

Н. А. БЕРДЯЕВ

МУТНЫЕ ЛИКИ



Н. А. БЕРДЯЕВ

МУТНЫЕ ЛИКИ
Типы религиозной
мысли в России

МОСКВА
КАН  Н+
ОИ «РЕАБИЛИТАЦИЯ»
2004

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В ПАМЯТНИКАХ

Серия основана в 1993 г.

**Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)**

Редакционная коллегия:
*Ю. В. Божско, А. Б. Гофман,
В. В. Сапов (зам. председателя),
Л. С. Чибисенков (председатель)*

Бердяев Н. А.

Б 48 Мутные лики (Типы религиозной мысли в России). —
М.: Канон+, 2004. — 448 с. — (История философии в
памятниках).

ISBN 5-88373-159-7.

В очередной том собрания сочинений Н.А. Бердяева вошли его статьи, написанные в период с 1915 по 1922 гг. и посвященные творчеству таких выдающихся мыслителей России, как Н. Ф. Федоров, В. И. Иванов, С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский и др. В 1944 г. Бердяев готовил в Париже, по крайней мере, два варианта (для русских и французских читателей) задуманной им книги «Типы религиозной мысли в России», которую он намеревался составить из своих критико-аналитических статей, написанных им в течение 30 лет, но, с сожалением, этот «опыт объективных характеристик» так и не вышел в свет.

Ряд статей этого тома впервые печатается в России после смерти автора.

В приложении собраны статьи В. В. Розанова, полемически направленные против этюдов Н. А. Бердяева о «типах религиозной мысли в России»; эти статьи — за исключением одной из них — тоже републикуются впервые.

ББК 87.3

РЕЛИГИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ

(«Философия общего дела» Н. Ф. Федорова)

I.

«Не стало человека изумительного, редкого, исключительного. О возвышенном уме Николая Федоровича Федорова, о его разнообразных, обширных познаниях, о его добросовестности как труженика и об идеально-нравственной чистоте его напоминать людям, сколько-нибудь его знавшим, излишне: они без того все единогласно скажут: “То был мудрец и праведник!”; а более близкие к нему добавят: “То был один из тех немногих праведников, которыми держится мир!”»¹ Так начинает В. А. Кожевников свою книгу о Николае Федоровиче Федорове, мыслителе исключительной оригинальности, дерзновения и силы. Имя Федорова известно лишь немногим, или лично знавшим его, или имеющим исключительный интерес к тому, чем жил Федоров. Да и трудно было узнать его. Всем существом своим отрицал Федоров частную собственность на идеи и на печатные произведения. Он не только не хотел получать денег за написанное им, но и не хотел поведать миру своего личного творчества. У него не было этой мучительной и радостной жажды отпечатлеть на жизни мировой свою индивидуальность и неповторимую тайну зародившейся в ней мысли. Он не только был лишен честолюбия и славолубия как дурных страстей, — он лишен был томительного желания увидеть свою индивидуальность не только в себе, но и в мире. Он не болел проблемой индивидуальной судьбы. Федоров не был писателем по темпераменту. Писательство не было для него личным творчеством, роковой потребностью

¹ См.: Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров, стр. 1. Книга издана не для продажи.

выразить себя, перелиться в мир объективный. Писательство было для него лишь общим делом, вселенским делом. Он писал лишь деловое и о деловом. Это совсем почти не литература. Федоров излагает вселенские деловые проекты, перескакивает от Св. Троицы к устройству музея, от метеорологии к воскрешению мертвых, бесконечно повторяется, соединяет безумную фантастику с трезвым реализмом. И все-таки Федоров пишет своеобразным и сильным языком, и формулы его необыкновенно остры. Первый том его «Философии общего дела» собрали из отдельных отрывков друга его, В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон, и издали в 1906 г. не для продажи. Второй том появился в 1913 г. Написано о Федорове очень мало². И вот этому почти неизвестному человеку, скромному библиотекарю Румянцевского музея, писал Вл. Соловьев: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном. “Проект” Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... Со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным (Курсив мой. — Н. Б.) ...Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель»³. Л. Толстой говорил о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»⁴. А. Фет (Шеншин) прибавляет от себя: «Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном же роде»⁵.

² Кроме основной для ознакомления с Федоровым книги В. А. Кожевникова «Н. Ф. Федоров», систематизирующей мирозерцание Федорова, изданной тоже не для продажи, можно указать на статью С. Н. Булгакова «Загадочный мыслитель» в сборнике «Два Града», на книжку Н. П. Петерсона «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого» и сборник «Вселенское дело»¹.

³ См. приложение к книге Кожевникова, стр. 318.

⁴ См. там же.

⁵ Там же, стр. 320.

Очень высокого мнения о Федорове был и Достоевский, который писал Петерсону: «Он (Федоров) слишком заинтересовал меня... В сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои»⁶. Федоров одно время оказывал сильное влияние на Вл. Соловьева, и оно особенно сказалось в статье «Об упадке средневекового мирозерцания». Что же это за странный мыслитель, что за необыкновенный человек, к которому так относились самые большие русские люди?³

Николай Федорович Федоров — гениальный самородок, оригинал и чудак. Это характерно русский человек, русский искатель всеобщего спасения, знающий способ спасти весь мир и всех людей. В недрах России, в самой народной жизни немало есть таких людей, но в лице Федорова этот русский тип нашел свое гениальное выражение. Ведь поистине это характерная черта русского духа — искать всеобщего спасения, нести в себе ответственность за всех. Западные люди легко мирятся с гибелью многих. Западные люди больше дорожат утверждением ценностей, чем всеобщим спасением. Но русскому духу трудно примириться не только с гибелью многих, но даже нескольких и одного. Каждый ответствен за весь мир и всех людей. Каждый должен стремиться к спасению всех и всего. И русская душа ищет способов всеобщего спасения, выработывает планы и проекты спасения, то социальные, то научные, то моральные, то религиозные и мистические. В этом русско-славянском прожектерстве всемирного спасения своеобразно сочетаются фантазерство с практическим реализмом, мистика с рационализмом, мечтательность с трезвостью.

Н. Ф. Федоров довел до последней остроты и предельной крайности это русское сознание всеобщей ответственности всех за всех и долга всеобщего спа-

⁶ Там же, стр. 316. В этом письме Достоевского есть интересное место: «Предупреждаю, что мы здесь, т. е. я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно будет на земле»².

сения. Он совершенно отвергает всякую личную, индивидуальную перспективу жизни временной и вечной, как безнравственную, бесчеловечную и безбожную. Жить нравственно, человечно и божественно можно лишь со всеми и для всех, не для других, но для всех без единого исключения. Федоров — мыслитель-радикал, все доводящий до предела, не допускающий никаких сделок и компромиссов. В нем нет гибкости и пластичности. Это тоже характерно русская в нем черта. Такой радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения, как у Федорова, никогда еще, кажется, не был высказан на человеческом языке. Вера Федорова в свою идею абсолютна, не знает сомнений и колебаний; она дерзает противопоставить себя всему миру, всему враждебному этой идее движению в мире, всем повальным мыслям людским. Федоров — моноидеист, он не хочет знать многого в мире. Идея Федорова — полярная противоположность всякому индивидуализму, она для всех и со всеми, во имя всеобщего спасения⁴. И идея эта противится сознанию всех людей, движению всего человечества. Это нисколько не смущает Федорова. Небывалый утопизм, фантазерство, мечтательность соединяются в Федорове с практицизмом, трезвостью, рассудочностью, реализмом. Федоров объявляет себя врагом не только всякого идеализма и романтизма, но и всякой мистики. Федоров верит в возможность рационально регулировать и управлять всей жизнью мира, без всякого иррационального остатка. Он не хочет признавать темного, иррационального истока в жизни мировой и жизни человеческой, безосновной воли ко злу, с которой не может справиться никакой свет знания и сознания. В этом душа его не современна. Ибо современное сознание на самой высокой ступени своей не может верить в полную и окончательную рационализацию жизни, в утопию рационального добра, — оно скорее волюнтаристично, чем интеллектуалистично и рационалистично, оно видит темный исток, бездну, не поддающуюся рационализации и морализации, исток вечного движения и борьбы, остаток иррационального для всякой рациональной и

моральной нормы. Федоров по духу своему ближе к мыслителям XVIII века и к утопистам вроде Фурье⁵⁷. Он безгранично верит в возможность установления естественно-праведного миропорядка, верит в управляющую силу разума. Но он переносит центр тяжести из сферы сущего в сферу должного, в проективность. Фантазерство и утопичность у Федорова связаны именно с его реализмом, с его материализмом. Его дерзновенные проекты направлены именно на этот материальный, эмпирический мир и пытаются его преобразовать, им управлять. Он враг созерцания миров иных, он требует действия в мире этом. Слово «мистический» он всегда употребляет в отрицательном смысле, и оно равнозначно для него с нереальным, идеалистическим, фантастическим, хотя его собственная основная идея вне мистики лишена всякого смысла. Федоров был цельной натурой и обладал цельным сознанием, но объективно он раздирался противоречиями. Весь он есть чудовищная двойственность религиозно-консервативного и революционно-прогрессивного. Именно применение позитивно-рационалистического стиля и позитивно-рационалистических приемов к вещам мистическим и делает Федорова утопистом-фантазером. Мистическое воскрешение мертвых, как бы к нему ни относиться, во всяком случае не может быть названо утопией или фантазией. Но научно-позитивное воскрешение мертвых есть утопическое фантазерство. Основным моральным и религиозным мотивом Федорова была невозможность примириться с вечной гибелью и адскими муками хотя бы единого существа на земле, Непримируемую вражду к смерти временной и смерти вечной Федоров сделал делом своей жизни. Воскресить для вечной жизни всякое существо, скошенное смертью во времени, — вот великая идея, которой Федоров был целиком захвачен. Всеобщее спасение и воскресение зависит не только от Бога, но и от человека, от его собственной активности. Братское соединение людей для общего дела, активная регуляция природы человеком предотвратит страшный суд и гибель, приведет ко всеобщему воскресению и вечной жизни. Для Федорова

апокалиптические пророчества о конце мира условны, они — лишь угрозы человеку. Христианская идея воскресения мертвых у Федорова превращается в идею воскрешения как долга человека, как дела его активности. В идее этой есть гениальное дерзновение, и сознание это — одно из самых высоких, до каких только поднимался человек.

Федоров — последнее явление славянофильства, но в его лице старое в славянофильстве отмирает, и рождается новое, еще не бывшее. Но многое осталось в нем от старого славянофильства, и даже в преувеличенном виде. Вражда к Западу и к католичеству у него большая, чем у славянофилов. Он даже славянофилов и Достоевского упрекает в том, что они недостаточно русские, слишком западные люди; не может простить Хомякову того, что тот назвал Европу «страной святых чудес»⁶. В католичестве он видит лишь ад, гибель, месть; в православии — всеобщее спасение, печалование о розни. Он очень не любит Данте: в дантовском «Аде» видит выражение католической мстительности, нежелание всеобщего спасения. Но ведь и в православии нет идеи всеобщего спасения⁷. А человеческой активности на Западе, в католичестве, больше, чем на Востоке, в православии. От славянофилов получил Федоров идеализацию русского патриархального быта как нравственной основы жизни, идеализацию наших крестьянско-земледельческих устоев, общины и т. п. Он в гораздо большей степени, чем славянофилы, исповедует религию рода. Он — народник и демократ, враг всего аристократического и утонченно-культурного. У Федорова есть характерно русская нелюбовь к культу великих, к возвышению личности. Он весь в народном, национальном коллективе и не чувствует личности как начала самоценного. Он совсем не пережил проблемы индивидуальности, индивидуальной судьбы. Не понимает иррациональной тайны индивидуального. Его не мучила индивидуальная трагедия. У Федорова, как и у многих русских, слабо выражены нравственные и религиозные начала свободы и достоинства личности. Также чуждо ему артистическое восприятие жизни.

Он не любил артистизма, как начала дарового, а не трудового. К своей вере он пришел не через свободу личности, не через рождение в духе. Он остался в первом рождении, в родовой преемственности и традиции. Федоров всегда за здоровье, за трезвость. Он не понимает болезни, духовного кризиса, усложнения и утончения. Ему чужд опыт зла, путь расщепления. Стремление к полной рационализации и морализации всего связано с отрицанием таинственного в жизни, индивидуально-неповторимого. В нем самом не чувствуется личной драмы, темного начала. Он был аскетом в жизни, жил на гроши, спал на сундуке, но аскетизм его был легкий, натурально-благостный. В сознании своем он отрицал аскетизм. Федоров — природный враг дионисического опьянения, избыточности, рождающей трагизм. Он хочет заменить все даровое трудовым. Исключительно трудовое сознание Федорова ведет к отрицанию всего дарового и даровитого, всякой творческой игры, всякой избыточности. Даровое — аристократично и артистично; оно претит моральному сознанию Федорова, возложившего на себя бремя мировой ответственности, активную задачу всеобщего воскрешения и спасения — не личного совершенства, а всеобщего дела. Правда о трудовой активности человека заслоняла от него иную правду — об искупающей божественной благодати. Вся философия Федорова — не творческая, а хозяйственная, не легкая, а тяжелая. Это философия трудовой заботы. Его сознанию была чужда евангельская беззаботность птиц небесных и полевых лилий⁸. И в этом есть что-то характерно русское, русская безрадостность, подавленность нравственной совестью, не допускающей свободной и даровой творческой избыточности, русское искание общего дела, дела спасения. Русская душа не может радостно творить культуру; она болеет за мир и за всех людей, жаждет всех спасти. Федоров был антиподом Л. Толстого, резко критиковал непротivление, но что-то типически русское в облике сближало его и с Толстым. Болезнь русской совести, печалование о розни людей и гибели людей, жажда спасения людей и Царства Божьего

здесь, на земле — все это выразилось у Федорова необыкновенно сильно, без всякого надрыва и раздвоения. Федоров — исключительно здоровый, трезвый, цельный дух. Он не принадлежал к тому распространенному у нас типу людей, вечно мечтающих о великих делах и неспособных ничего сделать в малом. В самом малом он умел видеть великое и мировое. В скромном деле библиотекаря музея, которое Федоров исполнял с необыкновенной добросовестностью, он видел начало всеобщего дела воскрешения мертвых. Он был и фантазером-утопистом, и человеком дела, практическим тружеником. В характере Федорова чувствуется что-то крутое, почти сердитое и очень пристрастное. Он требователен к себе и требователен к другим, не выносит праздности и шалостей, ждет от людей совершеннолетия, трудовой зрелости. Суровость к людям — обратная сторона его жажды всеобщего спасения, всеобщего воскрешения. Каждый должен быть воскрешен, но и каждый должен быть воскресителем. Для всех должно делать общее дело, но и все должны делать общее дело.

Жизнь Федорова была суровая, и первые воспоминания его детства, захватившие всю его душу, были трудные. Вот что говорит он об этих воспоминаниях. «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я в детстве объяснение войны, которое привело меня в страшное недоумение: «на войне люди стреляют друг в друга!» Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, чужие, а о том, что сами родные — не родные, а чужие»⁷. Его детская душа была поражена безумной рознью людей и мучительным вопросом о хлебе насущном. Федоров был незаконный сын важного барина князя Гагарина, родившийся от связи его с простой женщиной. Самодуром дедом он был насильственно оторвал от матери и удален от всего родного. Задачей жизни Федорова стало исследование причин розни людей, их небрат-

⁷ См.: Кожевников, стр. 55–56.

ского состояния и изыскания путей к братскому, родственному воссоединению людей для общего дела. Он не знал радостей родства и пришел к религии родства, в родстве увидел основу всякой правды. Федоров был пламенным оптимистом, непоколебимо верившим в свое «общее дело», в Царство Божие на земле; пессимизм казался ему презренным. Но оптимизм его был суровый и чистый. И ему пришлось испытать отчаяние от одиночества. Он излагал свои мысли «под влиянием полной безнадежности, зная, что никому эти писания не нужны, что учение об активном отношении к природе со всеми его следствиями будет отвергнуто одними как диатриба⁹ из времен невежества, другими — как неверие. Есть от чего придти в отчаяние среди такой полной безнадежности, среди такого духовного одиночества в 74 года»⁸. И все-таки Федоров верил, как никто еще на земле, в полную и окончательную победу над злом и тьмой, в подчинение разуму всей вселенной. Он совсем не хотел считаться с темной волей, с бесконечной сложностью жизни. Все злое и темное было для него лишь незнанием, неведением, недостатком сознания. Сознание, знание уже благостно, нравственно, победно. Он — рационалист-утопист, своеобразный просветитель. Он не хотел знать отпадения человечества от христианства. Федоров лишен иррационального чувства зла, непобедимого светом сознания. Он совершенно не знал апокалиптической жути. В сознании Федорова совмещаются совершенно несовместимые, непримиримые начала: позитивизм XIX века, вера в безграничную силу науки и знания, в чудеса техники, управляющей слепыми силами природы, и христианство, вера в Христа Воскресшего, в Св. Троицу как образец родственной общности. В нем живут две души — рационалистическая и мистическая, научная и религиозная, техническая и теургическая¹⁰, — живут смешанно. Мы увидим, что две полосы мысли, имеющие разные истоки, были механически смешаны в мировоззрении Федорова, а не

⁸ Там же, стр. 213-214.

органически претворены в единство. Проблему зла Федоров решал как позитивист-рационалист, и природу хотел регулировать как ученый техник. Поэтому и религиозная идея воскрешения разлагается у него на пласты мысли, не имеющие между собой ничего общего. Но никогда позитивизм со своей технической мощью не доходил до такого дерзновения, до которого дошел Федоров. Как учил Федоров о познании?

II.

Философии Федорова — философии общего дела, философия действия. Он радикальный прагматист. Познание для Федорова — не созерцание, а действие. Он враждует против гностицизма как познания пассивно-созерцательного, презирает всякую теоретическую метафизику как порождение оторванного от жизни ученого сословия, как болезненный продукт разрыва теоретического и практического разума. Прагматизм Федорова гораздо более радикальный и последовательный, чем прагматизм Джемса или Бергсона¹¹. Его прагматизм находится в непримиримой вражде с наукой ученых как профессиональных специалистов познания, со всяким академическим, профессорским, теоретическим знанием. Познание есть дело, общее дело всех людей, всего человечества; познание основано на опыте «всех, всегда и везде». Философия должна быть *проективной*, активно действенной. Разделение на ученых и не ученых есть несовершеннолетие человечества. Федоров пишет записку от не ученых к ученым и предлагает ученым, философам заниматься единственным достойным делом — исследованием причин небратского, неродственного, немирного состояния мира и изысканием средств восстановления родства. Ученые должны превратиться в комиссию по исследованию розни. Задача философии и науки прагматическая, а не гностическая; практическая, а не теоретическая. Философия должна быть активным преобразованием действительности. Федоров не признает существования отвлеченной истины, пассивно воспринимаемой интеллектом.

Истина неотделима от правды, добра. Добывание истины определяется и волей к действию, к активному добру. Федоров не допускает познания через чистое мышление. Познание достигается активностью всего человеческого существа. «Обращение мира в представление есть последнее слово ученого сословия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма¹², как отца преступлений»⁹. Наука — дитя барства, досуга. Университет Федоров считает отжившим учреждением, попавшим в рабство к индустриализму. «Только у ученых вера отделяется от дела, становится представлением»¹⁰. «Философия есть принадлежность несовершеннолетия, занятие мнимое, без реального дела»¹¹. Федоров, в сущности, провозглашает конец философии и начало дела. «Между Мыслимым (только) и (уже) Сущим, как и между Субъективным и Объективным (отныне) должно быть помещено Проективное»¹². В этом требовании замены философии делом Федоров странным образом сближается с Марксом и Энгельсом, которые тоже провозгласили конец философии¹³. Федоров терпеть не может марксизм, но с марксизмом у него есть формально общие черты. Знание, по Федорову, доказывается делом. Мысль — от действия, и в действии лишь познается истина. «Только делая, осуществляя на деле, можно понимать»¹³. Так, например, устанавливаются деловые условия понимания Троиединого Существа: «Мы пойдем Его лишь тогда, когда сами сделаемся многоедиными, или, точнее сказать, всеединым существом, и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимопонимание»^{14/14}. Фе-

⁹ Федоров Н. Ф. Философия общего дела, т. I, стр. 13.

¹⁰ Там же, т. II, стр. 3

¹¹ Там же, стр. 47.

¹² Там же, т. II, стр. 88.

¹³ Там же, т. I, стр. 71.

¹⁴ Там же, стр. 72.

доров постоянно подчеркивает, что догмат проективен. Задача — не в доказательстве бытия Божьего, а в достижении достойного состояния. «Созерцание, видение, мысли должны замениться проектами, или, точнее сказать, участием во *Всеобщем проекте*»¹⁵. Вопрос о тождестве бытия и мышления Федоров решает совершенно прагматически: мышление и бытие будут тождественны, когда мысль будет осуществлена. «Философ — не идеал человека, а *односторонность, уродство*; философия — как мысль без дела — есть *абсурд, порок*»¹⁶. «Общее свойство всех категорий действия — бессмертие. Вот почему разум получает значение не субъектное и не объективное, а проективное; и в этой-то проективной способности и объединяются теоретический разум и практический»¹⁷. Философия есть сознание падения человека. «Исследование причин небратского состояния может быть только братским»¹⁸, соборным, коллективным, а не индивидуалистическим. «Люди в отдельности не могут быть мудрецами»¹⁹. «Знание делается священной, религиозной обязанностью всех; эта же священная обязанность требует знания от всех и знания всего, т. е. чтобы все стали познающими и все стало предметом знания, и чтобы наука была выводом из наблюдений не кое-где, кое-кем и кое-когда производимых, а из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда»²⁰. Для Федорова не только метафизика, но и «позитивизм основан также на отделении теоретического разума от практического. Бессилие теоретического разума объясняется бездействием или отсутствием общего дела как доказательства. Позитивизм — только видоизменение метафизической схоластики, которая и сама путем такого же видоизменения произошла из схоластики теологической; поэтому позитивизм есть тоже схоластика, и позитивисты составля-

¹⁵ Там же, стр. 312.

¹⁶ Там же, стр. 581.

¹⁷ Там же, т. II, стр. 68–69.

¹⁸ Там же, стр. 422.

¹⁹ Там же, т. I, стр. 138.

²⁰ Там же, стр. 643.

ют школу, а не комиссию»²¹. В своем учении о познании Федоров очень русский мыслитель: он принимает и продолжает традиции русской мысли, которая всегда стремилась к знанию того, что должно быть, всегда была существенно проективна и прагматична, всегда отвращалась от чистой, созерцательной метафизики и гностики. Федоров по-своему развивает учение славянофилов о познании целостным духом, а не отвлеченным рассудком, но он радикальнее славянофилов, и его философия более активная. В сущности и русские западники-радикалы всегда стремились к соединению истины с правдой и видели цель знания в его служении преобразованию действительности. У русских в познании всегда преобладали мотивы моральные над мотивами метафизическими, и жажда религиозного преображения мира вытесняла мистическое созерцание. Но для русской души характерно не столько само действие, сколько мысль о действии. Его философия общего дела — не соборная, не коллективная, не братская, а одинокая и практически бездейственная^{15*}.

Свою теорию познания Федоров решительно противопоставляет античному «познай самого себя». Тот, кто начинает с познания самого себя, тот уже отказывается от родства, от сыновства. «Познай самого себя — значит, не верь отцам (т. е. преданию), не доверяй и братьям (свидетельству других), а верь только себе, знай только себя (“сознаю — значит существую”)²². Этой индивидуалистической, эгоистической теории познания Федоров противопоставляет принцип соборности, братства, сыновства в познании. *Познайте друг друга* — вот чего прежде всего требует Федоров. Будьте в деле познания, как и во всем, сынами своих отцов, помнящими родство. Познать истину может не человек, не автономная личность, начинающая путь от себя, а сын человеческий, принявший предание, заветы предков, познающий со всеми и для всех. Федоров видит дурной индивидуа-

²¹ Там же, стр. 14.

²² Там же, т. I, стр. 46.

лизм, отказ от родства в декартовском *cogito — ergo sum*¹⁶. Декарт начинает с собственной автономной мысли, ни от чего не зависящей и ни с чем не связанной. Федорову вдвойне противна декартовская исходная точка зрения: ему противно то, что Декарт убеждался в своем бытии через мысль, а не через действие, и противно, что делал он это в индивидуальном отрыве, в самоутверждении, а не в родственном братском единении. Так принужден Федоров видеть грехопадение в самой основе европейской философии. Всю новую философию создали сыны блудные, изменившие отцам, забывшие родство. «Из эгоистического *cogito — ergo sum* рождается бездушное знание, тогда как из “чувствую утраты”, из чувства сиротства, рождается стремление к единению, к оживлению и знание причин неродственности и смерти... При теснейшем соединении людей, при единстве не только чувства, но и действия, “сознаю” будет значить “воскрешаю”, участвую в общем деле воскрешения»²³. Для Федорова познание рождается из чувства утраты предков, из потребности воскресить, познание — от печалования, от необходимости вернуть жизнь, а не от свободы духа, не от самоценного стремления к раскрытию тайны бытия. В основе гносеологии Федорова лежит русская печаль, сознание людского горя, бремя ответственности за всех, потребность помощи. Познание есть борьба со смертью. Не радостная избыточная творческая энергия привела Федорова к познанию, а черный хлеб крестьян, неродственность, отчужденность, вражда людей. Федоров — противник всякого погружения внутрь себя, в глубину духа для познания мира; он не верит в этот путь. «Чтобы погрузиться внутрь себя, нужно отдаление и отделение, отчуждение друг от друга, и нет ни малейшей нужды в соединении для возвращения к себе самому. Иначе сказать, нужно то самое, что требовалось заповедью “познай самого себя!”, т. е. “знай только себя!” — откуда вышла философия Сократа и Платона. Другая же подобная (первой) заповедь: “не блуж-

²³ Там же, стр. 137.

дай вне себя, возвратись к себе, ибо во внутреннем человеке истина!" — откуда вышли Августин и вся средневековая философия; отсюда же — и Декарт с его "сознаю — следовательно существую!"»²⁴ Не менее позитивистов враждует Федоров против «внутреннего человека», видит в этом внутреннем пути лишь эгоистическое самопогружение, сложение с себя бремени ответственности за всех, освобождение от родства. Материализм он всегда предпочитает идеализму. Для Федорова был закрыт путь внутреннего раскрытия космоса, познание духовной действительности внутри человека. Ему совершенно чуждо сознание, что человек микрокосм, что внутри его раскрывается вся полнота бытия. Он совсем был отвращен от той великой истины, которая раскрывалась Парацельсу, Я. Бёме, которую знал Лейбниц, которая вновь была оживлена Баадером и Шеллингом. Он обращен к внешнему миру, как позитивист, наивный реалист и натуралист. Он резко нападает на Вл. Соловьева за то, что тот предпочел мистическое реальному. «Высшее благо Соловьев видел не в восстановлении реального, а в установлении мистического; он не случайно покинул физико-математический факультет ради "словесного" и философского, ибо действительная сила, сообщаемая человечеству физикой, казалась ему совершенно ничтожной сравнительно с мнимой силой, даруемой мистицизмом, магией, каббалистикой... *Мистические средства могут быть признаваемыми, лишь пока не явились средства действительные*, а таковых в настоящее время уже немало, хотя их должно бы быть несравненно больше: попытки регуляции метеорического процесса, дождя, града, гроз, полярного сияния; попытки отвода подземных гроз, землетрясений; попытки искоренения различных болезней, противодействие одряхлению организма, наконец, попытки оживления последнего... *Вот реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, не мистическому, одухотворению и оживлению*. Если Соло-

²⁴ Там же, т. II, стр. 90.

вьев предпочел реальным средствам мироулучшения средства каббалистические и тому подобные, то, быть может, потому, что они дают большую силу (хотя только мнимую) не всем, а лишь избранным?»²⁵ «Соловьев во всю жизнь хотел быть сверхчеловеком: то медиумом, то каббалистом, то, наконец, пророком». Тут Федоров противопоставляет «мистическое» «реальному», как самый заправский позитивист, как человек рационалистического сознания, не верящий в духовный опыт, раскрывающий иную действительность, гораздо более подлинную, чем та, что открывается в опыте внешнем. Знание для него — всегда позитивное, научное. Он всегда за позитивную науку против науки оккультной. Против Вл. Соловьева он отстаивает не только позитивизм знания, но и демократизм знания. Все, что доступно немногим, открывается избранным, вызывает в нем отвращение и недоверие. Чудесное, мифическое считает он мнимым. В своем учении о знании Федоров остается типическим человеком научно-позитивного и технического XIX века, сформировавшим свое сознание до того духовного кризиса, который раскрыл людям XX века, хотя и немногим еще, иные миры и иные способы познания, возродил мистику, обратил к тому, что Федоров с таким презрением называет «каббалистикой и магией». Федоров исповедует расширенный, безграничный, дерзновенный позитивизм. «Учение о воскрешении можно назвать позитивизмом, но позитивизмом, относящимся к действию, ибо по учению о воскрешении не знание мифическое заменяется позитивным, а мифическое, фиктивное действие заменяется действием положительным, т. е. действительным; вместе с тем, учение о воскрешении не полагает произвольных границ действию и имеет в виду действие общее, а не каждого в отдельности. Воскрешение, как действие, есть позитивизм в области конечных причин... Позитивизм действия предшественником своим имеет не мифологию, а мифическое искусство, ибо мифология есть произведение особого класса жрецов, на-

²⁵ Там же, стр. 180—181.

род же имеет культ, жертвоприношения, что и есть мифическое искусство, и воскрешение есть превращение его в действительное. Позитивизм действия есть не сословный, а народный»²⁶. Федоров верит в безграничную силу позитивного знания, верит, как не верил ни один позитивист. Для него знание более основное, чем воля. Сама смерть для Федорова зависит от невежества, победа над смертью — от знания и просвещения. Он ставит дилемму: «просвещение или смерть, знание или вечная гибель, — другого выхода нет»²⁷. Братство людей зависит от знания, от его глубины и широты²⁸. И знание это — не мистическое, не гностическое, а позитивное, научное знание, демократическое, всенародное естествознание. Федоров принимает предметно-материалистический реализм и все время на нем основывает свои проекты регуляции природы через знание. Проблема материи и материального мира у него не ставится и не решается; он все время исходит из объективной реальности материального в смысле наивного реализма. С этим, как будет видно, у него связана неясность того, что такое материальное воскресение. Федоров приписывает колоссальное значение коперниканской астрономии. «Спиритуалистическая, дуалистическая философия есть порождение Птолемея или кажущегося мироздания, в коем небо отведено духовным существам, а земля — телесным»²⁹. «Коперниканская система обращает человека из созерцателя в деятеля, а в мире видит слепую силу, признает мир силою слепую... Бог, по Коперниканской системе, есть Отец, не только делающий все для людей, но и через людей, требующий, как Бог отцов, от всех живущих объединения для воскрешения умерших и для населения воскрешенными поколениями миров для управления сими последними»³⁰. Ясно, что Федоров придает огромное значение внешне-эмпирическому положению

²⁶ Там же, т. I, стр. 26.

