Для насъ они утратили свою дѣйственность уже потому, что политическія формы и ихъ комбинаціи играютъ второстепенную роль, занимая подчиненное положеніе въ утвержденіяхъ евразійцевъ, подобно формамъ „под-

чиненной экономики". Вотъ поэтому то выраженія „совѣтская монархія", „національный съѣздъ совѣтовъ" и др. не звучатъ для насъ несбыточной ересью. Мы, дѣйствительно, можемъ и должны быть „радикальнѣе самыхъ радикальныхъ и консервативнѣе самыхъ консервативныхъ", если (подчеркнемъ) того требуютъ „идеи-правительницы", т. е. тѣ начала, которыя мы кладемъ въ основу жизни. Не надо озираться по сторонамъ и бояться правизны или лѣвизны по отношенію къ формамъ (и сути) жизни своихъ „ближнихъ" и „дальнихъ". „Никто, возложившій руку свою на плугъ и озирающійся назадъ, неблагонадеженъ для Царствія Божія" (Ев. Луки I, 62). Наше культурное творчество должно идти своими путями, не требуя для своего оправданія чьего-то „признанія", такъ сказать — внѣшней легализаціи, — поскольку въ немъ чувствуется внутренняя необходимость. И чѣмъ величественнѣе и необходимѣе будутъ цѣли и задачи, тѣмъ сильнѣе должны быть наши горѣніе, устремленіе и наростаніе напора. Духовное созиданіе даетъ непоколебимую опору для выполненія тѣхъ многочисленныхъ и грандіозныхъ практическихъ задачъ, которыя стоятъ передъ нами. Назову для примѣра — созданіе водныхъ путей соединяющихъ Волгу и Обь, Печору и Каму, Обь и Енисей, орошеніе Сѣв. Тавріи, постройка необходимыхъ 100.000 верстъ жел. дороги, 200.000 верстъ шоссе, покрытіе Урала, Кавказа и Туркестана сѣтью санаторій и курортовъ, созданіе „хлѣбнаго треста" изъ Соед. Штатовъ, Аргентины и Россіи-Евразіи, въ цѣляхъ лучшаго использованія (для насъ, прежде всего, нашей собственной) продукціи, наконецъ, организація страхованія урожая и т. д., и т. п.

12 августа.

А. А. спрашивала меня о нашихъ взглядахъ на земельный вопросъ. Отвѣчалъ ей приблизительно такъ.

Евразійцы умѣренные аграрники. Являясь противниками возстановленія огромныхъ земельныхъ владѣній, евразійцы одновременно высказываются противъ чрезвычайнаго дробленія земельныхъ владѣній и принципіально противъ „соціализаціи" или „натурализаціи" земли. Въ Россіи необходимо закрѣпить землю за крестьянами на правахъ собственности (индивидуально или временно, — до вольнаго размежеванія, — за об-

щинами). Въ 1918 году никакого планомѣрнаго передѣла, или, тѣмъ болѣе, организованнаго свыше землеустройства не было. Землемѣры оказывали только техническую помощь и не имѣли права голоса въ земельныхъ дѣлахъ. Во время передѣла побѣдила община. Побѣдила она въ союзѣ съ личной алчностью при отсутствіи какихъ либо сдержекъ для послѣдней. Противное теченіе въ крестьянской средѣ — собственническое — оказалось слабѣе общиннческаго, а, главное, оно не только не встрѣтило поддержки или сочувствія у тогдашней власти, но сразу было причислено къ контръ-революціи. Однако, собственники-крестьяне отъ возстановленія своихъ правъ не отказались и свои „купчія“ и другіе документы хранятъ съ надеждой.

Собственническое сознаніе послѣ передѣла 1918 года стало яснѣе и усилилось. Мнѣ думается, что всякое правительство въ концѣ концовъ уплатитъ крестьянамъ-собственникамъ за отнятыя у нихъ земли. Помимо общаго принципіальнаго значенія уплаты, — безъ нея на десятки лѣтъ будутъ парализовано землеустройство и интенсификація крестьянскаго хозяйства. Закрѣпленіе за хозяевами надѣльныхъ земель, покупка новыхъ, выдѣленіе изъ общины, устроеніе хуторского хозяйства, — все это будетъ психологически и морально затруднено, если крестьянину-собственнику не будетъ заплачено за купленныя имъ передъ революціей и отнятыя у него грабежомъ земли. Конечно, уплата (натурой, деньгами или иначе) государствомъ крестьянамъ-собственникамъ за захваченныя имъ земли не должна имѣть ничего общаго съ установленіемъ новыхъ правъ собственности на эти послѣднія. Эти два процесса должны протекать совершенно раздѣльно. — Вопросъ съ помѣщичьимъ землевладѣніемъ въ уже колонизованныхъ (заселенныхъ) областяхъ нужно считать поконченнымъ. Также съ точки зрѣнія національной — въ этомъ обстоятельствѣ есть свой историческій смыслъ. Одна изъ важнѣйшихъ сторонъ помѣщичьяго землевладѣнія заключается въ томъ, что оно, какъ піонеръ-колонизаторъ, шло во многихъ случаяхъ во главѣ русскаго колонизаціоннаго движенія на югъ, юго-востокъ и востокъ. Теперь эта колонизаціонная задача выполнена, и, поскольку она выполнена, помѣщичье землевладѣніе можетъ отпасть. Но въ рядахъ помѣщиковъ есть люди съ цѣннѣйшими культурными данными и, въ частности, — съ навыками с.-хоз. пред-

принимательства. Ихъ, какъ передовую рать, и нужно послать въ районы, которые еще предстоитъ колонизовать, — надѣливъ землями изъ государственныхъ лѣсовъ сѣвера и степей юга и востока. И если гдѣ либо въ нынѣ пустынныхъ земляхъ пріобскихъ и пріенисейскихъ лѣсовъ, или въ какомъ-нибудь Актюбинскомъ или Павлодарскомъ уѣздѣ создались бы новыя „дворянскія гнѣзда", — на смѣну исчезнувшимъ тамбовскимъ или полтавскимъ,—этому евразійцы могли бы только радоваться. Передѣлъ 1918 года считался „временнымъ", по мнѣнію общинниковъ — „до чернаго передѣла", по мнѣнію ихъ противниковъ, — по другимъ основаніямъ. Этотъ передѣлъ жестоко разочаровалъ своими результатами почти всѣхъ его иниціаторовъ и сторонниковъ. Побѣда общинниковъ, надо думать, является послѣдней въ исторіи общины. По существу она есть окончательное пораженіе и могила для ихъ идей. Сознаніе ограниченности земельныхъ запасовъ, чего раньше не было, и обнаружившееся неравенство земельныхъ надѣловъ является сильнымъ побудителемъ къ закрѣпленію селами захваченныхъ земель за собой. Границы общинныхъ земель, какъ правило, не передвигались. Стремленія къ этому закрѣпленію наблюдались и въ 1918 году. Предчувствуя, что „временный передѣлъ" можетъ стать укрѣпленіемъ „на вѣчность", крестьяне уже въ 1918 году начали междуусобную брань изъ-за расхищаемыхъ земель. Сулить „окончательный черный передѣлъ" послѣ „временнаго" передѣла 1918 года теперь не въ каждомъ селѣ соблазнительно и безопасно. Закрѣпить законнымъ путемъ освоенныя безъ права земли является мечтой весьма многихъ селъ — удачливыхъ захватчиковъ. Это настроеніе возможно и необходимо использовать для послѣдующихъ земельныхъ мѣропріятій.

Въ общемъ, передѣлъ 1918 года отодвинулъ насъ назадъ, — въ XIX вѣкъ разрушеніемъ интенсивнаго хозяйства и лучшихъ формъ землепользованія. Онъ чрезвычайно осложнилъ земельный вопросъ въ Россіи, создавъ много новыхъ и острыхъ проблемъ. Въ крестьянскомъ взбаламученномъ морѣ еще не выкристаллизовался болѣе или менѣе общій взглядъ, который далъ бы твердую основу для будущихъ земельныхъ мѣропріятій. Да и можно сомнѣваться въ возможности его самопроизвольнаго появленія въ народной массѣ. По мнѣнію евразій-

цевъ массой необходимо руководить, направлять ее и создавать ея „взгляды".

14 августа.

Сегодня я ѣздилъ въ Чаславъ. По дорогѣ любовался прекрасными полями. Что бросается въ глаза въ чешской провинціи, — это постоянное сочетаніе города и деревни. Если посѣтить районы Лысой Колины, Градца, трудно будетъ отнести эти области къ чисто промышленному или чисто земледѣльческому району. Хорошо было бы провести такое сочетаніе въ широкомъ масштабѣ въ Россіи. Въ этомъ отношеніи, я думаю, врядъ ли кто будетъ возражать евразійцамъ въ ихъ отрицаніи исключительнаго аграризма въ Россіи. Избытокъ населенія и природныя евразійскія данныя не даютъ основаній отказываться отъ сознательнаго перевода Россіи на положеніе страны съ большой и развитой промышленностью. Роль Россіи, какъ поставщика сырья, должна быть устранена на вѣки. Россія можетъ, должна и будетъ имѣть развитую промышленность въ тѣхъ отрасляхъ ея, для развитія которыхъ есть природныя данныя. А какихъ только данныхъ нѣтъ въ Евразіи!? Почти все существующее внѣ тропиковъ, сырье и матеріалы имѣются у насъ. Поэтому будущую русскую экономическую политику нельзя свести къ тѣмъ двумъ пунктамъ, къ которымъ часто сводятся въ прессѣ пожеланія въ этой области: 1. дать товаръ населенію и 2. облегчить налоги. Мнѣ кажется, что есть и другія, менѣе осязаемыя, но не менѣе важныя задачи. Первая изъ нихъ — это установленіе правильнаго идеологическаго и психологическаго отношенія къ богатству и народному хозяйству вообще (лозунгъ „благословеннаго хозяйства"). Вторая — это достиженіе въ возможныхъ предѣлахъ экономическаго (гл. обр. промышленнаго) самодовлѣнія. Въ отношеніи къ тѣмъ духовнымъ основамъ, которыя утверждаютъ евразійцы, любыя формы хозяйства и техники являются духовно нейтральными, ибо формы эти духовно безсодержательны. Но духъ современнаго европейско-американскаго капитализма поставилъ хозяйственныя достиженія довлѣющей себѣ и высшей цѣнностью человѣческаго существованія. Это несовмѣстимо съ началами, на которыхъ основано евразійство. Отрицая, такимъ образомъ, современный капитализмъ, не въ какихъ либо техническихъ

его достиженіяхъ или хозяйственныхъ формахъ, но въ его духѣ евразійцы не могутъ не видѣть, что и европейскія соціалистическія идеи не ведутъ къ преодолѣнію этого духа, являясь не лѣкарствомъ противъ него, а скорѣе ядомъ, имъ порожденнымъ. Бичъ современности — крайняя конкурренція, порожденная капитализмомъ, можетъ быть ослаблена созданіемъ огромныхъ, внутри себя политически сплоченныхъ и хозяйственно, въ извѣстной мѣрѣ, довлѣющихъ себѣ цѣлыхъ, однимъ изъ которыхъ и будетъ Россія-Евразія. Но чтобы преодолѣть духъ капитализма нужно пользоваться его средствами, нужно владѣть капиталомъ.

20 августа.

Вчера вечеромъ къ намъ приходили Б—е и Л. Я. Говорили о хозяйствѣ, урожаѣ, жатвѣ и незамѣтно для себя уклонились въ область размышленій. Б—е выражалъ сожалѣніе о томъ, что теперь въ Чехіи такъ много лицъ, отказавшихся отъ религіи. Перешли къ разбору общаго умонастроенія въ Европѣ и Россіи и тѣхъ возможныхъ слѣдствій, къ которымъ можетъ привести современное направленіе умовъ. Я сказалъ, что духовный кризисъ Европы менѣе зримъ, нежели нашъ русскій, который однако же является порожденіемъ европейскаго. Насъ, евразійцевъ, это происходящее приводитъ къ такимъ выводамъ. Главнымъ двигателемъ въ жизни человѣчества является этическая область. Она распадается въ порядкѣ іерархіи на три начала. Первое — это мораль, или вѣчно должное, ибо душа человѣка по природѣ христіанка. Второе начало — право. Оно является для человѣка длительно должнымъ, — связаннымъ со всѣмъ укладомъ жизни. Третье начало — политика, вѣчно измѣнчивое, текучее. Для человѣка политика является сознаніемъ должнаго и требуемаго для данныхъ мѣста и времени. Вся область этики подобна пирамидѣ, на которой зиждется культура и вся жизнь человѣчества. И вотъ теперь эта пирамида, фундаментъ „европейскихъ" культуры и цивилизаціи, пошатнулась, грозитъ рухнуть и уничтожить вмѣстѣ съ собой высящееся и созданное на ней. Европу предупредила и предохранила отъ „опытовъ" россійская революція, — которая по своему замыслу (не выполненію) является попыткой крайней европеизаціи и выполненія на

практикѣ всѣхъ европейскихъ раціонально соціалистическихъ плановъ.

Русская революція развалила свою пирамиду до основанія, уничтоживъ правовые устои и нормальную политику; однако, она оказалась пока что безсильна разрушить до конца мораль и замѣнить ее чѣмъ либо другимъ (хотя кризисъ ея жестокъ и еще не изжитъ). Широкой идейной основы соціализмъ не могъ дать человѣчеству. Конечно, есть у соціализма нѣчто цѣнное, это выдвигаемый имъ принципъ защиты угнетенныхъ и придавленныхъ экономической борьбой. Либерализмъ старой складки въ этой области явно долженъ сдать свои позиціи. Но этотъ принципъ основанъ на старой евангельской морали, отвергаемой соціалистами и онъ не ихъ монополія.

23 августа.

Газеты полны извѣстій о кризисѣ фашизма. Рано начали хоронить Муссолини! Италіи онъ много далъ и б. м. дастъ еще. Чувствуется, однако, что у него чего то не достаетъ (м. б. инстинкта), чтобы стать мудрымъ правителемъ на многіе годы. А все таки многія страны могутъ позавидовать Италіи.

Большевизмъ и фашизмъ показали, что революція не творитъ, она болѣзнь, но на ея могилѣ можетъ расцвѣсти творчество націи. Теперь уже каждому здравомыслящему ясно, что нельзя противопоставлять просто и безаппеляціонно „революцію“ и „контръ-революцію“, съ заранѣе взятой предпосылкой, что первая есть здоровое явленіе, второе болѣзненное. Въ наши дни часто можно услышать, что революція это значитъ „плыть по теченію“, „итти по колесу исторіи“, а контръреволюція — это реакція, движеніе противъ теченія, „вспять колесу исторіи“. Какъ все это неосновательно, но какъ крѣпко сидитъ оно въ головахъ многихъ! А между тѣмъ, можно ли примѣнить эту „аксіому“ къ коммунистической революціи въ Россіи — и къ фашистской контръ-революціи въ Италіи? Очевидно нѣтъ. Фашизмъ — безусловно реакція противъ большевизма, но полная живой работы. Реакція реакціи рознь. Бываютъ „реакціи“ мертвящія и творческія. Въ творческой реакціи жизнь отбрасываетъ ложь и фальшь революціи и указываетъ иные пути къ благосостоянію и благоденствію. Русская здоровая реакція отброситъ всю революціонную шелуху, мѣ-

шающую развитію Россіи. Но не все. Ей придется какъ-то принять и освоить новую правящую группу и среду, ее поддерживающую. Конечно, гнойный коммунистическій наростъ, — партійные интернаціональные (по крови инородные) верхи этой группы будутъ срѣзаны начисто. Для этого не придется издавать законы: устраненіе этой верхушки произойдетъ фактически. Но широкая масса правящей группы, — весь волевой элементъ, — „герои факта", находящіе отзвукъ въ народѣ, останутся. (Напр. красные командиры, администраторы изъ рабочей и полуинтеллигентной среды). Коммунистическій налетъ спадетъ съ нихъ при первой же ясной постановкѣ національныхъ задачъ Россійской Державы. Такая постановка даже укрѣпитъ ихъ положеніе. Цѣпкую и жадную къ власти совѣтскую бюрократію придется волей-неволей „поять" и оплодотворить. Новая революція и новое радикальное переустройство были бы не по силамъ для Россіи.

30 августа.

Ѣздилъ въ Прагу. Случайно попался мнѣ въ руки „Соціалистическій Вѣстникъ" съ „манифестомъ" меньшевиковъ (новой программой). Чудаки — меньшевики. Требуютъ „введенія конституціи Р. С. Ф. С. Р. въ жизнь". Интересно, чѣмъ они подкрѣпятъ свое требованіе, и годно ли это лѣкарство для оздоровленія Россіи! Языкъ „манифеста" — суконный и врядъ-ли авторы понимали все, что писали. Труденъ для нихъ и чуждъ русскій языкъ. Боже, избавь насъ отъ участи меньшевиковъ! Евразійское братство хочетъ быть ближе къ жизни. Оно хочетъ создать движеніе, эволюцію, на основѣ соработы всего Евразійскаго этнографическаго комплекса подъ русскимъ водительствомъ, на основѣ сопряженія группъ, классовъ, лицъ и солидаризаціи ихъ интересовъ и обязанностей.