²⁷ Там же, стр. 631.

²⁸ Там же, стр. 418.

²⁹ Там же, т. II, стр. 349.

³⁰ Там же, стр. 348.

человека в мироздании, принимает наивный реализм и наивный материализм астрономического мировоззрения, строит человеческую жизнь в перспективе опыта внешнего, а не внутреннего, раскрывающего духовную центральность человека в бытии. Идею регуляции природы человеком должно оценить очень высоко, но она имеет глубокий смысл лишь в соподчинении самосознанию человека, как микрокосма, истине, открывающейся в духовном опыте. Федоров же механически сочетает натурализм с христианством.

Федоров очень не любит Канта за разделение двух разумов. Кант для него идеолог ученого сословия, проповедник пассивной философии. Отделение теоретического разума от практического — коренной грех западной философии. Кант — тюремщик, ставивший препону человеческой активности, действительному познанию. Философия Канта — страшный суд философии, конец философии, после которого должно начаться действие. В русской философской мысли всегда было противление Канту. Но у Федорова критика Канта принимает очень своеобразную форму. Критика его совершенно прагматическая, действенная. По самому существу мирозерцания Федорова, у него не может быть критики теоретически-философской, он отрицает такой подход. Очень характерны для Федорова такие слова: «Если бы весь мир стал предметом управления всех разумных существ, то и суждения о целом мире были бы уже синтетическими суждениями а priori»³¹. В словах этих, которые останутся непонятными для человека западной мысли, для немца, сказался существенно моральный и практический характер русской философской мысли. Русский ум не исходит из мысли, как ум германский, а из самой жизни приходит к мысли, как к орудию жизни. Федоров, как ум чисто русский, не хочет знать самоценности мысли, не стремится к чистому познанию, свободному от целей практических. Знание всегда есть лишь средство для целей жизненно-практических. Федоров не хочет признать даже отрицательной миссии Канта и критической фи-

³¹ Там же, стр. 53.

лософии, через которую должно было пройти европейское сознание. Федоров твердо стоит на первоначальной цельности, жизненной органичности и не допускает никакого расщепления и раздвоения, никакого критицизма, никакого освобождения духа от родовой преемственности, никакой автономии личности. Кару всей западной философии он видит в Ницше. Ницше — результат всей западной философии. В нем разложилась западная мысль, перешла отвлеченная мысль в волю к окончательному истреблению отцов, прошлого, предания. Научному позитивизму Федоров сочувствовал более, чем философии.

Учение Федорова о познании раздирается одним противоречием и уж во всяком случае страдает роковой неясностью. Федоров верит в безграничную силу знания и ставит перед знанием активную задачу регуляции всей природы, преобразования мира. Но обладает ли познание, по Федорову, активной, творческой природой? Что такое познание? Федоров склоняется к пониманию познания как средства для практических целей, как прагматического орудия. Познание — инструментально. Но природы самого познания Федоров совсем не раскрывает. Он даже отрицает, что само познание что-то изменяет в миропорядке. Воспитанный на чисто позитивистическом понимании знания, он не ставит вопроса о том, есть ли само знание творческий акт в мире. Знание есть орудие для активных целей человека, но само оно не активно. Но ведь возможно творческое понимание самого акта познания. Сам акт познания есть уже творческий акт, сам он непосредственно изменяет мир, вносит свет в бытие. Для такого сознания необходимо само знание понимать как бытие, как в недрах бытия совершающееся. Знание в том лишь случае активно в бытии, творчески преображает бытие, если оно не противостоит бытию как внеположное, а имманентно бытию. Федоров же считает активным не само знание, а технику, на знании основанную. Знание не активно, не просветляет мира; оно лишь подготавливает возможность техники, которая регулирует природу. При этом знание можно понимать пассивно. Само знание

активно, светоносно не для федоровского прагматизма, а для гностицизма. У Федорова также не выяснено, что такое действие, действие он понимает в очень суженном смысле, в практически-реалистическом смысле. Поэтому само познание он принужден не считать действием. Он стоит за условное и относительное противопоставление действия и созерцания. Но и само созерцание может быть действенным, светоносным, преображающим. У Федорова, в сущности, нет философии познания. Но в его требовании перехода от философии пассивной к философии активной есть правда. Что же такое сама философия общего дела, которую он противопоставляет всей европейской философии, всей человеческой мысли до него?

III.

В основании «Философии общего дела» лежит своеобразное учение о родстве. Учение Федорова о родстве, без которого у него невозможно общее дело, есть самая последовательная и радикальная патриархальная теория жизни общественной, мировой и божественной. Не только в основе жизни человеческой и жизни мировой, но и в основе жизни самого Бога лежит родство — отечество, сыновство, братство. Троиственный Бог христианства — совершенный образец родства. Отношения Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого — родственные отношения; это — семья, объединенная родственной любовью. По образцу этих божественных отношений должны быть организованы и отношения человеческие. Для Федорова догмат есть заповедь. Догмат Св. Троицы есть заповедь родства, родственного единения. «Когда заповедь обратилась в догмат, исполнение заповеди стало мертвым, а не живым обрядом; обряд же, сделавшись только сакраментальным, перестал быть образовательным; и в этом отношении, по форме, христианство стало иудейством, хотя содержание, забытый смысл обряда был христианским; и тогда самая жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для

воскрешения, обратилась, в языческую рознь, сделалась идолопоклонством»³².

У Федорова не моральное истолкование догмата Троичности, а проективное. Родственность Божественной Троицы для человечества есть проект, заповедь, задача, и не моральная задача отдельного лица, а вселенская задача организации жизни. Спасаться нужно не в одиночку, а всем вместе, в родстве. Арианство¹⁷, как и всякая ересь, было выражением интеллигентского духа, утерявшего родство. Родственное воссоединение человечества будет прекращением всех ересей. Догмат Троичности Бога тогда только и будет постигнут, когда человечество соединится в родственную общественность. Родство есть естественная и божественная основа жизни. Только родство делает жизнь органической. Родство есть общество сынов человеческих, помнящих отцов, и оно противоположно гражданству, как обществу сынов блудных, забывших отцов. Братство невозможно без сыновства. Только по отцу люди братья. Категория сыновства более коренная, чем категория братства. Федоров враждебно относится к гуманизму именно потому, что гуманизм проповедует братство без сыновства, братство сынов блудных, а не сынов человеческих. Федоров отрицает человека и признает лишь сына человеческого. Он взял у славянофилов идею родственной семейственности как основы общественности, но очень углубил ее, раскрыл целую метафизику патриархальности. Нравственное для Федорова и есть органически-родовое, родственное. «Только любовь сына и дочери к их родителям, не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить некоторым подобием любви Сына и духа к Отцу»³³. Любовь к отцам, к предкам есть высшее в человеке, уподобление его Св.Троице. Культ предков — единственная истинная религия. *«Истинная религия — одна, это — культ предков, и притом всемирный культ всех отцов, как одного отца, не отделимых от Бога Троици-*

³² Там же, т. I, стр. 160.

³³ Там же, стр. 36.

ного и не сливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними»³⁴. Любовь детей к отцам выше любви отцов к детям, которая часто бывает эгоистической. Федоров отрицает человека как самоцель и самоценность, как личность, и признает лишь сына, т. е. члена рода. Братство по отчеству он ставит выше равенства и свободы. Совершеннолетие сынов человеческих тогда только начнется, когда человечество перейдет от воспитания детей отцами к воскрешению отцов детьми. В противовес культу вечной женственности, Федоров хочет утвердить культ *вечной детскости*. Федоров — суровый и непримиримый враг женолюбия. Сыны блудные покинули отцов и прилепились к женам, для жен творят культуру. Вся культура капиталистического общества основана на женолюбии и отрицает отцелюбие. Вся современная культура создана в угоду женщине; она имеет половой источник. Культ женщины вызвал развитие промышленности. Есть глубина в этой идее Федорова о связи промышленности с женолюбием и женопоклонством. Буржуазная культура Франции подтверждает истинность этой идеи. Роскошь буржуазно-промышленного общества создается во имя женщины, и в ней погибает мужественность духа. Не культ женственности, а культ детскости кует мужественный дух. Федоров презирает современное женопоклонное и женоподобное общество, потерявшее мужество. Федоров хочет верить в детскость славян и на этом основывает их высокое признание.

«Учением о Св. Духе выясняется план общего действия, в котором долг сынов и дочерей человеческих ко всеобщему отечеству берет окончательный перевес над обществом полового подбора»³⁵. Долгом воскрешения отцов хочет Федоров угасить половую страсть: сила, которая идет на рождение детей, должна быть направлена на воскрешение отцов. Он хочет обратного движения в родовой жизни. Вся ро-

³⁴ Там же, стр. 116.

³⁵ Там же.

довая энергия должна быть обращена от детей к отцам. С этим связано у Федорова замечательное учение о дочери человеческой. Женщина должна быть прежде всего дочерью. Сначала дочь, а потом уже мать. Дочь — воскресительница, жена — мирносица. В учении о Св. Троице дан образец-пример для жизни человеческой, в Ней должны быть и сын, и дочь. «Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую или платоническую; если же дочь не будет подобием Св. Духа, не будет духом любви, то проникнется духом разрушения, нигилизма»³⁶. Св. Дух — дочь. Дочь человеческая имеет образ Св. Духа, подобно тому, как сын человеческий имеет образ Бога-Сына. В откровении о Св. Духе заключается открытие, что «женщина, делаясь матерью, не перестает быть дочерью; она есть *приснодщерь*. И это согласно с другой заповедью, но гораздо определеннее выраженной, если Богоматерь принять за образец для нас. По этой заповеди женщина, делаясь матерью, должна оставаться девою, *приснодевою*»³⁷. Федоров предвидит, что его учение о Дочери-Духе очень многих смутит, покажется еретическим. Очень многие, вероятно, смутятся учением о Дочери-Духе, хотя и не смущаются учением о Сыне-Слове; но последнее относится к Троице миссионерской; дело же миссионеров-апостолов приходит к концу. Учение о Дочери-Духе относится к Троице общего дела, которое есть воскресение и для которого теперь только наступает время; учение о Сыне-Слове относится к объединению живущих, учение о Дочери-Духе к оживлению умерших... В Троице общего дела Св. Дух является... в виде «Дочери человеческой», означающей не одну девственность, беспорочность, т. е. личную отрицательную добродетель, не отсутствие лишь порока, а положительное целомудрие, замену рождения воскресением... По отношению к

³⁶ Там же, стр. 77.

³⁷ Там же, стр. 120.

родителям умершим дочь есть мироносица»³⁸. Своим учением о сыне и дочери хотел победить Федоров не только сластолюбие, женолюбие, половую страсть, но и властолюбие, стремление к власти. «Прежде нежели к чему-либо *стремиться*, нужно *родиться*; а родиться — значит стать *сыном*, явиться прежде всего как *дитя*, которое уже есть тогда, когда еще не раскрывались половые различия, когда еще не зарождался порок властолюбия. Ренегат сыновнего долга забыл, что сын-отцелюбец предшествует властолюбцу»³⁹.

Учение Федорова о родстве, о сыне и дочери как началах, имеющих свой прообраз в недрах самой Божественной Троицы, очень оригинально, смело, значительно. Но в самих первоосновах этого учения лежит смещение разных планов — нового, пророческого, обращенного вперед, с непреодоленным старым натурализмом, с наивным реализмом и материализмом. Родство и сыновство связаны с рождением, в нем лишь они являются. Что такое рождение с христианской, религиозной точки зрения? Христианские мистики всегда отличали второе рождение от рождения первого. Первое рождение есть рождение в роде, в природном порядке, рождение по плоти и крови. Он хочет распространить родовой натурализм даже на природу Св. Троицы, хочет отождествить духовное рождение с рождением натуральным. Федоров обожествляет натуральный род, не хочет знать второго рождения человека в духе: родственность и детскость у него неотрывно связаны с половым актом, с натуральным родом. Но сам же он признает рождение грехом и сам жаждет претворить половую страсть, влекущую к натуральному рождению, в силу, воскрешающую мертвых. Федоров видит зло рождения и его роковую связь со смертью. Но религиозный натурализм повергает его в порочный круг. В натуральном роде неотвратим вечный круговорот рождения и смерти, предопределена дурная беско-

³⁸ Там же, стр. 122.

³⁹ Там же, т. II, стр. 137.

нечность и дурная множественность. В натуральном роде нет еще лица, личности, человека, нет свободы. Все учение Федорова о родстве оказывается смесью христианства с язычеством. Культ предков — языческая религия. В этой родовой религии предков нет места для слов Христа о том, что нужно возненавидеть отца и мать и что враги человеку домашние его¹⁸, нет Христовой тайны рождения человеческого лика в духе, нет свободы. Для христианского сознания, очищенного и освобожденного от всякого язычества, невозможен возврат к первоначальной естественной родственности, к религии рода и предков, — необходимо прохождение через новое, второе рождение лица человеческого в Боге, а не в мире, и различение духовного родства от рода. Христианство есть откровение о человеке как лице, а не человеке как сыне своего рода по плоти и крови. Но Федоров не принимает свободы лица, автономии человека как самостоятельного религиозного и нравственного начала, связанного с христианством. Он отклоняет «гордое» наименование «человека». Только сына человеческого он принимает, сына, рожденного в роде и связанного с отцами по плоти и крови. Федоров принужден разом и отрицать и обоготворять рождающий пол, силу воскрешающую приковывать к силе смертоносной. Он натурализует и материализует христианство так радикально, как никто этого еще не делал. Поэтому подлинно новое и возрождающее в его учении поработщено ветхим, задерживающим всякое свободное движение. Очень характерно для его натуралистической религии народа полное непонимание любви эротической. В этом есть не только его индивидуальное, но и что-то характерно русское. Он не принимает роскоши, избыточности свободы от мира, интимной индивидуальности всякой любви, ее противление роду и всему родовому.

Патриархально-родственная теология и метафизика Федорова обосновывают патриархально-родственную социологию. Патриархальная теория общественной характера для русской мысли. Семейственно-родственная концепция общественных отношений

вдохновляет общественную философию славянофилов, и в русском народничестве всегда можно обнаружить этот патриархальный источник. Много раз пытались обосновать великие преимущества России перед Европой на том позитивно-материальном основании, что у нас сохранились еще родственные общественные отношения, патриархальность земельного быта, т. е. на нашей социальной отсталости. И народники-славянофилы, и народники-позитивисты одинаково держались за этот материализм. Задачей русского марксизма было откровенное изобличение материалистической природы народнических иллюзий и материального сходства в социальной эволюции всех народов. Как это ни странно, но вызывающий материализм в конце концов способствовал освобождению от духовного материализма, от прикованности духовной жизни, религиозных и моральных идеалов к социальной материи. Марксизм реалистически изобличил историко-традиционное, и была отрицательная освобождающая правда в этом изобличении идеологий, в которых дух был прикован к материи. После отрицательной критики марксизма невозможно уже народничество материалистическое, невозможны иллюзии, скрепляющие духовную жизнь с социальной материей. Этому освобождению человеческого духа лишь косвенно служил марксизм, сам отрицавший всякий дух; положительно же и непосредственно свобода духовной жизни завоевывается религиозно-философской работой последнего десятилетия, возрождением мистики.

Учение Федорова, вероятно, последняя попытка построения патриархально-родственной общественности — попытка, близкая к славянофильству, но более радикальная и последовательная. Славянофилы не доходили до такой идеализации самодержавия, ибо Федоров обосновывает русское самодержавие не национально-исторически, — он выводит его из родственной природы Божественной Троицы, из своей религии рода и культа предков. Фантастика самодержавия достигает у него колоссальных размеров. Русский самодержец представляется ему управителем и регулятором всей природы, душеприказчиком всех умерших предков,

стоящим в «отцове месте», воспитывающим человечество для совершеннолетия. Он распространяет самодержавие на явления метеорологические и на небесные пространства. Самодержец — заместитель всех отцов, представитель всего рода, душеприказчик всех умерших поколений. Он поставлен отцами, которых должно воскресить, и потому не может быть устранен сынами. Не может от воли сынов зависеть власть того, кто стоит на месте отцов. Теория самодержавия у Федорова — натуралистически-родовая. В основе ее лежит все тот же религиозный материализм, материализация и натурализация Св. Троицы, материализация и натурализация человеческого духа. Фантастика самодержавия, распространенная на небесные пространства и на воскрешение мертвых, не заключает в себе ничего реального, не имеет никакой связи с историей и с конкретной жизнью. У славянофилов был, по крайней мере, бытовой реализм, чувствовались национально-исторические традиции. У Федорова самодержавие есть просто грандиозная утопия, совершенно иллюзионистическая. «Для восстановления братского единения, для постепенного расширения и сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов *умерших* отцов в общем деле отеческом — в деле, вызываемом утратами, требуется наместник, душеприказчик, *стоящий в отцове месте*; это и есть *самодержец*»⁴⁰. Эта философия самодержавия — чисто проективная. И этот проект самодержавия не имеет ничего общего с тем, чем самодержавие было и есть. Воскрешающей силы доньше самодержавие никогда не обнаруживало; оно жило и действовало по закону мира сего, а не по духу Христову, вызывалось потребностями этого мира, нуждами языческими и к жизни духа не имело отношения. По Федорову, самодержавие есть диктатура, вызванная необходимостью бороться со слепыми силами природы и смертью. Самодержавие есть «сила воспитывающая, т. е. ведущая к совершеннолетию»⁴¹. «Всеобщее обяза-

⁴⁰ Там же, т. I, стр. 367.

⁴¹ Там же, стр. 370.

тельное образование есть христианская обязанность царя-восприемника, заключающаяся в том, чтобы всех сделать достойными аттестата зрелости, свидетельствующего, что получившие его вышли из возраста шалостей и баловства, вышли из возраста увлечения игрушками и, как участники *общего великого дела*, не нуждаются ни в надзирателях, ни в гувернерах, ни в карцерах»⁴². Что самодержавие фактически соответствует именно несовершеннолетию людей, это нисколько не смущает Федорова. «Обязанность самодержца состоит в том, чтобы всех, наконец, сделать подобными себе, т. е. ответственными лишь перед Богом и своей совестью, способными жить без надзора и неспособными к нарушению долга, неспособными и оставить долг без исполнения; следовательно, образцом для государства монархического может быть лишь полное совершеннолетие»⁴³. Совершеннолетие Федоров решительно противопоставляет всякому требованию прав, свободе личности. Правосознание он считает признаком несовершеннолетия. Русский народ, призванный к общему делу, требует не освобождения, а службы, и потому он за самодержавие. Службу царскую, как положительное дело, он противопоставляет льготам и правам. Особенно враждебно он относится к льготам дворянским, как демократ и народник. Федоров — решительный и крайний антигосударственник. Он враг всего государственного, юридического и экономического. Все юридическое и экономическое есть признак несовершеннолетия. Он отрицает государство, право и хозяйство во имя патриархальной родственности. Истинное христианство есть не рабство и не барство, а родство. Общественность должна быть семьей, общественные отношения — семейными отношениями. Это чисто славянофильская идея. Но Федоров даже славянофилов обвиняет в западном взгляде на монархию, не прощает им того, что они учили о происхождении русского самодержавия из народной воли. Он резко критикует конституционализм. «Конституция — это

⁴² Там же, стр. 370–371.

⁴³ Там же, стр. 376.

обращение сынов человеческих в блудных сынов, замена жизни для прошедшего, имеющего и долженствующего иметь будущность, жизнью для настоящего, превозношение сынов перед отцами, а вместе с тем и бесцельность существования»⁴⁴. Конституция — право живущих. Самодержавие — долг к умершим: «Православие требует такого общества, которое не нуждалось бы ни в наказаниях, ни в надзоре, и по справедливости считает несовершеннолетними общества, которые нуждаются в дядьках, т. е. общества, в основе которых лежат начала юридические и экономические, ибо все юридическое и экономическое есть мерзость пред Троициным Богом и многоединным человеческим родом. К многоединству по образу Божественного Троицинства самодержавие и ведет род человеческий. Сан самодержца — свойства религиозного и нравственного и предназначен для постепенного устранения всего юридического как безнравственного и антирелигиозного»⁴⁵. Для общественной философии Федорова основным является противоположение между родством и гражданством. Гражданство есть небратское, неродственное состояние блудных сынов. Только блудные сыны-граждане способны требовать прав и свобод. «Запустение кладбищ есть естественное следствие упадка родства и превращения его в гражданство»⁴⁶. Родственная общественность сынов человеческих должна быть перенесена на кладбище, к могилам отцов. «Вся нравственность первых трех евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать... Дитя, как критерий, есть отрицание неродственности, рангов, чинов, всего юридического и экономического, и утверждение всеобщей родственности». Между христианством и гражданством существует глубочайшее противоречие и несовместимость. Тут Федо-

⁴⁴ Там же, стр. 373.

⁴⁵ Там же, стр. 48-49.

⁴⁶ Там же.

ров чует несомненную истину, но прикрепляет ее к чему-то ложному. Он отрицает не только конституцию, гражданственность, свободу и право, как несовершеннолетие, незрелость для «общего дела», — он также отрицает и социализм. Социализм хочет утвердить братство и отвергает отечество, он хочет братства сынов блудных, а не сынов человеческих — братства гражданского, а не родственного, — механического, а не органического. Но Федоров признает силу и значение социализма, видит в нем напоминание христианскому миру о всеобщем деле. «Появление социализма можно считать наказанием христианству за лицемерное поклонение Троице, признаваемой лишь догматом, а не заповедью»⁴⁷. «Социализм в настоящее время не имеет противника; религии с их трансцендентным содержанием, “не от мира сего”, с Царством Божиим внутри лишь нас, не могут противостоять ему. Социализм может даже казаться осуществлением христианской нравственности. Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность»⁴⁸.

Великое преимущество России Федоров видит в ее социальной отсталости, в неразвитости личного начала. «Все наше преимущество заключается лишь в том, что мы сохранили самую первобытную форму жизни, с которой началось истинно человеческое существование, т. е. родовой быт. В основе его лежит пятая заповедь»⁴⁹. В вымирающих и разлагающихся остатках русского быта, связанных скорее с русским язычеством, чем с русским христианством, видел Федоров залог того, что «общее дело» начнется в России. Не раз уже мессианские упования связывались не с потенциями русского духа, жаждущего Града Божьего, а с особенностями русского быта, с земельной общиной, патриархальной властью и т. п. Так

⁴⁷ Там же, стр. 69.

⁴⁸ Там же, стр. 30.

⁴⁹ Там же, стр. 274.

было у славянофилов, которые роковым образом смешивали христианскую религию личности, братства по духу и свободы в духе с языческой религией рода и натурального родового быта. Это смещение у Федорова достигло крайних размеров, последних пределов. Абсолютизация русского родового быта у Федорова и есть чудовищный религиозный материализм и натурализм, смешение христианства с язычеством, прикрепление духа к социальной и натуральной материи. Земельный быт, сельская община, патриархальная семья — все это преходящие явления этого мира, которые не имеют прямого отношения к христианству; все это — лишь моменты естественной социальной эволюции, совершающиеся в недрах «мира сего» и по законам его. Абсолютное не может быть прикреплено ни к чему относительному, дух не может быть поработен материи, божественная свобода неприспособима к мировой необходимости. По метафизической сущности своей род есть материальная отяжеленность, давящая необходимость. Мессианские упования, обращенные вперед, к новой жизни, к преображению мира, должны быть совершенно очищены и освобождены от тяжести и необходимости натурального рода. В сущности, Федоров не свободен от смешения духовного с юридическим и экономическим, как бы он ни восставал против этого. Ибо должно быть беспощадно и до конца изобличено, что и патриархальная семья, и родовое самодержавие, и сельская община, и весь земельный быт — все это «мирское», «юридическое» и «экономическое», но в неразвитой, элементарной форме; все это — лишь отсталая, вынужденная необходимостью «гражданственность», и все это несоизмеримо с Троициным Богом, с Христом, с Духом, с духовным рождением, с духовной свободой и духовным братством. Семейная община находится в том же плане, что и капиталистическое хозяйство или социалистическое хозяйство, а самодержавие в том же плане, что и конституционное государство или социалистическая республика. Русскому фантазированию на тему о том, что какой-то русский органический

уклад жизни, связанный со стариной, изъят из природной социальной необходимости, из общей для всего мира эволюции, должен быть положен научный, моральный, религиозный предел. И этот предел положен уже и работой сознания, и самой жизнью. Концепция Федорова совершенно архаична. В таком виде родовую теорию его никто не станет поддерживать. Старая славянофильская мысль о безгосударственности русского народа¹⁹ так не соответствует русской истории, фактам, что требует серьезного пересмотра. Русский народ создал огромное, небывало огромное государство и истратил на это дело так много сил, что изнемог. Русские обессилены огромностью своего государства, оборонительным своим положением в мире. Подавляющие размеры русской государственности, имевшей свою сторожевую миссию в истории, порождали своеобразный государственный паразитизм и вампиризм, диктовавший разные обманные идеологии. Славянофильская идеология, требовавшая безвластия народа и общества, была порождена этим своеобразным государственным вампиризмом. На горе русскому народу, столь несчастному по своему историческому положению, государственность превратилась из средства в цель и получила способность вести самодовлеющую, почти фиктивную жизнь. Отсюда небывалое развитие бюрократии и слабое развитие самодеятельности общества и личности и в прошлом, и в настоящем. Даже Церковь была превращена в орудие вампирического государственного бюрократизма. И безгосударственник Федоров, любивший лишь родство, находится во власти этого вампиризма, который принуждает русских людей отрицать самостоятельное значение свободы, усыпляет всякую спонтанность человеческой воли. Этот роковой характер русской государственности²⁰ держит нас в состоянии вечного несовершеннoлетия. Русские люди так легко исповедовали безгосударственные идеалы именно потому, что русская государственность подавляла их своим самодовлеющим бытием. Подавлен был и Федоров, и его религия рода была своеобразным выражением этой подавленности.

IV.

Подлинного величия и подлинной оригинальности Федорова, затмевающих его реакционную и ветхую родовую идеологию, нужно искать в его исключительном, небывалом сознании активного призвания человека в мире, в его религиозном требовании активного, регулирующего, преображающего отношения к природе. Если учение Федорова о патриархально-родственной общественности есть лишь перепев старых славянофильских мотивов, потерявших всякое жизненное значение, то его учение об активности человека, о регуляции природы есть уже новое сознание, переступающее пределы и границы исторического православия, обращенное вперед, призывающее к преображению мира⁵⁰. Федоров вносит в христианство *активный антропологизм*. Он радикально восстает против той пассивности человека, которая в православии была возведена почти в догмат. Огромное значение придает Федоров тому, что человек занял вертикальное положение. Это оборонительное положение есть знак того, что человек призван к активной борьбе с природой и к управлению ее стихийными силами. Человек не должен пассивно лежать на брюхе. Он — активный борец, повсюду трудом своим вносящий целесообразность. Пассивное отношение к природе Федоров считает язычеством. Лишь человек вносит в природу целесообразность. Сама природа бессознательна и нецелесообразна. В этой бессознательности, слепой стихийности природы — источник всего зла. «В регуляции, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим». Это общее дело должно быть распространено не только на всю землю, на явления метеорологические, но и на небесные пространства. Человек призван целесообразно регулировать всю вселенную, внести сознание во всю

⁵⁰ Интересное сопоставить взгляд Федорова со взглядами, высказанными В. Хлудовым, в статье «Чему учил Иисус Христос» в сборнике «Вселенское дело». Хлудов понимает христианство как приобретение силы.

совокупность бытия. Очень красиво говорит Федоров, что «наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига». Кто наш враг? — спрашивает Федоров. «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. Природа наш враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача». Бог не сам создает целесообразность и сознательность в природе; он поручает это дело человеку, через человека заканчивает творение. «Бог — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и через человека; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее». В этой идее Федорова есть зачаток совершенно оригинальной космогонии, которая, к сожалению, не раскрыта и не развита им вследствие его отвращения к умозрению. Поистине творение мира не закончено Богом — оно продолжается человеком. Религиозное оправдание активности человека Федоров видит в основном христианском догмате о двух природах Христа, который должен быть понят практически, как заповедь. Только монофизитский уклон^{21*} ведет к отрицанию человеческой активности, к поглощению человеческой природы природой божественной. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной. Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления или воскрешения двух волей, действующих в пол-

ном согласии. Но учение о двух волях, действующих в согласии, оставалось только догматом, теорией, не имевшею выражения в самой жизни; и в таком отпадении теории от практики не видели отпадения от христианства, устранения от дела искупления и воскрешения, не видели отречения от Искупителя и Воскресшего»⁵¹. Остается только невыясненным, в чем, по Федорову, источник бессознательной, темной и смертоносной стихийности природы. У него нет сколько-нибудь развитой космогонии и антропологии. Трудно было бы выискать у Федорова антропологию, учение о человеке, оправдание исключительной активности человека. Проективный характер его философии не допускает такой антропологии и космологии. Ему чуждо гностико-мистическое учение о человеке как микрокосме. Между тем проективная философия общего дела ставит перед человеком необычайно дерзновенную задачу, предполагающую исключительное самосознание человека, его микрокосмическую и божественную природу, превышающую всякий натуральный порядок. Натуралистическое учение о человеке совершенно непригодно для оправдания активности человека. Только освобождение человека, его божественного образа из натурального рода делает человека активным, творцом, преобразователем мира. Член рода целиком еще пребывает в природном круговороте.

Федоров не хочет принять даровой благодати. Все даровое должно быть превращено в трудовое. Стихийная, бессознательная, смертоносная сила природы должна быть покорена человеческим трудом, а не чудом. Федоров не хочет, чтобы человеку что-либо досталось даром, без труда и усилий. «Задача человека состоит в изменении всего природного; дарового в произведенное трудом, в трудовое»⁵². И праздничный, воскресный день должен быть днем дела, днем трудовым. «Нирвана — это безусловная, абсолютная Суббота... Для христианства праздник должен быть

⁵¹ Федоров Н. Ф. Философия общего дела, т. 1, стр. 162.

⁵² Там же, стр. 283.

днем дела»⁵³. Федоров прославляет «бездарных», как нищих духом, которые стоят выше самых «даровитых». Для него евангелисты — самые бесталанные и, вместе с тем, самые гениальные. Все даровитое — даровое, а не трудовое, и оно отталкивает Федорова. Ему совершенно чужд карлейлевский культ великих, призванных людей²²; он — духовный демократ, народник, не хочет знать возвышения личностей. Труд для него не квалифицированный, не индивидуальный, а коллективный, всенародный, служба царская. Предрекающие гибель апокалиптические пророчества даны лишь для увеличения энергии человека. В своем проекте общего дела Федоров очень мало придает значения богодействию, таинству и совсем никакого значения не придает мистическому созерцанию. Трудовая научная техника ему нужнее благодатной мистерии. Таинством и созерцанием слишком злоупотребляло даровое христианство, отрицавшее активность человека. Федоров хочет трудового христианства. Он не принимает дарового спасения. У него есть очень глубокие мысли о внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхе. «Пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т.е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллурического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом, и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом»⁵⁴. Федоров хочет сделать литургию и Пасху имманентной человеку, внутренним делом человеческой активности. Исключительно трансцендентное принятие литургии и Пасхи превращает дело воскрешения в обряд. Научно-техническую активность человека в отношении к природе хочет претворить Федоров во внехрамовую литургию. «Литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только и внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения»⁵⁵. Федоров не хочет рая, созданного не самими людьми и потустороннего. Он «требует рая,

⁵³ Там же, т. II, стр. 7.

⁵⁴ Там же, т. I, стр. 70.

⁵⁵ Там же, стр. 176.

Царства Божия, не потустороннего, а посястороннего, требует преобразования, распространяющегося на все небесные миры... Рай и Царство Божие не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое»⁵⁶. Внехрамовое дело — не чудесное, оно исходит от человека, а не от Бога. Федоров придает большое значение обряду, но в обрядовом христианстве он видит несовершенное. Обряд будет заменен делом, трансцендентное станет имманентным. Федоров призывает не к эксплуатации сил природы, не к корыстно-хищническому отношению к природе, всегда ее истощающему, а к *регуляции*, к управлению природой, к преобразению бессознательного в сознательное, мертвого и смертного в живое и бессмертное. Ему враждебен дух техники XIX века, дух эксплуататорский и корыстный. Он совершенно отрицает капиталистическую промышленность²³. Но изменения человеческой жизни и человеческих отношений он ждет от изменения отношения к природе. Бедность и смерть — от бессознательности природы, от рабства человека у природы, от пассивного отношения. «Регуляция, в противоположность эксплуатации и утилизации, т. е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, — регуляция ведет к восстановлению жизни»⁵⁷. В пассивном следовании природе видит Федоров источник старости и смерти. «В правиле “следуй природе” — заключается требование подчинения разумного существа слепой силе. Следовать природе — значит участвовать в борьбе половой, естественной, т. е. бороться за самок и вести борьбу за существование, и признавать все последствия такой борьбы, т. е. старость и смерть; это значит поклоняться и служить слепой силе. Старость же есть падение, и старость христианства наступит, если проповедь евангелия не приведет человечество к объединению в общем деле»⁵⁸. Федоров радикально

⁵⁶ Там же, стр. 420.

⁵⁷ Там же, стр. 48.

⁵⁸ Там же, стр. 61.

критикует все социальные учения, которые видят в бедности источник всех бедствий. Бедность — производное явление. Бедность — от смерти, смерть от пассивного подчинения бессознательной природе. «Пока была смерть, была и бедность; когда же наступит бессмертная жизнь, трудом приобретенная, тогда уже ни о какой бедности и речи быть не может»⁵⁹. Федоров предлагает «заменить вопрос о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, или о всеобщем возвращении жизни»⁶⁰. Сила, идущая на взаимное истребление людей, должна быть направлена на завоевание природы, на овладение небесными пространствами, уготовляющими жилище воскрешенным предкам. Вопрос о собственности решится лишь после овладения природой. Социальный вопрос может быть решен «не социализмом, а только естествознанием». «Только естествознание может вести к мирному решению вопроса. Дело воскрешения вытекает не из сочувствия к угнетаемым рабочим, не из ненависти к угнетающим капиталистам, а из естественной слабости, естественного несовершенства человеческой природы, общего тем и другим, т. е. из смертности»⁶¹. Корень зла Федоров видит не в отношении человека к человеку, не в темной воле людей, а в отношении человека к природе. Тут Федоров странным образом соприкасается со своим антиподом — марксизмом, хотя само активное отношение к природе он понимает совсем иначе, чем марксизм. О фабричной промышленности марксизма он говорит: «Скажите, чтобы камни сии сделались хлебом, — говорит сатана: это и есть эксплуатация, утилизация, требуемая фабричным производством и ведущая к истощению. Регуляция же есть дело священное, человеческое и Божественное»⁶². Регуляция связана с селом, а не с городом, с землей, а не промышленностью.

⁵⁹ Там же, стр. 424.

⁶⁰ Там же, стр. 424.

⁶¹ Там же, т. II. С. 176.

⁶² Там же, стр. 272.

Федоров — очень яркий и крайний выразитель русского религиозного народничества. Он прикрепляет христианство к земледелию и земледельческому быту. «Как кочевники по природе — магометане, так горожане по природе — язычники, и только земледельцы — природные христиане. Хотя на Западе крестьянин составляет синоним язычника, но это потому, что там христианство лишь внутреннее, личное дело каждого; у нас же крестьянин синоним христианина»⁶³. В земледельческих религиях «заключаются все задатки истинного христианства, так как для земледельцев, живущих в родовом, патриархальном быту и в Боге, будет понятна родственная любовь... Евхаристия²⁴ и воскресение мертвых тоже имеют задатки в земледельческом быту»⁶⁴. Федоров исповедует сельскую, крестьянскую религию. Для него, как и для многих в России, христианство есть религия крестьянства. Россия христианская страна, потому что она крестьянская страна²⁵. Федоров натурализует и материализирует христианство. В чисто природных условиях хочет он видеть основу подлинного христианства. Он не принимает и не понимает христианство как сверхприродный, сверхмирный, духовный факт. Его религия слишком зависит от внешнего быта и подвергается опасности от изменения и разложения быта. Для него «город несовместим с христианством»⁶⁵. Развитие города, городской промышленности и культуры губительно для родовой, крестьянской — христианской религии. Город — измена отцам, прислужничество женам. Село — верность отцам. Общее дело сынов человеческих может начаться только в селе, у праха предков, близко к земле. Вся оригинальность Федорова в том, что от села и земледельцев требует он высочайшего знания, развития активной силы в отношении к природе и регуляции природы через знание. Земледелец должен управлять не только землей, но и явлениями метеорологическими и всей сол-

⁶³ Там же, т. I, стр. 182.

⁶⁴ Там же, стр. 568.

⁶⁵ Там же, стр. 573.

нечной системой. Идея метеорологической регуляции, искусственного вызывания дождя была центральной, почти навязчивой идеей у Федорова. Метеорологическая регуляция и будет активным отношением к природе земледельца. Городская промышленность занята приготовлением ненужных вещей, игрушек, предметов роскоши. В ней нет исполнения молитвы «Хлеб наш насущный даждь нам днесь»^{26*}, нет настоящего дела. Промышленность есть всегда эксплуатация, а не регуляция. Земледелие есть зачаток истинной регуляции, подлинного дела, осуществления молитвы о хлебе насущном. Необходим переход от города к селу. Федоров не хотел считаться с неотвратимостью промышленного развития, с невозможностью задержать рост городской культуры, с разложением капитализмом сельского быта и натурального хозяйства. Он — народник-утопист. Он не хотел допустить, что в недрах самого города, среди промышленной оргии может развиваться и крепнуть иной, не буржуазно-капиталистический, не позитивно-утилитарный дух, что творчество жизни не так рабски зависит от материально-бытовых условий. Городская культура представлялась Федорову безнадежно неродственной, корыстно-эгоистической, способной лишь на хищническое отношение к природе. Только от села может идти та активная регуляция, которая превратит солнечную силу в хозяйственную силу. В своих проектах Федоров доходит до дерзновенных мечтаний, которые на иных могут произвести впечатление безумия. «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — хороводом, как мнимым солнцеводом: оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы *действительный землевод*, а все другие суть *планетоводы*, также *действительные*. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, *эфирозоты*, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и

ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа — предшественники Коперника в древнем мире. Только коперниканская архитектура, на небесной механике основанная, может достигнуть архитектурного совершенства. Бог-Творец создает человека по своему творческому образу, как воссоздателя. Следовательно, искусство начинается вместе с человеком на земле и совершается на небе»^{66/27*}. Есть красота и величие в этом мировом ритме, совпадающем с ритмом земледельческого быта. Федоров хочет воздвигнуть всемирный, космический храм, который населен будет не искусственными подобиями, не иконами и картинами, а живыми, воскрешенными предками. «Христианство не есть лишь жизнепонимание, а дело искупления, которое и состоит в расширении и распространении на весь мир... Если с началом мира начинается и кончина, падение его, то вместе с человеком начинается восстание. Само вертикальное положение человека есть уже противодействие падению»⁶⁷. Это вертикальное положение человека Федоров хочет довести до неба, до способности управлять всей мировой системой. Этой идее нельзя отказать в захватывающей дух высоте. На какие же силы рассчитывал Федоров в деле регуляции?

В деле регуляции природы Федоров более всего ждет от войска, которое ни в коем случае не должно быть упразднено, но должно быть преобразено из силы взаимного истребления людей в силу борьбы со стихиями природы и управления природой. Всеобщая воинская повинность должна превратиться в обязательный для всех долг участвовать в активной борьбе с бессознательными силами природы и в активной регуляции природы. Войска должны заняться исследованием природы. «Спасительная организация уже существует; организация эта — войско... Нужно лишь, чтобы на войска, кроме защиты от себе подобных,

⁶⁶ Там же, т. II, стр. 251.

⁶⁷ Там же, стр. 254.

была бы теперь же возложена обязанность исследования и всего того, что может служить для защиты против слепых сил природы... Не уничтожение войска, этой великой силы, что и невозможно, а превращение его в естествоиспытательную силу сделает войну невозможной»⁶⁸. Армия и война не должны быть заменены промышленностью, как того хотел бы ненавистный Федорову буржуазный дух; они должны обратиться на единственного врага, источник смерти и всякого зла, на слепые, бессознательные силы природы, сохранив свой воинский дух. В этом проекте Федорова, как и во всем у него, поражает его рационалистический оптимизм, его нежелание считаться со злой волей людской, с темным и иррациональным в человеческой жизни. Природная злая стихия есть и в человеке. Война и войска зародились от злой вражды людей, от иррациональности жизни, несоизмеримой с человеческим разумом. Федоров хочет рационализировать войско и войну, превратить без остатка в чистейшее добро. Он верит, что люди потому лишь не направляют всех своих сил на общее дело, что они не знают, в чем общее дело, не имеют истинного сознания. Тут Федоров соприкасается с Л. Толстым, который тоже не хочет считаться с темной волей и верит, что достаточно людям осознать божественный закон жизни, чтобы наступило всеобщее спасение и благо. Но ведь в самом человеке хаос шевелится²⁸. Федоров не хочет также считаться с тем, что рост человеческой активности в отношении к природе совершается в направлении, прямо противоположном тому, которого он желал. Техническая власть над природой, которая делает с каждым днем все более необычайные завоевания, разрушает органическую родовую жизнь, ведет к торжеству механизма над организмом. В росте власти человека над природой побеждает «футуризм», который беспощадно враждебен всякому родству. Каждый день промышленность и техника наносят удары остаткам родственно-патриархальных устоев жизни, которые Фе-

⁶⁸ Там же, т. I, стр. 676.

доров считал вечными, единственно праведными и источники которых видел в Божественной Троице. Остается или впасть в безнадежный пессимизм и признать дух человеческий обреченным на позорную гибель, или признать независимость духа человеческого и вечно-божественного от материальных условий жизни, материального быта и разлагающихся устоев этого мира. Нужно открыто, мужественно и бесстрашно признать, что старый органический синтез жизни, синтез материального мира, родовой телесности расчленяется и разлагается. Дух человека, лик человека должен не только уцелеть в этом мучительном процессе, но и укрепиться в высшей свободе.

Остается еще рассмотреть, что же такое сама природа для Федорова, имеет ли она свою внутреннюю жизнь? Федоров отвращается от созерцания природы и познания ее тайн, он не хочет вникновения в жизнь природы. Он исходит из того, что природа бессознательна, слепа, смертоносна, что она — враг человека и источник зла. И остается впечатление, что природа для него — не живая, не одухотворенная, а мертвая и механическая. С природой невозможно никакое родственное слияние и общение через созерцание ее внутренней таинственной жизни, ее духовной сущности. К природе возможно лишь практически-активное хозяйственное отношение. Регуляция — единственный способ отношения к природе. На природу Федоров смотрит глазами практика-хозяина, строителя жизни. Для незаинтересованного созерцания, мистического и эстетического, не остается места. Федоров не видит в природе живого организма (иерархии духов). Ему неприятна всякая демонология, как остаток язычества. Тут в нем чувствуется непреодоленный позитивизм XIX века, подавленность механическим естествознанием. У Федорова была чисто позитивистическая вражда ко всему магическому. «Признав в силах природы демонов и в этом оставаясь языческим, христианство считало нужным бороться с ними и в этом было истинным христианством; но боролось оно с ними лишь знаками, символами (как, например, крестное знамение), в которых признавало магическую

силу. Нынешнее же христианство, отвергнув, по крайней мере в высших слоях, демонов, этим возвратилось к христианству, но в то же время оно признало господство над человеком естественных сил и этим опять стало языческим». У Федорова было истинное сознание того, что христианство должно освободить человека от власти демонов природы, которыми был подавлен мир языческий, должно поднять человека. Через этот процесс освобождения от языческого страха перед духами природы и от власти природных стихий христианство в конце концов механизировало природу, и вторичным результатом этого процесса явилось научное естествознание и научная техника. Научное сознание стоит на том, что человек может властвовать над природой как живой иерархией духов. По своему образованию Федоров остался позитивистом в своих взглядах на природу. Его, православного христианина, отталкивала даже вера во власть крестного знамения над силами природы. Он ни за что не хотел признать, что поставленная им задача активного отношения к природе не может быть исключительно научно-позитивной и неразрешима средствами естествознания и техники, что это задача духовная. Естественно-научная регуляция всей солнечной системы, всех небесных пространств есть фантастическая утопия. Но магическое понимание регуляции всего космоса, основанной на самосознании человека как микрокосма, не есть фантастическая утопия и должно быть принято или отвергнуто по другим основаниям. Утопичны попытки достигнуть мистических целей позитивно-рациональными средствами, но уже не утопия — достижение этих целей мистическими средствами. Федоров не верил в возвращение великого Пана²⁹, не хотел, чтобы природа вновь ожила для нас и чтобы мы по-новому, уже в свободе получили возможность общаться с духами природы. Населенность природы духами была для него лишь языческим суеверием. Он не чувствовал еще, что в самой науке совершается глубокий кризис, который приведет к краху механического миропонимания. Он не сознавал, что сила, дающая человеку возможность регулиро-

вать природу, обоюдоостра и небезопасна. Сама техника незаметно перерождается в магию... Мы приближаемся к самой сердцевине федоровской философии общего дела, к его «проекту» воскрешения.

V.

Что же это за проект Федорова, который Вл. Соловьев считал «со времени появления христианства первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»^{30*}? У Федорова была своя единственная, центральная идея, которой он был целиком захвачен, для которой все было лишь средством, которую он всегда повторял. С его именем навсегда останется связанной дух захватывающая идея воскрешения мертвых^{31*}. Проблема Федорова не *воскресение* мертвых, в которое всегда верили христиане, а *воскрешение* мертвых. Все учение Федорова, как о родстве людей, так и об активном отношении людей к природе, нужно было для установления условий активного воскрешения мертвых самим человечеством. Для воскрешения мертвых необходимо прекращение розни, нравственное объединение людей в родстве и активная регуляция природы путем знания, науки, техники. Каждый человек, точнее — сын человеческий, живет на счет предков и должен уплатить свой долг. Рождение несет с собой смерть родителям. Каждое поколение виновно в смерти поколения предшествующего. «Мы живем не на чужой только счет, не на счет лишь слепой природы, а также и насчет себе подобных, даже самых близких, заменяя, вытесняя их; и такое существование делает нас не только недостойными, но и преступными... Сознание, что долг этот не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности, словом, небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т.е. долга своим кредиторам, и через то — свободы себе»⁶⁹. Люди

⁶⁹ Там же, стр. 94.

смертны, потому что между ними нет любви. Скорбь сына над смертью отца есть жажда победы над мертвой природой. «В муках сознания смертности и родилась душа человека»⁷⁰. Федоров изобличает низость прогресса, в котором каждое поколение превращается в средство для последующего. «Биологически — прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов; психологически он — замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним, это нравственное, или, вернее, самое безнравственное, вытеснение сынами отцов... Прогресс есть истинный яд, и истинно божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса, в выводе их из ада»⁷¹. «Прогресс есть прямая противоположность воскрешению»⁷². Воскрешение есть обратное движение совершеннолетних сынов. «Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов. С воспитанием кончается дело родителей, и начинается дело сынов-воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие»⁷³. Апокалиптические пророчества были условной угрозой для несовершеннолетних. «Страшный суд есть только угроза для младенчествуящего человечества»⁷⁴. Смерть и есть выражение несовершеннолетия, несамостоятельности, неспособности восстанавливать жизнь. «Люди еще недоросли, полусущества»⁷⁵.

Трансцендентное понимание воскрешения и бессмертия есть несовершеннолетие. Для совершеннолетних воскресение должно быть имманентным, т. е. воскрешением. Человеческий род не должен ждать

⁷⁰ Там же, т. II, стр. 270.

⁷¹ Там же, т. I, стр. 20.

⁷² Там же, стр. 21.

⁷³ Там же, стр. 27.

⁷⁴ Там же, стр. 104.

⁷⁵ Там же, стр. 91.

естественного конца мира и сверхъестественного воскресения. К пассивным апокалиптическим ожиданиям Федоров относился враждебно. Ему был чужд хилиазм^{32*}, мистическая вера в откровение тысячелетнего царства Христова на земле. Божественное откровение закончено, и должно начаться человеческое дело. *Если человечество соединится для общего дела и приступит к активному воскрешению, то оно избежит конца мира и страшного суда и непосредственно перейдет в вечную жизнь.* Тогда спасутся для вечной жизни не немногие, а все. Сотрется грань, отделяющая этот мир от мира иного. Завет христианства «заключается в соединении небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого»⁷⁶. Трансцендентное воскресение будет судом над человечеством, не пожелавшим воскресения имманентного. Воскрешение есть «акт еще неоконченный; как Божественное — оно уже решено, как человеческое — еще не произведено»⁷⁷. «Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства»⁷⁸. Создатель мира не может быть погубителем его. Спасение всех, всего мира для Федорова есть не только оправдание человека, но оправдание Бога. «Если воскресение совершится не по нашей доброй воле, то оно совершится и помимо, вопреки, против нашей воли; и в этом случае не все в разум истинный придут, всеобщего объединения, всеобщего раскаяния не будет, а будет неумолимый страшный суд»⁷⁹. Проект Федорова и есть проект избежания страшного суда. Понимание апокалипсиса как угрозы, предупреждения, как притчи, как условного, а не безусловного, т. е. зависяще-

⁷⁶ Там же, стр. 32.

⁷⁷ Там же, стр. 139.

⁷⁸ Там же, стр. 471.

⁷⁹ Там же, стр. 471.

го не только от Бога, но и от человека, — самое глубокое у Федорова, поистине гениальное. Пассивное понимание апокалипсиса есть результат несовершенности. Гражданство есть мнимое совершенное. Истинное совершенное есть объединение сынов человеческих для воскрешения, для победы над смертью. «Отказавшись от сыновнего дела, воскрешения, меняют только прямой путь на окольный, очень длинный, если только слепота человека будет не вечна; но если она будет вечной, то мир будет не вечен, т. е. наступит конец мира. Отказавшись от сыновнего дела, т. е. воскрешения, заменяют действительное воскрешение мнимым — в *знании*, недействительным, или только подобным — в *искусстве*, *идолопоклонством* — в *религии*, в смысле *идеологии*, или *идололатрии*, и только в последнем виде (в виде *идолопоклонства*) воскрешение и доступно пока всем, тогда как в первых двух лишь немногим»⁸⁰. «Если объединение живущих для всеобщего воскрешения не совершается сознательно, то объединение сынов превращается в цивилизацию, в чуждость, враждебность, в разрушение; а вместо воскрешения является культура, т. е. перерождение, вырождение и, наконец, вымирание»⁸¹. Воскрешение противоположно не только прогрессу, но и культуре, цивилизации, которая есть мнимое воскрешение. «Похороненное в наше время учение о воскресении, как действию трансцендентном, воскресает, как действие имманентное»⁸². «Не удалять следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным... Задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы обратить в орудие всеобщего воскрешения и через всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ»⁸³. Подобием Троицы в человеческой жизни может быть только «Церковь воскрешенных». Церковь воскрешенных создается не только Богом, но и человеком. От-

⁸⁰ Там же, стр. 132.

⁸¹ Там же, стр. 132–133.

⁸² Там же, т. 2, стр. 268.

⁸³ Там же, т. I, стр. 67.

кровение Сына — «это величайшее откровение со стороны Бога и величайшее откровение со стороны человека»⁸⁴. Евангелие — незаконченная книга; ее заканчивает сам человек.

Какие же пути указывает Федоров к осуществлению своего головокружительно-дерзкого проекта воскрешения мертвых? У народа воскрешение находится в мифической стадии, так как у народа еще нет знания. Реальное воскрешение будет основано на знании. Все сделаются учеными. Наука будет практически действенной. Активность человечества во всеобщем деле воскрешения мертвых сознается Федоровым религиозно и обосновывается в его учении о Триедином Боге, но пути и способы этой активности у него, прежде всего, естественно-научные, позитивно-технические. «Славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении»⁸⁵. В России видит Федоров задатки плана воскрешения — в ее родовом быте, в общине, в бессловности, в служилом государстве, в сознании русскими не прав, а вины и повинности и т. п. Это патриархально-родовые, родственные, моральные предпосылки плана воскрешения. Но когда Федоров говорит о самом воскрешении, то он почти исключительно останавливается на научно-позитивных методах. У него совершенно не выяснен вопрос о границах действия позитивно-реалистического, технического и мистико-теургического, магического. В его понимании воскрешения чувствуется влияние позитивизма, научного образования XIX века, необычайная переоценка научного знания.

«Возвращение праху жизни, сознания души, есть высшая ступень, или ступень способности, знания и воли, управления и самоуправления. Возвращение жизни умершим и создаст существа бессмертные, неразрушимые; ибо только тогда, когда станет не возможным только, но доказанным, т. е. действительным, воспроизведение из безжизненного вещества жизни, только тогда жизнь и получит высшую гарантию... и

⁸⁴ Там же, стр. 78.

⁸⁵ Там же, стр. 260.

антагонизм между человеческим и Божественным окончится»⁸⁶. И Федоров предлагает проекты и опыты «воскрешения из безжизненного вещества жизни». Для Федорова «бессмертие не может быть признано ни субъективным только, ни объективным: оно проективно»⁸⁷. Почти жуткое впечатление остается, когда Федоров говорит, что «как естественная наука, так и приложение ее, медицина, должна от кабинетных, аптечно-терапевтических опытов, производимых в области больнично-клинической, перейти к употреблению теллуру-соляной и психофизиологической силы, регулируемой знанием, должна перейти к уничтожению болезненности вообще», и предлагает этими способами начать «действия на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом по пути к воскрешению»⁸⁸. Нужно приступить к психофизиологическим опытам воскрешения под руководством врачей и священников, т.е. в единении науки и религии. «Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но, так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуру-космический»⁸⁹. «Мы полагаем возможным и необходимым достигнуть через всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т.е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине». Федоров хочет естественного воскрешения всех, а не чудесного воскресения гнева Божия, в котором лишь немногие воскреснут. Воскрешение устранил болезненный источник мистицизма. «Мистицизм, если и допускает объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т.е. способом непонятным, исследованию не поддающимся... И самое воскресение

⁸⁶ Там же, стр. 111–112.

⁸⁷ Там же, стр. 207.

⁸⁸ Там же, стр. 289.

⁸⁹ Там же, стр. 330.

в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепую силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства... Мистицизм есть принадлежность еще недозревших народов, слабых в познании природы, или же народов отживающих, отчаявшихся достигнуть путем естественного знания разрешения вопроса "о жизни и смерти", т. е. мистицизм не дает действительных средств для разрешения вопроса о возвращении жизни умершим⁹⁰. Тут Федоров говорит о мистицизме так, как говорил бы какой-нибудь марксист-материалист. Религиозно дерзновенная и новая идея воскрешения через активность самого человека превращается в материалистическую утопию, фантастику позитивизма³³. Это небывалое смешение религиозных пророчеств и мистических предчувствий с фантазиями и утопиями ученого материализма, потерявшего сознание всяких границ, отделяющих натуралистическое от мистического, материальное от духовного. Сознательное и открытое признание магии было бы менее фантастично и более трезво, ибо всякая фантастичность и утопичность основана на смешении разных сфер, на абсолютизации относительного. Задача воскрешения мертвых предполагает реальность мистических сил. Федоров же натурализует даже вселенский собор, который превращается у него в международный съезд или верховную комиссию⁹¹.

Очень глубоко учение Федорова о противоположности между силой рождающей и силой воскрешающей. Тут он прикоснулся к великой тайне, и если бы не имел дурного пренебрежения ко всякой мистике и гностике, то пошел бы вглубь познания этой тайны. Федоров учит, что в христианском браке «рождение есть лишь временное состояние, остаток животного состояния, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением»⁹². В сознании Федорова «ис-

⁹⁰ Там же, стр. 442.

⁹¹ Там же, стр. 575.

⁹² Там же, стр. 84.

тинно нравственно только полное обращение слепой силы — рождения в сознательное действие»⁹³. Рождение есть зло, результат слепой силы природы; его обратной стороной является смерть. «Отличительной чертой человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения. Можно догадываться, что у человека вся кровь должна была броситься в лицо, когда он узнал о своем начале, и как должен он был побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного»⁹⁴. Животно-подобное рождение человека есть наказание. «Природному размножению в христианстве соответствует в отрицательном смысле — целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном — *всеобщее воскрешение*, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и из праха, произведенного разрушительной борьбой, прежде живших поколений»⁹⁵. Но «отрицательная девственность — еще не небесная добродетель, целомудрие — еще не деятельная мудрость, не рождать еще не значит освобождать от смерти, воскрешать: нужно, чтобы бессознательное рождение заменилось делом воскрешения»⁹⁶. Первый параграф проекта Федорова — «обращение рождающей силы в воссоздающую и умертвляющей — в оживляющую»⁹⁷. Дочь, как носительница Св. Духа, должна заменить жену. Глубокая истина об антагонизме между силой рождающей и силой воскрешающей и о неразрывности рождения и смерти не связана у Федорова с мистической эротикой, как у Вл. Соловьева. Он отрицает брачную любовь. Брак для Федорова есть дело, труд. Тут он лишен всяких прозрений. Он — прозаически-деловой мыслитель до конца. Задача человека — не соперничать с лилиями и блеском солнца, а вносить сознание и волю в слепую силу, трудиться. А эротическая любовь — полевая линия и блеск солнца, в ней нет ничего трудового. Федоров не противопоставляет личности роду, как

⁹³ Там же, стр. 279.

⁹⁴ Там же, стр. 312.

⁹⁵ Там же, стр. 317.

⁹⁶ Там же, стр. 421.

⁹⁷ Там же, стр. 426.

Вл. Соловьев. Эротическая любовь — вне рода, в личности. Учение Федорова о воскрешении раздирается двойственностью. С одной стороны, оно побеждает род, рождающую силу, с другой — оно остается в роде и род укрепляет навеки. Идея воскрешения отцов глубже родового начала, ибо все человечество — отцы наши.

Остается указать еще на одну сторону учения о воскрешении мертвых. Проект Федорова требует, чтобы жизнь человечества была сосредоточена на кладбищах, около праха отцов. На кладбищах же должно начаться и общее дело воскрешения. Все храмы должны быть на кладбищах, и на кладбищах же должна быть сосредоточена наука и техника. «Храмы вне кладбищ — это выражение угодливости к желающим забыть смерть... Вне кладбищ — связь всеобщего воскрешения с воскресением Христа вовсе незаметна»⁹⁸. «Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище, — значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище, т. е. это значит — смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело... Смотреть же на землю как на кладбище — значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел, на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств»⁹⁹. Погребение есть уже начало воскрешения. Человек есть существо, которое погребает, — вот существенное определение человека. С этим связана у Федорова любовь к музеям, как зачатку воскрешения, и нелюбовь к выставкам, как измене отцам и самовозвеличению. Как и храмы, музеи должны быть кладбищенские. «Только кладбища могут быть превращены в полные музеи, а не в музеи-кабинеты лишь редкостей, каковы нынешние музеи. Только кладбищенские музеи есть памятники для всех без исключения людей, а не одних только великих; только кладбищенские музеи все делают предметом знания и всех познающими, если не отде-

⁹⁸ Там же, стр. 50.

⁹⁹ Там же, стр. 53.

лены от школ»¹⁰⁰. Воскрешение отцов на кладбищах, около кладбищенских храмов и музеев Федоров противопоставляет культуре, как «вымиранию» и «вырождению». «Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, следовательно, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом. Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его. Кто хочет утонченной, интенсивной жизни, тот не должен жаловаться на скоротечность; даже вообще, кто не ставит целью жизни труд, и даже именно труд воссозидания, тот не имеет права жаловаться на смерть... Если признать культуру вымиранием, то нет основания удивляться, что целью жизни будет спасение от культуры... Культурность выражается в самоистреблении, в истощении сил природы»¹⁰¹. Нельзя отрицать той истины, что культура основана на поедании прошлого будущим, отцов детьми, что она не завоевывает бессмертия. Но Федоров забывает, что культура есть труд и усилие. Культура — трагический и антиномический путь человека. В ее великой неудаче достигнуть вечного бытия есть положительный смысл. И путь от жизни натурально-родовой к жизни вечной, к духовной свободе лежит через культуру. Последним плодом культуры Федоров считает Ницше, которого называет философом Черного царства, «Черным пророком». Федоров совсем не понимает болезни развития, трагизма и антиномизма истории, он — прямолинейный апологет здоровья. Он никогда не прозревает, что и смерть, и гибель может быть путем к иной, высшей жизни. У него решительная вражда к дионисическому³⁴; он требует отрезвления, трезвой памяти об отцах. Творчество имеет дионисические истоки, и Федоров принужден отрицать творчество.