Евразійцы хотѣли бы усилить у „мірянъ" чувства любви и радости, и довѣріе къ силамъ личности. Для евразійцевъ міръ — Божій садъ, гдѣ есть много тѣни, но больше свѣта. Мы оптимисты въ самомъ сильномъ значеніи этого слова, — оптимисты можетъ быть потому, что видѣли ужасы (можетъ быть еще увидимъ ихъ) и испытали отчаяніе, но преодолѣли его. Сейчасъ душа у насъ горитъ, — работы проситъ. Фашизмъ даетъ серію прекрасныхъ показательныхъ уроковъ. И

если евразійцамъ придется увидѣть осуществленіе ихъ чаяній въ жизни, то ихъ практика, можетъ быть, будетъ имѣть нѣкоторое сходство съ фашистской. Однако, условія политической практики разны: евразійскія данныя, евразійская психологія и пр., дадутъ свою окраску тому явленію, котораго мы чаемъ. Грядущая Новая Россія пойдетъ по своему самобытному пути, и слово „Евразія" станетъ символомъ грядущаго вѣка.

1 сентября.

Въ современной болѣзненно-напряженной политической жизни, выдѣляются ярко два явленія — большевизмъ и фашизмъ. Фашизмъ несомнѣнно является отвѣтомъ на коммунизмъ. Самая мысль о тѣхъ пріемахъ, которые практикуетъ фашизмъ, явилась у фашистовъ несомнѣнно на основѣ большевицкаго примѣра. Но соразмѣренъ-ли антитезисъ тезису? Приходится сказать, что нѣтъ. И вотъ по какимъ соображеніямъ:

Первое. Всякое историческое „дѣяніе" имѣетъ свою историческую плоть. И это „дѣяніе", въ особенности же „дѣяніе" государственно-политическое, каковымъ является фашизмъ можетъ быть великимъ лишь въ томъ случаѣ, если имѣется соотвѣтствующей размѣрности историческая плоть[1]). Въ этомъ смыслѣ міровое значеніе большевизма, кромѣ всего прочаго, несомнѣнно опредѣляется тѣмъ, что большевизмъ завладѣлъ Россіей, шестой частью земной суши. Но что представляетъ собой современная Италія, какъ историческая плоть? Величину существенно провинціальную, — незначительную. Основныя величины міровой исторіи (основополагающія имперіи) могутъ опираться или на океанъ, или на континентъ. Пока извѣстная южно-европейцамъ вселенная ограничивалась бассейномъ Средиземнаго моря, Италія находилась и въ континентальномъ, и въ океаническомъ (точнѣе морскомъ) центрѣ этого міра; на этомъ и основывался фактъ Римской Имперіи. Но не является ли нынѣшняя фашистская попытка возстановить римское преемство — прямой пародіей, изъ-за измѣненія объективныхъ историческихъ условій? Той единицей, съ которой люди на-

[1]) Обратное является рѣдчайшимъ исключеніемъ въ исторіи.

шего полушарія принуждены считаться, какъ объектомъ своихъ расчетовъ, является теперь отнюдь не Средиземноморскій міръ, но весь Старый Свѣтъ въ его совокупности. И вотъ Италія, прежде всего по своему географическому положенію, но затѣмъ и по прочимъ даннымъ, не имѣетъ никакихъ шансовъ ни океанически охватить этотъ свѣтъ, ни континентально его возглавить. А вѣдь фашизмъ, по самой природѣ своей, сознательно и послѣдовательно весь свой діапазонъ ограничиваетъ Италіей! Основная необходимость нашего времени — противопоставить океаническому сложенію политическаго могущества („колоніальныя" державы) и экономическаго быта („заокеанская" торговля) руководящихъ западно-европейскихъ странъ — политическое могущество и экономическій бытъ, основанные на использованіи континентальныхъ сосѣдствъ. Сдѣлать это можетъ только Россія (континентальный центръ Стараго Свѣта). Италія же по своимъ даннымъ въ отношеніи къ этимъ проблемамъ лишена всякихъ шансовъ. Если прибавить къ этому, что въ смыслѣ техническомъ современная хозяйственная эпоха есть эпоха „каменноугольная" и „желѣзная", т. е. основанная на использованіи каменнаго угля, какъ основного топлива и желѣза, какъ главнаго матеріала всѣхъ орудій производства, — и что Италія не имѣетъ вовсе заслуживающихъ упоминанія залежей каменнаго угля и желѣзной руды, то рамки для фашизма вырисуются ясно. Это, чисто внѣшнее обстоятельство, глубоко значительно для всѣхъ вообще проблемъ великодержавія и мірового вліянія. Современная Италія не имѣетъ великодержавной базы, а безъ этого фашизмъ, какимъ мы его знаемъ, не можетъ явиться отвѣтомъ соразмѣрнымъ тезису большевизма.

Второе. Все сказанное выше малозначительно и внѣшне по сравненію съ другимъ опредѣляющимъ обстоятельствомъ. Каждая идеологія можетъ достичь предѣльной мощности лишь тогда, когда она является идеологіей „конечной", т. е., утверждаетъ себя во всѣхъ горизонтахъ человѣческихъ дѣйствія и мышленія, отъ самыхъ низшихъ до самыхъ высшихъ, и въ этомъ смыслѣ коммунизмъ въ самомъ отрицаніи всѣхъ высшихъ горизонтовъ человѣческаго бытія и мышленія есть „идеологія конечная", по своему учитывающая религіозный моментъ (а именно, — рѣзкимъ отрицаніемъ его). Фашизмъ могъ бы сыграть міровую роль лишь въ томъ случаѣ, еслибы онъ осу-

ществилъ въ себѣ органическое сращеніе религіознаго и національнаго началъ. Фашистская „nazia deificata“ въ этомъ смыслѣ недостаточна. Многіе изъ фашистовъ — вѣрные католики, — но тутъ-то и возникаетъ основной трагическій моментъ фашизма. Въ качествѣ воплощенія религіознаго начала передъ фашизмомъ стоитъ папство. Достигнуть сращенія итальянской національной идеи съ папствомъ по всѣмъ признакамъ совершенно невозможно. Наоборотъ, по всѣмъ своимъ историческимъ традиціямъ папство враждебно итальянской національной идеѣ. Органическое сращеніе вселенскаго и національнаго дано только въ Православіи. Идея и фактъ православнаго царства былъ, есть и будетъ осуществленіемъ неразрывнаго сліянія вселенскаго и національнаго[1]) во многостороннее единство, православнаго царства, — конечно, не какъ формы правленія въ романо-германскомъ смыслѣ, а какъ благословеннаго сочетанія началъ Церкви и Государства — патріарха и царя, какъ свѣтскаго властителя и хранителя церкви. Та проблема, которая поставлена для современнаго сознанія коммунизмомъ, проблема цѣлостнаго пониманія бытія, разрѣшенная въ коммунизмѣ ущербленіемъ и обезображеніемъ, полно и свѣтло разрѣшается въ Православномъ Царствѣ.

Не фашизму быть антитезисомъ въ отношеніи къ тезису-коммунизму. Этотъ антитезисъ можетъ быть утвержденъ только той же Россіей. Ибо только она одна потенціально имѣетъ въ себѣ всю совокупность духовныхъ и историческихъ данныхъ для созданія необходимаго синтетическаго рѣшенія.

20 сентября.

Окончилъ чтеніе „Современныхъ Записокъ“. Черезъ всю книжку красной нитью проходитъ мысль, что въ психологіи современной „демократіи“ что то смѣщается и что многое ей необходимо немедля перестроить. Настави ее, Господи, на путь истинный.

Получилъ письмо отъ **). Онъ пишетъ, что „парижскіе“ евразійцы просятъ совѣта: „что дѣлать, пока Россія придетъ

---

[1]) Православная церковь распадается на мѣстныя церкви, которыя не имѣютъ возглавленія внѣ своей „плоти“ — границъ государства (возглавленіе — Помѣстный Соборъ и избранный имъ Патріархъ).

въ сознаніе, и какъ использовать эмигрантамъ это время въ интересахъ Россіи?" Вопросы тяжкіе. Я написалъ **), что, по моему мнѣнію, каждый евразіецъ долженъ дать слѣдующій клятвенный обѣтъ: „Пока Россія не получитъ возможности свободнаго строительства своей жизни и своей новой культуры, — до той поры евразійцы должны приложить всѣ силы къ накопленію знаній и опыта въ цѣляхъ будущаго ихъ использованія для возсозданія и подъема Родины. Каждый долженъ изучить одно строго ограниченное дѣло изъ области своей профессіи или спеціальности, или наряду съ ними. Напримѣръ, можно изучить организацію полиціи въ какой либо опредѣленной странѣ, роль торговыхъ палатъ, міровые суды, использованіе моторовъ Дизеля въ какой либо опредѣленной отрасли промышленности, механическую очистку улицъ на западѣ, опредѣленное ремесло и т. д. и т. п. Изученіе должно быть исчерпывающимъ и всесторонниимъ, не только теоретическимъ, но гл. обр. практическимъ. Это изученіе должно носить характеръ исключительный — обѣта и жертвенности. Если молодежь — евразійцы послѣдуютъ такимъ путемъ, то Россія пожнетъ прекрасную жатву. — Во первыхъ въ Россію явится цѣлая армія дѣйствительно знающихъ и опытныхъ людей, а во вторыхъ эта армія будетъ не иноземная, а своя — евразійская, знающая чужое, но кровью и духомъ застрахованная отъ увлеченія имъ. При такихъ условіяхъ, знанія и опытъ будутъ использованы не для пересадки цѣликомъ уклада Запада на нашу почву (къ чему сводились многіе изъ Петровскихъ реформъ), — но для постройки своего, отвѣчающаго нашимъ — міру духовному, матеріальнымъ условіямъ и потребностямъ.

Кончается лѣтнее приволье. Послѣзавтра отъѣздъ. Начинаю укладываться... Впереди — зима, съ ея общественной жизнью, стычками, диспутами. Начинается новый періодъ борьбы за евразійство. Дай Боже успѣха...

Яковъ Садовскій

ХОЗЯИНЪ И ХОЗЯЙСТВО

1

Хозяинъ, хозяйская воля и хозяйскій глазъ

Въ русскомъ языкѣ есть слово, замѣчательное богатствомъ и обобщенностью заключающагося въ немъ содержанія, слово, которому предстоитъ будущее въ ученіи о хозяйствѣ. Нынѣ только изрѣдка и какъ бы случайно, не закрѣпляясь въ систематическихъ категоріяхъ, слово это попадается въ русскихъ книгахъ по хозяйственно-экономическимъ вопросамъ; оно выступитъ на первый планъ, какъ только пробьетъ часъ созданія самостоятельно-русскаго ученія о хозяйствѣ.

Это слово — хозяинъ. Сжато и наглядно — одновременно въ наиболѣе конкретной и въ то же время общей формѣ — выражаетъ оно собою, въ обыденномъ словоупотребленіи и народномъ языкѣ, — личное начало въ хозяйствѣ. Хозяинъ — это одновременно: и домохозяинъ, и сельскій хозяинъ, и хозяинъ-промышленникъ. „Хозяинъ, пусти ночевать“ — такъ обращаются къ домохозяину. „Хозяинъ, укажи, какъ сдѣлать“ — это равно можетъ быть сказано и на полѣ, и на фабрикѣ...

Нужно различать „хозяина въ производствѣ“ и „хозяина въ потребленіи“. Въ большомъ числѣ случаевъ это — двѣ стороны или двѣ функціи одного и того же лица. Въ обѣихъ этихъ функціяхъ основное протеканіе соотвѣтственно производственнаго процесса или процесса потребленія опредѣляется хозяйскою волей и проходитъ подъ надзоромъ хозяйскаго глаза. Вся та сфера рѣшеній и дѣйствій,

которая, по народному выраженію, есть „дѣло хозяйское", представляетъ собою область выявленія „хозяйской воли". Хозяйскій же глазъ выполняетъ контрольныя функціи хозяйства. „Хозяйствованіе — это количественный контроль надъ примѣненіемъ труда и матеріаловъ въ техническихъ процессахъ; хозяйство — это измѣряющая", — но также — „устрояющая, средства и цѣль сопрягающая дѣятельность" (Германнъ). Здѣсь, прежде всего, не нужно ограничиваться указаніемъ на „количественный" контроль. Въ хозяйствѣ несомнѣнно ведется также качественный контроль разнаго рода продуктовъ и товаровъ. Кромѣ того, указаніе на контрольныя, измѣряющія, устрояющія и сопрягающія функціи хозяйства слѣдуетъ дополнить упоминаніемъ, что въ отношеніи техническихъ процессовъ хозяйство выполняетъ также функціи „перводвиженія", даетъ толчекъ и опредѣляетъ направленіе. — По основному утвердившемуся въ современныхъ обществахъ распредѣленію хозяйственныхъ обязанностей, названныя функціи въ области потребительнаго хозяйства препоручаются и составляютъ, по преимуществу, удѣлъ не хозяина, но „хозяйки". Она, въ предѣлахъ домохозяйства, контролируетъ, измѣряетъ, устрояетъ, сопрягаетъ, даетъ толчекъ и осуществляетъ направленіе. Первыя двѣ функціи восходятъ, по преимуществу, къ ея „хозяйскому глазу", послѣднія четыре — къ ея „хозяйской волѣ"... И если первыя двѣ суть выраженія начала учета въ хозяйствѣ, послѣднія четыре сосредотачиваютъ въ себѣ принципы творчества и власти въ хозяйствѣ; въ данномъ случаѣ — въ домохозяйствѣ... Можно смѣло утверждать, что во многихъ случаяхъ, а именно у „добрыхъ хозяекъ", — также и въ сферѣ домохозяйства осуществляются подлинныя функціи творчества и власти. Но дѣйствіе хозяйской воли, какъ начала творчества и власти въ хозяйствѣ, не ограничивается предѣлами домашняго очага. Средою преимущественнаго выявленія хозяйской воли, сферою существеннаго примѣненія творческихъ и властныхъ принциповъ хозяйства является область производственныхъ отношеній.

„Хозяина въ производствѣ" современная экономическая доктрина не знаетъ; она знаетъ „предпринимателя". Но если это такъ, то это значитъ, что современная доктрина проглядѣла въ хозяйствѣ едва ли не главное дѣйствующее лицо. Относиться къ дѣлу „по хозяйски" и „по предпринимательски"

— это вовсе не одно и то же. — Нужно различать предпринимательство, какъ опредѣленную эмпирическую хозяйственно-экономическую функцію и какъ особую духовно-экономическую сущность. Хозяинъ же есть именно только духовно-хозяйственная сущность. Разъ экономическая доктрина, при современномъ ея развитіи, обходилась до сихъ поръ безъ этого слова, то, слѣдовательно, нѣтъ въ немъ нужды для обозначенія какой-либо спеціальной функціи (исключеніе: терминъ „сельскій хозяинъ"; онъ можетъ оставаться, какъ былъ). Тѣмъ удобнѣе все значеніе слова „хозяинъ" въ его обобщенномъ существѣ, сосредоточить на духовно-хозяйственной сторонѣ вопроса. Не всякій землевладѣлецъ есть „хозяинъ"; и не всякій собственникъ промышленнаго предпріятія есть таковой. Предприниматель можетъ быть хозяиномъ; но не каждый предприниматель дѣйствуетъ „по хозяйски". — Предприниматель, какъ духовная сущность — это прежде всего и только homo oeconomicus, „капиталистическій человѣкъ". У него есть только одно отношеніе къ тому цѣлому, той системѣ людей и благъ, каковой является руководимая имъ „производственная единица"; это — точка зрѣнія полученія наибольшаго чистаго дохода... Но единственно ли такое отношеніе къ дѣлу возможно въ хозяйствѣ? Думать, что всякое иное отношеніе было бы не хозяйственнымъ, относилось бы къ чуждой хозяйству области альтруизма, эстетики или чего либо подобнаго — не позволяетъ выкованная вѣками логика нашего языка; такимъ инымъ, и по природѣ вещей, х о з я й с т в е н н ы м ъ отношеніемъ къ дѣлу будетъ х о з я й с к о е отношеніе къ нему. Кромѣ побужденій собственно экономическихъ, импульсовъ къ полученію дохода, отношеніе это опредѣляется стремленіемъ сохранить, укрѣпить и расширить полноту функціонированія и полноту развитія того живого и ощутимаго цѣлаго, той одухотворенной системы людей и вещей, въ качествѣ которой хозяинъ воспринимаетъ свое хозяйство; въ отношеніи къ этому хозяйству, самое полученіе большаго дохода хозяинъ разсматриваетъ какъ одно, въ ряду прочихъ, проявленій полноты функціонированія и полноты развитія... Понятіе хозяина, въ своемъ предѣлѣ, стремится къ раскрытію въ „добромъ хозяинѣ" (это послѣднее обозначеніе примемъ, какъ „техническій" терминъ; въ современномъ обыденномъ языкѣ „добрый хозяинъ" именуется хорошимъ, рачительнымъ, „настоящимъ"). „Добрый хозяинъ", съ указаннымъ

выше, а не какимъ либо инымъ отношеніемъ къ хозяйству, не только не есть миѳъ, не только — не плодъ сентиментальнаго воображенія или эстетической выдумки, но есть распространенное хозяйственное явленіе, одинъ изъ основныхъ феноменовъ хозяйства. Образъ этотъ, чрезъ самыя разнообразныя техническія условія хозяйства и различныя формы „производственныхъ отношеній", идетъ въ тысячахъ, милліонахъ, сотняхъ милліоновъ примѣровъ, отъ евангельскаго „Добраго Хозяина" (какъ жизненнаго образа, въ его непосредственномъ значеніи) и отдаленныхъ его прототиповъ къ многимъ и многимъ „добрымъ хозяевамъ" современности — въ сельскомъ хозяйствѣ, промышленности и пр. Категорію „добраго хозяина" надлежитъ утвердить, не связывая ее съ опредѣленными правовыми формами. Право „собственности", какъ таковое, можетъ быть и можетъ не быть, можетъ распространяться на бо̀льшій или меньшій кругъ явленій (ранѣе личность человѣка могла состоять въ чужой „собственности", теперь не можетъ быть въ ней), право собственности можетъ подвергаться бо̀льшимъ или меньшимъ ограниченіямъ — все же контрольныя, властныя и творческія функціи въ той или иной мѣрѣ останутся за „хозяиномъ", будутъ осуществляться имъ. Можно изслѣдовать спеціально, каковы положенія и возможности хозяина въ различныхъ правовыхъ укладахъ: въ нѣкоторыхъ укладахъ категорія „добраго хозяина", въ той или иной части ея содержанія, получала и получаетъ особое юридическое оформленіе; достаточно вспомнить понятіе vir bonus pater familias римскаго права. Но было бы неправильно категорію „добраго хозяина", какъ категорію хозяйственную, относить исключительно къ той правовой обстановкѣ, которая устанавливается римскимъ правомъ. Ни къ какому одному опредѣленному правовому строю категорія хозяина, какъ таковая, не пріурачиваема отнюдь...