Трудно сказать, верил ли Федоров в бессмертие души. Когда он говорит о смерти и воскресении, то он

¹⁰⁰ Там же, стр. 616.

¹⁰¹ Там же, стр. 625.

все время имеет в виду тело, телесную смерть и телесное воскресение. Вопрос о судьбе души и духа им даже не поставлен. Он никогда не говорит о многосоставности и сложности человека. Можно подумать, что для Федорова человек по преимуществу телесное, материальное, физическое существо и без тела невозможно духовная жизнь. Воскресение для него всегда есть воскресение тела, и достижимо оно телесными средствами. Федоров совсем не выясняет вопроса о материи и материальном теле. Для философии христианства это очень сложный вопрос. Вряд ли возможно поддерживать идею воскресения в материальном, физическом теле. Тело, в котором воскрес Христос, не могло быть материальным, физическим телом, — то было просветленное и преображенное тело, более тонкое, победившее всякую материальную тяжесть, тело духовное¹⁰². Федоров же требует физического, грубо-материального воскрешения мертвых. Он — верующий православный христианин — философствует, как чистый материалист. Ахиллесова пята Федорова — в его религиозном материализме, совершенно наивном. Он противоестественно соединяет два материализма — материализм религиозный и материализм научный. Так затемняется истинное зерно великой и дерзновенной идеи воскрешения, в которой есть непреходящая духовная правда. Федоров все время черпает из двух источников. Образ его мыслей двоится. Временами кажется, что он не признает ни духа, ни иного мира, а только этот мир, прикованный к физической телесности. Если бы Федоров был более обращен к жизни духовной, то он не мог бы видеть единственную и исчерпывающую цель жизни в воскрешении отцов. Есть еще самоценная жизнь личности, ее индивидуальная судьба, ее духовная жизнь — жизнь творчески-положительная. Федоров очень суживает смысл тайны искупления. Искупление для него целиком исчерпывается воскресением. Но искупление есть также новое рождение человека; оно имманентно и

¹⁰² Интересная глава о воскресении есть в книге католика-модерниста Леруа «Догмат и критика»³³.

трансцендентно разом. И само воскрешение стоит в зависимости от духовного рождения и возрождения — рождения нового человека во Христе. Федоров очень преуменьшает значение благодати Христовой в деле воскрешения. Правда его в том, что он выдвинул активность человека и имманентный характер воскрешения, но эта правда не может быть оторвана от другой своей стороны, от благодати Христовой силы, в которой и через которую только и возможно для человека воскресение и воскрешение. Воскресение может быть только мистическим, в плоти мистической.

VI.

Федоров говорил: «Путем самоосуждения и критики открывается, что место, лишенное света, т. е. ад, и есть весь мир, природа, как слепая сила, и в особенности мы сами»¹⁰³. Мы и так живем в аду. Мы должны активно выйти из этого ада, помочь всем и всему выйти из ада, а не в ужасе склоняться перед перспективой ада вечного. Это сознание Федорова должно быть признано очень высоким, превышающим обычное сознание православное и католическое. Федоров думал, что самые крайние материалисты могут предвзирать в Царстве Божьем оставшихся верными принципам христианства. Все наши пороки он считал лишь извращенными добродетелями. «Даже громадная сила, проявляющаяся в сладострастии, найдет себе эквивалентное выражение в воссоздании»¹⁰⁴. Федоров никогда не анафемствовал, он лишь печалился о розни и о смерти, жаждал воссоединения и воскрешения. Он беспощадно резок и суров в оценках идей и мыслителей; в этом отношении он почти никого не признавал, даже близких ему славянофилов. Но религия его была религией абсолютной жизни для всех, она не терпела осуждения и гибели. С этим было связано его неверие в дьявола, его упорное нежелание признать темную волю ко злу,

¹⁰³ Там же, стр. 307.

¹⁰⁴ Там же, т. II, стр. 13.

иррациональный хаос. Он упрямо не хочет видеть, что человечество уходит от его родового христианства, что противоречия и антогонизмы жизни растут. Некоторая слепота Федорова, его негибкость и упрямство определялись его бесконечной и безграничной волей к добру. Его собственная воля не была усложнена темным потоком, льющимся из бездны. Он обречен был на непонимание всего иррационального, темного, бездонного, безумно-страстного. Необычайная высота его морального сознания поставила ему границы и сделала его рационалистом-утопистом. Это — одна из антиномий жизни. Ему не дано было познание зла. В сущности, Федоров почти не понимает тайны Голгофы, мистерии Креста и Распятия. У него было отталкивание от того мистического пути, на котором внутренне неизбежно прохождение через вольную смерть, через таинственную жертву, через распятие к воскресению. Голгофа есть вечный путь человеческого духа, она — свершающаяся везде, всегда и со всеми внутренняя мистерия, без которой невозможно воскресение. Но для Федорова христианство не было жертвенной мистерией искупления, внутренней мистерией духа, преодолевающей саму противоположность дарового, благодатного и трудового, человечески-активного. Для Федорова христианство есть, прежде всего, общее дело, труд, активность нравственная и техническая. Он решительный враг понимания христианства как мистерии духа. Он решительно не принимает автономии человеческого духа и потому приковывает человека к внешнему миру. Он — враг развития способностей на свободе, на досуге, так как боится дарового. Он обречен на объективно-предметное, материалистическое понимание религии. Он объективирует и материализует христианскую мистику еще более, чем православие и католичество, и в конце концов принужден базироваться на естественном, натуральном. Он смешивает духовную соборность с натуральным родом. Неясно, что такое для него «родовое» и «материальное». Второе рождение во Христе, о котором учат все мистики, есть выход из рода и родовой необходимости, преодо-

ление родового материализма, который всегда эзотеричен³⁶. Истинный путь лежит от первоначального натурального родства через свободную гражданственность к общению в духе. Но Федоров сам хочет остаться и всех оставить в родовом и материальном. Основывать нравственность на натуральном родстве — значит подчинять дух материи. Здесь скрыто основное противоречие Федорова: родственность основана на половом акте рождения в материальной природе, которая ведет к смерти и должна быть преодолена, и эта же родственность есть единственная основа всякой правды и добра. Федоров не видит разложения натуральной родственности и гибели старых устоев жизни. Вечная детскость, в которой Федоров видит чистейшую сущность христианства, совсем не тождественна с родовым, родственным сыновством и дочеринством. Евангельская детскость не натуральна, как хочется Федорову, а духовна.

Мы подходим к последнему и коренному вопросу, который ставит религия воскрешения. Федоров призывает к исключительной активности человека, он верит, что человек может управлять вселенной. Но признает ли Федоров творчество человека? Воскрешение умерших предков само по себе еще не творческое дело — слишком обращенное назад, а не вперед. Творческая задача жизни не может ограничиться воскрешением, т. е. воссозданием погибшего бытия. Многие места «Философии общего дела» убеждают, что Федоров не допускал возможности творчества человека. *«Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине, — мы должны»*¹⁰⁵. *«Самая высшая ступень управления есть не создание, а воссоздание»*¹⁰⁶. *«Человек — управляющий, приказчик, воссоздатель, а не Творец и не Создатель»*¹⁰⁷. Основным для Федорова является труд, а не творчество. Трудовому сознанию Федорова творчество пред-

¹⁰⁵ Там же, т. I, стр. 47.

¹⁰⁶ Там же, т. II, стр. 254.

¹⁰⁷ Там же, стр. 279.

ставляется роскошью, избытком, чем-то даровым. Он не принимает той мистерии искупления, которая через жертву освобождает творческую энергию человека. Воссоздание погибшей жизни, победа над смертью, над злом есть дело искупления, предполагает божественную благодать. Человеческое творчество, человеческая активность, созидаящая новое, небывалое, лежит по ту сторону искупления зла, предполагает пройденный путь искупления — путь божественной жертвы. Новое рождение человека есть рождение творца, творящего; оно предполагает выход из рода и родовой необходимости³⁷.

Великое значение имеет человеческое самосознание Федорова, сознание активного призвания человека управлять миром, всех и все в мире спасти и воскрешать. Это поистине новое религиозное самочувствие человека. Религиозная и моральная правда этого сознания, которое обозначает наступление совершеннолетия человека, превышает временную оболочку натурализма и материализма. Протест Федорова против пассивного неделания, против буддийских настроений внутри христианства имеет огромное значение. Федоров глубоко и праведно чувствовал, что христианство не может быть лишь религией личного совершенствования и спасения. Под позитивно-материалистическим обликом федоровской философии скрыты пророческие чаяния новой религиозной эпохи. «Проект» Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем: это утопия и фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов. Но за «проектом» этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание — имманентное. На философии общего дела сказались все противоречия мысли XIX века, все смешения в нем ветхого и старого с новым и грядущим. В XX веке философия будущего выделит истинное зерно «философии общего дела» и отбросит ветхую оболочку. И во всяком случае явление Федорова будет признано знаменательным для духа России, для ее сокровенных стремлений и чаяний³⁸.

ПРОРОЧЕСТВА Н. Ф. ФЕДОРОВА О ВОЙНЕ

I.

Немногие, вероятно, слышали о замечательном русском мыслителе Николае Федоровиче Федорове. Скромный библиотекарь Румянцевского музея — он был хорошо известен в некоторых кругах Москвы. Сохранились письма к Федорову Вл. Соловьева, Л. Толстого, Достоевского, Фета, из которых видно, как глубоко они его почитали, какое придавали значение его мнению. Вл. Соловьев в одно время находился под прямым влиянием Н. Ф. Федорова и называл его своим учителем. Л. Толстой гордился тем, что живет в одно время с таким человеком, как Федоров. Но широкие слои русского общества до сих пор ничего не знают о Федорове и не мудрено, что не знают. Н. Ф. Федоров был оригинал, чудак, человек своеобразный, ни на кого не похожий. Он не хотел, чтобы написанное им было напечатано для продажи, так как отрицал право собственности на литературные произведения. Первый том его «Философии общего дела» был издан не для продажи и раздавался редакторами отдельным лицам, что, конечно, делало невозможным сколько-нибудь широкое распространение книги. Года два тому назад появившийся второй том «Философии общего дела» издан уже для продажи¹.

Федоров очень много думал о войне и способах водворения мира в жизни человечества. Многие мысли Федорова не только представляют сейчас особый интерес, но прямо-таки носят пророческий характер. Мысль Федорова неустанно работала в направлении возможности мировой войны и предвидела роль Германии в мировом столкновении. Федоров страстно стремился к всеобщему миру, к соединению человечества для общего дела. Он видел миссию России в умиротворении, в прекращении розни. Он развивает

смелый и оригинальный проект обращения войска, которое ни в коем случае не должно быть распущено, на завоевание и урегулирование стихийных сил природы.

В мышлении Федорова своеобразно сочетается утопизм и фантазерство с положительным реализмом и пророческими прозрениями. В основе религиозно-философского и религиозно-общественного мировоззрения Федорова лежит идея соединения всего человечества для активной регуляции стихийных сил природы и для воскрешения мертвых. Его вера в активность человека, в силу знания, в разумную волю, направленную к добру, была поистине безгранична. Верующий христианин, даже православный, он соединяет свое христианство с исключительным сознанием долга человека быть активным, внести разум во всю природу, вернуть жизнь умершим предкам, перед которыми мы неоплатные должники, так как живем на их счет. Столь дерзновенная мысль о воскрешении умерших отцов активными усилиями соединенного человечества, его знания, его техники, его нравственной воли никогда еще, кажется, не высказывалась. Как утопист, Федоров верит в безграничную силу разума в мире и недооценивает значение иррациональных, темных стихий, преуменьшает силу зла в человеческой жизни. В религиозном сознании это вело к тому, что он слишком много возлагал на трудовые усилия человека и как будто бы не видел, что воскрешение возможно лишь через благодатное возрождение во Христе, а не через регулирующую волю человека, его знание и технику. Но рационалистический утопизм Федорова все-таки не мешал его реалистическим прозрениям. Он многое ясно видел и предвидел в положении Европы и России.

Но замечательно, что в правом лагере он был одним из немногих, которые верно оценивали роль Германии в мировой жизни и понимали опасность германизма для России. Нашему правому лагерю свойственно было традиционное германофильство. Вспомним, каким германофилом был К. Леонтьев, как не свободен был от германофильства даже Достоевский.

Германофильством отличались и наши правые круги последних лет. Это германофильство привело к историческому провалу «правых» в России, оно обнаруживало не патриотический, не национальный характер темных сил русского общества. Федоров был более прозорлив и более искренен, «правость» не затемняла его сознание и не вела к преданию интересов России каким-то темным вожделениям. О пророческих прозрениях Федорова в отношении к германизму я и хочу говорить.

II.

Н. Ф. Федоров отлично понимал угрожающую роль Германии в мировой жизни. Его не ослепляло то, что Германия может быть поддержкой консервативных начал в России. Вильгельма он называет Черным Царем и даже Антихристом в отличие от Белого Русского Царя, как провозвестника мира. «Германия, стремясь к сосредоточению власти, стала основательницей милитаризма, угнетающего и доселе весь мир»¹. Он ясно видел союз Вильгельма с Исламом. «Мы видим появление... немецко-тюркской империи, которая, с момента торжественного заключения дружбы между Вильгельмом и Исламом, простирается от Атлантики до Филиппин²... Вильгельм-хан запечатлел свое содружество с Исламом на камне в городе Каина и Ваала (Баалбеке), а в Дамаске усматривал с горы Соаллеким пути, над которыми Соаллеким господствует... Своею терпимостью новый Антихрист пробуждает магометский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам же предсказывал, и новые погромы»^{2/3}.

Федоров страстно хотел предотвратить и преодолеть войны и видел в этом великую миссию России. Но он не хотел разоружения. «Нужно не разоружение; нужно всеобщее вооружение, соединенное со всеобщим поголовным образованием, которое даст оружию

¹ См.: *Философия общего дела*, т. II, стр. 105.

² Там же.

и иное употребление, способное всех людей соединить в один союз. Поэтому первый вопрос, поставленный Мирным Циркуляром — поддержание или сохранение мира, — может быть разделен лишь с чрезвычайными усилиями и только в том случае, если враг мира, Германия, вступившая в союз с Исламом, религией войны, и если император Германии, забывший о происхождении и значении императорского сана, вступивший в союз с халифом правоверных, будут ограничены на суше и море союзом других государств.

Для поддержания мира России необходимо, сохраняя союз с Францией против Германии, вступить также в союз с двумя Британиями, не только американскою, но и европейскою, с обладательницами океана, хотя и недействительными, конечно. Этот союз положил бы, с одной стороны, предел распространению на море врагу мира, а с другой стороны, сближение России с Англией на Памире обложило бы Ислам, имеющий друга в Германии, и отделило бы кочевников Верхней Азии от Передней Азии и Африки. Союз же России, ставшей во главе славян, с Францией, ставшей во главе романских государств Европы, разложив Австрию и окружив Венгрию, окружил бы с суши и Германию и отделил бы от моря Ислам»³. Федоров очень точно предвидел то мировое положение и соотношение, которое ныне окончательно выяснилось. Он предугадал распределение стран в нынешней войне. Он хотел союза России с Англией против Германии. Он не боялся союза с Англией, как боялись правые круги. Он предрешал распадение Австро-Венгрии и отделение от моря Турции.

Так Федоров, несмотря на свой безумный утопизм, оказался прозорливее многих трезвых людей. Он истинно любил Россию и любил правду. «В столице Вильгельма II, — говорит Федоров, — в Campo Santo, т. е. на кладбище его предков, Корнелиус пророчески изобразил истребление рода человеческого язвою, голодом, войною и смертью»⁴. Не Пруссию ли, не Черного

³ Там же, стр. 289-290.

ли царя изображает всадник, которому власть дана изгнать мир с земли?»⁴ По мнению Федорова «в петербургском Campo Santo⁵ нужно было бы изобразить всадника, которому дана власть возратить мир земле, — нужна картина воскрешения, вместо сцены истребления». Но предвидение мирового столкновения тесно переплетается у Федорова с мечтой о замирении человечества и превращении орудий смертоносных и умерщвляющих в орудия живоносные и оживляющие. «В настоящее время, когда союз Германии с тремястами миллионами магометанами грозит не только России, но и Европейской Британии в Азии и Африке, и когда даже Соединенные Штаты встретили на Филиппинах магометан, союзников Черного царя (немецкого императора), теперь больше, чем в 1812 году, необходим союз двух Британий, и не столько для борьбы с врагом мира (Черным царем), мнимым обладателем суши, сколько с самим океаном; необходим для этой борьбы и союз двух обходных движений, морского, в тылу магометанства, и сухопутного, до встречи этих движений на Памире. Эта встреча замкнет христианское кольцо вокруг исповедующих религию меча и принудит их обратить орудие войны не против себе подобных, а против силы слепой, смертоносной, вносящей раздор в среду людей, что и приведет к умиротворению»⁵. По Федорову, народ должен быть вооружен, войско должно быть народом. Но конечная цель вооруженных народов — регуляция сил природы, а не взаимное истребление. Идеал — не германский.

III.

Федоров очень хорошо понимал связь современного милитаризма с индустриализмом. Современный милитаризм очень отличается от военного типа обществ прежних времен, он — порождение промышленного типа обществ, он плоть от плоти и кровь от крови капиталистического хозяйства. Германия ясно обна-

⁴ Там же, стр. 306.

⁵ Там же, стр. 335.

ружила эту связь милитаризма с индустриализмом. Мирные промышленные общества, которые Спенсер противопоставлял обществам военным⁶, в конце концов ведут к войне всех против всех. Это Федоров отлично предвидел. «Современный милитаризм, неотделимый от индустриализма, своим усовершенствованным оружием и превосходными средствами сообщения возвратил человеческий род к тому состоянию, в каком он был в самые первобытные времена, когда война не прекращалась и была повсеместна»⁶. Н. Федоров пророчествовал о неизбежности мировой войны при складе современных обществ и допускал несколько возможных комбинаций, в которые выльется мировая борьба. Но при всех комбинациях неизбежно столкновение России и Германии. «Быстрота сообщения осуществила возможность войны всех против всех, т. е. возвратила нас к первобытному состоянию повсеместных и непрерывных войн и к постоянному ожиданию их, но с оружием уже не первобытным, а достигшим такого совершенства, что спасение от него почти невозможно. Это превращение и есть эволюция военная: все отдельные местные войны превращаются в одну общую войну двух союзов, обнимающих весь земной шар. Этими союзами могут быть или русско-китайский с двумя Британиями, европейской и американской, против Германии с ее тремястами миллионами магометанских друзей, или германо-магометанский с двумя Британиями против России, или еще вернее, союз ближнего и дальнего запада в союзе с ближним и дальним востоком против изолированной России...

Это — такая между-арийская усобица, которая может кончиться торжеством Турана⁷. Вся грандиозная техника современного индустриализма ведет не к регуляции природы единым человечеством, о чем мечтал Федоров, а к войне всех против всех. Федоров отлично понимал, что Германия — носительница этого милитаристического индустриализма или индустриалистического милитаризма, что мировой пожар

⁶ Там же, стр. 335.

⁷ Там же.

возгорится по вине Германии. Дух германизма стоял на пути к осуществлению его проекта всеобщего дела, всеобщего соединения для спасения всех, для всеобщего воскрешения. Но Федоров как будто бы не хотел видеть, что то, что так сильно и крепко выражено в Германии, то и вообще есть в человечестве. Семя мировой войны было заложено в душе современного человечества. И лишь через страдальческий опыт мирового раздора идет человечество к большому единству и единению.

Но вот что характерно и должно быть подчеркнуто. Как глубоко отличается воля Федорова к всемирному единению людей для всеобщего дела, к регуляции всех стихийных сил природы, его русская воля к спасению всех, живущих и умерших, к оживлению всего, от германской воли к могуществу и власти над миром, воли к войне и насилию. Федоров призывает к силе и активности, но силе и активности, спасающей слабых и погибающих, а не давящей и губящей. Тут сказывается глубокое отличие духа германизма от духа расы славянской. Славянской расе чужда воинственная воля к власти над миром, ей свойственна воля к всемирному соединению человечества, к всеобщему спасению. Наш русский универсализм совсем не походит на универсализм германский. Федоров — мыслитель характерно русский, и все его идеи и мечты глубоко русские. Теперь более, чем когда-либо, мы должны противопоставлять свои русские духовные богатства духу германизма, и потому в эти дни хорошо вспомнить о Н. Ф. Федорове.

ЭПИГОНАМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

I.

За всю мою литературную деятельность я никогда не вступал в личную полемику, никогда не отвечал на многочисленные на меня нападки, не восставал литературно даже против явного искажения моих мыслей. Я всегда был принципиальным противником личной полемики, никогда не верил, что она может способствовать выяснению истины и что она может быть поучительной для читателей, — и для В. Эрн¹. Я не считаю нужным делать исключение. Только идейный спор считаю я достойным писателя и мыслителя. Возможны еще интимно-психологические разговоры, но они предполагают большую тонкость, сложность и интуитивную одаренность. Скажу только, что Эрн совсем не осведомлен о моей литературной деятельности и о моем духовном развитии. Но мой спор с Эрном и его идейными соратниками о славянофильстве и русском национальном сознании может иметь очень большое значение — он очень актуален в нынешний час истории. И я хочу указать Эрну, как этот спор нужно вести, чтобы он был интересен и важен не только для нас и наших домашних счетов. К сожалению, полемическая статья Эрн носит совершенно личный характер. В ней ничего не сказано по существу о тех мыслях, которые я высказал в своей статье «О “вечно-бабьем” в русской душе»². Никакого принципиального спора нет. Эрн ничего мне не возразил. Он применил старый и испытанный прием унижить личность противника, подорвать к нему доверие.

В настоящее время такой дует ветер, что очень легко быть славянофилом и националистом. Но я,

¹ См. его статью против меня в «Биржевых ведомостях» 30-го января¹.

² Биржевые ведомости, 14 и 15-го января².

много лет писавший о национальном самосознании и высоко оценивший значение славянофильства в истории нашего самосознания (я написал книгу о Хомякове³), теперь переживаю то, что Вл. Соловьев переживал в 80-х гг., когда он писал свой «Национальный вопрос в России»⁴, — мне неприятно плыть по ветру и я вижу опасность для России от такого плавания. Также и расправа с Кантом в данный момент мне кажется слишком выгодной и легкой⁵. Я не последователь германской философии и давно уже вскрывал ее грехи³, но погром немецкой философии сейчас может быть слишком улично популярен. Суд над Кантом должен твориться вне уличного шума базарных страстей.

Как русский человек, любящий свою родину, болею я о том, что в русской душе есть «бабье». И я хочу для своей родины и для ее великого будущего, чтобы в ней креп мужественный дух и чтобы она освободилась от внутреннего и внешнего рабства. Даже в бунте против России может быть больше русского, чем в доктринерском преклонении перед Россией Эрн! Бакунин был более русским по духу, чем Эрн со своим доктринерским славянофильством. Философическое письмо Чаадаева, в котором он сказал страшные вещи о России и отрицал ее, как никто никогда не дерзал отрицать, было русским делом, великим актом русского самосознания. Непонятно, почему Эрн идейный вопрос о необходимости для России мужественного духа перевел на чисто личную почву и превратил в вопрос о моей мужественности или женственности. Мужественная ли у меня природа или не мужественная, это не имеет прямого отношения к тому моему твердому сознанию, что русскому народу необходима мужественность и что ему не хватает мужественности в его отношении к государству. Когда я писал статью «О "вечно-бабьем" в русской

³ Еще в 1904 г. я напечатал в «Вопросах философии и психологии» статью о «Новом русском идеализме», в которой противопоставил онтологизм русской философии трансцендентализму философии немецкой⁶.

душе», меня интересовала судьба России и сам Розанов интересовал меня, как отражение некоторых черт, которые есть и в самой России и которые опасны для России. И я считал плодотворным и интересным спор о России и ее судьбе, о мужественном и женственном в русской душе, а не обо мне и не об Эрне. Я не делал личных сопоставлений Булгакова, В. Иванова⁴ и Эрна с Розановым. Я умею делать индивидуальные различия и хорошо знаю, как мало походит Эрн на Розанова. Но я думаю, что общественно и сверхлично Булгаков, В. Иванов и Эрн попадают в то же течение, в тот же социально-стихийный порыв ветра, что и Розанов. Если бы они имели смелость до конца открыть свои религиозно-общественные и религиозно-государственные верования и упования, то это стало бы ясно. Но у них не хватает на это смелости. Может быть, Эрн лично и очень мужественен, это меня не касается, но его сознание о России совсем не мужественное. Его несут события и он сам склоняется перед стихией и ставит ее выше личности, ее воли и активности. В национальном самосознании природное у него преобладает над лично-человеческим.

II.

Совсем не понятно, почему Эрн обвиняет меня в том, что я ничего существенного не сказал о православии, и требует, чтобы я прямо сказал, что имею против православия. В моей статье ничего о православии не говорилось, кроме указания на то, что с православием Розанов ничего общего не имеет и связан с ним лишь бытовыми грехами православных людей. Тема моей статьи совсем иная. Напрасно Эрн думает, что задеть его, значит задеть православие. Православие, как великая мировая сила, и доктрина Эрна — вещи, совершенно несоизмеримые. Чувствую Эрна не столько православным, сколько протестант-

⁴ Должен оговориться, что В. Иванов, как поэт и теоретик искусства, стоит выше всего этого, вне всех этих направлений⁷⁷.

ским пиетистом, методистом⁸ или спасенным баптистом. Религиозность его — совсем не русская. Такой безоблачности не бывает на нашем русском небе. В Эрне нет ни русского смирения, ни русского бунта. Важен духовный тип — человек, его мироощущение. И вот тут боюсь, что у Эрна слишком мало православного и русского. Ничего плохого в этом нет, но не нужно всем колотить глаза своим православием и славянофильством.

Эрн совершенно невпопад заговорил о православии, о котором и речи не было, вместо того, чтобы говорить о вопросах, о которых, действительно, была речь в моей статье. Эти вопросы и я хотел бы поставить Эрну, как и Булгакову и В. Иванову. Первый вопрос, затронутый в моей статье, очень важен для судьбы России, и спор о нем очень желателен. Это — вопрос о том, должно ли быть и может ли быть в России воспроизведение славянофильства? Я выставляю такой тезис: славянофильство и западничество одинаково должны быть преодолены в творческом национальном самосознании. Этот тезис я решительно высказал в своей книге о Хомякове⁵. Вся история русской мысли XIX в. была наполнена распрей славянофильства и западничества, и через распрю эту в муках рождалось наше национальное сознание. Но и славянофильство, и западничество были еще выражением национальной незрелости. В славянофильской и западнической идеологиях был какой-то провинциализм, который должен быть преодолен. Уже Вл. Соловьев делает огромный шаг вперед по сравнению со славянофилами и западниками. И я хотел бы продолжить его традицию в национальном вопросе. А в прошлом Чаадаев мне не менее дорог, чем Киреевский и Хомяков. Значение нынешних мировых событий для русского сознания я понимаю, прежде всего, как конец старого славянофильства и старого западничества, как начало новой эры. После мировой войны противоположение Востока и Запада потеряет свое значение. Россия окончательно войдет во внутренний круговорот

⁵ См.: А. С. Хомяков. Изд-во «Путь».

жизни Европы и раскроет для Европы свои великие духовные потенции. И те, которые хотят сохранить и возобновить старое славянофильство, по моему убеждению, тянут Россию назад и вниз. Все основные тезисы славянофильства — об исключительном значении восточного христианства по сравнению с западным, об отношении к западной культуре, об отношении народа к государственной власти, о связи религиозного призвания России с ее бытовым укладом — должны быть радикально пересмотрены и изменены новым национальным самосознанием. Эрн, по-видимому, думает, что нужно выбирать: или славянофильство, или «Кизеветтер», третьего ничего нет⁹. Я вижу в статьях Эрна, Булгакова, В. Иванова реставрацию дурного славянофильства, не вечного, а ветхого в славянофильстве. И в этом я вижу большую опасность для России, с которой нужно бороться подобно тому, как Вл. Соловьев в 80-е гг. видел большую опасность в националистическом вырождении славянофильства. Славянофильство теперь может быть лишь упадочным, а упадочность может отравить трупным ядом. То, что было ценного и непреходящего в славянофильстве, давно уже отделилось от славянофильства и живет самостоятельной жизнью. И в нынешний исторический час, когда мы ждем нового дня мировой жизни, реставрация славянофильства есть духовная реакция, реакция в глубочайшем смысле слова. Последствия этой реакции немедленно дают себя знать на практике. Пусть Эрн и его единомышленники прямо выскажут свои тезисы по вопросу о славянофильстве, ничего не прикрывая и не замалчивая. Пусть до конца выскажут свои упования. Не нужно либеральных условностей, которые остались, как привычка, приобретенная в том обществе, в котором приходилось жить и с которым они не решаются порвать.

III.

У С. Булгакова в статье «Родине», напечатанной в начале войны в «Утре России»¹⁰, проскользнуло что-то более последнее, более окончательное. Потом, по-

видимому, он сам этого испугался. Но хорошо было бы раскрыть до конца то, что там было сказано лишь в виде лирических возгласов. Тут я подхожу к другому основному вопросу, поднятому в моей статье, вопросу об отношении русского народа к государству. Национальная смелость и возмужалость русского народа есть также и его государственная зрелость и возмужалость, т. е. окончательное осознание того, что русское государство есть «наше» государство, государство русского народа, выражение всенародной власти и силы. Государство не есть предмет поклонения и мления, но есть даль и высь, не есть инородная сила, которой надо служить, а есть философия народной жизни, имманентное выражение народной воли. Розанов проповедует поклонение, почти обоготворение государственной власти, как мистического факта и мистической силы. И в этом есть что-то характерное и опасное. Этот уклон есть и у Булгакова, и у многих выразителей «русского направления». В этом обнаруживается не мужественное отношение к государству и власти, вечный русский соблазн покорности и растворения, отдавание себя чужой воле. Эту проблему можно выразить философски: нужно ли трансцендентное религиозное освящение государства или имманентное человеческое развитие? Первый путь я считаю ложным в период возмужалости народа и для России опасным. По этому пути движется «направление» Булгакова, Эрна, св. П. Флоренского. Они ищут в государстве священства по аналогии со священством в церкви, для них государственная власть есть ангельское начало. Этому решительно нужно противопоставить понимание государственной власти, как начала человеческого, со всей относительностью природно-исторического процесса.