Каковъ же долженъ быть „добрый хозяинъ" въ отношеніи къ людямъ пребывающимъ въ его хозяйствѣ? Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, хотимъ замѣтить: поскольку отношеніе это мы мыслимъ себѣ, какъ систему, мы построяемъ „идеальный типъ". И это нисколько не противорѣчитъ приведенному выше утвержденію о жизненной распространенности типа „добраго хозяина": отдѣльныя черты дѣйствительности, хотя бы и очень распространенныя, мы собираемъ въ такую

цѣнность, характеръ которой болѣе выдержанъ, чѣмъ то бываетъ въ явленіяхъ жизни. Будетъ ли хозяйство малымъ или большимъ, будетъ ли оно хозяйствомъ крестьянской семьи или фабрикой съ десятками тысячъ рабочихъ, „доброму хозяину" равно присуще убѣжденіе, что основа его хозяйства — это люди, которые дѣйствуютъ въ немъ. Добрый хозяинъ ставитъ своей цѣлью — обезпечить матеріальныя основы жизни этихъ людей и по возможности достичь, чтобы они были довольны своей участью; безъ достиженія такой цѣли — ему какъ бы хозяйство не въ хозяйство; ради нея онъ готовъ нести жертвы, за счетъ своихъ доходовъ; въ критическіе моменты готовъ оплачивать сросшихся съ хозяйствомъ людей изъ капитала, лишь бы не порывалась связь ихъ съ хозяйствомъ. Добрый хозяинъ считаетъ, что никакая „полнота функціонированія и полнота развитія" не возможна внѣ наличія кадра преданныхъ хозяйству людей; и что въ конечномъ счетѣ, въ итогѣ лѣтъ и десятилѣтій, самое экономическій успѣхъ и устойчивое полученіе дохода суть функціи созданія такихъ людскихъ кадровъ. Крупный предприниматель, являющійся добрымъ хозяиномъ, главное свое богатство полагаетъ въ создавшемся въ его хозяйствѣ подборѣ служащихъ и рабочихъ. Такъ же, какъ крестьянинъ-хозяинъ, главное свое богатство видитъ въ людскихъ силахъ, работающихъ въ хозяйствѣ. Хозяйское отношеніе къ людямъ — участникамъ хозяйства — въ первую очередь выражается въ матеріальномъ ихъ обезпеченіи, достаточномъ для того, чтобы создать довольство. Но нельзя сказать, чтобы хозяйское отношеніе къ людямъ сводилось исключительно къ соотвѣтствующей постановкѣ ихъ матеріальнаго положенія. Оно обосновано, утверждено такой постановкой, но оно не ограничивается ею. Въ хозяйскомъ отношеніи къ людямъ, кромѣ матеріальной и раціональной стороны, есть также сторона внѣ-матеріальная, ирраціональная. Добрый хозяинъ привлекаетъ къ себѣ людей на основѣ человѣческихъ съ ними отношеній, т. е. въ сферѣ, ирраціональной по существу... Онъ заставляетъ уважать и любить себя — тѣмъ уваженіемъ къ чужой личности и той заботой о ней, которыя онъ проявляетъ. И благодаря этой ирраціональной сторонѣ, увеличивается сила и крѣпость того раціональнаго единства, каковымъ является (и должна являться) „производственная единица" — хозяйство. Въ крупномъ хозяйствѣ, гдѣ работаютъ сотни и даже тысячи

людей, установленіе личныхъ отношеній между хозяиномъ и каждымъ изъ работающихъ фактически невозможно. Но въ хозяйствѣ добраго хозина два обстоятельства воспособляютъ этой фактической невозможности: 1) если хозяинъ закладываетъ управленіе хозяйствомъ на указанныхъ выше основахъ, вокругъ имени его создается *легенда*, которая видитъ его участіе и его заботу въ гораздо болѣе широкомъ кругѣ явленій, чѣмъ тотъ, который онъ фактически обнимаетъ; легенда такъ же окружаетъ „добраго хозяина", какъ окружаетъ она выдающагося полководца или выдающагося правителя, только въ каждомъ изъ этихъ случаевъ *содержаніе* легенды, конечно, свое особое; легенда идетъ снизу; 2) сверху же идетъ соучастіе сотрудниковъ хозяина въ хозяйскихъ функціяхъ; добрый хозяинъ крупнаго хозяйства окружаетъ себя людьми, которые способны дѣйствовать и дѣйствуютъ въ томъ же направленіи и духѣ, какъ и самъ хозяинъ; и замѣняютъ его тамъ, гдѣ онъ фактически, по ограниченности человѣческихъ силъ, дѣйствовать не можетъ.

Хозяйское отношеніе обращено и къ вещамъ. „По хозяйски" или не „по хозяйски" можно обращаться и съ лошадью и съ телѣгой, и съ машиной, и съ постройкою, и съ землей... Примѣнительно къ каждой изъ этихъ „вещей", хозяйское къ ней отношеніе матеріально (или натурально) означаетъ нѣчто особое: нужно принять во вниманіе, что въ отношеніи къ человѣку земля есть бытіе непрерывно пребывающее, постройка — бытіе длительное, машина же, лошадь и телѣга — бытія все менѣе длительныя, въ послѣдовательности убыванія... Но какъ бы ни видоизмѣнялось хозяйское отношеніе, въ зависимости отъ различій въ природѣ отдѣльныхъ вещей, въ основѣ такого отношенія лежатъ нѣкоторые общіе признаки. Они состоятъ въ стремленіи повысить качественность и въ неустанномъ береженіи вещи. Лошадь, телѣгу, машину, постройку и землю добрый хозяинъ стремится имѣть наилучшія, въ предѣлахъ совмѣстимыхъ съ экономическою раціональностью (за извѣстнымъ предѣломъ, отъ экономической раціональности отступать онъ не можетъ, такъ какъ внѣ раціональности — нѣтъ хозяйства; и сколь бы большой самостоятельный хозяйскій интересъ ни пріурачивался къ качеству вещи, качество это существуетъ не само по себѣ, но примѣнительно къ экономической раціональности; объ этомъ см. ниже). Лошади, телѣгѣ, машинѣ и по-

стройкѣ хозяинъ стремится обезпечить возможную долговѣчность, а для каждаго даннаго момента — наилучшее состояніе; землю же (а въ лѣсномъ хозяйствѣ — и произростанія ея) къ концу каждаго производственнаго цикла хозяинъ стремится оставить въ состояніи, съ хозяйственной точки зрѣнія, не худшемъ, а по возможности — лучшемъ, чѣмъ то, въ которомъ она вступила въ производственный циклъ...

Говоря кратко, въ основѣ понятій о хозяйскомъ отношеніи лежитъ представленіе не о такой дѣятельности, которая направлена исключительно къ полученію наибольшаго дохода, къ „выжиманію" его, въ первую очередь, изъ человѣка, но затѣмъ также, изъ лошади, телѣги, машины, постройки, земли, — но такой, которая, наряду съ цѣлью полученія дохода, ставитъ, какъ самостоятельную цѣль, сохраненіе и расширеніе довольства работающихъ въ хозяйствѣ людей, поддержаніе и повышеніе порядка и качественности обнимаемыхъ рамкою хозяйства скотовъ и вещей... Можно, конечно, сказать, что такое сохраненіе и расширеніе, поддержаніе и повышеніе соотвѣтствуетъ правильно понятому „интересу" „предпринимателя"... Въ сужденіяхъ по этому вопросу все зависитъ отъ того, что подразумѣвать подъ „правильно понятымъ интересомъ". Если послѣдній толковать расширительно, включая въ него не только собственно экономическій интересъ, но и болѣе общій, вплоть, напр., до интереса поддерживать благополучіе ближняго и даже — космическій ладъ, тогда, конечно, такое утвержденіе будетъ правильнымъ... Здѣсь существенно отмѣтить, что въ цѣлепоставленіи „хозяина" собственно экономическія цѣли выступаютъ въ нѣкоемъ расширеніи и преображеніи.

2

Между „соотносительнымъ" и „абсолютнымъ"

Собственно экономическая цѣль есть разновидность стремленія съ наименьшими средствами достичь наибольшихъ результатовъ, въ частности — съ наименьшими затратами получить наибольшую выручку — доходъ (экономическій принципъ). Подобную цѣль не выпускаетъ и не можетъ выпустить изъ виду „хозяинъ". Преслѣдуя ее, онъ движется въ сферѣ соб-

ственно экономическихъ категорій. — Здѣсь мы приходимъ къ вопросу, что же есть область спеціально экономическаго?

Давая отвѣтъ на этотъ вопросъ, мы не возьмемъ проблемы, во всей ея широтѣ, — это составило бы достойный предметъ для спеціальнаго изслѣдованія. Мы укажемъ лишь тѣ черты, которыя понадобятся въ дальнѣйшемъ — для характеристики хозяйскаго отношенія къ хозяйству. Міръ экономическаго есть нѣкій особый міръ бытій человѣческой сферы. Бытія этого міра отмѣчены рядомъ давно указанныхъ признаковъ: они способны служить удовлетворенію человѣческихъ потребностей; въ то же время — въ отношеніи потребности, количество ихъ ограничено, они подчинены началу „скудости". Однако же, этихъ признаковъ недостаточно. Не только экономическія блага служатъ удовлетворенію человѣческихъ потребностей и не только они ограничены „въ количествѣ"; такая характеристика, въ извѣстномъ смыслѣ, можетъ, напр., подойти и къ понятію „дружбы": и дружба служитъ удовлетворенію потребности въ ней, и потребность эта у многихъ остается неудовлетворенной. Все таки было бы неправильно считать дружбу, какъ таковую, благомъ экономическимъ... Специфическій признакъ экономической области — не въ природѣ бытій, ее составляющихъ, а въ особомъ подходѣ къ нимъ — со стороны т. наз. объективной „мѣновой" цѣнности, въ аспектѣ возмездной обмѣнности, продажности и покупаемости этихъ бытій. Все, что обмѣнно, все, что продажно и покупаемо — и поскольку оно въ дѣйствительности или хотя бы въ мыслительной трактовкѣ, обмѣнно, продажно и покупаемо — составляетъ экономическую область... Итакъ, отличіе послѣдней есть аспектъ дѣйствительной или мыслимой обмѣнности, продажности, покупаемости... Поскольку въ подобномъ отграниченіи мы принуждены обращаться не только къ дѣйствительно совершившимся сдѣлкамъ обмѣна, но и къ нѣкоторой м ы с л и м о й обмѣнности — мы фактически утверждаемъ наше опредѣленіе въ понятіяхъ не одной только т. наз. „объективной" мѣновой цѣнности, но обращаемъ его также къ сферѣ субъективныхъ оцѣнокъ... Этой двойной обращенности, одновременно и къ сферѣ мѣновыхъ явленій, т. е. тѣхъ, что получили опредѣленное соціальное „обозначеніе", и къ области цѣненій субъективныхъ, относящихся къ личной психической сферѣ — этой двойной обращенности мы будемъ придержи-

ваться и дальше: только такой обращенностью можно охватить міръ человѣческихъ цѣнностей, мѣсто въ которомъ цѣнностей экономическихъ намъ надлежитъ установить...

Въ перспективахъ этой двойной обращенности, аспектъ дѣйствительной или мыслимой возмездной обмѣнности, продажности и покупаемости можно раскрыть въ двухъ спеціально къ нему примѣненныхъ понятіяхъ. Первое изъ нихъ, — понятіе специфической замѣнимости. Картина Рембрандта, напримѣръ, матеріально (натурально) незамѣнима, но поскольку она продается, она становится „специфически замѣнима“ опредѣленнымъ количествомъ валюты. Второе понятіе: — принципіальной соотносительности. Для того, чтобы то или иное бытіе могло служить предметомъ обмѣна, оно должно мыслиться въ особомъ поворотѣ: въ статусѣ особой не — утвержденности въ себѣ, специфической „подвижности“, въ поворотѣ соотношенія съ другими бытіями того же міра, постояннаго перехода въ нихъ, мыслимой ими замѣны (причемъ норма такого „перехода“ или „замѣны“ поддается выраженію въ количественныхъ величинахъ); этотъ статусъ цѣненія въ соціальной области закрѣпляется въ „переходѣ“ и „замѣнѣ“ дѣйствительныхъ, въ фактѣ обмѣна... Въ понятіи принципіальной соотносительности запечатлѣны, такимъ образомъ, тѣ посылки цѣненія, тотъ „статусъ“ его, внѣ которыхъ обмѣнъ невозможенъ. Статусъ принципіальной соотносительности опредѣлимъ всюду, гдѣ есть обмѣнъ, но его можно нащупать и тамъ гдѣ обмѣна, какъ соціальнаго феномена, не имѣется вовсе.

Представимъ себѣ заимщика, живущаго абсолютно-натуральнымъ хозяйствомъ гдѣ либо въ дебряхъ Сибири. Онъ имѣетъ опредѣленное количество зерна, которое можетъ или высѣять на пригодномъ къ тому участкѣ, или скормить свиньѣ, для превращенія въ сало. Въ рѣшеніи того, что дѣлать съ зерномъ, заимщикъ приметъ, конечно, въ расчетъ, какія количества труда необходимы соотвѣтственно для обработки-уборки участка и для откорма свиньи, и прочіе факторы производства. Сдѣлавъ поправки на эти факторы, заимщикъ будетъ „соотносить“ другъ съ другомъ количества зерна, которыя онъ расчитываетъ получить съ участка, и количества сала, которыя дастъ свинья. И въ зависимости отъ того, какъ сложится „соотношеніе“ въ осласти его субъективныхъ оцѣнокъ, — по-

вернетъ дѣло въ ту или иную сторону... Принципіальная „относительность“ и „специфическая замѣнимость“ экономическихъ благъ останется въ силѣ въ сферѣ его оцѣнокъ. Область экономическаго отмѣчена одной и той же чертой и въ условіяхъ мѣнового, и натуральнаго хозяйства. Тамъ, гдѣ нѣтъ обмѣна, его психологическія посылки и аналоги отграничиваютъ область экономическаго. Гораздо труднѣе представить, чтобы тотъ же заимщикъ, если онъ не патологическій типъ, сталъ „соотносить“ въ своемъ сознаніи цѣнность жизни, скажемъ, дочери и жены. — Каждый изъ насъ безъ труда отвѣтитъ на извѣстный рикардіанскій вопросъ: если воръ забрался въ вашу квартиру, а у васъ имѣется пальто и три шляпы, то при возможности выбора, что изберете: — потерять пальто или три шляпы. Но каждый посчитаетъ кощунственнымъ и нелѣпымъ вопросъ о томъ, кого изъ двухъ близкихъ ему людей онъ „предпочтетъ“ потерять...

Міръ экономическаго есть по преимуществу, міръ принципіально „соотносительнаго“. Иные же „внѣ-экономическіе“ міры противостоятъ экономическому, какъ міры „а б с о л ю т н о с т и“ бытій, ихъ утвержденности въ самихъ себѣ, ихъ не-обмѣнности, не-продажности, не-покупаемости, специфической не-замѣнимости, принципіальной не-соотносительности. Съ этими мірами „абсолютности“ бытій сфера экономическаго связана тѣсно; ибо все „экономическое“ служебно въ отношеніи того или иного абсолютнаго бытія. Пріобрѣтенье питанія служитъ поддержанію жизни (бытіе абсолютное), покупка книгъ — удовлетворенію „духовныхъ запросовъ“.