Это путь секуляризации государства, снятие с него трансцендентного освящения во имя имманентного его преобразования и преображения в общественность, освящаемую изнутри человеческого духа и через его творческую активность. Булгаков мечтает о «теократии белого царя». Это путь религиозного сервизма¹¹, поддерживающий и сервизм общест-

венный. Об этом нужно открыто говорить и спорить. Трансцендентное освящение государственной власти есть состояние младенчества и источник рабства. Духовная зрелость переходит к имманентно-свободному освящению общественной и государственной жизни из глубины духа. Духовная эмансипация личности в России должна порвать связи и узы, налагаемые на дух человеческий религиозным материализмом, обоготворением объективно-телесного, материально-относительного как абсолютного. Вся относительная материальная и историческая жизнь должна быть свободна, автономна, должна направляться религиозно-имманентно, а не религиозно-трансцендентно, духовно, а не авторитарно. Для трансцендентного сознания государственность остается тем, чем была «конница» для Розанова на тротуаре¹². Для имманентного сознания — мы сами конница. Вот проблема, поставленная мною, и это важнее мелких счетов Эрн. Тут есть серьезная вражда, столкновение разных духов. Хотят ли Булгаков, Эрн, В. Иванов, чтобы русский народ невестился по отношению к государственной власти, или хотят, чтобы русский народ сам был мужем, сильным и властным, по отношению к земле своей? Вот мой вопрос.

С этим связано и то, как должно относиться к России, к родине? Я думаю, что отношение Эрн к России есть создание себе идола и кумира. Религиозно недопустимо говорить, что русская душа предвечно уже обручена с женихом своим Христом. Обручение с Христом русской земли еще впереди, это — задача, а не факт, не данность. Святая Русь — религиозный идеал, а не идол и не кумир. Человек — свободен и душа свободна и поэтому стоит перед ней творческая задача, дело ее активности.

Если судьба России предрешена и нет для нее опасности падения, то нет свободы, и перед активной волей ее не стоит никакой задачи и никакого идеала. Так идеалы подменяются идолами. Онтологическое утверждение предвечного обручения души России с Христом есть источник духовной реакции, пассивности и рабства. Вл. Соловьев вопрошал Россию, каким она хочет быть Востоком, «Востоком

Ксеркса иль Христа?»¹³ И это было истинно христианское вопрошание. Утверждение же Эрн — истинно мусульманское. Прикрытое платонизмом поклонение России, как факту и силе, есть сотворение себе кумира. Это серьезная помеха на пути мужественного осознания великих задач России, великих идеалов, к осуществлению которых она призвана, на пути создания новой лучшей России. Как противоположно это чувство любви к заложенной в душе России жажде совершенства и правды! Эрн, Булгаков, Иванов, как и Розанов, чувствуют родину исключительно как мать, т. е. хотят любить ее безответственно. Но, по прекрасному выражению Герцена, родина есть дитя. И только любовь к родине, как дитяте, есть любовь ответственная, любовь мужественная и творческая. Любовь к родине-матери есть наше исходное, кровное, подсознательное, не доктринерское, а любовь к родине-дитяте связана с нашим мужественным сознанием и с нашей творческой активностью. И еще один вопрос ставлю я нашим славянофилам. Может ли апокалиптическое призвание России, связанное с конечным периодом мировой истории, быть обосновано на ее историческом бытовом укладе, церковном, национальном и общественно-государственном? Не предполагает ли всякая апокалиптичность и конечность катастрофический отрыв? Не в России ли страннической, скитальческой, духовно голодной заключены потенции великого мирового призвания? Думаю, что с бытовым благодушием старого славянофильства мы уже ничего общего иметь не можем.

ДВА ТИПА МИРОСОЗЕРЦАНИЯ (С. Л. Франк. «Предмет знания»)

I.

Книга С. Франка «Предмет знания» — крупное со-
бытие в русской философской литературе. Книга эта
не принадлежит к обычному типу диссертаций, это
вполне самостоятельный философский труд, целая
система знания. В этом отношении ее можно сравнить
с книгой Лосского «Обоснование интуитивизма»¹. А в
предшествующем философском поколении по разма-
ху своему она напоминает «Положительные задачи
философии» Л. М. Лопатина². Для С. Франка харак-
терна его бескорыстная любовь к истине и преобла-
дание пафоса утверждения над пафосом отрицания.
Его философия поистине — положительная филосо-
фия. С этими его свойствами быть может связан недос-
ток остроты темперамента. Нет резких противопо-
ложностей и обострений, многое сглаживается и пред-
ставляется слишком ясным. Но есть положительный
пафос философии, любовь к мудрости. «Предмет зна-
ния» — целая теория знания, связанная с онтологией
и опирающаяся на онтологию.

С. Франк с большой отчетливостью и ясностью рас-
крывает онтологические основы знания, всякого зна-
ния, начиная с научного и кончая мистическим. Мы
погружены в бесконечное бытие всеединства, окру-
жены им, пропитаны им, и всякий акт знания предпо-
лагает его. Эта несомненная истина хорошо и своеоб-
разно обоснована Франком. Он вполне вооружен все-
ми орудиями современной философии, прошел через
немецкий критицизм и искушен всеми гносеологичес-
кими сомнениями и вопрошаниями. Тем более ценно,
что он по-новому при помощи модернизированных
философских методов преодолевает гносеологизм, в
который философия уперлась, как в безвыходный ту-
пик, и приходит к старой, онтологической мудрости

Плотина и Николая Кузанского, особенно им излюбленных. От книги веет философским оптимизмом, преодолением трагедии познания или недостаточно острым ее сознанием. От слишком ясной мысли Франка ускользают некоторые темные изгибы проблемы познания. Мы увидим, что некоторые проблемы решены Франком упрощенно и недостаточно оправданы его основной точкой зрения. Основные идеи книги Франка не новы, они продолжают древнюю традицию. Но обоснованы эти идеи по-своему оригинально. Что-то основное в проблеме познания ему открылось и превосходно им разъяснено.

Прежде всего открылось Франку и разъяснено им, что сфера бытия данного сознания ограничена, сфера же бытия, имеющаяся у меня до всякого познания, бесконечна. То, что дня знания есть еще трансцендентная задача, имеется у меня как бытие. И только потому и возможно знание. Мы обладаем всеединым бытием, оно в нас, и мы в нем. В этом отношении Франк последовательный имманентист. Превосходны его разъяснения о том, что трансцендентное есть лишь неизвестное, неузнанное, задача познания, а не абсолютный, онтологический предел. Поэтому трансцендентное подвижно, его границы вечно меняются. Для знания не поставлено абсолютных пределов. Еще трансцендентное мне, как познающему, имманентно мне, как бытию, ибо я погружен во всеединство, внедрен в абсолютное бытие. Имманентизм означает, что бытие внутренне не моему сознанию, а моему целостному бытию, которое может быть еще темным. «То сверхвременное единство, в котором мы усмотрели основу отношения сознания к “предмету”, как таковое дано нам не в форме сознания, а в форме бытия. Мы сознаем это единство, т. е. наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока остальных переживаний, образующего жизнь нашего сознания, мы есмь сверхвременное единство, *мы пребываем в нем, и оно в нас*. Первое, что есть, и что, следовательно, непосредственно очевидно, есть не сознание, а *само сверхвременное бытие*. Это бытие есть, конечно, не “предметное”,

трансцендентное бытие, бытие, которое мы должны достигать, до которого мы должны косвенным путем доходить, это есть *абсолютное бытие*, вне которого нет ничего, и которое есть не трансцендентное, а абсолютно имманентная основа всякой трансцендентности (стр. 154). И дальше: «Само бытие как таковое не “дано” мне, в том смысле, что входит в поток сознания, но и не только “потенциально” имеется у меня, в том смысле, что лежит за пределами этого потока и только образует цель, к которой я стремлюсь, или задний фон, на почве которого протекает сознание, а в строжайшем смысле *есть у меня* и со мною: оно не только принадлежит мне, но и принадлежит ко мне, или точнее говоря: “я принадлежу к нему”» (стр. 155). Франк превосходно устанавливает различие между предметным, объективированным, выброшенным вовне бытием и бытием всеединым, абсолютным. В чем же смысл знания? Франк должен признать, что темная еще сфера «имеющегося» бытия в знании становится светлым бытием. А это значит, что знание имеет не только онтологическую основу, но и какой-то положительный онтологический смысл, осуществляет какую-то онтологическую задачу. Но этого положительного онтологического смысла знания Франк не раскрывает. И мы увидим, что в раскрытии этого смысла он встретился бы с почти непреодолимыми затруднениями. Такое раскрытие онтологического смысла знания Франк, по-видимому, считает выходящим за пределы своего гносеологического исследования, хотя и онтологически направленного. Есть ли знание рационализация бытия, и потому умаление божественного света, отпадение от божественного всеединства, или в знании есть положительный прирост света, возрастание бытия в самом всеединстве? Вот проблема, которая должна стать перед Франком.

II.

В конце своей книги Франк приходит к той истине, что целостное знание есть жизнь, и что основано оно на тождестве субъекта и объекта: «Последнее,

наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь» (стр. 430). «Мы есмы само-абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроявленной форме. Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопроявление в нас, возвышение до чистой, актуализированной сверхвременности самого абсолютного бытия» (стр. 431). «Абсолютное бытие и есть такое живое знание, и потому наше знание его есть лишь приобщение нас самих к абсолютному бытию. Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью» (стр. 432). Все мистики учили о том, что познавать значит быть. Фр. Баадер, совмещавший в своем лице мистика и философа, учил, что познавать истину значит быть истинным. С. Франк оправдывает все ступени познания от самых низших и элементарных до высших ступеней мистического слияния. То, что он говорит о самой высшей ступени живого знания, должно проливать свет на всю природу знания. И вот тут остается у него что-то не до конца выясненным. Есть ли высшее, живое знание — возврат отпавшего, блудного сына в лоно бесконечного всеединого бытия, слияние с бесконечной божественной жизнью, подобно тому, как воды рек сливаются с водами морей, т. е. в конце концов возврат к изначальной божественной невыявленности, или знание есть процесс творчески-прибыльный для самого всеединого бытия, для само-абсолютной жизни? Это основная проблема онтологической гносеологии, в которую упирается всякое исследование конечных проблем знания, проблемы раскрытия последнего смысла, гнозиса, оправдания знания. Онтология Франка достаточно вырисовалась в этой его книге, чтобы сказать, что у него есть несомненный уклон к пантеистическому монизму, хотя и довольно тонкому, типа Николая Кузанского. Но для пантеистического монизма непреодолимую трудность представляет проблема изменения, творческого движения, возникновения нового,

небывшего, а также и проблема космической множественности, индивидуальности. С этим связана и трудность разрешить проблему знания как творческого в онтологическом смысле процесса. Правда, пантеистический монизм Франка совмещает в себе все противоположности, обнимает единое и множественное, покой и движение. Но в этом совмещении и объятии все сглаживается. Во всяком монизме есть гладкость, ибо он не до конца принимает антиномичность. Проблему творческого изменения, как проблему множественности индивидуальностей, Франк разрешает слишком упрощенно и легко. Проблемы эти представляют несоизмеримо большие трудности.

С. Франк считает своими великими учителями Плотина и Николая Кузанского, но хотелось бы ему более резко поставить вопрос, в какой мере он сознает себя принадлежащим к тому мировому философскому течению, которое имеет свой древний исток в Пармениде? Парменид и элеаты отвергли онтологическое значение подвижности и множественности, изменения и индивидуального многообразия¹. Истинное, метафизическое бытие было для них единое и неизменное. Множественность и подвижность — призрачны, они целиком достояние чувственного мира. Элеаты создали глубокую и прочную традицию в истории философской мысли. Вслед за элеатами метафизики видели истинное бытие в едином-неподвижном, множественность же и подвижность была предоставлена эмпирикам. Франк причисляет себя к секте платоников. Но платонизм в значительной степени принадлежит парменидовскому течению. Платонизм — статичен. Мир вечных идей, прообразов бытия — бездвижно-пребывающий мир, небесно-статический. Высшие достижения античной мысли были статичны, а не динамичны. Эллинский мир — статический, замкнутый мир. Изначальная эллинская эстетика, опреде-

¹ См.: «Досократики. Историко-критический обзор и перевод фрагментов досократического и биографического материала А. Маковельского. Часть вторая. Элеатовский период»³. Благодаря труду г. Маковельского по-русски сделалась доступна досократическая философия.

лившая всеэллинское мирозерцание, не динамична. Христианство внесло динамический принцип в замкнутое эллинское мирозерцание, которое само никогда не вышло бы за свои пределы. Но и внутри христианского мирозерцания огромное место принадлежит статическому платонизму. Статический дуализм Платона, из которого тщетно искал сам Платон динамический выход в учении об Эросе⁴, был высочайшей трагедией античного мира, уготовлявшей христианское сознание, в существе своем динамическое. Но противоположности соприкасаются и переходят друг в друга. Безысходный дуализм переходит в крайний монизм. Один из выходов из статического дуализма двух миров — мира единства и пребывания и мира множественности и изменчивости — это монизм, для которого лишь один мир — истинный и подлинный, другой мир — ложный и призрачный. Внутри христианского мирознания и мироощущения статический монизм нашел себе самое совершенное и самое радикальное выражение в мистике Экхарта. Для сознания Экхарта всякое творческое движение и всякая множественность и индивидуальность есть отпадение от Божества, от всеединства, и поэтому призрачны. В философии же этот тип изначальной эллинской мысли преобладал в разных формах. Он торжествует и у Когена, и у Марбургской школы.

Я знаю, что Франк — сторонник динамического монизма, в котором всеединство объемлет всякое изменение и всякую множественность. Мирозерцание Франка нельзя причислить к чисто парменидовскому типу. Но все же он ближе к духу Парменида, чем к духу Гераклита, основоположника другого мирового течения, менее классического и менее господствующего в метафизике, чем течение первого типа². В великом провидце Гераклите, все еще не до конца понятом, античный мир вышел за свои пределы, и ему приоткрылась метафизическая природа динамического процесса. Но его прозрения не определили античного мирозерцания. В ином уже мире, в иные

² См.: «Досократики», т. 1, стр. 116–180.

эпохи он остается близок всем тем, кому близка стихия огня. Гераклитовский дух, дух огненный и динамический можно открыть в гнозисе Я. Бёме. В новейшей философии динамизм этого типа мирозерцания нашел себе блестящее выражение в философии Бергсона. Борьба с платонизмом — один из основных мотивов бергсоновской философии. Философский революционизм Бергсона нужно видеть прежде всего в том, что основной тезис Парменида, так сильно повлиявший на Платона и на всю историю метафизики, он переворачивает вверх ногами. Большая часть метафизиков держится парменидовского типа мирозерцания, т. е. неизменность и пребывание считают характерными для метафизического бытия, изменение же и движение целиком относят к бытию эмпирическому, чувственному. Поэтому тезис, противоположный Пармениду и Платону, обосновывали лишь эмпирики, позитивисты и материалисты. Такое решительно антипарменидовское направление было и антиметафизическим направлением. Статическая концепция абсолютного бытия, как бездвижного, была признана классической в метафизике. Бергсон выставил тезис совершенно обратный. Неподвижность он считает характерной для нашего пространственного мира. Наука, основанная на опыте и дискурсивном мышлении, бессильна постигнуть движение, т. е. для нее закрыта сущность жизни. Сущность жизни открывается лишь для интуитивной метафизики, как жизненный порыв, как творческое развитие, как движение, как чистая длительность. Неподвижность есть фикция, создаваемая наукой посредством перевода времени на пространство, в котором творческое движение как бы застывает. Жизнь есть движение по метафизической своей сущности. Дня Бергсона метафизическая сущность бытия — жизнь, а не идея. И абсолютная, божественная жизнь тоже должна быть постигнута как движение, как жизнь огненная. Бергсон не доходит до этого, но его тип мирозерцания решительно влечет к разрешению всех вопросов в антипарменидовском духе. Метафизическое знание не есть созерцание вечных идей, прообразов бытия, не-

подвижного солнца. Метафизическое знание погружает в поток становления, в творческий поток жизни. Само это знание может быть понято как активное соучастие в динамическом процессе жизни, жизни абсолютной. В этом типе мирозерцания знание не есть возврат в лоно всеединства и не слияние с абсолютной жизнью, а динамический, жизненный процесс самого абсолютного бытия, творческое событие внутри самого бытия. У Бергсона нет такого учения о природе знания, а его гносеология двойственна и не сильна. Но по духу своему он — в творчески-динамическом течении.

Франк хотел бы синтезировать те два типа мирозерцания, которые я характеризовал как парменидовское и гераклитовское. Стремления Франка — синтетические и широкие, — он не хочет никаких крайностей. Но нельзя сказать, что такой синтез удался ему, что он обнял противоположности. Философский темперамент Франка — созерцательно-тихий, более влечет его к типу парменидовскому, чем гераклитовскому. Он принадлежит к секте платоников и недостаточно сознал, что многое в платонизме должно быть радикально преодолено. Абсолютное, божественное бытие раскрывается Франку не как творческое становление, не как драма рождающихся ликов, движущихся ипостасей, не как драма динамической множественности в едином, а прежде всего как всеединство, как единое, пребывающее за всякой множественностью и за всяким движением. Он видит луч света, исходящий от абсолютного бытия, но один только луч. Основная философская настроенность Франка — античная, в духе неоплатонизма. Это — очень благородная философская настроенность, и в ней есть непреходящая истина. Но не все видно таким образом настроенному и направленному сознанию. Античный мир, изначально погруженный в множественность, искал единого и пребывающего и на вершине своей приблизился к Единому. Мир христианский, в котором родился новый человек, нашел Единое и от Единого идет он к множественному и движению. Платонизм в новом, христианском мире не

динамичен. Платонизм может быть понят, как философия рода, общеродового в онтологическом, а не только логическом смысле этого слова³.

Но для онтологической философии рода недоступна проблема индивидуальности, уходящей в самую глубину абсолютной божественной жизни. В философии рода не раскрывается лик человека. Это чувствуется и у Франка.

III.

У Франка не только не решена, но и не поставлена гносеологическая и онтологическая проблема человека. Человек тонет во всеединстве. Образ человека, лик человека не восстает ни в системе знания, ни в системе бытия. *Specificum*⁶ человека не раскрывается. Монизм всегда поглощает человека, он освобождает его на мгновение, чтобы потом окончательно истребить. В современной философии идет борьба не только против психологизма, но и против антропологизма. Эта борьба ведется Когеном — одним путем, Гуссерлем — другим путем, монизмом древсовского типа — третьим путем. Но возможно ли совершенно отклонить антропологическую природу нашего познания, возможно ли совершенно очистить знание от человека и совершенно отрицать, что познает человек, что познание есть активность человека в мире? Я склонен думать, что это невозможно. Не следует смешивать антропологизм с психологизмом. Преодоление психологизма необходимо и плодотворно, преодоление же антропологизма всегда есть самообман. И философия должна сделаться сознательно антропологической. Для этого сам человек должен быть повышен в ранге. Природа человека — онтологическая, а не психологическая предпосылка познания. Человек — ипостась самого абсолютного бытия, сын Божий, вечно рождающийся в Отце. Эта сыновья бо-

³ См. интересную интерпретацию платонизма у свящ. П. Флоренского «Смысл идеализма». Юбилейный сборник Имп. Московской академии. Серг. Посад, 1914 г.³

жественная ипостась — едина во Христе, множественна в человеках. И эта антиномия единого лика и множества ликов должна быть до конца принята. Антропологическое начало обогащает само всеединое бытие. Познание человека, как творческая активность человека, не может быть простым слиянием со всеединым, приобщением к абсолютному бытию. Акт познания, как творческий акт, есть что-то новое в самом всеединстве, в самом абсолютном бытии, в самой божественной действительности, есть движение, прорыв в ней. Знание имеет онтологическую природу, и по онтологическому своему смыслу оно есть свет во тьме, солнечный луч в темных недрах бытия, а от солнечного света все возрастает и цветет.

Не бытие имманентно знанию, а знание имманентно бытию, — оно есть внутреннее творческое событие в бытии. Знание не противостоит бытию, оно совершается с бытием, как внутренний, загорающийся в нем свет. Допустима трансцендентность бытия знанию как сферы, не освещенной знанием. Но окончательно должна быть преодолена трансцендентность знания бытию, т. е. та внеположность и противоположность знания бытию, при которой знание не может играть творческой роли в бытии, а может лишь или отражать и выражать бытие, или приобщаться к бытию и сливаться с ним. Творческую роль в бытии знание может играть лишь в том случае, если оно глубоко внутренне бытию, если оно есть бытие, самовозгорающийся свет в бытии^{4/8}. Но в пределах гносеологии истина эта не может быть раскрыта до конца. Онтология же Франка в силу ее монистически-пантеистического уклона не раскрывает творчески-динамической природы знания, как акта человека, в котором возгорается свет. В его онтологии не намечается места для антропологии. Та точка зрения, которую я намечаю, должна привести к признанию не только космической, но и космологической природы знания. Через свет знания хаос оформляется в космос. И понимать это нужно не в кантовском смысле при-

⁴ См. мою книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»⁷.

внесения форм субъекта в материю объекта, а как событие самого бытия, как процесс становления в нем. Кантовская точка зрения по внешности активна, в действительности же она лишает знание всякой активности в бытии. Абсолютное тождество бытия и знания тоже лишает знание творческого характера. Если бытие просто тождественно знанию, то у знания нет никакой задачи в бытии. Творческая природа знания предполагает реализм, а не идеализм. И поскольку Франк реалист, он расчищает почву для творческого понимания знания. Но у него человек на вершине своего познания сливается с абсолютным, приобщается к всеединству. Для него не стоит вопрос о том, что человек, его знание и его творческая активность есть новое в движении абсолютного. Другая точка зрения принуждена смотреть на человека, как на отпадение от абсолютного, как на умаление всеединства. Человека не видно в концепции Франка. Мало сказать, что знание есть жизнь, бытие. Нужно признать, что знание есть расцвет бытия, возрастание жизни. В свете знания через антропогонию в вечности совершается теогония и космогония. Знание в последней своей бытийственной глубине есть богорождение во тьме, загорание солнца внутри темного бытия или темной бездны, которая глубже всякого бытия. На мистической почве рожденная идея *Ungrund*'а⁹ плодотворна и для гносеологии, и для онтологии, в нее упирается всякое утверждение динамического процесса в божественной жизни, всякое утверждение творчества⁵.

IV.

В начале был Свет, Логос, но до начала еще глубже — тьма, бездна, *Ungrund*. Свет в вечности рождается из темной бесконечности, из темной основы бытия. Изначальная тьма не есть зло, зло рождается уже после появления света, как его тень. При-

⁵ Источником гениальных откровений об изначальной бездне, которая глубже Бога, является Я. Бёме.

ливы темных волн безосновной основы бытия, бездонного его дна ставят динамические, творческие задачи преодоления, оформления, просветления. Знание потому имеет творческую природу, что оно должно одолевать этот вечный напор тьмы, пронизывать его светом, оформлять этот изначальный хаос. Свет знания есть божественный свет, и можно исследовать его лучи. Свет знания есть также человеческий свет. Ибо рождение света во тьме в разных своих моментах есть рождение Бога и рождение человека, теогонический и антропogонический процесс, как момент одного и того же единого процесса. Нельзя познать тьму и оставить тьму в изначальном, испросветленном состоянии. Познание тьмы есть уже просветление. Вот почему онтологической первоосновой знания не может быть признано божественное всеединство, как того хочет Франк. У него знание не имеет творчески-активной задачи и творчески-активной природы, потому что он мыслит изначальное бесконечное как божественное всеединство, как божественную полноту, как извечно пребывающий свет. Темное для Франка существует лишь как условно-трансцендентное, еще не узнанное, т. е. в конце концов как недостаточное и неполное наше приобщение к всеединству, слияние с абсолютной жизнью. И гносеологическую плодотворность категории изначальной тьмы нужно видеть в том, что, лишь приняв ее, можно постигнуть творчески динамическую природу знания. Всеединство у Франка не имеет никакой в себе темной природы, темной основы, в нем нет никакой бездны, из которой вечно бьют темные источники. Поэтому знание может быть лишь приобщением к всеединству, слиянием с ним. Всеединство созерцается статически. Признание же темной бездны есть признание вечного источника динамического процесса. Извечно светлое, бесконечное не может вести ни к какому процессу, и в нем не может зародиться никакое движение. Основой знания не может быть признано всеединое бытие; этой основой может быть признано лишь безосновно рождающийся божественный свет в безосновной тьме бытия. Этот свет загора-

ется в человеке как микрокосме. Это и значит, что в основе знания лежит свобода, а не необходимость.

Великие откровения Я. Бёме плодотворны для развития не только онтологии, но и гносеологии. Гносеология существенно нуждается в предельном понятии бездонной тьмы. И непреходящее значение послекантовского германского идеализма нужно видеть в том, что он философски принял бёмевскую прививку, хотя и не до конца раскрыл все, что вытекает отсюда. Фихте, Шеллинг и Гегель погружают абсолютное в поток становления, открывают в абсолютном движении, т. е. постигают его динамически. Таким образом, преодолевается статичность античного мирозерцания. Но в германском идеализме была ограниченность, помешавшая ему разрешить другую основную проблему. Германский идеализм не только не разрешил, но и не поставил проблему человека. Он признает одну божественную природу, представляет собой монофизитскую ересь^{10*}. Он преодолевает статическое мирозерцание и переходит к динамическому мирозерцанию, но остается философией рода: проблема индивидуального оказывается для него непосильной. В идеализме не виден лик человека. Это связано с антиномией единого и множественного. Германский идеализм не принял до конца этой антиномии и утопил множественное в едином, утопил человека в Божестве. Монофизитство не принимает антиномии.

И у Франка есть монофизитский уклон. Единое съедает у него множественное, Божество съедает человека. Его философия — все же родовая философия, философия единого общего, в ней нет выхода в индивидуальное бытие. Франк слишком верит в абсолютную теорию познания. Эта вера коренится у него в том, что он не связывает своей теории познания с проблемой человека. Но не может быть абсолютной теории познания. Теория познания следует за познанием человека. Она отражает разные ступени познания. Ступени познания зависят от возраста человека и от изменений человеческой природы, не эмпирических только изменений, но и онтологических. Претензии Канта и кантианцев построить абсолютную тео-

рию познания на факте науки, взятой в форме математического естествознания, должны быть решительно отклонены. Расширение науки, колебания в самых основах ее, при которых мы присутствуем, решительно меняют и теорию познания. Человеческому сознанию не может быть поставлено никаких навязанных границ, оно погружено в бесконечность и безмерность. Та «общеобязательность», которую открывает кантианство и которой оно хотело бы придать абсолютный характер, есть прежде всего социально-родовая категория, она целиком стоит в зависимости от степени социальной общности людей. И гносеологизм, и онтологизм могут быть статичным закреплением познания и ограничением безмерной жизни. Нужно признать большой заслугой Франка, что он борется с искусственными ограничениями, что он ведет познание к безграничности и безмерности. Но беда в том, что всеобъемлющее, безграничное и безмерное всеединство Франка не только ограничивает, но и поглощает индивидуальное бытие, топит в своем океане всякий лик. Всякое знание для Франка есть знание всеединства. Это превосходно раскрывается Франком. Но им недостаточно раскрыто знание индивидуального. Очень плодотворно было бы показать, что знание индивидуального есть знание абсолютного и есть абсолютное знание. Через интуитивное познавательное вживание в индивидуальное и конкретное происходит погружение в божественную жизнь. Образ божественной жизни есть прежде всего образ индивидуального, а не общего. Все это у Франка недостаточно ясно. Мысли парменидовского типа поглощают те ценные возможности, которые приоткрыты в теории познания Франка. Но все недостатки философии Франка не мешают признать большое значение за его книгой. Он принимает наследие великих философских противоположностей. Два типа мирозерцания сталкиваются в нем, но один из них, тот тип, который я характеризую как парменидовский, все еще преобладает. В книге его во всяком случае есть истинно философский дух, есть философская жизнь. Она свежее и свободнее современных немец-

ких гносеологических книг, на ней не лежит печати школьной ограниченности. Вдохновляться Платоном и Николаем Кузанским плодотворнее, чем вдохновляться Риккертом, Когеном или Гуссерлем. В книге Франка освобождающее снятие границ. В наше время, когда иные философы нередко превращаются в таможенных чиновников и пограничную стражу, это большая заслуга. В этой книге чувствуется подлинное созерцание бесконечной, божественной жизни.

АПОФЕОЗ РУССКОЙ ЛЕНИ

I.

В. В. Розанов написал в «Новом Времени» (№ 14461) остроумно-шутливую и местами блестящую статью «Идея мессианизма»¹, в которой высмеивает притязания мессианизма. Статья эта написана по поводу моей книги «Смысл творчества», хотя по существу о книге в ней ничего не говорится и лишь в заключительных строках дается общая оценка ее духа и направления. Розанов восстает против идеи мессианизма народов, против всяких универсальных притязаний, мировых миссий, исторических величий, против всякого водительства и господства. По мнению Розанова, «это место опасное». «Оно кружит головы, рождает чары, рождает силы, творит положительное безумие». И Розанов не хочет высокого места для человека и народа, он боится этого высокого места. Высокое место пусть останется за Богом и звездным миром на небесах. «Больших мест не надо в мире. Опасно. Страшно. Тревожно». С высоких мест можно полететь и разбиться. А тот, кто утвердился внизу, на низком месте, не полетит. Человеку и народу надлежит быть скромным, не смиренным даже, а именно скромным, нечего им восседать на престоле, на котором восседать должен сам Бог. В смирении Достоевского Розанов видит мессианскую гордость в претензии на исключительное величие. «Чего захотел гордец: стать смиреннее всех». «Нет, "лень" вернее, — восклицает Розанов. — Ее ни под какую "ересь" не подведешь, ибо суть ее заключается в том, чтобы посидеть у окошечка и подождать. А вечером позабавиться чаем. При таком случае сон будет ясен, без выкриков, — и так, с легкими, безгрешными сновидениями». Во имя спокойной жизни, не требующей активности, напряжения и риска, во имя безмятежного сна, во имя сидения у окошечка, чаепития и «удовольствия», которое к вечеру набегит,

хочет Розанов для России «не величавого и мирообъемлющего “смирения”, а простой, частной скромности, личной скромности». И к великой радости своей видит Розанов в России и русском народе эту спасительную «жизнь» и спасительную «частную скромность», это отворачивание от того, что вызывает плохой сон и мешает спокойно насладиться чаепитием и сидением у окошечка, это отвращение ко всему ответственному, слишком активному и величавому. «В “лени” содержится метафизический принцип Руси и “лень”-то именно нас и охраняет от самых ядовитых зол». Всякому мессианизму смело противопоставляет Розанов *апофеоз русской лени*. Не всякий решился бы это сделать с такой откровенностью, без всяких прикрытий и прикрас. Розанов выбалтывает тайну обывательской России. Он решительно не хочет для России никакой «универсальности», он стоит за провинциализм. Я давно уже назвал розановщину мистической обывательщиной. Розанову введома мистерия обывательской жизни. «Место России, вера России — вечная относительность... Пусть тянется матушка, как степная дороженька, нигде не кончаясь, нигде не начинаясь. И — эй, вы, бегите кони, только не растрясите меня». Чисто русская религиозная жажда абсолютной жизни, всеобщего спасения, царства Божьего на земле, как и на небе, находится вне кругозора обывательской мистики.