Переводя приведенные выше положенія на языкъ цѣнностныхъ категорій, можно сказать такъ: міръ экономическій и міры внѣ-экономическіе противопоставлены другъ другу, какъ міры соотвѣтственно „соотносительныхъ“ и „абсолютныхъ“ цѣнностей — въ указанномъ выше смыслѣ обозначеній...[1])

---

[1]) Во избѣжаніе недоразумѣній, нужно всячески подчеркнуть, что та особая „п р и н ц и п і а л ь н а я соотносительность“, на которой построено различеніе, должна быть отличаема и отъ сооотносительности і е р а р х и ч е с к о й, и отъ соотносительности ф а к т и ч е с к о й. Въ отношеніи каждаго изъ этихъ двухъ мыслимыхъ родовъ „соотносительности“ вопросъ ставится по особому. Нахожденіе цѣнности въ той или иной іерархической лѣстницѣ отнюдь не дѣлаетъ эту цѣнность „принципіально соотносительной“ хотя она іерархически и соотнесена, конечно, къ тому, что „выше“ и что

Съ точки зрѣнія основного разграниченія „экономическаго“ отъ внѣ-экономическаго можно, въ человѣческомъ мірѣ, различать два рода цѣнностей, а именно: цѣнности „двуаспектныя“ и цѣнности „одноаспектныя“. Подъ первыми мы понимаемъ тѣ бытія, которыя одновременно и утверждены въ человѣческомъ сознаніи, какъ цѣнности „абсолютныя“, и поддаются трактовкѣ, какъ цѣнности „соотносительныя“ (специфически „экономическія“). Такова, напр., всякая работа, направленная на производство „абсолютныхъ“ цѣнностей (напр., работа ученаго, художника и пр.); какъ таковая, она составляетъ „абсолютную“ цѣнность; въ то же время она можетъ получать и получаетъ денежную (вообще экономическую) оцѣнку, т. е. становиться „соотносительной“. — Но имѣются цѣнности, которыя обладаютъ только однимъ изъ этихъ двухъ аспектовъ; таковы — напр., — убѣжденіе или любовь; понятія „продажнаго убѣжденія“ или „продажной любви“ являются non sens'омъ, и въ тѣхъ случаяхъ, когда о нихъ говорится, въ существѣ утверждается отсутствіе убѣжденія и любви, — и дѣло идетъ лишь о нѣкоторыхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ, обычно къ нимъ пріуро-

---

ниже ея; здѣсь нѣтъ той особой не-утвержденности въ себѣ, специфической „подвижности“, постояннаго перехода въ другія бытія того же міра и мыслимой ими замѣны, т. е. всѣхъ тѣхъ признаковъ, въ которыхъ единственно и утверждено понятіе „принципіальной соотносительности“. Наоборотъ, въ іерархіи абсолютныхъ цѣнностей каждая изъ нихъ, хотя іерархически и „соотнесена“ съ другими, однако же, утверждена въ себѣ, специфически не-подвижна, не-„переходяща“, не замѣнима... Касательно же фактической „соотносительности“ нужно замѣтить слѣдующее: область фактически-психологически „соотносительнаго“ шире, чѣмъ область принципіально соотносительнаго... Во время кораблекрушенія, имѣя возможность спасти одного только изъ двухъ гибнущихъ близкихъ людей, приходится иногда, въ краткое мгновеніе, фактически-психологически „соотнести“ цѣнность жизни одного и другого — и выбрать... И когда два вашихъ друга въ такой мѣрѣ не мирятъ другъ съ другомъ, что нѣтъ возможности продолжать общеніе и съ однимъ и съ другимъ, приходится „соотнести“ цѣнность двухъ дружбъ — и выбрать, съ кѣмъ изъ нихъ будете продолжать общеніе и съ кѣмъ прервете... Но за этими явленіями выбора (именно выбора, а не „замѣны“ — ибо утраченнаго близкаго человѣка, друга вамъ никто и ничто „замѣнить“ не можетъ) не стоитъ „принципіальная соотносительность“; наоборотъ самое „соотношеніе“ производится здѣсь какъ бы „съ надрывомъ“ — вопреки принципіальной установкѣ. Потому-то и можно утверждать, что признакъ соотносительности „фактической“, самъ по себѣ не составляетъ отличія, опредѣляющаго экономическій характеръ явленія.

ченныхъ; убѣжденіе и любовь суть цѣнности одноаспектныя, со стороны „абсолютной“ [1]).

Какъ же обстоитъ дѣло, съ точки зрѣнія цѣнностныхъ категорій, съ такими цѣнностями, какъ, напр., рабочая лошадь или машина? Совершенно ясно —: они суть цѣнности соотносительныя (экономическія); но являются ли они цѣнностями „абсолютными“? Рабочей лошадью или машиной въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно, пожалуй, любоваться со стороны эстетической (т. е. внѣ-экономической и въ этомъ условномъ смыслѣ „абсолютной“); въ исторіи искусствъ лошади — въ т. ч. рабочія — и машины находили и находятъ художныхъ цѣнителей

[1]) На существованіи такихъ „одноаспектныхъ“ цѣнностей необходимо поставить ударѐніе. Въ экономической литературѣ утверждается иногда, что получивъ цѣну все можетъ стать экономическимъ благомъ и тѣмъ самымъ — объектомъ экономической дѣятельности; что „экономическое клеймо цѣны можетъ быть поставлено рѣшительно на все. Ибо все можетъ получить цѣну, другими словами можетъ стать „продажнымъ“. Это мы видимъ на проституціи“ (П. Б. Струве). Намъ представляется очевиднымъ, что въ проституціи продаются нѣкоторыя проявленія междуполовыхъ отношеній, а отнюдь, напр., не „любовь“; и только такія проявленія могутъ быть названы, по нашей терминологіи, цѣнностями „двуаспектными“; „любовь“ же, ставъ „продажной“, тѣмъ самымъ перестаетъ существовать. Такъ же перестаетъ существовать, ставъ продажнымъ, убѣжденіе, какъ таковое. Выявленіе (исповѣданіе) убѣжденія есть цѣнность „двуаспектная“; но убѣжденіе, въ немъ самомъ, „одноаспектно“, по существу... Иными словами, „экономическое клеймо цѣны можетъ быть поставлено“ — далеко не на все. Есть цѣнности, которыя принципіально изъяты изъ такого клейменія. Даже въ предѣлахъ взятыхъ нами примѣровъ достаточно матеріала для утвержденія, что область такихъ цѣнностей отнюдь не мала; стоитъ вспомнить, сколь разнообразны возможные виды убѣжденія и любви; убѣжденіе религіозное и научное, любовь междуполовая и дружба равно не поддаются клейменію экономическимъ штампомъ цѣны, не поддаются перенесенію въ сферу хотя бы мыслимой соціальной „соотносительности“. Чувства, какъ и убѣжденія, не сравнимы, не сопоставимы, принципіально не „соотносительны“ — даже въ сферѣ мыслительныхъ представленій... Слѣдовательно, все то, на что можетъ быть поставлено „экономическое клеймо цѣны“, есть всего лишь совокупность внѣшне, соціально обозначенныхъ феноменовъ человѣческаго міра. Многія же цѣнности внутреннія, психическія, „субъективныя“ экономическому клейменію не поддаются — и къ явленію цѣны отношенья не имѣютъ вовсе,

„Со стѣны сниму кивотъ
За труху бумажную.
Все продажное, а вотъ
Память не продажная“
(Марина Цвѣтаева).

(изображеніе лошадей составляетъ особые жанры ваянья и живописи; красоту машинъ цѣнилъ Босхъ и цѣнятъ „конструктивисты"). И все же — имѣется множество лошадей и машинъ, въ отношеніи которыхъ возможность художнаго любованія ими или иного подхода къ нимъ со стороны абсолютной имѣетъ настолько малое значеніе для бытійной ихъ квалификаціи, что возможностью этой можно и должно пренебречь. Даже послѣдній кусокъ хлѣба, имѣющійся у человѣка, обладающій, казалось бы, для него совершенно единственной цѣнностью, однако же, принципіально „соотносителенъ" всякому иному куску хлѣба или другому благу, мѣною на которое данное лицо могло бы полностью сохранить или умножить количество питательныхъ средствъ, находящихся въ его распоряженіи. И такъ же „соотносительно" другимъ благамъ — въ порядкѣ и „объективно" — мѣновой, и „субъективной" оцѣнки — огромное большинство продуктовъ питанія, предметовъ одежды, обстановки, средствъ сообщенія и производства. Привхожденіе въ оцѣнку этихъ благъ какихъ либо „абсолютныхъ" мотивовъ, вродѣ художнаго цѣненія или подхода съ точки зрѣнія личныхъ воспоминаній — является относительно рѣдкимъ исключеніемъ. Все это великое множество цѣнностей составляетъ міръ цѣнностей „одноаспектныхъ", со стороны соотносительной... Одноаспектныя цѣнности подобнаго рода составляютъ область собственно экономическую, экономическую по преимуществу, сферу обширную и самостоятельную. Область же цѣнностей „двуаспектныхъ" образуетъ какъ бы пограничную сферу между міромъ „абсолютнаго" и міромъ „соотносительнаго" — экономическаго...

Наша схема не охватила доселѣ и не помѣстила въ той или иной группѣ одного важнѣйшаго рода цѣнностей, а именно — человѣческаго труда или человѣческой „рабочей силы" (названіе въ данномъ случаѣ не имѣетъ значенія), направленной на производство „соотносительныхъ" или собственно „экономическихъ" цѣнностей. О трудѣ и „рабочей силѣ", направленной на продукцію „абсолютныхъ" (научныхъ, художныхъ и пр.) цѣнностей, мы упоминали, характеризуя его, какъ цѣнность „двуаспектную". Въ какую же категорію нужно отнести человѣческій трудъ, не имѣющій въ объектѣ своемъ касательства къ бытіямъ „абсолютнымъ"? — Трудъ этотъ есть одно изъ основныхъ явленій собственно экономическаго міра. Вмѣстѣ

и наряду съ матеріальными „средствами производства", онъ является, какъ извѣстно, основнымъ элементомъ всякаго производственнаго процесса. Въ продажѣ своего труда и въ направленіи его на собственно экономическія цѣли современное человѣческое сознаніе вовсе не усматриваетъ началъ проституированія. Для каждаго является принципіально допустимымъ „соотносить" столько то часовъ такого то своего труда съ такимъ то возможнымъ заработкомъ или другимъ положительнымъ результатомъ. Экономическій трудъ, съ этой точки зрѣнія, есть благо „соотносительное"; принимая же во вниманіе существенную, казалось бы, принадлежность его къ собственно экономическому (внѣ-„абсолютному") міру, представлялось бы, какъ будто, возможнымъ отнести его къ числу цѣнностей „одноаспектныхъ", со стороны соотносительной... Но тутъ выступаетъ важнѣйшее обстоятельство: — независимо отъ эмоцій, которыя его сопровождаютъ, всякій человѣческій трудъ, на что бы онъ ни былъ направленъ — есть трата человѣческой личности. Человѣческая же личность, какъ для самого лица, такъ и вообще въ современномъ человѣческомъ сознаніи — имѣетъ абсолютную цѣнность. И поэтому цѣнность всякаго человѣческаго труда — въ томъ числѣ, въ полной мѣрѣ, труда, направленнаго на собственно экономическія цѣли — имѣетъ касательство къ абсолютнымъ оцѣнкамъ. Однако же, едва ли было бы правильнымъ отнести экономическій трудъ къ цѣнностямъ „двуаспектнымъ". Такое отнесеніе скрадывало бы своеобразіе и значительность даннаго цѣнностнаго феномена. Къ тому же, въ категоріи двуаспектныхъ цѣнностей оказался бы, въ такомъ случаѣ, трудъ, направленный и на продукцію „абсолютныхъ", и на производство существенно „соотносительныхъ" цѣнностей. Между тѣмъ, два эти вида труда, сходясь въ томъ, что оба они суть трата человѣческой личности, различны въ своихъ объектахъ. Въ построяемой нами, съ точки зрѣнія основного разграниченія „экономическаго" и внѣ-„экономическаго", схемѣ цѣнностныхъ категорій — трудъ, направленный на производство существенно „соотносительныхъ" цѣнностей, подлежитъ особому опредѣленію. Стараясь схватить всю сумму его признаковъ, мы обозначили бы его, какъ цѣнность „*одноаспектно-двуаспектную*". Въ этомъ опредѣленіи послѣдовательно запечатлѣны основные, отмѣченные выше моменты цѣненья экономическаго труда. Однако же, не повсюду,

не во всѣхъ феноменахъ экономической эмпиріи цѣнность эта бытійствуетъ, какъ таковая, въ ея двойственной, „соотносительно-абсолютной“ природѣ. Человѣческій трудъ, подобно другимъ изъ числа обращенныхъ къ „абсолюту“ — и въ то же время соціально-обозначенныхъ цѣнностей — подверженъ профанаціи. Въ экономической дѣйствительности онъ можетъ, и дѣйствительно встрѣчалъ и встрѣчаетъ отношеніе къ себѣ и оцѣнку исключительно, какъ цѣнности „соотносительной“ — безъ всякаго элемента цѣненія „абсолютнаго“. Отраженіемъ этого цѣнностнаго порядка въ области экономическихъ феноменовъ является тотъ фактъ, для обозначенія котораго въ исторіи экономическихъ ученій вычеканено понятье „эксплоатаціи“. — Опроверженіемъ же, отрицаніемъ и устраненіемъ этого цѣнностнаго порядка является та система цѣненій, которая собственно представляетъ собою предметъ настоящихъ замѣчаній и на которой отселѣ сосредотачиваемъ вниманіе: **хозяйское цѣненіе хозяйства.**

3

Хозяйское цѣненіе хозяйства

Хозяйское цѣненіе хозяйства есть мостъ, связь и скрѣпа между мірами — „соотносительнаго“ и „абсолютнаго“. Цѣня свое хозяйство, какъ источникъ „соотносительныхъ“ цѣнностей, какъ источникъ „чистаго дохода“ — „добрый хозяинъ“ въ то же время цѣнитъ хозяйство и „абсолютно“ — какъ ощутительное единство, какъ одухотворенную систему... Именно къ констатированію началъ такого „абсолютнаго“ оцѣненія сводились наши предыдущія замѣчанія о характерѣ хозяйскаго цѣлеполаганія и хозяйскаго отношенія къ хозяйству.

Хозяйское цѣненіе повернуто по двумъ главнымъ направленіямъ.

Съ одной стороны, оно утверждаетъ „абсолютную“ цѣнность помѣщаемаго въ хозяйствѣ человѣческаго „экономическаго“ труда; поскольку хозяйская воля претворяетъ эту оцѣнку въ дѣла, хозяйское цѣненіе выявляетъ въ феноменахъ дѣйствительности двойственную — соотносительно-абсолютную — цѣнностную природу послѣдняго. Хозяйское цѣненіе ограждаетъ трудъ отъ профанаціи, отъ трактовки въ сферѣ чистой

„соотносительности". Внѣ субъективныхъ оцѣнокъ трудящаго, трудъ бытійствуетъ какъ цѣнность „одноаспектно-двуаспектная" именно въ хозяйскомъ цѣненіи. И какъ хозяйское цѣненіе человѣческаго труда есть опроверженіе чисто-„соотносительной" точки зрѣнія на послѣдній, такъ хозяйское помѣщеніе человѣческаго труда въ производствѣ есть противоположность „эксплоатаціи". И если бы это не было такъ, если бы, наряду съ „эксплоатаціей", не было въ экономической дѣйствительности хозяйскаго помѣщенія труда, экономическая жизнь была бы невозможна: — въ ней не было бы вовсе положительныхъ конструктивныхъ началъ.

Хозяйское цѣненіе обращено также къ цѣнностямъ одноаспектнымъ, сторонѣ соотносительной, т. е. къ собственно экономическому міру. Область экономическая, какъ правильно отмѣчаютъ, есть сфера „служебная". Экономическія блага, какъ таковыя, не утверждены въ себѣ, — они „обмѣнны", „специфически замѣнимы", „принципіально соотносительны". Между тѣмъ, какъ мы видѣли, множество бытій человѣческаго міра отнесено въ эту сферу; и въ качествѣ цѣнностей одноаспектныхъ, стороны „соотносительной" — находится въ ней всецѣло, изъ нея не выходитъ... И вотъ — причастными къ иной сферѣ цѣнностей, раскрытыми и утвержденными въ себѣ — бытія этого міра становятся только однимъ путемъ — хозяйскимъ цѣненіемъ хозяйства. Хозяйское цѣненіе какъ бы насыщаетъ цѣнностью этотъ міръ. Область собственно „экономическаго", эта огромная человѣчески-бытійственная сфера— была бы не завершена, не выявлена въ высшіе горизонты — не будь хозяйскаго цѣненія хозяйства. Хозяйское цѣненіе есть какъ бы введеніе „соотносительныхъ" цѣнностей въ среду „абсолютныхъ" оцѣнокъ или, точнѣе, оцѣночное обращеніе къ нимъ изъ этой послѣдней.

Въ изображаемыхъ нами функціяхъ своихъ, хозяйское цѣненіе хозяйства пріобрѣтаетъ, въ разсматриваемой области явленій, значеніе самостоятельнаго начала; а въ отрасли познанія, къ этимъ явленіямъ обращенной, вырастаетъ въ особую категорію. Болѣе широко и основоположно, чѣмъ очерченная выше группа цѣнностей „двуаспектныхъ", оно сопрягаетъ „соотносительное" съ „абсолютнымъ", „экономическое" съ „внѣэкономическимъ". Въ этомъ отношеніи мѣсто его симметрично мѣсту цѣнности „одноаспектно-двуаспектной", человѣческаго

„экономическаго" труда, который тоже сопрягаетъ въ себѣ тѣ же начала. И какъ мы видѣли, хозяйское цѣненіе обращено также и къ этой цѣнности и ограждаетъ ее отъ профанаціи въ области „соотносительныхъ" оцѣнокъ.

Изъ предыдущаго отнюдь нельзя выводить идиллически-преукрашающаго отношенія къ экономической дѣйствительности. „Хозяйское цѣненіе хозяйства" есть духовно-хозяйственная сущность, но отнюдь не имманентная принадлежность какой-либо опредѣленной группы людей, тѣмъ болѣе экономическаго „класса". Собственникъ и предприниматель можетъ быть — и бывалъ, и бываетъ „добрымъ хозяиномъ", но можетъ и не быть имъ; и тысячамъ, милліонамъ, сотнямъ милліоновъ добрыхъ хозяевъ, жившихъ и живущихъ въ человѣческихъ обществахъ, можно противопоставить тысячи, милліоны и сотни милліоновъ собственниковъ и предпринимателей, въ которыхъ не было и нѣтъ — „хозяйскаго цѣненія хозяйства". — Всякая „благотворительность", какъ таковая, исключается изъ понятія хозяйскаго отношенія къ хозяйству. Все, что сначала сберегается изъ дохода, а потомъ сознательно „передается" на „благія цѣли" или „добрыя дѣла", относится уже къ области благотворительности, а не къ области хозяйства. Хозяйское распоряженіе касается тѣхъ благъ, которыя еще не вышли, въ видѣ „дохода", изъ производственнаго круга хозяйства. — И только въ качествѣ принципа распоряженія такими благами хозяйское цѣненіе хозяйства является существенной хозяйственной категоріей. Характеризуя его, какъ таковую — нужно со всей настойчивостью подчеркнуть то обстоятельство, на которое имѣются намеки въ предыдущемъ изложеніи: хозяйское цѣненіе является самостоятельной хозяйственной категоріей постольку, поскольку оно мыслится въ сопряженіи со строгимъ, со стороны хозяина, соблюденіемъ экономическаго принципа. „Абсолютное" цѣненіе хозяйства, которое переродилось бы въ расточительность или выражалось бы въ экономической не-раціональности, подрывало бы самыя основы существованія „абсолютно" цѣнимаго хозяйства и приводило бы къ безхозяйствію, не соединимому съ понятіемъ „добраго хозяина". И когда логика языка и народная мудрость утверждаетъ, что безъ хозяина — безхозяйствіе — она въ полной

мѣрѣ разсматриваетъ хозяина, между прочимъ, и какъ осуществителя экономическаго принципа. Хозяйская воля и хозяйскій глазъ неуклонно направлены на поддержаніе и укрѣпленіе экономической жизнеспособности хозяйства, на достиженіе съ наименьшими средствами наибольшихъ результатовъ, на соблюденіе бережливости. Но это стремленіе осложняется цѣненіемъ бытія и цвѣтенія хозяйства, какъ таковыхъ. Иначе говоря, соблюденіе экономическаго принципа и хозяйское цѣненіе хозяйства суть два соподчиненныхъ начала и хозяйское цѣненіе является, въ извѣстномъ родѣ, началомъ вторичнымъ, въ томъ смыслѣ, что выводя за предѣлы экономическаго принципа, оно, однако же, требуетъ, въ качествѣ своей предпосылки, неуклоннаго слѣдованія послѣднему... Изъ всего сказаннаго явствуетъ, что хозяинъ постоянно разграничиваетъ свое стремленіе къ полученію наибольшаго дохода и свое „абсолютное" цѣненіе хозяйства; и въ этомъ отношеніи, дѣятельность его есть проведеніе начала м ѣ р ы. И самое хозяйское отношеніе къ хозяйству поддается опредѣленію, какъ насыщеніе чувствомъ мѣры собственнически-предпринимательскаго импульса къ полученію наибольшаго дохода, какъ ограниченіе этого импульса, ради удовольненія пребывающихъ въ хозяйствѣ людей и упорядоченія окачествленія объемлемыхъ имъ вещей[1]). Хозяйское цѣненіе, какъ цѣненіе „абсолютное", обращено, въ первую очередь, отнюдь не къ деньгамъ или тому или иному абстрактному ихъ замѣстителю. Вполнѣ учитывая, въ порядкѣ соблюденія э к о н о м и ч е с к а г о п р и н ц и п а, значеніе денегъ, хозяинъ, въ цѣненіи своемъ, ограничиваетъ, однако, извлеченіе изъ хозяйства денежныхъ, какъ и другихъ — средствъ, ради достиженія полноты и насыщенности х о з я й с т в е н н о-

---

[1]) Нельзя закрывать глаза на то, что примѣнительно къ хозяйскому цѣненію вопросъ встаетъ не только о разграниченіи между нимъ и „экономическимъ принципомъ" (собственнически-предпринимательскимъ импульсомъ), но также о разграниченіи въ предѣлахъ самого хозяйскаго цѣненія между цѣлями удовольненія людей и принципомъ упорядоченія — окачествленія вещей. Несомнѣнно мыслимы и бываютъ случаи принесенія интересовъ работающихъ въ хозяйствѣ людей въ жертву „абсолютно" цѣнимому упорядоченію — окачествленію вещей; какъ мыслимы и бываютъ обратные случаи хозяйственно-разрушительнаго небреженія къ вещамъ — ради удовольненія людей. Въ хозяйскомъ цѣненіи, какъ таковомъ, въ хозяйскомъ цѣненіи, какъ „идеальномъ типѣ", также принципы удовольненія людей и упорядоченія — окачествленія вещей сопряжены и разграничены по началу м ѣ р ы.

натуральнаго процесса...[1]) „Абсолютное“ цѣненіе относится именно къ послѣднему, а не къ деньгамъ, какъ экономической сущности. Абсолютное цѣненіе денегъ не только не утверждено, но прямо исключено „абсолютнымъ“ цѣненіемъ хозяйства, какъ ощутимаго единства и одухотворенной системы... Именно на деньгахъ, несмотря на всю ихъ экономическую важность или можетъ быть благодаря ей, наиболѣе крѣпко лежитъ штампъ соотносительности — и абсолютное цѣненіе денегъ возможно только на путяхъ сотворенія себѣ золотого тельца, хотя бы и сдѣланнаго не изъ золота, но бумажныхъ цѣнностей — знаменованій... Хозяйское же цѣненіе хозяйства чуждо сотворенію себѣ золотого тельца. Благополучіе хозяйства оно обосновываетъ на человѣчномъ отношеніи къ людямъ, милованіи скотовъ и береженіи вещей Божьяго міра.

Такимъ сочетаніемъ элементовъ создается явленіе, сильное жизненно и хозяйственно.

Неограниченный импульсъ къ полученію наибольшаго дохода, таитъ свои — и весьма существенныя — опасности; онъ граничитъ и перерождается въ недооцѣнку значенія будущаго, въ игнорированіе длительныхъ — въ томъ числѣ хозяйственныхъ — интересовъ, ради интересовъ скорѣйшаго полученія наибольшей выручки. Онъ вызываетъ рискъ „перенажима“ на людей и тѣмъ самымъ всесторонне разрушительныхъ нарушеній лада хозяйства. Наоборотъ, хозяйское цѣненіе хозяйства обезпечиваетъ устойчивость этого лада, укрѣпляя его въ че-

---

[1]) Совершенно не входя въ филологическій или историческій анализъ словъ „экономическій“, „хозяйственный“, „экономика“, „хозяйство“, можно, однако же, замѣтить слѣдующее: иногда въ обычномъ словоупотребленіи въ каждое изъ этихъ словъ вкладывается особый смыслъ. Таковъ случай трактовки „экономики“ (или „экономіи“) сельскаго хозяйства. Совершенно ясно, что подъ „экономикой“ или „экономіей“ подразумѣвается здѣсь абстрактно-пріобрѣтательская, если можно такъ выразиться — спекулятивно-счетная сторона дѣла, подъ сельскимъ же хозяйствомъ — натуральный производственный процессъ. Подобные же оттѣнки замѣтны и въ такой напримѣръ постановкѣ задачъ сельско-хозяйственнаго районированья: „необходимо... намѣтить рядъ районовъ по признакамъ сельско-хозяйственнымъ или, точнѣе говоря, сельско-хозяйственнымъ — экономическимъ“ (А. И. Скворцовъ). — Экономическій — это относящійся, по преимуществу, къ абстрактному бытію даннаго рода отношеній, къ сферѣ отвлеченно-денежныхъ оцѣнокъ, къ абстрактной соотносительно-цѣнностной „спекуляціи“. Хозяйственный субстратъ — это натуральная плоть хозяйства, оно — не какъ отвлеченно-спекулятивная схема, но какъ система людей и благъ, во всей ихъ конкретности.

ловѣческихъ душахъ; тѣмъ оно ограждаетъ будущее и обосновываетъ благосостояніе не только настоящаго, но и будущихъ поколѣній... — Въ преемственной связи всего сущаго, отнюдь не дѣлающей тождественнымъ различнаго, но все различное тварное подчиняющей сходнымъ необходимостямъ, аналогичныя положенія относятся и къ вещамъ. Также и въ отношеніи вещей возможенъ „перенажимъ"; и въ связи съ нимъ, возможны разрушительные провалы или катастрофы въ хозяйствѣ... Какъ бы широко ни развернулась сѣть страхованій (вплоть, напр., до страхованій урожаевъ)—риска потери начисто она устранить не въ силахъ; и только хозяйское вниманіе и хозяйская забота о вещахъ даютъ дополнительную, возможную въ человѣческихъ условіяхъ, гарантію противъ потерь. Въ данномъ вопросѣ есть и положительная сторона; хозяйское вниманіе и хозяйская забота обезпечиваютъ въ вещахъ лучшее состояніе и лучшее функціонированіе, чѣмъ было бы безъ „хозяйскаго глаза", чѣмъ есть у тѣхъ, кто „по настоящему" не есть „хозяинъ".

Хозяйское цѣненіе хозяйства легко поддается религіозному обоснованію, и, дѣйствительно, часто вырастало и вырастаетъ изъ религіознаго корня. Именно въ образѣ и фактѣ хозяина устанавливается связь между религіозной и хозяйственной сферой. Именно черезъ посредство личности хозяина, какъ воплощенія личнаго принципа въ хозяйствѣ, — религіозныя и религіозно-нравственныя начала вступаютъ въ хозяйственную область. Въ то же время, поскольку религіозныя побужденія воспитываютъ личность въ „добраго хозяина" — они многостороне повышаютъ его хозяйственную годность, благодаря указанной выше жизненно-хозяйственной силѣ того сочетанія элементовъ, которое мы здѣсь находимъ. Напряженіе религіознаго чувства, дѣлая носителей его „добрыми хозяевами" — нерѣдко въ исторіи опредѣляло тѣмъ самымъ ихъ хозяйственно-экономическій успѣхъ. При разныхъ формахъ хозяйствованія и цѣлепоставленія въ немъ, въ предѣлахъ русскаго міра къ этому корню возводима причина преуспѣванія хозяйственно-экономическихъ начинаній, съ одной стороны, многихъ подвижниковъ-монаховъ, съ другой — старообрядцевъ и общинъ ихъ...

Сочетаемость начала „добраго хозяина" съ началами религіозными объясняется тѣмъ, что хозяйское цѣненіе, утверждая хозяйство въ качествѣ „абсолютной" цѣнности — однако

же, по природѣ своей поставляетъ и подчиняетъ его нѣкоторой іерархіи абсолютныхъ цѣнностей. Хозяйское цѣненіе хозяйства обосновано нравственно и художно. Будучи само отраженіемъ и закрѣпленіемъ хозяйства въ области абсолюта, оно тѣмъ не менѣе вытекаетъ и, слѣдовательно, подчинено другимъ цѣнностямъ — религіознымъ, нравственнымъ или художнымъ, принципіально надъ нимъ поставленнымъ. Иными словами, хозяйское цѣненіе, преображая и возвышая хозяйство, однако же не въ немъ утверждаетъ предѣльныя цѣнности. Поэтому оно согласуемо съ началами „подчиненнаго хозяйства“ и „подчиненной экономики“... — Вонствующій же экономизмъ вырастаетъ отнюдь не въ руслѣ хозяйскаго цѣненія, отнюдь не въ порядкѣ осуществляемаго въ послѣднемъ сопряженія „соотносительнаго“ съ „абсолютнымъ“: воинствующій экономизмъ вырастаетъ на почвѣ мыслительнаго сведенія всего существующаго къ одному „соотносительному“.

Наоборотъ, хозяйское цѣненіе проникнуто мощнымъ импульсомъ къ Абсолюту. Бывали и есть хозяева, которые дѣйственно, въ мѣру силъ, стремились уподобиться Верховному Хозяину міра, Котораго, въ Его Бытіи и въ хозяйскомъ цѣненіи Имъ міра, прозиралъ ихъ ищущій взоръ. И сколь ни были несовершенны эти хозяева, въ ихъ достиженіяхъ и дѣлахъ, по сравненію съ Нимъ, Верховнымъ Хозяиномъ, Богомъ — эти стремленія указаны каждому, кто есть „добрый хозяинъ“, его природой образа и подобія Божія. Сфера хозяйскаго цѣненія есть среда средостѣнія, проникающая всѣ горизонты человѣческаго бытія — отъ самыхъ нижнихъ до вышнихъ, сопрягающая самое безóбразное и беззрачное („обезличенный“ экономическій товаръ) съ тѣмъ Образомъ и Ликомъ, въ которомъ и начало и конецъ бытія...

Мы не даемъ здѣсь религіознаго обоснованія хозяйства. Мы хотимъ лишь указать на то, въ какой мѣрѣ проблема такого обоснованія обращена къ идеѣ „хозяина“. Тотъ, кто хотя бѣгло ознакомится съ условіями экономической жизни, въ любой изъ ея отраслей, почувствуетъ эмпирическую значительность этого образа. Тотъ, кто вдумается въ обще-бытійственную сущность хозяйства, пойметъ, что сопряженіе сферы принципіально „соотносительнаго“, „экономическаго“, по преимуществу — со средою цѣнностей „абсолютныхъ“, возможно только черезъ посредство личныхъ цѣненій, чрезъ личное на-

чало въ хозяйствѣ; и утвердить тѣмъ философскую значительность идеи „хозяина".

4

Хозяйнодержавіе

Сущность соціализма — во всѣхъ его формахъ — можно свести къ тому, что соціализмъ отрицаетъ, чтобы „настоящимъ хозяиномъ" („добрымъ хозяиномъ" предыдущаго изложенія) могъ быть хозяинъ-личность, и утверждаетъ, что такимъ хозяиномъ можетъ быть только хозяинъ-общество. Хозяинъ-личность и хозяинъ-общество — вотъ тѣ два единства, къ которымъ человѣческая мысль, въ своей эмпирической обращенности, можетъ пріурачивать хозяйское цѣненіе (при чемъ хозяинъ-общество долженъ мыслиться здѣсь какъ „идеальный" сверхъ-личный носитель хозяйскаго цѣненія, а не — „юридическое лицо" гражданскаго права). Въ переводѣ на языкъ устанавливаемыхъ здѣсь категорій, утвержденія соціализма гласятъ, что основныя, изображенныя выше функціи хозяйскаго цѣненія: — охрана человѣческаго экономическаго труда отъ профанаціи въ области „соотносительныхъ" оцѣнокъ и высшее окачествленіе — упорядоченіе вещей экономическаго міра — осуществимы именно и только хозяиномъ-обществомъ. Требованія соціализаціи, національзаціи, муниципализаціи, ассоціанизаціи" (Фурье) и пр. равно возводимы къ этой посылкѣ... Согласно разсматриваемымъ теоріямъ, только „государство", только община (муниципальная), только ассоціація можетъ быть „добрымъ хозяиномъ". И потому, согласно этимъ теоріямъ, только государство, только община, только ассоціація должна быть хозяиномъ въ производствѣ. Нужно замѣтить: положительныя соціально-экономическія цѣли не однѣхъ только названныхъ выше, но и большого числа другихъ соціально-политическихъ теорій — каковы бы ни были ихъ индивидуальныя оттѣнки — поддаются формулировкѣ пру помощи вводимыхъ понятій: во всѣхъ теоріяхъ этихъ можно прощупать стремленіе пропитать и опредѣлить экономическую жизнь началами хозяйскаго цѣненія. Въ этомъ смыслѣ и соціализмъ выразимъ на языкѣ „хозяйныхъ" категорій (мы говоримъ о хозяйскомъ отношеніи, хозяйскомъ цѣненіи хозяйства; но са-

мыя категоріи, сюда относящіяся, будемъ именовать х о з я й-
н ы м и): въ послѣднихъ запечатлѣна нѣкая общая духовно-
хозяйственная сущность. — Констатированіе такой выразимо-
сти требуетъ ограниченій; въ выраженіи этомъ установленныя
выше категоріи примѣнимы не во всей ихъ полнотѣ; въ част-
ности, въ отношеніи ко многимъ соціалистическимъ теоріямъ,
отпадаетъ вопросъ о религіозномъ обоснованіи хозяйскаго цѣ-
ненія. Не слѣдуетъ также искусственно упрощать формулъ,
дающихъ это выраженіе, и тѣхъ, въ которыя уложимы посылки
отдѣльныхъ соціалистическихъ построеній... Не говоримъ уже
о томъ, что въ иныхъ случаяхъ понятіе хозяина въ потребле-
ніи отщепляется отъ понятія хозяина въ производствѣ и первое
качество сохраняется за хозяиномъ — личностью; въ другихъ
же проэктахъ послѣдній лишается всякой „свободы выбора
хозяйственныхъ благъ", и всякое его усмотрѣніе по этой части
замѣняется общественной „дачей". — Что касается до каче-
ства „хозяина въ производствѣ", то иногда и въ этой области
соціалистическое построеніе не заключаетъ въ себѣ отрицанія
хозяина-личности, какъ такового; а утверждаетъ только необ-
ходимость блюсти (что возлагается на хозяина - общество),
чтобы собственниками и предпринимателями были лица, персо-
нально способныя быть „добрыми хозяевами". Такова, въ
общемъ, цѣль той отмѣны наслѣдственной собственности (пе-
редачи по наслѣдству производственныхъ имуществъ) и уста-
новленія „всеобщей банковой системы", которыя въ свое время
проэктировалъ Сенъ-Симонизмъ. Другія системы и въ самомъ
производственномъ процессѣ замѣщаютъ хозяина - личность хо-
зяиномъ-обществомъ, сосредотачивая въ послѣднемъ собствен-
ническія и предпринимательскія функціи — права; но все таки
признаютъ вспомогательное значеніе за хозяиномъ-личностью,
хотя и производя деградацію его изъ самостоятельнаго хозя-
ина въ чиновника, осуществителя общественныхъ велѣній
(Родбертусъ). Третьи, наконецъ, хозяиномъ-обществомъ хозя-
ина-личность заслоняютъ всецѣло, и въ хозяинѣ-личности ви-
дятъ — врага хозяйно-общественнаго дѣла (Марксъ). Не бу-
демъ умножать примѣровъ. Ими можно было-бъ заполнить не-
мало страницъ. Перейдемъ къ разсмотрѣнію вопроса по су-
ществу: какъ соотносится хозяинъ-общество и хозяинъ-личность?
Какова реальность и основная характеристика одного и дру-
гого? Можетъ ли одинъ всецѣло замѣстить другого?