Розанов делает такое заключение о моей книге: «Так он зовет Россию и, стало быть, всех нас к религиозному творчеству, к религиозному героизму, к религиозному *величию*. Вспомнил пап, Лютера, испугался и от страха заснул. Были самые легкие сновидения. Проснулся и написал эти немногие строки, — и в том смысле, что “боюсь”, и что это не “удел России”». Розанов почувствовал трудность, ответственность, драматичность западной, всемирной истории и его потянуло к русской лени, к частной скромности, к спокойному чаепитию и сидению у окошечка, к уюту русской обывательской, провинциальной жизни. Моя книга — лишь внешний и случайный толчок для этого ряда мыслей. Розанов в сущности не

хочет истории, боится истории. Ему неприятна мысль о превращении русского человека из человека частного, из обывателя в гражданина и ответственного творца жизни. Но самый факт огромной русской истории обнаруживает в русском народе не только те свойства, которые милы сердцу Розанова, не только лень и частную скромность. Как было создано огромное русское государство, величайшее государство в мире, какими силами, какими путями? Это создание предполагает большую и вовсе не скромную историю. Но по крови и по духу Розанов принадлежит не к тем, которые создавали русскую историю и русское государство и привыкли повелевать, а к тем, которые должны были повиноваться и смиряться, тихо выжидая у окошечка. Ему чужда мораль господ, создателей жизни. И ему остается только исповедовать мессианизм «лени» и частной «скромности». Это тоже своего рода мессианизм, и Розанову можно было бы вернуть его язвительность относительно Достоевского. Чего захотел: быть *ленивее* всех и принадлежать великому народу, великому государству! Такой в своем роде «мессианской лени» не мог бы себе позволить ни один народ в мире, от такой лени погиб бы всякий народ и поэтому всякий народ принужден трудиться. А Розанов и его народ могут себе позволить даже жить в свое удовольствие. Очевидно, лишь в силу особого избрания! В идеологии славянофилов было нечто от русской лени, но это скрывалось и прикрывалось. Хомяков стыдился позорной лени². Розанов же изобличает с упоением стихию лени, лежащую в основе многих восточно-русских идеологий.

II.

Пассивность, лень, спокойное созерцательность — стихия Востока, роднящая Восток христианский с Востоком нехристианским. Этой пассивности и лени противоположны человеческая активность, действенность, творчество, выявление, ответственность. Пассивно-ленивое существование любит утверждать себя как коллективно-органическое, мистико-расти-

тельное, божественно-обывательское и противопоставить себя существованию ответственно-активному как индивидуально-оторванному, произвольно-личному. Но такое пассивно-ленивое, коллективно-органическое существование есть в сущности еще существование полудремотное, полусонное, это — состояние невыявленности человеческой силы и человеческого призвания, лишь потенция жизни, а не сама жизнь. В идеологии такого состояния есть нежелание окончательного пробуждения человека. Великие мистические созерцания Востока, в религии Индии и в православии, у йогов и у наших святых, не могут быть, конечно, отнесены к полудремотному состоянию, — в них есть величайшая внутренняя активность духа, большая, чем на Западе. Но пассивно-ленивый бытовой, обывательский Восток есть дремота человека. Самые ленивые у нас хотели бы целиком возложиться на святых, которые духовно все за них должны делать. Розанов и представляет тип русских людей, которые даром хотели бы получить спокойную и не лишенную приятности жизнь, опираясь на органический коллектив России, на необъятность матушки России, всегда допускающей экстенсивное хозяйствование, экстенсивную культуру. Он все надеется, что матушка Россия спасет его и выведет из всяких затруднений, и не думает, что сам он должен спасать Россию, что человек должен управлять своей землей, а не земля человеком. Он не допускает и мысли, что наступит час и наступил уже, когда Россия должна будет перейти к интенсивному хозяйствованию и к интенсивной культуре. Он берет на себя великую смелость провозглашать апофеоз русской лени в разгар мировой борьбы, когда от русского народа требуется величайшая активность, напряжение всех сил его, когда нельзя уже спокойно сидеть у окошечка и ждать, когда невозможны уже легкие сновидения. Розанов совсем не чувствует, что Россия вступает в очень ответственный период своего всемирно-исторического существования. Кончается частное существование и начинается подлинно-историческое существование.

Розанов — очень русский человек и выражает он что-то характерно русское, что-то от русской стихии. Но клеветой на Россию и на русский народ было бы сказать, что розановская стихия есть русская стихия, что он выразитель самого существенно-русского. Нет, он выразитель старой бытовой, обывательской, полусонной, душевно-плотской, но не духовной России. В духовно-напряженной жизни русского народа, в его религиозных исканиях, в его жажде абсолютной правды, в его ожиданиях Града Божьего, Града Грядущего чувствуется дух, противоположный розановскому. Там заложены потенции великой и новой жизни, значения России для всего мира, для дела мирового избавления. И с большими основаниями про Россию можно было бы сказать противоположное Розанову. Место Руси, вера Руси, удел Руси — не вечная относительность, а вечная абсолютность. Жажда абсолютной жизни, невозможность примириться на жизни относительной — характерно-русская черта. Россия — бездарна в относительном, в среднем, в средне-относительной культуре, процветающей на Западе. Слишком абсолютное отношение к жизни, нежелание знать относительное — опасность для России. Славянофилы, Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев, Н. Федоров, — цвет русской духовной культуры, хотели только абсолютного и не соглашались ни на что относительное. Вся русская литература XIX века говорит о русской жажде абсолютного, и вся история русской интеллигенции с ее максимализмом, и русских народных сект и народных религиозных движений. В этих очень русских, но чуждых Розанову явлениях обнаруживается, что глубокий русский человек видит самое главное, самое дорогое для себя не в чаепитии, не в спокойном сидении у окошечка, не в приятных сновидениях. Русский народ, на вершинах своих, в глубине своей, хочет не бытовой, не мещанской, а божественной, абсолютной жизни. И Розанов клеветает на русский народ, приписывая ему мещанские идеалы жизни. Русского человека с проснувшимся сознанием скорее можно было бы упрекнуть в том,

что для него все делается слишком универсальным, всемирным, ничто не остается индивидуально-частным.

III.

Розанов боится, что ход русской жизни «растрясет» его. Многие боятся этого. Кони бегут слишком быстро. Россия и так уже запоздала и может не прибыть в надлежащее место в назначенный час истории. Все еще велика сила инерции в России. Но процесс «растрясения» Розанова и ему подобных неизбежен. Это — роковой удел. Задержка может быть лишь незначительной. Я имею в виду не только внешне-общественное, но также еще более внутренне-духовное. «Растрясение» это определяется вовсе не господством тех или иных идеологий, тех или иных книг и статей, это «удел» всего мира и всего человечества, это «удел» и России, в которой скрыто больше катастрофического, чем в других странах мира. Нужно лишь озаботиться о том, чтобы русский катастрофизм был творческим и осмысленным, а не безмысленно-разрушительным, чтобы положительные инстинкты новой жизни возобладали над инстинктами отрицательными. Близкий розановскому сердцу жизненный уклад не вечный уклад, это — преходящий уклад, он будет сметен новой жизнью. Россия слишком глубоко вошла во всемирную историю человечества, слишком обязалась, ей нет хода назад. И она должна взять на себя великую ответственность, налагаемую ее исключительными размерами и ее местом на земле. Безответственное и неподвижное величие не может быть историческим уделом ни одного народа и ни одной страны. России предстоит или великая роль во всемирной истории, куда она понесет свою правду, или разложение, оттеснение на задний план, угасание. И как страшно, как жутко было бы это угасание великана! Идеология ленивой бездвижности уготовляет России этот страшный удел. Нужно сделать выбор и направить свою волю сообразно сделанному выбору. Но следует ясно сказать, что спокойно-

го чаепития, сидения у окошечка и приятных сновидений все равно не будет. Всего этого уже нет. Не тот час всемирной истории. Катастрофа произошла со всеми миром, и последствия ее так огромны, что трудно их предвидеть и исчислить. Всех «растрясло». Вряд ли и самому Розанову так уж спокойно и приятно живется. Ныне и в недостатке сахара и дров есть «универсальность», все перестало быть исключительно «частным». Мировая война наносит непоправимый удар «частному» мировоззрению, она роковым образом «универсализирует» жизнь. Занятие «опасного места» для целого народа, как и для отдельного человека, есть долг, тягота, ответственность, а не притязание, не преувеличение прав. Ныне совершенно безопасных мест не существует. Не совсем безопасное место — писать статейки в газете, и на этом месте есть большая ответственность, многое спросится и можно покрыть себя позором. Это не чаепитие и не сидение у окошечка. Это по существу должно быть бодрствованием. Розанов по своему опыту должен знать, что после иных статей сновидения бывают весьма неприятные.

Перед Россией стоит роковая дилемма. Приходится делать выбор между «величием», великой миссией, великими делами и совершенным ничтожеством, историческим отступничеством, небытием. Среднего, «скромного» пути для России — нет. Нельзя безнаказанно быть слишком большой, по размерам своим слишком грозной для мира, слишком великой по духовным своим потенциям и по связанным с ней ожиданиям. О, конечно, само «величие» может быть ложным величием мира сего, само могущество может быть злым и разрушительным могуществом. И величие России мы менее всего склонны мыслить как притязание на мировое господство, на всемирное земное царство. Мы верим в жертвенный дух России, в ее светлую миссию, в избрание ее онтологическим характером пути правды. Но и праведная, жертвенная, светлая сила должна быть силой, а не бессилием, и дела этой силы должны быть движением, а не бездвижностью. Те же, которые изберут спокойное,

ленивое и неподвижное небытие, и будут оттеснены в сферу небытия. Ленивые рабы не будут иметь удела в грядущей жизни, не они будут призваны на брачный пир. Мы вступаем в эпоху, когда необходимо великое духовное напряжение, когда русский человек должен обнаружить все свои силы и дары.

ОМЕРТВЕВШЕЕ ПРЕДАНИЕ

1.

Предание может быть живым, действенным и для нашего времени. Но предание может быть и окостенелым, омертвевшим и мертвящим. Нередко даже слова великого предания звучат безжизненно и мертво, ничего не вызывая, кроме воспоминаний. Предание оправдано, как живая, творческая энергия. Но как воспоминание, ныне уже бессильное творить жизнь, оно не может претендовать на руководство жизнью. И поистине много есть в предании окостеневшего и стеклянного: мертвыми устами повторяются мертвые уже слова. Статья Вяч. Иванова «Живое предание»¹, написанная в ответ мне, произвела на меня впечатление подновленной стилизации старого, омертвевшего уже славянофильства. Слова не звучат уже живыми, не энергичны и не динамичны. В. Иванову не удалось передать чувства живого предания. Он старается писать в стиле старого славянофильства. И так омертвели уже многие старые мысли и слова, что дают статью одного из крупнейших современных поэтов тяжестью, с трудом преодолимой. Трудно почувствовать, что славянофильство продолжает жить в статье В. Иванова. Статья эта поражает своей отвлеченностью, она не связана с конкретным славянофильством, повторяет славянофильские идеи, но совершенно не сообщает славянофильского чувства жизни. А настоящее, некогда живое славянофильство, было, прежде всего, складом души, жизнеощущением, преданием семейным и национально-бытовым, а потом уже доктриной и идеологией. Я думаю, что славянофильство сыграло огромную роль в истории нашего национального самосознания, и верю, что в славянофильстве было что-то непрехо-

¹ См.: «Биржевые ведомости», 18 марта.

дящее и что от него и доньше остались живые семена. Славянофильство было идейно значительнее западничества. Но славянофильство — сложное явление, от него идут разные линии. Конечно и Вл. Соловьев идет от славянофильства, а не от западничества, хотя он был жестоким критиком вырождающегося славянофильства.

Но от славянофилов осталось и мертвое предание, мертвые понятия и слова. И от этой ядовитой мертвечины мы должны во что бы то ни стало освобождаться и очищаться. Живая, творческая энергия всякого идейного направления никогда не выражается в повторение идей, доктрин и учений этого направления. Энергия эта — семена новой жизни. Продолжать живое, творческое дело славянофилов и Достоевского — значит развивать и растить брошенные ими семена, идти не только дальше их, но и преодолеть их, иногда даже сжечь их. Повторять же учения, доктрины и платформы означает верность мертвому, а не живому преданию.

В. Иванов дает такое отвлеченно-метафизическое определение славянофильства, при котором исчезают всякие различия и противоположения. Если славянофил — всякий, кто верит в умопостигаемую, ноуменальную¹ душу России, в ее метафизическую реальность, то не только я — решительный славянофил, но славянофил всякий, кто не стоит на почве позитивизма и феноменализма. Признавать нацию метафизической реальностью, организмом, скрытым за текущими феноменами национальной жизни может и «западник». Метафизиком и мистиком может быть и не славянофил. Русское мистическое движение начала XIX века было «западническим», а не «славянофильским». И движение это оставило след в народной религиозной жизни². С другой стороны, В. Иванов

² До сих пор среди русских сектантов, духовных христиан, религиозных искателей из народа читают «масонскую» мистическую литературу александровской эпохи. Я сам встречал мистиков из народа, которые зачитываются мадам Гюйон, Бёме и т. п. книгами в «масонских» переводах

слишком хочет связать свое определение славянофильства с платонизмом, с платоновским миром идей.

Это совсем не характерно для конкретного славянофильства, которое обосновывалось более исторически, чем отвлеченно-метафизически.

Увлечение платонизмом — результат современных философских настроений, совершенно чуждых славянофилам. Слишком силен был в них бытовой уклад, связь с исторической национальной плотью. Современные мистические настроения совершенно неприменимы к славянофилам. Славянофилы — не мистики и не знали мистиков. Это были люди крепкие земле, бытовики, привязанные ко всему исторически-конкретному, с большим запасом трезвости в настроении, рациональности в мышлении.

Достоевский — человек совсем другого склада, другого типа, другой эпохи. Он уже не славянофил в точном смысле слова, хотя и пользовался многими омертвевшими славянофильскими понятиями. В славянофильстве не было ничего катастрофического, не было апокалиптических настроений, которые так характерны для Достоевского и Вл. Соловьева³. Это вновь народившееся катастрофическое чувство жизни окончательно отрезывает нас от славянофилов и делает невозможным возврат к их бытовому благополучию и к их крепкой почвенности.

II.

В. Иванов, вслед за славянофилами и Достоевским, видит сокровенный лик России, ее умопостигаемую сущность, как святую Русь. Пусть греховна Россия феноменальная, но Россия ноуменальная остается святой, страной святых, живущей идеалами святости. Идея «святой Руси» давно уже потеряла свою свежесть и ароматность. Она становится все более и более отвлеченной, из нее уходит жизнь. Предание о святости Руси — не живое уже предание. Невозможно отрицать того, что цветом религиозной жизни рус-

³ Отсылаю к моей книге «А. С. Хомяков». Изд-во «Путь»².

ского народа были великие святые и подвижники. Образ св. Сергея Радонежского играет определяющую роль в русской истории. И еще не так давно, уже в XIX веке из недр религиозной жизни русского народа был явлен образ ослепительно белой святости Серафима Саровского. Святость была первоосновой духовной жизни русского народа, как и всякого христианского народа. Наши святые — национально своеобразны, они — русские. Но в святости нет ничего специфически и исключительно русского. Святые были во всех христианских странах, святость была цветом жизни христианских народов. Италия явила образы и лики святости, самые потрясающие и самые пленительные, и она, конечно, имела право осознать себя святой Италией. Святость есть что-то исходное, основоположное в истории христианских народов.

История христианской души должна пройти через подвижничество и святость. Но невозможно видеть в святости и святых особенное и исключительное призвание русского народа. Святая Русь подлинно существует и имеет корни в жизни народной. Но не только Русь свята, не только на Руси есть святость и святое. В святости нет ничего исключительно и по преимуществу русского. Христианский народ сознает свой сокровенный лик как святой на известной ступени своего религиозного развития. Но в последние века святость идет на понижение, святых все меньше и меньше и идеалы святости померкли. Россия не составляет из этого исключения. Русь давно уже перестала сознать себя как святую, и это не феноменально только, а существенно ноуменально. Святая Русь была глубоко связана с Русью бытовой, была ее опорой. Ныне слова о «святой Руси» мертвеют, не утверждаются силой самой жизни. Центр тяжести духовной жизни переносится во что-то другое.

Для В. Иванова как будто бы существует дилемма: или поверить в «святую Русь», как метафизическую реальность России, и с ней связать миссию России, или признать Россию метафеноменом и отвергнуть ее великое призвание. Но такой дилеммы вовсе не су-

ществует. Можно увидеть иной лик России и в ином увидеть ее призвание. И я не менее В. Иванова утверждаю, что в Россию можно только верить³. И подобно тому, как славянофилы верили в святую Русь, я верю в *Русь пророческую*, в Русь взыскующую Града Грядущего, Русь странническую. Русь пророческая, взыскующая, странническая и есть сокровенная умопостигаемая сущность России. В этом Русь исключительно своеобразна и не похожа ни на одну страну мира. Только в русском народе есть это искание во всем абсолютного и конечного, эта неудовлетворенность относительным и средним, эта пророческая и апокалиптическая настроенность. И я верю в пророческое призвание России, в исключительное ее назначение раскрыть религиозно новое в *конечный* период мировой истории.

В исключительность России и ее миссии я верю не менее, чем славянофилы, но по-иному. Я не имею возможности обосновать и развить свои мысли в небольшой статье. Я только делаю противопоставление одной веры другой⁴. Скажу еще, что национализм мне всегда представляется чем-то не русским, скорее западным, чем славянофильским. Национализм уподобляет нас всем народам Европы и он существует у нас, как существует капитализм и т. п. явления. Вопреки В. Иванову, я думаю, что Л. Толстой — до глубины русский, что в нем нет ничего западного и что Россия невозможна без Л. Толстого. Религиозные и православные искания Л. Толстого, его бунт против всемирной истории, его абсолютные оценки жизни, вся судьба его — великое явление русского духа, мировое по своему значению. И факт существования Л. Толстого имеет большее значение для судьбы России, чем государственное ее могущество. Толстовское отрицание национальности более национально, чем все национальные теории. Л. Толстой не мыслил о России, а был Россией. Ноуменальная душа России всегда жертвенная и отрекающаяся. Жизнен-

⁴ См. мою брошюру «Душа России». Изд-во Сытина. Прочитано как публичная лекция⁴.

ная судьба Александра Добролюбова, бывшего декадента, ныне странника, более характерна для сокровенного лика России, чем жизнь православно-оседлая, принимающая все славянофильские доктрины и платформы.

III.

Разъяснения В. Иванова об отношении славянофильства к государственной власти лишь подтверждают то мое убеждение, что для всякого славянофила государственная власть обладает трансцендентной религиозной санкцией. То, что говорит В. Иванов об имманентности власти народу, есть игра словами «имманентный» и «трансцендентный». Можно сказать, что всякое принятие «трансцендентного» делает его «имманентным». Но на этой формальной почве мы не сдвинемся с места. Остается острый вопрос: имеет ли власть священно-божественное или природно-человеческое происхождение?

Можно ли вводить феномен государственной власти в природно-социальное развитие? Славянофильский взгляд на природу власти я считаю в корне ложной абсолютизацией относительного, распространением абсолютных категорий на природно-исторический процесс, закрепощение духа материей. Это — порождение религиозного материализма, скрепляющего абсолютную и духовную жизнь с относительными и материальными явлениями. Взгляд этот ведет к смешению Царства Божьего с царством Кесаря, к воздаянию Божьего кесарю. Секуляризация, которая так не нравится В. Иванову и всем славянофилам, есть исполнение слова Христа: «Воздайте кесарево кесарю, а Божье Богу»⁵⁷. Христос разделил «Божье» и «кесарево» и секуляризировал царство кесаря. Царство кесаря есть весь этот относительный, природный, материальный мир, в котором царит закон необходимости, а не благодатная свобода Христова.

Секуляризация имеет своей обратной стороной освобождение духовной жизни от оков материальной необходимости. Она провозглашает истину и правду о

том, что относительное — относительно, а не абсолютно, что кесарево — не божественно. Стремление к секуляризации государства, семьи, хозяйства, науки и искусства есть не только отпущение их на свободу, но и стремление к правде и отвращение ко лжи. Правда же превыше всего. Вот этот пафос правдолюбия и просматривают современные славянофилы. Их не душит лживость внешней, зримой жизни. Они держатся за условную ложь, за слова, потерявшие содержание, хотя и вполне искренно.

Меня поразило, что В. Иванов считает возможным повторять старую славянофильскую теорию, давно опровергнутую историей и потерявшую всякое правдоподобие, о том, что на Западе власть была результатом завоевания, а у нас в России — она чисто народного происхождения. Природа власти в России так же мало отличается от природы власти на Западе, как русская община отличается от общин всех стран и народов. Особенности России нужно искать в ее духе, а не в государственных и экономических формах, которые очень однообразны повсюду на земле. Придавать непреходящее религиозное значение текущим государственным и экономическим явлениям значит находиться в стадии религиозного натурализма, которым и грешили славянофилы. Секуляризация есть торжество свободы и правды. Религиозное освещение всей жизни должно идти изнутри, а не извне. Жизнь должна внутренне святиться и светиться, а не внешне освящаться и освещаться. Так раскрываются пути для человеческой активности и человеческого творчества.

Остается совершенно непонятным, почему В. Иванов видит иконоборство в призыве к секуляризации. Могу уверить В. Иванова, что я совсем не иконоборец, и ни в чем никогда не обнаружил склонности к иконоборству. Я противник религиозного материализма, но я решительно стою на почве религиозного символизма. Иконы, культ и вся «плоть» религиозной жизни имеют для меня глубокое символическое значение. Секуляризация не может быть направлена против символизма. Она лишь освобождает от абсолютности

зации материально-относительного, от объективно-предметного реализма в религиозном сознании. Все эти проблемы требуют радикального пересмотра, их нельзя решать традиционно и упрощенно. Вся материальная, объективно-предметная жизнь — лишь символы и знаки духовной жизни и духовных путей человека. Но человеческий дух может попасть в рабство к собственной объективации, может принять объективно-предметный мир за окончательную онтологическую реальность. Тогда начинаются рабство и упадок, творческая жизнь замирает. В старом религиозном сознании материальные предметы господствуют над человеческим духом и мешают свободному движению. Вот почему нужна секуляризация, за которой скрыт процесс религиозного развития.

IV.

В. Иванов делает попытку создать платформу и программу из образа Алеши Карамазова и образует новый термин «алешинцы». Но самый большой недостаток образа Алеши именно в том, что его так легко превратить в платформу и программу, что у самого Достоевского он был проповедью и моралью. Алеша показателен для великих исканий Достоевского, но художественно он ему не удался, он выдуман. Не в Алеше нужно искать великих достижений Достоевского, его подлинных прозрений и откровений. Можно ли сравнить Алешу с волнующим и потрясающим образом князя Мышкина, — настоящим откровением христианского дионисизма? Достоевскому не дано было дара художественно воспроизводить и религиозно проповедовать здоровье. Достоевский открыл, что в болезни, а не в здоровье виден свет, достигается божественное. «Здоровым» трудно понять и оценить Достоевского. Он никогда не писал о здоровых, ясных, простых, безоблачных. Славянофильское здоровье и Достоевский — несоизмеримы, никогда не встречаются. И я думаю, что «алешинцы» — люди духовного здоровья — чужды «достоевщины». Сам Алеша, как проповедь здоровья, полноты и выхода

из «достоевщины», не убедителен. И не те близки Достоевскому, его глубине, кто следует за его проповедями и принимает его платформы и доктрины, как Л. Толстому не толстовцы близки. Трагедия индивидуальной судьбы, болезнь духа Раскольников, Ставрогина, Кириллова, Версилова, Ивана Карамазова^{6*} — вот где раскрывается глубина Достоевского. Из Ставрогина нельзя сделать программы, и в этом его значение. В романах-трагедиях Достоевского были пророческие прозрения, художественные, психологические и религиозно-метафизические откровения. Вот где настоящий Достоевский, а не в моральных проповедях и национально-церковных доктринах. Доктринерское возрождение славянофильства проповедует теоретическое здоровье, предшествующее светоносной болезни духа, пережитой и открытой Достоевским. Но здоровье это — мертвое, безжизненное. Видеть сущность Достоевского в Алеше и «Дневнике писателя» значит пройти мимо революционного и катастрофического дела Достоевского. Я знаю, что Достоевский хотел много нового вложить в Алешу. Но это не удалось ему. Алеша не имеет волнующей жизни. И я слишком пережил Достоевского, чтобы быть «алешинцем». Славянофильство все еще в первоначальном здоровье и цельности, в натуральном хозяйстве духа, до катастрофического расщепления духа, до трагедии Достоевского. И оптимизм современных неославянофилов, подогретый войной, их идиллический взгляд на русскую историю и русскую действительность отталкивают меня, как бессознательная ложь и прикраса, как недостаточная искушенность трагедией жизни личной и исторической, пошатнувшей старые кумиры и разрушившей старые иллюзии.

ОЧАРОВАНИЕ ОТРАЖЕННЫХ КУЛЬТУР (О Вяч. Иванове)

I.

Вл. Соловьев сказал о Ницше, что он был не сверхчеловеком, а сверхфилологом¹. Это было несправедливо. Вл. Соловьев не понял Ницше и не умел его ценить. Трагедия Ницше была очень жизненная, очень человеческая трагедия. И все жизненное дело Ницше было выражением кризиса человека. С большим правом можно было бы назвать сверхфилологом Вячеслава Иванова. Даровитость В. Иванова поистине изумительна и разнообразна. Он, быть может, самый культурный, утонченный и изысканный писатель в России. Поэт и ученый, мистик и публицист, религиозный философ и критик, и артистически светский человек — он все и всех в себе соединяет и примиряет, ничего и никого не хочет упустить. Но прежде всего и больше всего он — поэт и обладает редким даром не только писать стихи, но и поэтически претворять жизнь. Поэзия В. Иванова поражает своей идейной перегруженностью, сложными схематическими конструкциями, ученостью и изоэтрностью, в ней обнаруживаются пласты целых культурных эпох и наслоений. Эту поэзию трудно читать без комментария, в ней мало непосредственности, легкости, она не волнует, но поражает своими формальными достижениями и богатством своего содержания. В последнее время В. Иванову удалось даже достигнуть большей легкости, что особенно трудно при таких сложных идейных конструкциях, при такой отяжеленности от груза старых культур. В своей поэзии В. Иванов всегда является мыслителем и в ней можно открыть интересные идейные мифологемы. Но в своей религиозной философии он не самостоятелен и постоянно находится в зависимости от разных сменяющихся влияний. Очень характерно, что В. Иванов часто меняет

свое credo — то он исповедует языческий дионисизм, то мистический анархизм, то оккультизм, то католицизм, то православие и славянофильство²⁷, но внутренне он остается неизменным, в нем нет процесса и он не участвует в жизненном процессе. Он мог бы быть во все времена. Он совсем не характерен для религиозно-философских исканий и для духовного кризиса нашей эпохи. И он — неуловим, он ускользает от всех определений, он хочет быть всем. Кто-то назвал его царедворцем. И поистине в нем есть что-то от природы царедворцев. Но царедворство его несвоевременное. Нет такого двора в нашу эпоху, который достоин иметь такого придворного поэта, ученого и мага. И он остается царедворцем без постоянного двора, он поет и волнует при разных дворах. Такие люди остаются малопонятными для нашей эпохи, когда все должно быть обострено, разоблачено и разделено. В. Иванов не любит обострений, разоблачений и разделений. Он хочет жить в очарованиях придворной в высшем смысле жизни. В образе этого поэта, почему-то причисленного к модернистам и даже декадентам, есть что-то старинное и даже старомодное, какие-то прекрасные манеры не нашего века.

В образе В. Иванова есть утонченный академизм. Его ученость есть своеобразный эстетический феномен, это — очаровательно-изысканная ученость. Такая утонченная изысканность бывает лишь у прирожденных филологов. Про В. Иванова мало сказать, что он филологически очень одарен, у него филологическое чувство жизни, у него филологическая ориентировка во всех сферах, в поэзии, в мистике, в религии, в политике, повсюду. Филология в высшем смысле есть искусство, а не научная специальность. Этим искусством В. Иванов владеет в совершенстве. Про него можно сказать, что ему даны были какие-то совсем особенные филологические откровения о Греции. И он начал жить в Греции и Грецией. Подлинная ли это жизнь? Откровения эти не первичные откровения и жизнь эта не первичная жизнь. В. Иванов живет не в первичном бытии, а во вторичном, фило-

логическом бытии, и там все ему открывается. Он живет в очарованиях языка, очарованиях слов, как самостоятельном, замкнутом бытии, которого не тревожат никакие течения безмерного первичного бытия, самой первожизни. В. Иванов — специалист по трагической Греции, он много говорит и пишет о трагедии. В этом на него оказал определяющее влияние Ницше. Но трагедия В. Иванова никогда не оставляет впечатления жизненной, бытийственной трагедии, это — трагедия вторичного, отраженного бытия, бытия филологического. Под филологией я все время разумею не научную специальность, а некоторое начало, которое может делаться и универсальным, особую стихию. У В. Иванова это начало достигает наибольшей универсальности и заменяет собой первичное бытие. Специальность В. Иванова — дионисическая Греция. Он всегда обращен к архаической и органической эпохе. Но не будем обманываться идейными построениями и лозунгами. В. Иванов — типичный александриец³, по духу своему он человек «эллинистической», а не эллинской эпохи, человек вторичного, а не первичного бытия, все воспринимающий в отражениях культуры, в продуктах творчества, в филологических утонченностях и изощренностях. Дионисизм В. Иванова — отраженный, а не первичный дионисизм, как у Достоевского. Его поражающая всех интуиция Греции не есть первичная онтологическая интуиция, это — интуиция вторичная, филологическая, через усложнения культуры, искусства, языка. Античная простота недоступна В. Иванову. У него филология незаметно подменяет онтологию. Для него всякая трагедия есть трагедия Эсхила, а не трагедия жизни. Боги и герои Греции всегда подменяют для него живые существа нашей жизни и жизни вечной. И всякий дионисизм для него не феномен жизни, нашей и вечной жизни, а феномен греческой культуры, греческой религии и мистики, греческой литературы и искусства. Ему ведомы осложненные откровения культуры, а не простые откровения бытия. С этим александризмом, с этим сверх-филологизмом В. Иванова связано полное от-

сутствие психологичности, его незначительный интерес к душевной драме людей и творцов культуры, к их жизненной судьбе. Идеологию он предпочитает психологии и всякую идеологию готов взять всерьез и рассматривать как подлинное бытие. Поэтому ему психологически и жизненно совершенно чужд Достоевский, идеологически же он всегда любит себя с ним связывать и интересуется в Достоевском его вторично-идеологическим, а не первично-онтологическим, не безднами души. Достоевский — антипод филологизма В. Иванова, он весь в откровениях бытия, а не в откровениях культуры. Но такова уже природа панфилологизма, что он все себе присваивает и все собой обнимает. В лирике В. Иванова очень мало психологического, она насыщена идеологией и богатыми материалами старых культур. Для сверхфилологизма, для александризма, для утонченного академизма характерно, что творчество не совершается непосредственно, а всегда через посредство старых культур, чужого творчества былых времен. Перед сознанием В. Иванова совсем не стоит острая проблема отношения культуры и бытия, культуры и жизни, он не чувствует трагедии культуры, он доволен культурой, упоен ее богатствами. В этом он не русский, он западный человек, европеец, несмотря на свои славянофильские идеологии.