Особенность человѣческихъ представленій о хозяинѣ — обществѣ состоитъ въ томъ, что съ понятіемъ такого „хозяина" гораздо легче манипулировать по произволу, чѣмъ съ понятіемъ хозяина-личности. Существованіе лицъ, собственниковъ и предпринимателей, не являющихся „хозяевами" (настоящими или „добрыми"), не подлежитъ сомнѣнію. Вообще говоря, физическая личность и въ томъ числѣ — личность, какъ хозяинъ, есть непосредственная данность, измѣнить или даже повліять на которую не просто и не легко. Въ виду очевидности этого обстоятельства, также и въ области проэктовъ и реформъ трудно имѣть дѣло съ хозяиномъ — личностью. Хозяина же общество каждый прожектеръ и реформаторъ можетъ мыслить по своему, вкладывать въ это понятіе любое содержаніе, рисовать любой образъ. Потому то реформаторы и прожектеры, подходя къ той проблемѣ, которую мы именуемъ проблемой хозяйскаго цѣненія, и обращаются по преимуществу и охотно къ идеѣ хозяина-общества. И, дѣйствительно, хозяину - обществу хозяйское цѣненіе хозяйства можетъ быть обязательно задано, и никакъ нельзя такого же цѣненія съ обязательностью „задать" хозяину-личности. Хозяинъ-общество, въ точномъ смыслѣ, не имѣетъ психической сферы. И пріуроченное къ нему хозяйское цѣненіе есть равнодѣйствующая такъ или иначе оформленныхъ общественныхъ силъ. Хозяинъ-же — личность, какъ всякая физическая личность, обладаетъ своей психической сферой. Опредѣленное внѣшнее дѣйствіе задать ему можно. Но именно „цѣненіе", какъ извѣстно, не можетъ являться предметомъ механически выполняемаго заданія...

Къ хозяину-обществу самое понятіе цѣненія приложимо, какъ видимъ, только въ порядкѣ нѣкотораго словеснаго оборота. Но въ порядкѣ такого оборота можно формулировать, что хозяинъ-общество поддается тому, чтобы хозяйское цѣненіе было ему формально „задано"; хозяинъ же личность этому не поддается. Съ точки зрѣнія упомянутыхъ выше цѣлей пропитать и опредѣлить всю экономическую жизнь хозяйскимъ цѣненіемъ, возможность „формальной заданности" такого цѣненія есть „преимущество" хозяина-общества.

Но можно ли, въ точномъ смыслѣ, хозяину-обществу приписывать хозяйскую волю и хозяйскій глазъ? — Поскольку хозяина-общество мы мыслимъ, какъ коллективъ, — приходится опредѣленно отвѣтить, что нѣтъ, хозяйской воли и хозяйскаго

глаза хозяину-обществу приписать нельзя. Воля „хозяина-общества" объективируется въ нѣкоторомъ законодательномъ или административномъ актѣ. Фактически же осуществляетъ ее то или иное физическое лицо или совокупность физическихъ лицъ. Бытія хозяина-общества и этихъ физическихъ лицъ раздѣльны. И поэтому, въ данномъ случаѣ, та воля, которая фактически дѣйствуетъ, есть принципіально не хозяйская воля. Также функціи хозяйскаго глаза за хозяина-общество отправляютъ нѣкоторыя физическія лица. Но не они — хозяева. И потому въ хозяйствѣ хозяина-общества за всѣмъ блюдетъ и смотритъ принципіально не хозяйскій глазъ... Дать именно такія поясненія этому вопросу понуждаетъ насъ, между прочимъ, народное употребленіе слова „хозяинъ", которое съ полной послѣдовательностью и реализмомъ примѣняетъ это понятіе только къ физической личности. И вскрыть опредѣленную призрачность „хозяина-общества" является необходимымъ, дабы не принять отвлеченнаго понятія за реальное бытіе, что въ данномъ случаѣ и въ научномъ смыслѣ было-бъ губительно... Но сказать, что въ хозяйствѣ хозяина-общества хозяйскую волю осуществляетъ не хозяйская воля и контрольныя функціи несетъ не хозяйскій глазъ — это значитъ сказать многое. Это значитъ отмѣтить, что въ хозяйствѣ хозяина-общества притуплено и ослаблено отправленіе основныхъ властно-творческихъ функцій. Хозяинъ-общество, въ опредѣленномъ смыслѣ, есть неполный, ослабленный, ущербленный хозяинъ...

Здѣсь нужно указать еще на одно важнѣйшее обстоятельство. Къ хозяину-обществу, въ точномъ смыслѣ, не примѣнимо понятіе личной отвѣтственности. Физическія же лица, осуществляющія за хозяина-общества функціи его „воли" и „глаза", несутъ, конечно, за свои дѣйствія опредѣленную уголовно- и гражданско-правовую отвѣтственность; но именно отвѣтственность правовую; отъ отвѣтственности специфически-экономической они свободны. Специфически-экономическая отвѣтственность, о которой мы здѣсь говоримъ, выражается въ несеніи убытковъ, ущербовъ и потерь, проистекающихъ изъ нецѣлесообразныхъ (и въ этомъ смыслѣ „ошибочныхъ") дѣйствій, нерачительности или даже простой невнимательности хозяйствующей личности. Чиновникъ-„хозяйственникъ" можетъ допускать такую нецѣлесообразность, нерачительность и невнимательность, и все же безъ

ухудшенія, а иногда, при благоволѣніи начальства, и съ улучшеніемъ личнаго своего положенія оставаться на своемъ мѣстѣ. Правда, его можетъ постигнуть немилость начальства и необходимость „уйти"; но такая необходимость, по волѣ начальства, можетъ постигнуть чиновника-„хозяйственника" и при полной цѣлесообразности, рачительности и внимательности его дѣйствій, т. е. при такихъ условіяхъ, въ которыхъ, при отсутствіи force majeure, онъ имѣлъ бы, будучи самостоятельнымъ хозяиномъ, — экономическій успѣхъ... Замѣна, специфически-экономической отвѣтственности отвѣтственностью передъ начальствомъ означаетъ, по меньшей мѣрѣ, ослабленье подобнаго рода отвѣтственности.

Итакъ, возможность „формальной заданности" хозяйскаго цѣненія — и въ то же время ослабленность властно-творческихъ хозяйскихъ функцій и лично-экономической отвѣтственности — вотъ признаки хозяина-общества. Невозможность формальной заданности хозяйскаго цѣненія и въ то же время полная сила властно-творческихъ хозяйскихъ функцій и лично-экономической отвѣтственности отличаютъ хозяина-личность. Когда физическая личность есть „хозяинъ", она, какъ таковая, сильнѣе хозяина-общества. Хотя хозяйское цѣненіе ей никѣмъ, кромѣ Бога, не задано, оно фактически въ ней дано, а отправленіе ею хозяйскихъ функцій сосредоточеннѣе, гибче и полнѣе, чѣмъ у хозяина-общества. Но зато, когда физическая личность не есть и, по свойствамъ природы своей, не годна быть хозяиномъ, тѣ цѣли, которыя поставлены въ хозяйскомъ цѣненіи, и осуществимы только вмѣшательствомъ хозяина-общества...

Кто вѣрнѣе осуществитъ пропитываніе и опредѣленіе экономической жизни хозяйскимъ цѣненіемъ: хозяинъ-общество или хозяинъ-личность? — Изъ предыдущаго слѣдуетъ: самъ по себѣ, ни одинъ — ни другой; необходимо сочетаніе одного и другого, сопряженіе, въ величинахъ, соразмѣрныхъ другъ другу, л и ч н о - х о з я й н а г о и д е р ж а в н а г о (какъ символа „общественнаго") началъ...

Въ обезпеченіи хозяйскаго дѣла въ однѣхъ отрасляхъ сильнѣе хозяинъ-личность, и въ другихъ хозяинъ-общество. Тамъ, гдѣ требуется охраненіе и не требуется развитія, возможенъ хозяинъ-общество. Тамъ, гдѣ нужно творчество и развитіе, выступаетъ хозяинъ-личность. Хозяйство хозяина-личности, поскольку хозяинъ есть именно таковой, совершеннѣе, чѣмъ

хозяйство хозяина-общества, въ конечномъ счетѣ, и въ отношеніи созданія возможно лучшей обстановки для человѣческаго труда. Но не вездѣ возможно и осуществимо выдѣленіе „добрыхъ хозяевъ". Разныя отрасли экономической жизни въ разной степени способствуютъ или „сопротивляются" такому выдѣленію.

Чѣмъ ощутительнѣе, чѣмъ внятнѣе въ той или иной отрасли хозяйственно-натуральный процессъ, чѣмъ конкретнѣе обозначена, чѣмъ менѣе подернута флеромъ абстрактной „спекуляціи" ея хозяйственно-натуральная плоть, тѣмъ болѣе облегчено выдѣленіе „добрыхъ хозяевъ": хозяйское цѣненіе утверждается въ хозяйственной „натуральности" и конкретности.

Въ ряду: с е л ь с к о е х о з я й с т в о — п р о м ы ш л е н н о с т ь — к р е д и т ъ — наиболѣе „натурально" и конкретно сельское хозяйство; именно въ немъ, въ наибольшей степени, дано выдѣленіе „добрыхъ хозяевъ", именно въ немъ хозяину - личности должно принадлежать наибольшее и хозяину - обществу — наименьшее мѣсто. (Есть исключеніе. Лѣсное хозяйство въ значительной степени поддается раціонализаціи, расчитывающей (спекулирующей) на десятилѣтія впередъ. Кромѣ того, въ немъ начало охраненія преобладаетъ надъ началомъ развитія. Лѣсное хозяйство—возможная сфера хозяина-общества...) Промышленность занимаетъ промежуточное положеніе. Людская и вещная конкретность здѣсь выступаетъ. Но нѣтъ прямого касанія къ біологическимъ процессамъ. Производство въ большей степени, чѣмъ въ сельскомъ хозяйствѣ, вмѣщается въ счетно - спекулятивную схему. Въ устоявшихся, сформировавшихся отрасляхъ и въ утвердившихся предпріятіяхъ возможно дѣйствіе хозяина - общества. Вся остальная промышленная среда, все то, что не есть „тылъ", есть удѣлъ хозяина-личности... Именно полный, не ослабленный, не ущербленный хозяинъ заполняетъ и единственно можетъ заполнять движеніемъ и жизнью основные просторы промышленной сферы... Въ области кредита, какъ области крупныхъ кредитныхъ установленій, образъ хозяина-личности утрачиваетъ конкретность, расплываясь и теряясь въ сѣткѣ какъ бы себѣ довлѣющихъ отвлеченныхъ схемъ. Здѣсь не только нѣтъ отношенія къ біологическимъ процессамъ, нѣтъ и прямого касательства къ вещамъ. Скрытый анонимомъ, хозяинъ-личность превращается въ призрака. Захватывая силой аб-

стрaктнаго капитала командующія высоты народно-хозяйственной жизни, — онъ въ свою очередь, все народно-хозяйственное цѣлое превращаетъ въ хозяйство призрака. Въ области кредита образъ хозяина-общества, въ сравненіи съ образомъ хозяина-личности, обладаетъ, пожалуй, не меньшей конкретностью. Примѣнительно къ основному соотношенію хозяина-личности и хозяина-общества, принципъ національнализаціи кредита имѣетъ иной и большій смыслъ, чѣмъ, скажемъ, принципъ „національнализаціи" промышленности... Но опять и здѣсь нужны различенія. Всякое выдвиженіе хозяина-общества въ той сферѣ, которая лежитъ въ основѣ кредита — сферѣ непосредственнаго накопленія, съ точекъ зрѣнія, здѣсь развиваемыхъ, нужно признать нелѣпостью: накопленіе требуетъ не ущербленной, но полной, не ослабленной, но развитой активности хозяйской воли и глаза. Нужно отдавать себѣ отчетъ въ томъ, что всякое вообще сокращеніе сферы дѣйствія хозяина-личности неизбѣжно сокращаетъ накопленіе...

Пониманіе хозяйства съ точки зрѣнія хозяйныхъ категорій подразумѣваетъ опредѣленное отношеніе къ конкретному историко-экономическому феномену „капитализма".

Терминъ „капитализмъ" имѣетъ, какъ извѣстно, нѣсколько значеній. Поскольку подъ „капитализмомъ" подразумѣвается экономическій строй, поставляющій человѣческій трудъ въ среду окачествленныхъ средствъ производства, обезпечивающій труду возможность дѣйствовать при помощи этихъ средствъ и сопрягающій его съ ними, принципъ „капитализма" есть положительный технико-экономическій принципъ. Но кромѣ „капитализма", какъ нѣкоторой системы, ставящей производственный процессъ въ рамки опредѣленныхъ внѣшнихъ (матеріальныхъ) предусловій — существуетъ „капиталистическій духъ", духовное начало, которымъ опредѣляется бытіе предлежащаго намъ конкретно-историческаго явленія. Три обстоятельства отличительны, по преимуществу, для сложившагося „капиталистическаго духа": 1. реальная (не методологическая только) поставленность „чистаго" экономическаго принципа (наибольшій доходъ — съ наименьшей затратою) въ качествѣ главнаго и единственнаго начала всякаго дѣйствія въ хозяйственно-экономической области, 2. безмѣрность пріобрѣтательскаго стремленія, его внутренне-психическая неограниченность ничѣмъ, кромѣ

принудительно-внѣшнихъ обстоятельствъ; въ связи съ этимъ, 3. выключенность экономической области изъ связи съ абсолютнымъ и превращеніе экономическихъ импульсовъ въ нѣкое стремленіе въ безабсолютную и въ этомъ смыслѣ — дурную безконечность.

Намъ кажется излишнимъ распространяться, какое отношеніе къ „капиталистическому духу", въ указанномъ его сложеніи, вытекаетъ изъ утвержденія хозяйныхъ категорій хозяйства. Хозяйское цѣненіе хозяйства есть выходъ за предѣлы „чистаго" экономическаго принципа, его осложненіе и преображеніе; хозяйское цѣненіе хозяйства есть внесеніе мѣры во всякую пріобрѣтательскую безмѣрность, есть установленіе связей хозяйства съ областью абсолютныхъ цѣненій, отрицаніе какого-бы то ни было устремленія въ дурную (безабсолютную) безконечность. Хозяйское цѣненіе хозяйства есть устраненіе „капиталистическаго духа". — Въ то же время цѣненіе это носителемъ своимъ, живой человѣческой личностью опровергаетъ соціализмъ и коммунизмъ, поставляющіе хозяина-общества вмѣсто хозяина-личности также и тамъ, гдѣ такая замѣна есть подмѣна реальности — призракомъ...

Классической политической экономіи, со всѣми ея болѣе новыми продолженіями, соотвѣтствуетъ, въ области реальныхъ явленій, феноменъ капитализма. Соціалистическая политическая экономія, отъ ея далекихъ предшественниковъ до сенъ-симонизма, марксизма, синдикализма, ленинизма, даетъ, въ проэкціи на реальность, образъ „соціалистическаго хозяйства". Хозяйнымъ категоріямъ хозяйства отвѣтитъ, въ конкретной дѣйствительности, система х о з я й н о д е р ж а в і я.

Такъ должна именоваться система идеологическихъ воззрѣній и соціально-политическихъ дѣйствій, которая поставитъ въ поле зрѣнія образъ „хозяина" и положитъ первой (хотя не единственной) своей задачей насыщеніе экономической дѣйствительности л и ч н о - х о з я й с к и м ъ началомъ; (начало это, по содержанію своему и значенію, существенно отлично, какъ мы видѣли, отъ л и ч н о - э к о н о м и ч е с к а г о начала „капитализма"); идеологическія воззрѣнія каждаго вѣка, въ опредѣленной мѣрѣ, формируютъ людей этого вѣка. Система хозяйнодержавія, нагнетая въ соціальную среду хозяйную идею хозяйства — можетъ и будетъ воспитывать „добрыхъ хозяевъ". Тѣмъ болѣе, что начало „добраго хозяина" изна-

чально вправлено въ человѣческую природу, и хозяйныя категоріи суть лишь сознательное утвержденіе того, что издавна безсознательно б ы л о; что въ нѣкоторой мѣрѣ есть и теперь, даже въ капиталистической дѣйствительности, несмотря на враждебность капиталистическихъ началъ идеѣ „добраго хозяина". Но человѣческая природа не совершенна; не всякій способенъ быть субъектомъ хозяйскаго цѣненія; поэтому каждый, кто есть собственникъ и предприниматель, долженъ въ системѣ хозяйнодержавія, чувствовать на себѣ д е р ж а в н о е и г о...

Хозяйнодержавіе можетъ и должно принять и приложить въ жизни элементы соціально-устрояшаго прикладничества послѣднихъ европейскихъ десятилѣтій. А тамъ, гдѣ формальная заданность хозяйскаго цѣненія, съ точки зрѣнія цѣлей послѣдняго, важнѣе, чѣмъ реальность личной воли и глаза, хозяинъ-общество въ системѣ хозяйнодержавія заступитъ хозяина-личность. Но именно реальность лично-хозяйской воли и глаза должна обезпечить въ этой системѣ сохраненіе уровня техническихъ и количественно-экономическихъ достиженій капитализма, т. е. обезпечить сохраненіе того, что существенно не достижимо ни въ какой соціалистической системѣ. Именно потому, что соціализмъ, какъ мы видѣли, замѣщаетъ въ важнѣйшихъ направленіяхъ, конкретность хозяина-личности призрачностью хозяина-общества, соціалистическій строй есть въ дѣйствительности и по существу с т р о й э к о н о м и ч е с к а г о у п а д к а. Упоръ въ значеніе и образъ хозяина-личности можетъ и долженъ предохранить систему хозяйнодержавія отъ той же судьбы.

Какъ система воззрѣній, хозяйнодержавіе знаменуетъ собою дополненіе и отчасти видоизмѣненіе основныхъ категорій ученія о хозяйствѣ, — прежде всего введеніемъ логически очерченнаго и жизненно прочувствованнаго образа хозяина-личности... Сколь часто политическая экономія ни подходила къ реальности хозяйныхъ явленій — доселѣ она не запечатлѣла ихъ въ систематическихъ категоріяхъ... А реальность „капитализма" во многомъ и многомъ способствовала растворенію конкретнаго хозяина-личности въ безликомъ „субъектѣ хозяйствованія" и „потребленія"; и несмотря на всю широту частно-экономической автономіи, присущей капиталистическому строю, реальность эта, въ спеціально капиталистическихъ явленіяхъ

„анонимныхъ обществъ", кредита, банковъ и биржи, покрыла хозяина-личность саваномъ призрачности и схемы[1]). Хозяйнодержавіе утверждаетъ личность. Хозяйнодержавіе есть видѣнье хозяина-личности, конкретно-опредѣленной. Ни капитализмъ, ни соціализмъ конкретной, живой личности въ хозяйствѣ не утверждаютъ. Въ капитализмѣ личность становится „анонимомъ", теряетъ связь съ абсолютомъ, личность же безымянная и „безабсолютная", строго говоря, уже не есть личность. Соціализмъ же сковываетъ активность хозяина-личности, подчиняя и замѣщая ее хозяиномъ-обществомъ. Нужно третье рѣшеніе. — Утвердить личность въ хозяйствѣ, не безымянную, но имя рекъ, не потерявшую, но воспріявшую связь съ абсолютомъ, не скованную, но активную — въ этомъ трудность, но въ то же время и прелесть проблемы хозяйнодержавія. Принципамъ капиталистическимъ и соціалистическимъ можно и должно противопоставить принципы х о з я й н ы е. Проблема хозяйнодержавія, въ раскрытіи своемъ, устанавливаетъ, въ отличіе отъ капитализма и соціализма, связь хозяйствующей личности съ Богомъ, утверждаетъ богоисповѣдную, а не безбожную личность. Связь съ Абсолютомъ опредѣляетъ личность хозяйнодержавія не какъ атомистическое, но какъ „соборное" начало (тѣмъ самымъ существенно особное отъ „капиталистическаго" начала личности). Совокупность посылокъ и требованій, заключенныхъ въ проблемѣ хозяйнодержавія, поддается опредѣленію, какъ система особаго рода хозяйственной с о б о р н о с т и. Соборность, въ противоположность коллекти-

[1]) Здѣсь умѣстно охарактеризовать съ точки зрѣнія устанавливаемыхъ категорій третьяго возможнаго „хозяина" — а именно хозяина — юридическое лицо. Поскольку подъ таковымъ мы подразумѣваемъ юридическое лицо гражданскаго права, оно, какъ таковое, подобно хозяину-личности, не подвержено „формальной заданности" хозяйскаго цѣненія. Въ то же время именно въ современномъ капиталистическомъ хозяйствѣ есть тенденція къ тому, чтобы фактическимъ осуществителемъ функцій хозяйской воли и хозяйскаго глаза юридическаго лица былъ бы принципіально хозяинъ, т. е., говоря языкомъ быта, тенденція къ тому, чтобы „директоръ-распорядитель" предпріятія являлся по меньшей мѣрѣ о д н и м ъ изъ собственниковъ его. Въ этихъ двухъ смыслахъ „хозяинъ — юридическое лицо" есть лишь особое выраженіе хозяина-личности, хотя бы первый и назывался акціонернымъ или инымъ „обществомъ". Но хозяйству юридическаго лица присуща большая, чѣмъ хозяйству личности, возможность „бюрократизаціи". Кромѣ того, и это чрезвычайно важно, въ формахъ акціонерныхъ обществъ самый хозяинъ-личность становится анонимомъ.

визму, не пригнетаетъ, но утверждаетъ личность; и чрезъ нее раскрываетъ нѣкоторое общее (общественное) начало. Это послѣднее въ формулѣ хозяйнодержавія представлено началомъ державнымъ, реальностью державнаго ига, вхожденіемъ и чувствованіемъ — надъ хозяиномъ-личностью — хозяина-общества; однако, въ системѣ хозяйнодержавія чувствованіе это не перерождается въ фетишизмъ (какъ то часто бываетъ въ соціализмѣ), но связано съ пониманіемъ реальныхъ возможностей и реальныхъ предѣловъ хозяина-общества...

Можно сказать даже, что хозяйнодержавіе не отрицаетъ конечныхъ цѣлей соціализма и коммунизма, поскольку цѣли эти сводятся къ поставленію наряду и надъ атомистическимъ — нѣкотораго общественнаго начала; но въ системѣ хозяйнодержавія поставленіе это мыслится въ формахъ хозяйственной соборности, а не экономическаго (коммунистически-соціалистическаго) коллективизма...

Остановимся на вопросѣ отношенія хозяйнодержавія къ личности. Хозяйнодержавіе не отрицаетъ возможности и важности чисто внѣшнихъ мѣропріятій по устроенію общества; но внѣ личности не мыслитъ осуществленія этихъ мѣропріятій: также и въ общественной дѣйствительности, внѣ личности, опредѣленной, конкретной, человѣческой личности — ничто невозможно... Міръ экономическаго есть одна изъ областей человѣческихъ цѣненій; утвердить какіе-бы то ни было принципы въ экономической области можно лишь введя ихъ въ кругъ обращенныхъ къ экономическимъ явленіямъ личныхъ цѣненій. Впрочемъ, всякая вообще система, въ томъ числѣ и система, отрицающая онтологическое начало личности, на дѣлѣ стремится дѣйствовать черезъ посредство послѣдней. Осуществленіе всякаго соціализма-коммунизма обращено къ соціалистически (коммунистически) „сознательной“ личности. — Изслѣдованія, производившія въ послѣднія десятилѣтія показали, что развитіе „капитализма“ какъ историческаго явленія въ жизни европейскаго міра, связано съ возникновеніемъ и жизненнымъ самоутвержденіемъ особаго типа личности, который можно именовать „капиталистическимъ человѣкомъ“. И какъ капитализмъ повернутъ къ „капиталистическому человѣку“, а соціализмъ — къ соціалистически-„сознательной личности“,

такъ хозяйнодержавіе обращено къ личности хозяйной, къ хозяину, какъ личному носителю хозяйскаго цѣненія...

Не всякій человѣкъ можетъ быть и есть человѣкъ „капиталистическій", и не всякій индивидъ, въ томъ числѣ не всякій пролетарій, можетъ быть и есть „сознательный" соціалистъ (коммунистъ). Также не всякій можетъ быть и есть хозяинъ. Но нужно отдавать себѣ ясный отчетъ въ томъ, сколь широкому распространенію поддаются и какъ дѣйствительно широко распространены начала хозяйскаго цѣненія.

Ограничивая кругъ вниманія областью производственнаго (пріобрѣтательскаго) хозяйства, мы имѣемъ замѣтить: устойчивый хозяйственный ладъ невозможенъ внѣ соучастія многихъ въ хозяйскомъ цѣненіи. Можно построить особое ученіе о соучастіи въ хозяйскомъ цѣненіи, наряду съ возглавителемъ „производственной единицы", т. е. хозяиномъ по преимуществу, также „служащихъ" и „рабочихъ". Каждому типу соціальнаго положенія соотвѣтствуетъ типъ соучастія въ хозяйскомъ цѣненіи. — Не забудемъ также, что хозяйское цѣненіе, пріуроченное къ хозяину-обществу, можетъ создаваться и создается только въ порядкѣ нѣкотораго общественнаго „соборнаго" дѣла, и что въ этомъ смыслѣ хозяйское цѣненіе потенціально утверждено въ каждомъ, кто пребываетъ въ предѣлахъ общества...

Хозяйское цѣненіе можетъ разсматриваться съ двухъ точекъ зрѣнія; съ одной стороны, это описаніе наблюдающагося въ дѣйствительной жизни, обращеннаго къ экономическому міру „типа" цѣненія; съ другой стороны, въ раскрытіи своемъ, это — примѣнительная къ экономическому міру система должнаго...

Въ предъидущемъ мы послѣдовательно становились на одну и другую точку зрѣнія; сначала хозяйское цѣненіе мы констатировали, какъ явленіе сущаго; собирая отдѣльныя черты, разбросанныя въ дѣйствительности, мы построяли „типъ"; затѣмъ созданный „типъ" мы возводили въ „норму", изъ примѣненія и осуществленія которой можетъ и долженъ родиться строй хозяйнодержавія. Хотя оба этапа тѣсно связаны другъ съ другомъ, теоретически ихъ нужно различать, и понимать въ то же время, что хозяйское цѣненіе, одинаково какъ типъ и какъ норма, обращено не къ какимъ-либо „избраннымъ", но потенціально — ко всѣмъ...

Эта потенціальная обращенность не исключаетъ, конечно, основоположнаго дѣйствительнаго различія между тѣми, кто можетъ и годенъ быть хозяиномъ, во всей полнотѣ его устрояющихъ функцій, и тѣми, кто не можетъ и не годенъ быть имъ...

Сужденія наши заканчиваемъ двумя рядами мыслей, относящихся къ методологическимъ вопросамъ. Въ первомъ ряду (А) постараемся установить мѣсто хозяйныхъ категорій въ ученіи о хозяйствѣ; во второмъ (Б) раскрыть новыя стороны въ самой задачѣ построенія такихъ категорій.

А. Хозяйныя категоріи должны составить о с о б ы й отдѣлъ ученія о хозяйствѣ. Недопустимо вводить ихъ въ область собственно-экономическаго ученья. Хотя въ хозяйскомъ цѣненіи и подразумѣвается соблюденіе экономическаго принципа — все же, какъ было неоднократно подчеркнуто, въ сущности своей хозяйское цѣненіе представляетъ расширеніе и преображеніе этого принципа. И нужно считать методологической аксіомой, что собственно экономическому ученію, какъ одному (хотя не единственному) элементу ученія о хозяйствѣ, до такого расширенія и преображенія вовсе нѣтъ дѣла — какъ нѣтъ ему дѣла и до хозяина, поскольку мы мыслимъ себѣ послѣдняго носителемъ хозяйскаго цѣненія, во всей его полнотѣ. Экономическое ученіе послѣдовательно, самостоятельно, велико и совершенно — именно когда оно говоритъ о явленіяхъ исключительно въ поворотѣ экономическаго принципа и только съ точки зрѣнія экономическаго человѣка; ничто иное, какъ ограниченіе поля зрѣнія экономическимъ человѣкомъ и экономическимъ принципомъ, даетъ экономическому ученію его логическую силу; во имя чистоты и самобытности экономическаго ученья, все, что не возводимо къ экономическому человѣку и экономическому принципу, должно быть помѣщаемо внѣ экономическаго ученья. И хозяйныя категоріи остаются внѣ такого ученья. Но могутъ ли онѣ составить иной, особый отдѣлъ ученія о хозяйствѣ? Не разложимы-ли эти категоріи на отдѣльныя положенія изъ эстетики, этики, богословія?.. Такое предположеніе можно сдѣлать только игнорируя реальность хозяйскаго цѣненія хозяйства. Въ послѣднемъ отдѣльныя части, которыя можно было бы отнести къ эстетикѣ, этикѣ, богословію, — спаяны въ нѣкоторое единство. И всѣ художные, нравственные, религіозные

элементы, въ него входящіе, спеціально обращены, отнесены, пригнаны къ экономической сферѣ. Такая обращенность, отнесенность, пригнанность заставляютъ разсматривать эту область, какъ сферу специфическую и отдѣльную, такую которую нельзя смѣшивать ни съ собственно-экономической, ни съ эстетической, этической или религіозной средой... Homini oeconomici, экономическому человѣку экономической сферы, какъ личному ея средоточію и субъекту, соотвѣтствуетъ въ сферѣ хозяйной „добрый", настоящій, хорошій хозяинъ. И какъ экономическій человѣкъ, такъ и „добрый хозяинъ", согласно сказанному выше и какъ нетрудно понять, суть „идеальные" типы — въ смыслѣ нѣкотораго послѣдовательнаго подбора элементовъ, въ такой послѣдовательности и чистотѣ въ дѣйствительной жизни не встрѣчающагося или встрѣчающагося рѣдко... И какъ опредѣляющимъ началомъ въ психологіи „экономическаго человѣка" является э к о н о м и ч е с к і й п р и н ц и п ъ, такимъ же началомъ въ сознаніи хозяина выступаетъ х о з я й с к о е ц ѣ н е н і е.

„Экономическій человѣкъ" и „хозяинъ" одинаково могутъ быть трактуемы и съ точки зрѣнія сущаго, какъ „типы" дѣйствительно существующихъ явленій, и съ точки зрѣнія должнаго... При трактовкѣ съ этой второй точки зрѣнія „идеальный" экономическій человѣкъ, въ его методахъ цѣненія и дѣйствія, составитъ предметъ прикладного ученія о хозяйствѣ, какъ пріобрѣтательскомъ единствѣ; „идеальный" же хозяинъ явится носителемъ той примѣнительной къ экономическому міру системы должнаго, о которой мы упоминали въ предъидущемъ...

Иными словами, „экономическій человѣкъ" и „хозяинъ" суть одновременно и „типъ" и „норма". Въ области явленій, доступныхъ человѣческому воздѣйствію, каждый „типъ" поддается возведенію въ „норму"; и это также — внѣ сферы собственно человѣчески — соціальныхъ отношеній. — Такъ напримѣръ, „типъ" лѣсного сообщества въ его естественномъ состояніи, установленный теоретическимъ „лѣсовѣдѣніемъ", въ прикладномъ „лѣсоводствѣ" возводимъ въ „норму" лѣсовозобновленія. (О „лѣсовѣдѣніи" и „лѣсоводствѣ" подробнѣй см. ниже).

Конечно, обоснованіе „нормы" въ каждомъ изъ разсматриваемыхъ случаевъ будетъ свое особое; въ одномъ — преимущественно техническое, въ другомъ — этически-онтологи-

ческое. Независимо отъ этихъ обоснованій, схема соотношенія „типа“ и „нормы“ остается одной и той-же.

Б. Система хозяйнодержавія, въ качествѣ основы своей, въ томъ числѣ общественной (державной) „соборной“ основы, полагаетъ личное-творческое начало въ хозяйствѣ (въ указанномъ выше пониманіи). Въ этомъ отношеніи система хозяйнодержавія отвѣчаетъ, между прочимъ, голосу мудрости народной. Слово „хозяинъ“ выношено именно народнымъ языкомъ; именно народное сознаніе, обращаясь къ хозяину — личности, на роли хозяина ставитъ главное ударе-ніе; ни къ кому иному, какъ хозяину — личности относитъ положительныя содержанія слова „хозяинъ“. Не нужно преувеличивать жизненнаго значенія этихъ содержаній. Какъ извѣстно, въ русской народной стихіи они не вылились ни въ твердыя правовыя формы, ни даже въ устойчивое міровоззрѣ-ніе... Русская народная стихія, какъ мы знаемъ, не оказала достаточнаго сопротивленія анархіи и разрушенію. Однако же, сами по себѣ положительныя содержанія эти оказались имѣющими значительный зарядъ и какъ бы силу сопротивленія. Опредѣленнымъ соціально-политическимъ направленіямъ удалось, напр., слово „буржуй“ сдѣлать словомъ ругательнымъ. Съ точки зрѣнія этихъ направленій, казалось бы, представляетъ величайшую важность сдѣлать такимъ же ругательствомъ слово „хозяинъ“. Прежде всего, — по соображеніямъ онтологическимъ въ силу отталкиванія отъ теоретическаго утвержденія, въ какой бы то ни было области, лично-творческаго начала: вѣдь въ словѣ „хозяинъ“, какъ въ сжатой до крайнихъ предѣловъ, но тѣмъ болѣе выразительной формулѣ, заключается, въ данномъ случаѣ, утвержденіе именно этого начала для области хозяйственно-экономической. И пока слово это сохраняетъ положительныя свои содержанія, пониманіе и цѣненіе личнаго начала въ хозяйствѣ, хотя бы инстинктивно-интуитивное, неискоренимо изъ народнаго сознанія; а безъ такого искорененія представляется проблематичной устойчивость многихъ и многихъ изъ нынѣ проведенныхъ въ Россіи соціально-политическихъ экспериментовъ. Можетъ ли считаться обезпеченной проведенная деградація „сельскаго хозяина“ въ „землепользователя“ и хозяина — промышленника въ „хозяйственника“ — когда жива

стихія, утверждающая, что безъ хозяина — безхозяйствіе и пока не исключена возможность, что рано или поздно стихія эта возьметъ свое?.. Также и собственно соціально-политическія соображенія побуждаютъ, казалось бы, къ борствованію противъ этого слова. Ибо во многихъ случаяхъ хозяинъ есть собственникъ и предприниматель — часто крестьянинъ — собственникъ и мелкій предприниматель, — и даже именно собственникъ и предпринимателъ есть хозяинъ по преимуществу, ибо въ случаяхъ собственности и предпринимательства особенно широка сфера дѣйствія „хозяйской воли“ и особенно много положительныхъ побудительныхъ импульсовъ для бдительности „хозяйскаго глаза“. Какъ, представлялось бы, не ополчиться противъ подобнаго слова? — и, конечно, противъ него ополчались. Но зарядъ положительныхъ содержаній, вложенныхъ въ народномъ сознаніи въ слово „хозяинъ“, оказывался до сихъ поръ сильнѣе направленныхъ къ опорочиванію усилій. И сами соціальные экспериментаторы склоняются нынѣ къ тому, чтобы дѣлать ставку на „рачительнаго хозяина“ — правда, на „хозяина“, чья хозяйская воля подвергнута специфическимъ ограниченіямъ и въ комъ „подморожены“ импульсы къ бдительности хозяйскаго глаза. Но слово живетъ, и въ томъ словѣ — стихія. — Совершенно не зависимо отъ только что указанныхъ обстоятельствъ, чисто отвлеченныя (научно-философскія) соображенія заставляютъ искать понятія, которое въ соразмѣрныхъ формахъ выразило бы собою идею личнаго начала въ хозяйствѣ, указало бы на осуществителя хозяйственнаго лада... И такое понятіе обрѣтается въ идеѣ „хозяина“. Въ утвержденіи послѣдней исканія отвлеченной мысли встрѣчаются съ итогами вѣкового народнаго наблюденія. Такая встрѣча — одна изъ тѣхъ, кои способны гарантировать жизненную вліятельность идеи... Таково значеніе слова „хозяинъ“. И одна изъ необходимостей русскаго будущаго въ томъ, чтобы мысль интеллектуальныхъ верховъ народа, пользуясь пріемами научно-философскаго строительства понятій, выковала изъ этого народнаго слова самостоятельную и центральную категорію для обозначенія личнаго начала въ хозяйствѣ и бросила ее въ народъ — и чтобы отвѣтила стихія, и народъ въ категоріи этой осознаалъ то, что инстинктивно вкладывалъ въ свое исконное словоупотребленіе...

Если осуществится соразмѣрное заданію выявленіе личнаго начала въ хозяйствѣ на основѣ примѣненія народнаго слова и раскрытія народныхъ представленій, — это будетъ не первый подобный примѣръ въ развитіи русской науки. Въ существенно иной сферѣ, двѣ научныя отрасли — созданія русскаго генія — обязаны своей терминологіей и отчасти возникновеніемъ народному языку и народнымъ представленіямъ, на этотъ разъ — о природѣ; мы говоримъ объ отрасляхъ — гордости русской географіи: во первыхъ, о наукѣ почвовѣдѣнія, во вторыхъ — о создавшейся въ русской средѣ біосоціально-географической наукѣ лѣсовѣдѣнья (послѣдняя разсматриваетъ лѣсъ, какъ соціальное явленіе, какъ „сообщество", однако-же, сообщество — географически обусловленное; самое имя отличаетъ ее, какъ науку теоретическую, отъ прикладного „лѣсоводства"). Судьбы русской географической науки дали русскимъ географамъ пониманіе того, какое значеніе имѣютъ въ ихъ отрасли народные термины. „Будучи результатомъ многовѣковыхъ наблюденій надъ природою постояннаго мѣстнаго населенія и продуктомъ творчества такого геніальнаго коллектива, какимъ является народъ, — говоритъ В. В. Ламанскій, — народные термины заслуживаютъ самаго внимательнаго отношенія къ себѣ какъ филологовъ, такъ, въ особенности, географовъ. Въ общей совокупности народные термины могутъ быть названы народною кустарною наукой. Кустарныя науки, продолжаетъ авторъ, заключаются нерѣдко въ такія понятія, которыми наука овладѣваетъ лишь постепенно и съ трудомъ, примѣняя сложные методы изслѣдованія. Примѣры: помха, медвяная роса, донный ледъ, коново, названіе почвъ, названіе для различныхъ видовъ фаутности лѣса и т. д." Цитующій эти слова извѣстный, нынѣ покойный русскій ученый Г. Ф. Морозовъ отъ себя прибавляетъ: также „почвенные термины, какъ черноземъ, солонецъ, злостный солонецъ, подзолъ, рудякъ и глей, которые пріобрѣли право гражданства въ накукѣ, заимствованы изъ народнаго языка". „Цѣнность народныхъ терминовъ, продолжаетъ Ламанскій, для научнаго языка огромна. Постоянно нуждаясь въ новыхъ словахъ и выраженіяхъ для обозначенія различныхъ понятій, научный языкъ имѣетъ въ народныхъ терминахъ готовый запасъ словъ въ духѣ языка, причемъ одни изъ этихъ словъ вполнѣ соотвѣтствуютъ искомымъ понятіямъ, другія-же, хотя и не вполнѣ соотвѣтствуютъ, однако, могутъ быть съ

успѣхомъ использованы въ требуемомъ смыслѣ; наконецъ, народные термины важны еще и какъ извѣстный образецъ, при неизбѣжномъ въ научной литературѣ созданіи и составленіи новыхъ словъ". (Всѣ положенія В. В. Ламанскаго взяты изъ напечатанныхъ тезисовъ его доклада, сдѣланнаго въ Географическомъ Обществѣ въ Петроградѣ въ 1915 г.). Дѣйствительно, „природа накладываетъ свою печать на всякое проявленіе духа и дѣятельности человѣка, и на художественныя формы народнаго творчества, и на научное творчество; накладываетъ помимо сознанія творящихъ стихійно, и тѣмъ сообщаетъ продуктамъ творчества національныя черты". Г. Ф. Морозовъ продолжаетъ: „и наше молодое ученіе о типахъ насажденій (иначе — типологическое ученіе о лѣсѣ — одна изъ основъ творимой науки лѣсовѣдѣнія П. С.), впервые зародившееся на сѣверѣ, на первыхъ же шагахъ прежде всего воспользовалось народными лѣсоводственными терминами". Г. Ф. Морозовъ раскрываетъ въ научныя категоріи такія народныя понятія, какъ р а м е н ь („ельники высокаго бонитета съ небольшой примѣсью сосны и лиственныхъ породъ... на суглинистыхъ, хорошо дренированныхъ, оподзоленныхъ почвахъ...") с о г р а (...„ельники всегда низкорослые, по формѣ ствола сильно сбѣжистые, гораздо худшей сомкнутости, съ большей примѣсью лиственныхъ породъ, съ большой вѣтровальностью ели... дренажъ плохой... почвенныя воды весной смыкаются съ грунтовыми"), б о р ъ, с у б о р ь и пр. Морозовъ заканчиваетъ: „Я привелъ эти примѣры для того, чтобы показать тѣ удобства, какія проистекаютъ отъ удачнаго термина, дающаго возможность въ одномъ словѣ, въ одномъ понятіи объединить цѣлую сумму признаковъ, для перечисленія которыхъ необходима была бы цѣлая страница. Такіе же географическіе индивиды скрываются... также въ такихъ терминахъ болѣе широкаго порядка, какъ пустыня, степь, тайга и тундра".

Удобства, на которыя указываетъ Морозовъ, относятся не къ одной только географической наукѣ. Всѣмъ изложеніемъ нашимъ мы старались показать, что также для ученія о хозяйствѣ можетъ имѣть значеніе примѣненіе и раскрытіе народнаго термина „х о з я и н ъ" и другихъ связанныхъ съ нимъ. Только на этотъ разъ въ народные термины приходится вкладывать „сумму признаковъ", для перечисленія которыхъ необходима не одна, но многія страницы.

Наука почвовѣдѣнія, какъ мы видѣли, выросла въ русской средѣ, между прочимъ, на основѣ научнаго раскрытія и переработки народныхъ понятій. Впослѣдствіи же науку эту, какъ науку самостоятельную, стали, по русскому примѣру, культивировать и въ другихъ національно-научныхъ средахъ міра. Развитіе русскаго почвовѣдѣнія привело къ признанію почвъ особымъ (четвертымъ) „царствомъ природы", т. е. къ предѣльному, въ своемъ родѣ, по значенію, „революціонному" для естествовѣдѣнія и географіи „дѣянію" русской школы. Нынѣ и русское лѣсовѣдѣніе стоитъ, повидимому, у черты опредѣляющаго вліянія на лѣсовѣдныя изученія также внѣ-русскаго міра. Почвовѣдѣніе и лѣсовѣдѣніе — двѣ новыя науки, плоды цвѣтенія русскаго генія, вырастающіе на исконномъ народно-историческомъ древѣ. Ихъ примѣръ — ободряющій и для иныхъ отраслей знанія — въ частности, для ученія о хозяйствѣ... Слѣдуетъ замѣтить: сколь выдающихся почвовѣдовъ и лѣсовѣдовъ ни имѣла Россія — созданіе наукъ почвовѣдѣнія и лѣсовѣдѣнія не было чьимъ-либо единоличнымъ дѣломъ; даже вліяніе Докучаева не было едино-опредѣляющимъ; почвовѣдѣніе и лѣсовѣдѣніе есть, каждое, результатъ работы цѣлой школы ученыхъ, нѣсколькихъ поколѣній ихъ. Не иначе будетъ и въ дѣлѣ установленія хозяйныхъ категорій хозяйства. Также и въ отрасли ученія о хозяйствѣ цвѣтенье-плодоношенье русскаго духа можетъ наступить и наступитъ въ итогѣ соборнаго дѣла.

Петръ Ник. Савицкій

ОГЛАВЛЕНІЕ

	Стр.
Евразійство. Петра Ник. Савицкаго	5
Идеи и методы. П. П. Сувчинскаго	24
Мы и другіе. Кн. Н. С. Трубецкого	66
Уроки отреченной вѣры. Л. П. Карсавина	82
Столбъ злобы богопротивной. В. Н. Ильина.	155
Сократъ и проблема самопознанія. В. Э. Сеземанна	224
Государство правды. (Опытъ по исторіи государственныхъ идеаловъ въ Россіи). Мстислава Шахматова	268
Къ взаимоотношенію права и нравственности. В. Н. Ильина	305
Два подвига Св. Александра Невскаго. Георгія Вернадскаго	318
О Московской литературѣ и протопопѣ Аввакумѣ (два отрывка) Кн. Д. Святополкъ-Мирскаго	338
О туранскомъ элементѣ въ русской культурѣ. Кн. Н. С. Трубецкого	351
Изъ дневника „Евразійца". Якова Садовскаго	378
Хозяинъ и хозяйство. Петра Ник. Савицкаго	406

ИСХОДЪ КЪ ВОСТОКУ

УТВЕРЖДЕНІЕ ЕВРАЗІЙЦЕВЪ

КНИГА ПЕРВАЯ

Софія — 1921 годъ

Вступленіе
Поворотъ къ Востоку . . . . . Петра Савицкаго
Сила слабыхъ . . . . . П. Сувчинскаго
Разрывы и Связи . . . . . Георгія В. Флоровскаго
Эпоха Вѣры . . . . . П. Сувчинскаго
Хитрость Разума . . . . . Георгія В. Флоровскаго
Миграція Культуры . . . . . Петра Савицкаго
О Народахъ не-историческихъ
(Страна отцовъ и страна дѣтей) Георгія В. Флоровскаго
Объ истинномъ и ложномъ націонализмѣ . . . . . Кн. Н. С. Трубецкого
Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры) Кн. Н. С. Трубецкого
Континентъ — Океанъ
(Россія и міровой рынокъ) . . . . Петра Савицкаго

Обложка работы П. Челищева

Изданіе разошлось.

НА ПУТЯХЪ

УТВЕРЖДЕНІЕ ЕВРАЗІЙЦЕВЪ

КНИГА ВТОРАЯ

Два міра . . . . . Петра Савицкаго
Реформа, реформація и исполненіе Церкви . . . . . А. Карташева
Вѣчный устой . . . . . П. Сувчинскаго
Знаменіе былого (О Лѣсковѣ) П. Сувчинскаго
Типы творчества (Памяти А. Блока) П. Сувчинскаго
Религія Индіи и христіанство . . . Кн. Н. С. Трубецкого
О патріотизмѣ праведномъ и грѣховномъ . . . . . Георгія В. Флоровскаго
„Русская проблема" . . . . . Кн. Н. С. Трубецкого
„Востокъ" и „Западъ" въ исторіи Стараго Свѣта . . . . . П. М. Бицилли
Степь и осѣдлость . . . . . Петра Савицкаго

Обложка работы П. Челищева

Книгоиздательство „Геликонъ", Москва—Берлинъ 1922 годъ

Кн. Н. С. ТРУБЕЦКОЙ

ЕВРОПА И ЧЕЛОВѢЧЕСТВО

Россійско-Болгарское К-во. Софія — 1920.

FÜRST N. S. TRUBETZKOY

EUROPA UND DIE MENSCHHEIT

aus d. Russ. übers. v. S. O. Jacobsohn u. F. Schlömer m. einem Vorwort v. Otto Hoetzsch

Drei Masken-Verlag München 1922

РОССІЯ И ЛАТИНСТВО

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ

Берлинъ — 1923 годъ

Россія и Латинство . . . . . Петра Савицкаго
Страсти и Опасность . . . . . П. П. Сувчинскаго
Католичество и Римская Церковь . П. М. Бицилли
„Соединеніе церквей" въ исторической дѣйствительности . . . . Георгія Вернадскаго
Соблазны Единенія . . . . . Кн. Н. С. Трубецкого
Пути Единенія . . . . . А. В. Карташева
Два Завѣта . . . . . Георгія В. Флоровскаго
Къ проблемѣ литургики въ Православіи и Католицизмѣ . . . . В. Н. Ильина

ЕВРАЗІЙСКІЙ ВРЕМЕННИКЪ

КНИГА ТРЕТЬЯ

Берлинъ 1923 г.

Вступленіе
Подданство идеи . . . . . Петра Савицкаго
У дверей (Реакція? Революція?) . . Кн. Н. С. Трубецкого
Къ преодолѣнію революціи . . . . П. П. Сувчинскаго
Живые камни . . . . . Николая Арсеньева
Подвигъ власти (Опытъ по исторіи государственныхъ идеаловъ Россіи) Мстислава Шахматова
Инобытіе русской религіозности . . П. П. Сувчинскаго
Вавилонская башня и смѣшеніе языкъ. Кн. Н. С. Трубецкого
Производительныя силы Россіи . . Петра Савицкаго
Оппонентамъ евразійства (Письмо въ редакцію) . . . . . Якова Садовскаго

А. С. ХОМЯКОВЪ

О ЦЕРКВИ

(съ примѣчаніями и предисловіемъ Л. П. Карсавина)

С. Л. ФРАНК

РЕЛИГИЯ И НАУКА

Л. П. КАРСАВИН

О СОМНЕНИИ, НАУКЕ И ВЕРЕ

(Три беседы)

ЕВРАЗІЙСКОЕ КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО, БЕРЛИНЪ