II.

Невозможно уловить грань, отделяющую мистические построения В. Иванова от построений чисто филологических. Он всегда оставляет себе возможность отступления, возможность не реалистического, не онтологического понимания его мистических утверждений. И мистика его, основанная на отраженном бытии греческой культуры, оказывается вдруг приемлемой для ученого филолога, для историка культуры, которые никогда мистики не принимали всерьез. Ученый филолог и историк культуры имеет дело с отраженной мистикой и изучает ее в языке, в литературных памятниках, в культурах. В. Иванов сам — уче-

ный филолог и историк культуры и в таком своем качестве имеет дело с дионисическими культами Древней Греции. И он же — замечательный поэт, в своей поэзии постоянно прибегающий к ученой филологии⁴ и истории культуры. И у него вечно стирается грань между бытием первичным и бытием отраженным. Не слово делается плотью, а плоть делается словом, бытие переходит в слово. Слово в существе своем — онтологично. Но в ивановском мироощущении исчезает эта твердость. Нигде и никогда не чувствуется твердость первичного бытия. Во всем — странная зыбкость, зыбкость отраженного, филологического бытия. Нигде нельзя дойти до перво-жизни, ощутить ее подлинность. При этом оригинально в В.Иванове то, что он менее всего скептик. Он — верующий, он всегда утверждает, он полон самых положительных идей, он преодолел все отрицательное. Если бы можно было добраться до сомнений В.Иванова, до мучительных его раздвоений, то уже в этом можно было бы добраться в нем до перво-жизни. Но он навеки оставляет нас в том филологическом бытии, в котором все преодолено и все утверждено.

В.Иванов совсем не «декадент», он любит подчеркивать свое преодоление декаданса, свою нелюбовь к нему. Он тщательно отмежевывается от французских «декадентов» и несправедлив к ним. Он — не больной, он совершенно здоровый, у него нет никакого надрыва, нет психологизма и субъективизма декадентов. Его лирика — космическая лирика. Болезнь, декаданс — все же факт бытия, кризис бытия. Он же весь а отраженном, вторичном и там преодолевает все болезни и кризисы. Легкость преодоления всего отрицательного, всего положительного объясняется тем, что оно происходит во вторичном, отраженном, филологическом бытии. Это филологическое бытие не есть небытие, это — некий вторичный круг бытия, блестящая и великолепная оболочка бытия. В этом великолепном кругу возможна изумительная даровитость, пленительность и красота. В этой сфере возможны изумительные дос-

тижения искусства, прекрасного, но не онтологического искусства. Но в этой сфере творчество культуры не доходит до кризиса культуры. Это не та сфера, в которой жила великая русская литература и великие русские писатели переживали свою жизненную драму, не царство Гоголя, Достоевского и Толстого, с их иступленным исканием последней правды. Филологическое царство — особенное царство, живущее по своим законам.

Но ничто в этом царстве не доходит до первичной глубины бытия. В. Иванов — самый великолепный представитель этого царства в русской литературе и культуре, производит впечатление нерусского по духу, его русизмы и его славянофильская идеология никого не введут в заблуждение. Он — западный, перекультурный человек, исполненный западной, слишком культурной любви к форме, чувством формы и одаренности в форме, человек культурных условностей, слишком светский для России человек, светский по метафизическому существу своему. Духу его чуждо русское иступленное правдоискательство, русская жажда жертвы всеми оболочками, совлечения всякой формы. Само учение В. Иванова о нисхождении⁵, на котором построена его теория искусства, близоруко было бы смешивать с русской жертвенной идеей нисхождения. Нисхождение у В. Иванова есть лишь момент культурного оформления, пресекающий опасность окончательного выхода за пределы этого мира и его форм. Такой порыв восхождения ведет за пределы искусства и культуры, прорывается в мир иной. В. Иванов же хочет остаться в искусстве и культуре, в прекрасных формах этого мира, не хочет допустить его разрушения. Он вымалывает снисхождение, нисхождение к этому миру и возможной в нем красоте. Его остроумное и интересное учение о нисхождении есть лишь обоснование его классицизма, и это черта также чуждая русскому духу. Какой до глубины русский по сравнению с ним тот самый Л. Толстой, который по идеологическим соображениям кажется ему западником.

III.

В. Иванов в последнее время очень любит настаивать на своем онтологизме. Он любит платформировать и сейчас проповедует онтологическую платформу в религиозной философии. Но злоупотребление словами «онтологизм» и «онтологический» не означает еще подлинной онтологичности, Онтологизм для сверхфилолога есть чисто идеологическая оболочка, словесная игра. Мы слишком находимся во власти слов. В конце концов, нужно сказать, что нелюбимый В. Ивановым и всегда им преодолеваемый психологизм может быть подлинным явлением жизни, состоянием бытия. То же можно сказать и про индивидуализм, про декадентство, про эстетизм.

Так, декадентство Бодлера и эстетство Гюисманса — явления жизни, некий бытийственный кризис, в них больше от перво-жизни и перво-бытия, чем в великолепном и соборном онтологизме В. Иванова. В. Иванов был более подлинным, более самим собой, когда он не злоупотреблял «онтологизмом», когда был лишь символистом. Но символизм его вряд ли реалистический, сколько бы он ни призывал символическое искусство *ad realiora*⁶. В прежние годы он любил говорить, что важно не «что», а «как». Это формула дионисизма. Важно известное состояние, например, состояние экстатическое, и неважно онтологическое «что». И я думаю, что для В. Иванова навеки «как» дороже, чем «что», чем онтологическое. Он никогда и ни в чем не ищет онтологической правды. Великолепное, пленительное «как» всегда ему ее заменяет. Пышное великолепие, вечное «как», а не вечное «что»⁷. Символизм В. Иванова никогда и нигде не доходит до онтологизма. Онтологизм же, который он сейчас проповедует, и по существу противоположен и враждебен символизму, являясь формой статического догматизма.

IV.

Все эти мысли приходят в голову, когда читаешь новую книгу В. Иванова «Борозды и межи»⁸, блестящую и интересную, как и все им написанное. Этот

сборник опытов В. Иванова за последние годы отличается от предшествующего его сборника «По звездам»^{9*}. Там было больше молодости, дерзновения, дерзания, мятежности, больше зачинаний и обострений. В новом сборнике больше успокоенности, зрелости, подведение итогов бурной жизни, окончательное введение всех стихий в классические формы. Эта книга по духу своему совершенно академическая, конечно, утонченно, изысканно академическая, и приемлемая вне борьбы литературных и эстетических партий и направлений. В ней все умеренно. Она проникнута скорее консервативным, чем революционным духом. Аполлонизм побеждает дионисизм.

Нет уже и следов крайностей и радикализма боевого символизма. Чувствуются предохранительные меры против молодежи, против новой опасности — футуризма. Признается немая правда всех старых литературных школ. В. Иванов выступает в роли учителя, *maitre'a*. Он прежде всего учитель искусства, академик нового типа и классик. Он делается все более нормативным. Нет уже призывов к любви дерзающей, к дионистическому исступлению. Он ищет примирительных платформ. Он уже боится слишком катастрофически-нового, как некогда боялись его, хочет задержать в некоторой прекрасной культурной середине, подчинить классическим нормам. Он хочет классицизма филологического, вторичного бытия. И выясняется, что он всегда шел к этому. И нужно решительно сказать, что лишь наша некультурность, наша грубоватость и отсталость мешают окончательно признать В. Иванова и принять его в лоно русской культуры, как бесспорную и обогащающую культурную ценность, как утончение нашей культурной жизни. Широким кругам русского интеллигентного общества все еще чужды изощренные и прекрасные формы, связанные с прошлыми культурными эпохами, и потому В. Иванов кажется декадентом, литературным революционером, представителем какой-то боевой литературной партии. Он — классик и академик нового типа, обогащенный всеми ценностями последних десятилетий. Он будет бороться против революционных литературных тече-

ний нового поколения, но будет умерен в борьбе и будет кое-что новое принимать в лоно своего классицизма.

В. Иванов не чувствует кризиса культуры, трагедии культуры, глубокой противоположности между культурой и бытием. Он доволен культурой, хочет остаться в ней и не пойдет ни на какие жертвы своей культурностью. Культура представляется ему насквозь мистической. Он, вслед за Р. Вагнером, влияние которого у него всегда чувствуется, верит в возможность соборной религиозной культуры. Когда он говорит о трагедии и зовет к теургии¹⁰, то теургию он мыслит все в пределах искусства, в пределах культуры, в очарованиях форм, нисходящих к этому миру. Но если возможна теургия, то она будет выходить за пределы культуры и искусства, она предполагает катастрофический выход за грани этого мира. У В. Иванова нет того катастрофически-революционного духа, который был у Скрябина.

Скрябин в иступленно-творческом порыве искал не нового искусства, не новой культуры, а новой земли и нового неба. У него было чувство конца всего старого мира и он хотел сотворить новый космос. В. Иванову чужда всякая апокалиптичность, он — классик по своему чувству жизни. Все, что он говорит о соборности в искусстве, не означает никакого мирового переворота. Он верит в соборность искусства и культуры этого мира, и вера его имеет своим источником не будущее, а прошлое — сакральную культуру Греции. Он как будто не хочет признать, что процесс секуляризации культуры есть неотвратимый процесс и имеет скрытый религиозный смысл. Этот процесс секуляризации нельзя остановить навязанной нормой соборности. Нельзя создать религиозного искусства, подчинив его теургической идее. Искусство должно быть свободно, оно должно изживать свою судьбу, как и вся культура, оно может стать лишь автономно, имманентно религиозным, а не навязанно, нормативно религиозным. К старой сакральной органичности нет возврата. Но В. Иванов не хочет видеть смысла глубоко реальных процессов в бытии, всех неотвратимых

дифференциаций и расщеплений. Он хочет остаться в очарованиях, и его сакральное соборное искусство есть старое очарование. Сверх-филологизм не может выйти за пределы старой культуры.

V.

Лучшая статья сборника — «О границах искусства». В ней В. Иванов развивает целую теорию искусства. По теории В. Иванова, человек восходит, художник же всегда нисходит. Художественная форма всегда есть результат нисхождения. Восхождение само по себе не может создать искусства. В теории В. Иванова есть очень много верного. Это — превосходная феноменология художественного творчества. Положение В. Иванова можно даже расширить, распространить на всю культуру, на всякое культурное творчество. Вся культура есть нисхождение. За творчеством культуры скрыто восхождение человека. Но во всех сферах культуры есть пресечение этого творческого восхождения и его направление вниз, его притягивание к этому миру.

И наука, и государство, и хозяйство, и семья, и все-все в культуре человеческой есть нисхождение, есть порождение ограничительных форм через приспособление к миру сему. Наука есть нисхождение познания, семья есть нисхождение любви, государство есть нисхождение человеческого общения, и т. д. Все учение В. Иванова о нисхождении есть не что иное, как закрепление навеки культуры этого мира, как восхищение прекрасными ее формами. Всякая объективизация есть нисхождение, нисхождение ученого, художника, государственного деятеля. Продолжающееся восхождение есть прорыв за грани этого мира, выход за пределы культуры, искусства и науки, государства и семьи, и т. д. и т. д. Это — героический путь, путь дерзновения святости и дерзновения гениальности, на этом пути нет ничего «классического», никаких классических форм. К этому пути прорывались Достоевский и Толстой, Ницше и Ибсен и все те, которые сознали мировой кризис культуры, все те, которые жаждали

творить новую жизнь, новое бытие, а не только новые «науки и искусства». Эти люди предчувствовали конец всего старого и рождение нового. Они остро и болезненно чувствовали трагедию творчества: творческий порыв восхождения есть всегда прорыв к созданию новой жизни, нового мира, но он пресекается нисхождением к старому миру и творит лишь «науки и искусства», лишь государственные учреждения и формы семьи, лишь поэмы, философские книги, законодательные реформы. В. Иванов, остающийся в очарованиях классических форм культуры, не знает этой томительной и огненной жажды совершенного тождества человека и художника, жизни и творчества. А это очень русская жажда. Правда, В. Иванов хочет религиозной культуры, религиозного искусства. Но эта устремленность его — архаизирующая устремленность, обращенная более назад, чем вперед. И эта его жажда соборности и сакральности проходит через культурные отражения, через вторичное философическое¹¹ бытие. Он хочет, чтобы искусство и в наше время играло такую же роль, как в архаической Греции, но для этого он не пойдет ни на какие жертвы, — все должно протекать в классически прекрасных формах. Он не до конца понимает, что к духовной соборности человек идет через расщепление индивидуализма. Архаическая, греческая и средневековая соборность возможна лишь в отражениях, в философии¹², а не в перво-жизни, не в перво-бытии.

У В. Иванова нет жуткого чувства наступления новой мировой эпохи, чувства катастрофического. Но все новое он будет приобщать к своему вторичному, филологическому бытию, будет всасывать в себя. Он все будет соединять и примирять, он синкретичен по своему духу, он совсем особый, утонченный тип прогрессивного консерватора. Но он роковым образом остается в оболочках, не доходит до ядра. Все играет в нем, и он играет всем. Игры его — очень утонченные, очень культурные, прекрасные и пленительные игры. И для России почти роскошь иметь В. Иванова, русские слишком еще мужики для этого.

Но есть в В. Иванове что-то самое интимное, намекающее на его собственную перво-жизнь, самое подлинное в нем. Я разумею тяготение всего его существа, всего его творчества к религии женственного божества. Весь творческий облик В. Иванова дает основание предположить, что корни его существа погружены в эту женственную мистическую стихию, что он и творить может лишь через женственное начало, через прививку женственной гениальности. Об этом говорит и очень интересная статья его «О существе трагедии»¹³. Его интимное отношение к женственному — не мужественное отношение, это скорее ощущение женственного в себе — как своей собственной зыбкой, но все же бытийственной основы. В нем слабо мужественное, антропологическое начало, человеческий дух. Он скорее астрален или эфирен, чем духовен, он весь в игре астрально-эфирных блестящих оболочек. Ему органически чужда проблема человека, его активности, его мужественного творчества. Это — слишком суровая, слишком ответственная для него проблема. Он написал прекрасную поэму «Человек»¹⁴, но это лишь показатель его синкретизма, его необыкновенной способности все в себя всасывать, на все вибрировать, поистине женственно вибрировать. Но пафос его — не антропологический пафос. Он слишком пребывает в языческой стихии и языческой культуре, чтобы болеть христианской проблемой человека. В его отношении к жизни, к России есть что-то расслабляюще-языческое. Место В. Иванова в русской культуре и искусстве — видное и значительное, но в русском религиозном движении он не может занимать самостоятельного места.

«ИВАНОВСКИЕ СРЕДЫ»

Осенью 1905 года Вячеслав Иванович Иванов и покойная жена его Лидия Дмитриевна Зиновьева-Аннибал устроили у себя на «башне», — так называлась квартира их на Таврической на шестом этаже, — журфиксы по средам¹. Вначале это были скромные собрания друзей и близких знакомых из литературного мира. Ивановы недавно переехали в Петроград из-за границы и завязывали литературные связи. Но как-то сразу сумели они создать вокруг себя особенную атмосферу и привлечь людей самых различных душевных складов и направлений. Это была атмосфера особенной интимности, сгущенная, но совершенно лишенная духа сектантства и исключительности. Поистине В. И. Иванов и Л. Д. Зиновьева-Аннибал обладали даром общения с людьми, даром притяжения людей и их взаимного соединения. Много талантливой энергии тратили они на людей, много внимания уделяли каждому человеку, заинтересовывались каждым в отдельности и заинтересовывали каждого собой, вводили в свою атмосферу, в круг своих исканий. Сразу же выяснилось, что В. И. Иванов не только поэт, но и ученый, мыслитель мистически настроенный, человек очень широких и разнообразных интересов. Всегда поражала меня в Вяч. Иванове эта необыкновенная способность с каждым говорить на те темы, которые его более всего интересуют — с ученым о его науке, с художником о живописи, с музыкантом о музыке, с актером о театре, с общественным деятелем об общественных вопросах. Но это было не только приспособление к людям, не только гибкость и пластичность, не только светскость, которая в В. Иванове поистине изумительна, — это был также дар незаметно вводить каждого в атмосферу своих интересов, своих тем, своих поэтических или мистических переживаний через путь, которым каждый идет в жизни. В. Иванов никогда не обострял

никаких разногласий, не вел резких споров, он всегда искал сближений и соединений разных людей и разных направлений, любил выработать общие платформы. Он мастерски ставил вопросы, провоцировал у разных людей идейные и интимные признания. Всегда было желание у В.Иванова превратить общение людей в Платоновский симпозион, всегда призывал он Эрос. «Соборность» — излюбленный его лозунг. Все эти свойства очень благоприятны для образования центра, духовной лаборатории, в которой сталкивались и формировались разные идейные и литературные течения. И скоро журфиксы по средам превратились в известные всему Петрограду, и даже не одному Петрограду, «Ивановские среды», о которых слагались целые легенды. Все увеличивалось число лиц, посещавших среды, и беседы становились планомерными, с председателем, с определенными темами. Душой, психеей «Ивановских сред» была Л. Д. Зиновьева-Аннибал. Она не очень много говорила, не давала идейных решений, но создавала атмосферу даровитой женственности, в которой протекало все наше общение, все наши разговоры. Л. Д. Зиновьева-Аннибал была совсем иной натурой, чем Вяч. Иванов, более дионисической, бурной, порывистой, революционной по темпераменту, стихийной, вечно толкающей вперед и ввысь. Такая женская стихия в соединении с утонченным академизмом Вяч. Иванова, слишком многое принимающего и совмещающего в себе, с трудом уловимого в своей единственной и последней вере, образовывала талантливую, поэтически претворенную атмосферу общения, никого и ничего из себя не извергавшую и не отталкивавшую. Три года продолжались эти «среды», отвечавшие назревшей культурной потребности, все расширялись и претерпевали разные изменения. Я, кажется, не пропустил ни одной «среды» и был несменяемым председателем на всех происходивших собеседованиях.

На «Ивановских средах» встречались люди очень разных даров, положений и направлений. Мистические анархисты и православные, декаденты и профессора-академики, неохристиане и социал-демократы, поэты

и ученые, художники и мыслители, актеры и общественные деятели, — все мирно сходились на Ивановской башне и мирно беседовали на темы литературные, художественные, философские, религиозные, оккультные, о литературной злобе дня и о последних, конечных проблемах бытия. Но преобладал тон и стиль мистический. Сразу же создавалась атмосфера, в которой очень легко говорилось. В постановке тем и в характере, который приняло их обсуждение, быть может, не хватало жизненной остроты, и никто не думал, что речь идет о самых жизненных его интересах. Но образовалась утонченная культурная лаборатория, место встречи разных идейных течений, и это был факт, имевший значение в нашей идейной и литературной истории. Многие зарождалось и выявлялось в атмосфере этих собеседований. Мистический анархизм, мистический реализм, символизм, оккультизм, неохристианство, — все эти течения обозначались на средах, имели своих представителей. Темы, связанные с этими течениями, всегда ставились на обсуждение. Но ошибочно было бы смотреть на среды, как на религиозно-философские собрания. Это не было местом религиозных исканий. Это была сфера культуры, литературы, но с уклоном к предельному. Мистические и религиозные темы ставились скорее как темы культурные, литературные, чем жизненные. Многие подходили к религиозным темам со стороны историко-культурной, эстетической, археологической. Мистика была новью для русских культурных людей, и в подходе к ней чувствовался недостаток опыта и знания, слишком литературное к ней отношение. То было время духовного кризиса и идейного перелома в русском обществе, в наиболее культурном его слое. На «среды» ходили люди, которые группировались вокруг журналов нового направления — «Мира искусства», «Нового пути», «Вопросов жизни», «Весов». Повышался уровень нашей эстетической культуры, загоралось сознание огромного значения искусства для русского возрождения. И как-то сразу же русское литературно-художественное движение соприкоснулось с движением религиозно-философским. В лице Вяч. Иванова оба

течения были слиты в одном образе, и это соприкосновение разных сторон русской духовной жизни все время чувствовалось «на средах». Но ничего не было узко кружкового, сектантского. В беседах находили себе место и люди другого духа, позитивисты, любившие поэзию, марксисты со вкусами к литературе. Вспоминаю беседу об Эросе, одну из центральных тем «сред»². Образовался настоящий симпозион, и речи о любви произносили столь различные люди, как сам хозяин Вячеслав Иванов, приехавший из Москвы Андрей Белый и изящный проф. Ф. Ф. Зелинский, и А. Луначарский, видевший в современном пролетариате переплощение античного Эроса, и один материалист, который ничего не признавал, кроме физиологических процессов³. Но господствовали символисты и философы религиозного направления. Частыми посетителями и участниками беседований по средам были Е. Аничков, М. Волошин, Л. Габрилович, проф. Ф. Зелинский, Вяч. Г. Каратыгин, проф. Н. Котляревский, В. Мейерхольд, В. Нувель, проф. М. Ростовцев, Ф. Сологуб, Г. Чулков, К. Сюннерберг. Часто бывали, но сравнительно редко говорили А. Блок, Бакст, Добужинский, С. Городецкий, М. Кузмин, К. Сомов, А. Ремизов, П. Соловьева. Реже можно было встретить Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Философова, А. Карташева, а также В. Розанова. Нередко среды были посвящены поэзии, и многие молодые поэты впервые читали там свои стихи. Собрания по средам постепенно начали расширяться, появлялись все новые и новые люди. В Петрограде много говорили об «Ивановских средах», они вызывали к себе интерес в разных кругах, иногда очень далеких. На одной из сред, когда собралось человек 60 поэтов, художников, артистов, мыслителей, ученых, мирно беседовавших на утонченные культурные темы, вошел чиновник охранного отделения в сопровождении целого наряда солдат, которые с ружьями и штыками разместились около всех дверей. Почти целую ночь продолжался обыск, в результате которого неожиданным гостям пришлось признать свою ошибку. В эту ночь из передней пропала шапка Мережковского, который написал на эту тему статью в газете⁴. Полити-

ки на «средах» не было, несмотря на бушевавшую вокруг революцию. Но дионисическая общественная атмосфера отражалась на «средах». В другую эпоху «среды» были бы невозможны. На третий год своего существования собрания по средам начали вырождаться, они потеряли свой интимный характер и стали слишком многолюдными. В последнюю зиму начало бывать много артистов нового театра Комиссаржевской, много молодежи, бывали люди, совсем неизвестные хозяевам, и собеседования потеряли свой прежний характер. Л. Д. Зиновьева-Аннибал заболела в эту зиму воспалением легких и лежала в лечебнице⁵. «Среды» не могли продолжаться в ее отсутствии. Но весной, когда Л. Д. вернулась на башню и совсем еще слабая лежала в кресле, еще несколько раз собирались по средам. Но чувствовался конец. «Среды» умирали. Скоро умерла и душа их⁶.

«Среды» продолжались три года. За это время много было событий. Мы собирались и беседовали в исторический 1905 год. Но и в этой исключительно напряженной революционно-политической атмосфере, когда большинство было исключительно поглощено политикой, на «средах» утверждались и отстаивались ценности духовной творческой жизни, поэзии, искусства, философии, мистики, религии. В этих собеседованиях мы себя не чувствовали оторванными от жизни. В них чувствовалась стихия расковывающая и освобождающая. Потом начался другой период русской жизни. Многие были углублены. Все дифференцировалось по разным направлениям и сферам творчества. Сознание очень выросло с того времени. Новая поэзия, новое искусство были признаны и вошли в общую культуру. Религиозно-философские течения углубились. Но в атмосфере, в которой происходили собеседования по средам, было что-то молодое, začínающее, возбуждающее. И «среды» навсегда останутся ярким эпизодом нашего культурного развития.

ПО ПОВОДУ НОВОЙ КНИГИ О МАСОНСТВЕ

Вышла книга А. Н. Пыпина «Русское масонство. XVIII и первая четверть XIX вв.»¹ В ней собраны старые статьи, проредактированные современным специалистом по масонству Г. В. Вернадским и снабженные его примечаниями. Хотелось бы сказать несколько слов об этой книге не со специально исторической точки зрения. В настоящее время интерес к этой теме очень возрос и появление осведомительного труда в этой области очень своевременно. В культурном слое замечется повышение интереса к тайным обществам, к мистике и оккультизму. Работ же по истории такого рода духовных течений очень мало. Мистические течения в русском обществе конца XVIII и начала XIX века все еще остаются в тени, недостаточно известны и недостаточно понятны. Между тем как мы присутствуем при возрождении такого рода течений. Достаточно указать на рост теософического движения. К сожалению, понятие «масонства» все еще остается невыясненным и употребляется в слишком широком смысле. В последнее же время в нашей черносотенной литературе термином этим пользуются совершенно безответственно (см. любопытную книгу Селянинова «Тайная сила масонства»²) и в делах политических. Вся мистическая литература Александровской эпохи получила у нас наименование масонской литературы, хотя в ней есть много книг, не имеющих никакого отношения к истории масонства в собственном смысле слова. И в книге Пыпина, которая дает много ценных сведений и материалов, слово «масонство» употребляется в очень расширенном смысле. Автор много говорит и об истории мистики, оккультных учений и орденов, и о Я. Бёме и Сен-Мартене, и об алхимии и магии, и о розенкрейцтерстве и иллюминатстве³. Типологических исследований о существенном различии между мистикой и оккультизмом почти не существует еще. И в «просветительском», но не достаточно про-

светленном сознании Пыпина все смешивается. Книга написана очень тяжелым языком, как и все, что писал Пыпин, и не отличается ни глубиной, ни широтой мысли. В ней преобладает точка зрения рассудочного просвещения, решительно отрицающая всякую самостоятельную ценность за теми духовными явлениями, о которых трактует автор. Такого рода просветительское сознание не стоит на высоте современных культурных запросов.

К мистике, к оккультным учениям и обществам ныне должно быть более углубленное отношение, признающее самостоятельное значение за этой сферой духовной жизни. По культуре своей, по характеру своего образования и характеру своей эпохи, по всему духовному своему складу Пыпин совершенно не подготовлен для суждения о таких явлениях, как тамплиерство⁴ и розенкрейцерство, как гностические учения Бёме или Сен-Мартена, как оккультное масонство. Для этого требуется более утонченная и глубокая духовная культура, более сочувственный духовный склад. Пыпин дает чисто внешнюю историю. На масонство смотрит он исключительно с общественной точки зрения. Все выходящее за пределы положительной науки и рационалистического просвещения представляется ему шарлатанством или обскурантизмом. Но скоро наступит и наступает уже время, когда обскурантизмом будет называться это рассудочное отрицание глубочайших запросов человеческого духа. Старые русские масоны в некоторых отношениях были мудрее наших передовых просветителей 60-х и 70-х годов. Пыпин все время считает нужным извиняться за несчастного Новикова в том, что этот признанный деятель русского просвещения пленялся мистикой, тайнами розенкрейцерства и т. п. В такого рода извинениях Новиков не нуждается, и сам этот метод извинений есть не научное, а старое, рационалистически-просветительское подхождение к вопросам. Чистая наука должна быть готова признать какое угодно явление духовной жизни и исследовать его глубину, не привнося от себя никаких рассудочных границ. Истинная наука должна погружаться в

свой предмет, интуитивно вживаться в него, признавая достойную познания тайну и загадку там, где старые научные теории и ненаучные «просветительские» направления не допускают ничего, кроме небытия. Мы уже хорошо знаем, что возможен и наукообразный, просветительский, рационалистический обскурантизм.

Книга Пыпина дает нам очень ценные материалы, сообщает много сведений. Но это не дает еще оснований назвать эту работу познанием масонства, раскрытием смысла этого духовного движения. Для настоящего познания тайных обществ необходимо быть более посвященным в их тайны, подходить изнутри к этим явлениям, а не извне. Эта истина совершенно несомненна по отношению к исследованию религий, в которых невозможно постигнуть самого главного, если их отрицать и объяснять внешне.

С историей тамплиерства, розенкрейцерства, мартинизма⁵ и иллюминатства все обстоит сложнее и загадочнее, чем это представляется Пыпину с низин его просветительства. Эта область еще ждет своего свободного исследователя. Глубины гностико-мистических созерцаний совершенно недоступны пониманию Пыпина, но он считает возможным говорить о них с презрением и произносить свой суд. Главы IX и X его книги написаны без достаточных прав, так как автор совсем не специалист по истории мистических, гностических и оккультных учений. Постоянные сетования его о том, что масонство не сохранило того характера, который оно имело в Англии, где оно связано было с рационалистическим и просветительским деизмом, обнаруживает всю неподготовленность его для ориентировки в сложности европейского масонства. Единственное, что доступно Пыпину, это рассмотрение масонства в отношении к росту нашей общественной самостоятельности. Русское масонство было, конечно, формой нашей общественной активности и самостоятельности, и оно подверглось исследованию в этом своем качестве. Его история очень поучительна в этом отношении. Ведь и ныне наши правые любят повсюду разыскивать «ма-

сонскую» интригу. Но в масонстве была и совсем другая, духовная сторона, которая осталась недоступной Пыпину. Масонство было таким же западничеством на русской почве, как и французское просвещение. В нем мало было самостоятельной национальной мысли. Мистическое «масонское» движение почти не оставило следов в дальнейшей русской литературе и русской мысли. Но мистическая литература того времени каким-то образом просочилась в народную духовную жизнь и доньше читается она в среде народных теософов и народных богоискателей. И то, что Я. Бёме в русском переводе был брошен в русскую жизнь, есть значительный факт духовной культуры^{6*}. По материалам Пыпина, как и по многим неизданным еще материалам, история русского масонства должна быть еще написана с точки зрения его внутреннего постижения и осмысления, как момента самоценной духовной жизни. История русского духа требует во всех областях радикальных переоценок точек зрения, установленных школой Пыпина.

НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И ИСТОРИЯ

I.

Статья А. Мейера о моей книге «Смысл творчества», побуждает к ответу¹. Она требует с моей стороны разъяснения. Я вполне согласен с А. Мейером в том, что новое религиозное сознание может быть обосновано лишь на новом факте в религиозной жизни человечества, и вне такого факта оно будет совершенно отвлеченной идеологией. Я и чувствую себя базирующимся на таком факте, на некоем творческом сдвиге в человеческой природе, в строе духовного опыта человека, человечества вообще, Человека с большой буквы. Но, как это и всегда бывает, факт этот, зачинающийся в таинственной глубине, не всем ведом, не всеми осознан. Для А. Мейера он остается неприметен, и потому разговор его со мной — совершенно внешний. И возражать ему мне хотелось бы о предметах более видимых и даже со стороны более понятных.

Основной упрек, который мне посылает А. Мейер, это — упрек в «нечувствии окамененном» к истории. Вот упрек, который я не только никак не могу принять на свой счет, но принужден целиком возвратить его А. Мейеру и его единомышленникам. Существуют жизненные проверки нашего чувства истории, нашего реального к ней отношения. Величайшим испытанием для подлинности чувства истории и жизненной проверкой реального к ней отношения является мировая война — событие историческое по преимуществу, в котором сошлись все нити истории. И вот в отношении к всемирно-историческим событиям нынешней войны одни обнаружили острое чувство истории, острое сознание исторического часа, другие же обна-

¹ См. «Биржевые ведомости» за 28 октября¹.

ружили «нечувствие окамененное». А. Мейер, по-видимому, является единомышленником и последователем Д. С. Мережковского, во всяком случае очень близок к кругу его настроений и идей. Это видно из заседания Петроградского Религиозно-философского общества, посвященного обсуждению моей книги, и по всем выступлениям А. Мейера. И вот я должен решительно сказать, что именно Мережковский и его единомышленники обнаружили «нечувствие окамененное» по отношению к мировой войне. Им нечего сказать об одном из самых потрясающих и самых ответственных моментов всемирной истории, они не могут простить всемирной истории, что она двигается не по их схемам и предначертаниям, их мысль не производит новой творческой работы над совершенно новыми и непредвиденными историческими событиями. За это время войны я написал довольно много статей (между прочим и в «Биржевых Ведомостях», где происходит мой разговор с А. Мейером²⁾) и, говорят, обнаружил в них некоторое чувство истории и исторических событий. Не раз приходилось мне высказывать ту мысль, что у русской интеллигенции всегда было слабо развито историческое чувство, и ей не хватало органа для чисто исторической мысли и исторических оценок. К конкретной истории, которая представляет совершенно самобытную реальность в иерархии бытия и обладает совершенно самобытными ценностями, русские привыкли применять оценки отвлеченно-моральные, отвлеченно-социологические и отвлеченно-религиозные. В русских идеологиях исторические ценности всегда подменялись социологическими и моральными категориями. Наши теократические идеологии были так же антиисторичны, как и наши идеологии, социалистические и анархические. «Социологизм» русской интеллигенции, который так пленяет Мейера, и которому он хотел бы придать религиозный характер, всегда был связан с ослаблением чувства истории и с почти полной атрофией сознания исторической ответственности. Это традиционное социологическое сознание, за которым обычно скрывается крайний морализм, не любит истории, отвращается от всего исторического и обнару-

живает «нечувствие окамененное» к таким чисто историческим ценностям, как национальность и государственность, как конкретные исторические задачи в жизни народов. А. Мейер как будто бы отождествляет социологическое сознание с историческим сознанием. Но это очень большая ошибка. «Социологизм» — антиисторичен, враждебен к творчески-конкретному, совершенно нечувствителен к судьбе народов, к их задачам в мире. Для «социологизма» такие отвлеченные категории, как классы, международный пролетариат, ближе и реальнее, чем такие исторические конкретности, живые реальности, как нации. Философская работа мысли давно уже подорвала социологическое мироощущение. Но оно окончательно уничтожено и выброшено за борт мировой борьбы народов. Что ныне осталось от международного социализма — этого порождения «социологизма»? «Религиозная общественность» Мережковского и его единомышленников есть такой же антиисторический утопизм, как и старый интернациональный утопизм марксистов, или более новый синдикализм или анархизм Бакунина и др. Социальные утопии на религиозной почве всегда являлись нечувствием к истории и исторической судьбе. Все люди, исповедующие социальный утопизм, на почве ли позитивистской, или на почве религиозной, отбрасываются историческими событиями назад и оттесняются за борт истории. То неведомое грядущее, к которому мы идем, не им принадлежит, они питаются остатками идей XVIII и XIX веков.

«Религиозная общественность» Мережковского и Мейера так же оторвана от космической жизни, так же хотела бы себя изолировать от космических энергий, как и социологическая общественность позитивистов и материалистов. Это и порождает утопизм, игнорирующий космическое зло. Отвлечение общественности от космической жизни и есть отвлеченный «социологизм»². Те, которые замкнулись в этом от-

² Смотри мою статью «Космическое и социологическое мироощущение» в «Биржевых Ведомостях»³.

влеченном социологизме, поистине обречены на «нечувствие окамененное» к тому историческому часу, в который вступила мировая жизнь. Космическое мироощущение более благоприятно истории, чем мироощущение социологическое, ибо исторический процесс есть конкретная и неотъемлемая часть космического процесса, и ныне в исторической действительности особенно ощутимо действие космических энергий. Именно те, которые чувствуют историю и нынешний исторический час, должны чувствовать все значение перехода от социологического сознания к сознанию космическому. Проблема объединения Востока и Запада, выхода культуры за пределы Европы, движение за океаны к другим материкам, окончательные образования огромных империалистических тел и освобождение малых национальных тел, все это — проблемы исторические и космические. Самый рост технической власти над всеми силами природы, упирается в космическую проблему и соприкасается с космическим злом. Мережковский и единомыслящий с ним Мейер стоят совершенно вне этих исторических задач и исторических предчувствий. Они остаются замкнутыми в своих социально-религиозных утопиях, они бессильно пытаются применить абсолютное к относительному, смешивая разные планы. Религиозная общественность, поскольку может быть о ней речь, есть лишь неотъемлемая часть космической общественности, некое благодатное общение всей космической иерархии.

II.

А. Мейер совершенно не понимает моего отношения к истории. Мы с ним говорим на разных языках и, по-видимому, принадлежим к разным планетам. Я прежде всего стремлюсь установить религиозно и философски различие между сферой абсолютного и сферой относительного и сделать невозможной абсолютизацию относительного, которая всегда была источником рабства. Должно быть религиозно признано право на существование относительного, и защи-

щено относительное от окончательного его поглощения абсолютным. Абсолютизация относительного, применение к относительному абсолютного ведет к унижению абсолютного и к исчезновению относительного. Так, применение религиозной абсолютности к исторической относительности унижает и материализирует религиозную абсолютность и истребляет все историческое в его конкретности. Отношение между абсолютным и относительным нельзя мыслить трансцендентно, его можно мыслить лишь имманентно. Относительное есть манифестация абсолютного, некая его периферия, и именно поэтому абсолютное не может вместиться в относительное и не может относительное превратиться в абсолютное. Относительное, природное и историческое есть лишь некоторое явление внутри абсолютного. В относительном можно лишь раскрывать символы абсолютного, просветы изнутри. Вся природная и историческая жизнь есть лишь сфера относительного — являющегося, и абсолютное в этой жизни можно лишь символически постигать. Абсолютизация же всего природного и исторического есть рабство и ложь. История и все историческое должно быть принято именно как сфера относительного — раскрывающегося из глубины абсолютного и именно потому не могущего быть поглощенным абсолютным и внешне-трансцендентно подчиненным абсолютному. История есть лишь то, что полагается изнутри абсолютного, а никак не то, что внеположно абсолютному и должно быть ему извне подчинено и им поглощено. Весь мировой процесс со всей его относительностью есть лишь внутреннее явление в абсолютной божественной жизни. Философски я могу сформулировать свое знание так: мой дуализм (абсолютного и относительного, религиозного и секулярного) определяется моим исходным радикальным монизмом. Сознание же Мережковского и Мейера должно быть сформулировано так: их монизм (подчинение мировой относительности божественной абсолютности, религиозная общественность) определяется их исходным радикальным дуализмом. Дуализм (разделение, дифференциация,

секуляризация), который исходит из монизма, осуществляемого в глубине духа, есть освобождение. Монизм же (внешняя сакрализация жизни, навязанная религиозная нормировка), который исходит из дуализма, трансцендентного противоположения Бога и человека, есть порабощение.

Всякий утопизм, всякий максимализм, всякий теократизм, реакционный или революционный, должны быть отвергнуты, как ложная и внешняя абсолютизация относительного. Абсолютное должно просвечивать изнутри, из глубины, через относительное. История есть царство относительного и множественного, а не абсолютного и единого. Непосредственная и реальная связь истории с абсолютным осуществляется лишь через человеческий дух, через глубину его, погруженную в жизнь божественную. Абсолютное всегда — в духе, а не в природе, и не в истории. В процессе секуляризации всей общественности и культуры, в снятии религиозной санкции с государства, с семьи, с науки и искусства есть освобождающая правда, имеющая религиозный смысл и значение. Все сферы жизни должны быть одухотворены изнутри, из глубины и должны внутренне религиозно светиться. Свободная, секулярная общественность и свободное, секулярное знание⁴ могут быть внутренне религиозны, и в конце концов должны быть религиозны. Абсолютность, религиозность, святость могут быть лишь в человеческом духе, а не в объективно предметном мире и не в его продуктах (государстве, общественности, культуре, науках и искусстве). Это есть освобождающееся религиозное сознание, которое идет на смену религиозного рабства и младенчества. Такая религиозная реформа есть величайшая историческая задача нашего времени. Величайшую историческую задачу, перед которой стоит Россия, я вижу прежде всего в освобождении от религиозного рабства, порабощавшего дух природной и исторической материи, и в переходе к духовной свободе. В России личность не вышла еще из состояния натурального коллективизма, не окончательно преодолела еще состояние орды, которое было у нас столь идеализировано. Дух

не овладел еще темной стихией русской земли, в которой личность всегда имеет соблазны раствориться. Русский «социализм» есть лишь общественная форма религиозного рабства, неосвобожденности духа и духовного «я» из первоначального органического коллектива. Мы всего более нуждаемся в освобождении от народничества, как социального, так и религиозного, в пробуждении лично-духовного начала в человеке. Это не стоит ни в каком противоречии с духовной соборностью, с церковностью, углубленной до состояния космического.

Царство Божье приходит неприметно, оно незримо творится изнутри, как некое таинственное общение в духе. Церковь Христова всегда и была таким таинственным, сокровенным общением, таким союзом возрожденных во Христе душ. Церковь Христова была таким сокровенным космическим организмом, космическим общением всей твари. Церковь Христова была выявлена и в природно-историческом плане, имела свои физические оболочки. Но это есть сфера относительного, имеющего такие же права на существование, как и все исторически-относительное, и подлежащая процессу развития и изменчивости. Царство Божье не создается ни путем реакционной, ни путем революционной теократии, оно не есть внешняя общественность, оно может неприметно и незримо пребывать. Неприметно приходит Царство Божье и неприметно ведет к тому, что ткань Божьего Царства становится тканью всего мира. Но это не освобождает нас от обязанности творить относительную общественность, совершенно свободную, и секулярную общественность, вечно несоизмеримую с Царством Божьим, как несоизмеримо ничто относительное с абсолютным. Монизм религиозной жизни нужно видеть внутри, а не вовне, в духе, а не в природно-историческом плане. Это ведет лишь к усилению реального чувства истории со всей ее конкретностью. Религиозная личность, религиозный народ, религиозное человечество могут с религиозным пафосом творить относительную общественность и создавать ценности, внешне не подчиненные религиозному авто-

ритету. Внутренне они делают религиозное дело. Общественность, как и вся культура, не может быть нарочито и внешне-нормативно религиозной, она может быть лишь внутренне-религиозной, в силу религиозного возрождения души отдельного человека, народа и всего человечества. Новое религиозное сознание предполагает сдвиг в глубине человеческой природы как онтологической реальности, т. е. предполагает рождение нового человека и его творческое деяние.

ПОВЕСТЬ О НЕБЕСНОМ РОДЕ

Вышла книга под ничего не говорящим заглавием «Из рукописей А. Н. Шмидт»¹. Имя А. Н. Шмидт не привлекает внимания, оно почти никому неизвестно. Книжке предпослана краткая биография Анны Николаевны Шмидт. В ее жизни и облике, по видимости, не было ничего замечательного. Всю жизнь прожила она в Нижнем Новгороде, была скромной сотрудницей нижегородских газет, давала отчеты о земских собраниях, писала театральные рецензии, почти на всех, встречавших ее, производила впечатление доброй женщины, немного чудачки, серой по внешности. Ничего необыкновенного, пророческого, визионерского в Шмидт не замечали. В религиозно-философских кругах говорили лишь о том, что у Шмидт было какое-то таинственное отношение к Вл. Соловьеву и что сохранилась их переписка. И вот теперь, через одиннадцать лет после смерти Шмидт, опубликованы ее рукописи с боязливым введением¹, выражающим сомнение в характере откровений, сообщаемых миру, — так необычайны они и так притязательны и дерзновенны. Но Дух дышит, где хочет², может дышать он и в скромной женщине из Нижнего Новгорода, зарабатывавшей хлеб свой газетными статейками. И скромный, незначительный облик этой женщины делает еще более значительной ее книгу. Без всякого преувеличения можно сказать, что книга Шмидт будет признана одним из самых замечательных явлений мировой мистической литературы. Это — первая мистическая книга в России в строгом смысле этого слова, мистическая книга большого стиля, подобная творениям Бёме, Сведенборга, Сен-Мартена и других классиков мистики. Со временем Шмидт будет причислена к классикам мистической литературы. В России есть

¹ Из рукописей А. Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева, стр. XV+288. 1916.

много книг мистического направления, но нет мистических книг строгого стиля. И среди женщин-мистичек Шмидт будет принадлежать одно из первых мест наряду с Анжелой де Фолиньо, св. Терезой и мадам Гюйон. Но тип мистики Шмидт гностический, познавательный, близкий Бёме, и в этом она единственная и совершенно своеобразная среди женщин-мистичек. Мистика Шмидт также своеобразно русская, конкретная, апокалиптическая. И тем более оригинально, что в этой русской, конкретной, апокалиптической мистике так много гипнотического. Такого явления не было еще в русской письменности.

Более всего поражает и соблазняет эта необычайная конкретность мистического гнозиса Шмидт. Ее мистический трактат «Третий завет», центральный во всей книге, можно назвать повестью о небесном роде, о небесных браках и небесном размножении. Для Шмидт бытие исчерпывается браками и размножениями. Из одной точки раскрывает она сначала небесную брачную жизнь в недрах Св. Троицы, а потом повествует об истории браков и размножений в мире. В основе всего, что раскрывает Шмидт, лежит конкретная мифологема. Никаких абстракций, никакой философии у нее нет. Описывается мистико-растительный процесс божественного бытия, божественное почкование. Возникновение мира есть рождение, а не творчество. Описание образования материи как уплотнения световых излучений напоминает эманационное учение³. У Шмидт все есть рождение, а тайна рождения всегда связана с тайной брачного соединения. Вся мистика Шмидт насквозь родовая и половая. Мистические прозрения Шмидт — женские, но очень своеобразно женские. Стиль ее мистических писаний сухой, объективный, она очень систематична и схематична, в ней не чувствуется женской привлекательности. Апокалиптическое чувство приближающегося конца мира не делает ее мятущейся и беспокойной. Она — очень спокойна, удовлетворена, насыщена. Сухость и спокойствие мистической книги Шмидт делает ее своеобразной, непохожей на обычную в России растерзанность и мучительную беспокойность апокалиптических настроений.

Некоторые места «Третьего завета» напоминают старые гностические книги, например Pistis Sophia⁴, — так же мифотворчески постигает она тайны мира. Есть сходство в основных истинах, раскрывающихся во всяком мистическом гнозисе, — великие мистики всех времен перекликаются друг с другом. И сходство это говорит о подлинности мистического опыта. Шмидт, по-видимому, не знала творений старых великих мистиков, она была мало начитана, не читала даже Вл. Соловьева до последних лет своей жизни и жила в атмосфере, в которую не проникал ни один луч мистических знаний. Ей самостоятельно открылось много такого, что открывалось и Сведенборгу, и Бёме, и старым гностикам. Но свет единого мистического знания преломляется в индивидуальности, в психологизме каждого мистика и нередко замутняется. Есть не только своеобразие, но и замутненность света в индивидуальной душе Шмидт. Тайны божественной и мировой жизни открывались ей, как женской душе, ощутившей себя душой мира. И потому уже не все она могла видеть и знать. Тайна о человеке полнее открывается мужской природе, чем природе женской. И в мистическом гнозисе Шмидт есть неполнота и замутненность антропологии. Человека, как мистического самобытного начала, нет у нее, человек образуется из присоединения ангельского начала к началу звериному. В описании грехопадения у Шмидт есть замутненность женской природой, женским, а не вечно-женственным. Корень людского грехопадения видит она в измене Евы, соединившейся с существами низшей природы и вызвавшей гнев и ревность Адама.

Мистические первоощущения вечно-женственной души влекут Шмидт к безумной конкретности в ее отношении к Церкви и к Христу. Церковь, которой она дает новое имя Маргариты, для нее личность, совершенно конкретное существо, невеста и жена Христа. Таинственная судьба Маргариты и есть судьба женщины, прошедшей через падение и распутство и соединившейся со своим Возлюбленным. И это очень сильно, очень оригинально у Шмидт. В послед-

ней своей инкарнации на земле Маргарита, невеста и жена Христа, называлась Анной Николаевной Шмидт. Такое дерзновенное сознание многих оттолкнет и испугает. Не впервые у Шмидт являются такие мистические переживания, они нередки и у мистиков и почти типические. На известной глубине снимается противоположность между церковью, как душой мира, и индивидуальной женской душой, ставшей лицом к лицу со своим Возлюбленным. Глубокие, мистически значительные души имеют право на такое дерзновение. И совсем не то это означает, что представляется на поверхностный взгляд со стороны. И страшно это на поверхности, а не в глубине, не в том мистическом свете, в котором снимается антиномия единого и множественного. Небесная, божественная история есть также история человеческого духа, и таинственная любовь Маргариты к Христу может быть также и таинственной любовью Шмидт к Вл. Соловьеву. Это — по ту сторону антиномии, предохраняющей от таких смещений, как от кощунства. Но кощунственное обличье часто бывает у мистиков. Мистики познают одну и ту же божественную истину, но каждый имеет свои образы, свою символику, и каждый познает с разной степенью полноты. Божественную истину Шмидт видела в образе небесной семьи, небесного рода, и Дух Святой раскрывался ей, как Дочь Божия². Можно обвинять Шмидт в разных ересях, но все вставлено у нее в очень ортодоксальные рамки. Ее мистика — церковная и библейская. Она нигде не видит откровения, кроме юдаизма и христианства, ни в мире античном, ни в Индии. На всей книге Шмидт лежит печать чисто еврейской религиозности и библейской апокалиптичности. В ней мало арийского духа. Оригинальнее и значительнее всего у Шмидт повествование о небесном рождении. Гениально ее учение о возрастах духов, о духах четных и нечетных. Мистика истории у нее слабее. Слишком много общего, обычного говорит она о христианской истории, о ересях, о разделении церквей. Чувство исто-

² Н. Ф. Федоров тоже учил о Св. Духе, как о Дочери.

рии всегда ведь слабее у женщины, чем у мужчины. Когда повесть Шмидт доходит до апокалипсиса, до конца мира, она опять делается более значительной и сильной. Очень сильное впечатление производит постоянный призыв к разрушению этого мира. Мир должен дематериализоваться. Христос должен окончательно разрушить этот мир. Дьявол хотел бы укрепить его навеки. Книга Шмидт написана о Третьем Завете, но трудно было бы сказать, в чем заключается Третий Завет. Никакого нового откровения как будто бы и нет. Есть новое познание тайн бытия, тайн мистического соития, рождения и размножения, есть необычайное сознание самой Шмидт, небывалая по дерзновению конкретность, есть апокалиптическое предчувствие близкого конца. Третий Завет есть откровение Духа, как Дочери Божией. Оно совершается через дочь Божию — Анну Николаевну Шмидт. Но что нового несет с собою третье откровение, что означает оно в судьбе человека? Третье откровение может быть лишь откровением человека и о человеке, оно принесет в мир небывалое еще религиозное творчество. Но у Шмидт нет этого исключительного самосознания человека, нет антропологического откровения. Она предчувствовала новое откровение так, как только могла его предчувствовать гениальная женская душа. Оно созерцалось ей, как откровение женственности и о женственности, а не человека и о человеке.

Есть что-то таинственное в отношениях А. Н. Шмидт и Вл. Соловьева. Кратковременны были эти отношения, они продолжались всего три месяца, перед смертью Соловьева, но были необыкновенно напряженны и значительны. Письма Вл. Соловьева к Шмидт, приложенные к книге, могут произвести неприятное впечатление⁵. В них есть какая-то сухость, желание держать себя подальше, боязнь мистического риска. Но это так понятно. Нелегко испытывать такое отношение к себе, какое Шмидт имела к Вл. Соловьеву, это очень мучительно и может отталкивать. Вл. Соловьев должен был ощутить темный срыв у Шмидт, когда она хотела увидеть в нем Возлюбленного. Но другое еще существен-

нее и должно пролить свет на самого Вл. Соловьева. Вл. Соловьев всю жизнь искал встреч с Вечной Женственностью. Он искал прелести в Вечной Женственности, неземной красоты. Она прельщала его.

Вижу очи твои изумрудные,
Светлый облик встает предо мной...

* * *

Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...

* * *

Лишь забудешься днем иль проснешься
в полночи, —
Кто-то здесь... мы вдвоем, —
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем^{6°}.

Не раз являлся Вл. Соловьеву обманнный образ Женственности и прельщал его. Отношение к Женственности и было трагедией всей его жизни. Он не знал осуществления и насыщения. Образ Женственности двоился для него, в этом был он человеком двойных мыслей. И вот под конец жизни ему явился самый значительный и гениальный образ Женственности — А. Н. Шмидт. И этот образ Женственности оказался не прельстительным, почти отталкивающим. В образе Шмидт нет прелести. В Шмидт нашел Вл. Соловьев мистический гнозис, который он считал своим делом, не женским делом, а прелести не нашел. Это последний эпизод в трагических отношениях Вл. Соловьева к Женственности. Так можно объяснить сдержанность соловьевских писем.

Анонимные издатели рукописей Шмидт приступили к изданию с большими опасениями. Предисловие написано боязливо и неряшливо. Автор предисловия не знает, что думать о мистических откровениях Шмидт, ждет решения церкви. Этот автор решительно стоит на делении мистики на благодатную, церковную, и безблагодатную, натуральную. Мистику Шмидт он относит к типу безблагодатному, натуральному, а этот тип мистики пугает его, вызывает подозрение. Он

ждет церковной санкции для самочинных свободных мистических откровений. Мне представляется праздным, ненужным пугливый вопрос о том, следует ли издавать рукописи Шмидт и поведать миру о ее откровениях, не еретичка ли она, не соблазнительно ли то, что ей открывалось. Источник мистических откровений всегда один, всегда в божественной глубине, и, всегда через человека совершается откровение. Ортодоксально или еретично, вредно или полезно, опасно или безопасно — все это вторичные вопросы, совершенно утилитарные человеческие категории. Само деление мистики на благодатную и безблагодатную — условное и экзотерическое⁷⁷. Мистические творения всегда бывают для немногих. Внешняя же церковь никогда не санкционировала мистических откровений и всегда гнала мистиков. Откровения Шмидт эта внешняя церковь будет просто игнорировать, она не интересуется такими вопросами. А голос внутренней церкви должен звучать в самом авторе предисловия к Шмидт. Если возможно новое откровение, то оно будет звучать через Шмидт, через автора предисловия к Шмидт, через всякого, в ком захочет дышать Дух, — оно совершится свободно. Величайшее же свидетельство в пользу подлинности Шмидт я вижу в том, что она таила в себе свои откровения, не искала славы этого мира, не хотела образовать секты, не искала последователей, осталась скромной и неизвестной миру. И это велико в ней. Книга ее необыкновенна и заслуживает проникновенного чтения.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ (С. Н. Булгаков)¹

I.

Для духовной жизни России за последние пятнадцать лет знаменательно возникновение и развитие религиозно-философских течений, искание веры и опыты ее оправдания. Традиционное мировоззрение позитивизма и материализма претерпело серьезный кризис и пережило крах в духовно передовом слое русской интеллигенции. Россия вступила в XX век с религиозными вопрошаниями, с готовностью направить свою духовную энергию на религиозно-философскую мысль. В широких слоях общества все еще продолжало господствовать традиционное интеллигентское мировоззрение, и старый позитивизм не потерял еще кредита. Но не этими количественными критериями определяется центральное и существенное в национальной духовной жизни. Творческая энергия мысли окончательно ушла от старых направлений и перешла к новым религиозно-философским течениям. Это должны признать и враги этих течений. Но ложно было бы утверждение, что русской религиозной мысли начала XX века ничто не предшествовало в России XIX века. Достоевский, Л. Толстой и Вл. Соловьев предопределили направление русской передовой религиозной мысли в XX веке. Эти большие, самые большие русские люди поставили темы, над которыми наше сознание теперь работает. Мы уже далеко ушли от их учений, но всегда должны вспоминать их образы, когда обращаемся к своим истокам. Именно они произвели сдвиг в русском сознании и направили мысль нашу на новый путь. Русская религиозная мысль вращается вокруг христианства, и для нее существенно и характерно лишь то, что связано с христианскими темами и вопрошаниями. Этим определяется и задача моих очерков. Для меня важны и

нужны лишь те течения, которые имеют ту или иную связь с христианством, хотя бы в самой не ортодоксальной форме. Только эти течения имеют творческое будущее в России. Религиозная мысль в России имеет много оттенков. Но некоторые формы религиозной мысли имеют лишь переходное значение и для религиозного сознания являются элементарно-зачаточными. Развитое и раскрывшееся религиозное сознание не может не подойти вплотную к христианству, не болеть христианскими темами. Это чувствуется даже в теософических течениях.

В многообразных проявлениях русской религиозной мысли можно открыть несколько основных типов мироощущения и мирозерцания². Основным все-таки является тип православной религиозной мысли, который выражается в разнообразных попытках возродить православие. Более всего меня интересует психология религиозной мысли. Для православного течения характерно стремление к религиозной серьезности и к исторической монументальности: оно ищет корней и вековых основ религиозного сознания, боится человеческого произвола и подмены религиозно-подлинного надуманным и искусственно взвинченным. Но эти благие устремления воли не спасают возродителей исторически-монументального православия от искусственной стилизации прошлого, от искусственного настраивания себя на лад старинных чувств, от упадочного эстетизма в жизненных оценках, от бессознательных или полусознательных подмен. Всего более это чувствуется в самом ярком, талантливом представителе нашей православной мысли — в свящ. П. Флоренском, книга которого «Столп и утверждение истины» должна быть признана самым значительным явлением в этом течении¹. С. Н. Булгаков, свящ. П. Флоренский, кн. Е. Н. Трубецкой², В. Эрн, Волжский и др., — это уже если не новое христианство, не

¹ См. об этой книге мою статью «Стилизованное православие» в «Русской Мысли» за январь 1914 года.

² Князь Е. Трубецкой стоит несколько в стороне и наименее характерен.

новое религиозное сознание, то во всяком случае новое православие, новое в православии. Им не удастся до конца стилизовать себя под старый, архаический тип исторического православия, хотя они видят свой *point d'honneur*^{3*} в том, чтобы не быть модернистами, но раздвоенность их воли и их сознания делает их модернизм нетворческим. Это явление — совершенно обратное тому, которое мы видим в католическом модернизме. Там исконные католики пленены современным духом, ищут новой жизни и новой мысли. У нас люди современного духа пленены старой религиозной истиной и ищут путей возврата в лоно Церкви. Но православие этих людей не походит на православие епископа Феофана Затворника или на православие таких современных хранителей консервативного православия, как М. Новоселов, В. Кожевников, Ф. Самарин и т. п. С новым православием находит возможным сблизиться и устанавливать с ним мистико-эстетические связи даже Вячеслав Иванов.

II.

Для интересующего нас типа религиозного сознания характерна неутолимая жажда *возврата*, бегство от современности в материнское лоно Церкви, вечное обращение в христианство, которое никогда не может быть завершено. Творческие силы этого течения надорваны вечным покаянием мысли, самопреодолением, отрицательной реакцией против своего прошлого, против интеллигентского сознания. Представителям этого типа религиозной мысли кажется смелым и дерзновенным их возврат к христианству, к православию от интеллигентского неверия. Они почти любят тем, что стали православными, церковниками, конкурируют друг с другом в степени своей ортодоксальности и церковности, детски радуются этому своему новому положению в мире. Но внутри самого христианства они не обладают смелостью почина, они лишены творческой силы. Они модернисты не потому, что вступают на путь религиозного творчества, а потому что не могут победить в себе раз-

двоенности современных людей. Но самолюбие их направлено на то, чтобы быть как можно более ортодоксальными, как можно более верными древним преданиям. Они хотели бы постепенно принять все историческое здание, не только Церкви, но и церковно-бытового и церковно-государственного строя, эстетически запугивают себя и других уродством всего нового, современного, творимого человеком. Но в силу необходимости обречены они оставаться посредниками между старым православием и современной культурой, раздвоенными и разодранными. Люди этого религиозного типа роковым образом лишены религиозной цельности и особенно жадно ищут цельности в возврате к старой ортодоксальности, к былой ограниченности. Они вечно осматриваются, озираются назад, убегают от себя и своего времени и этим обессиливают себя, не могут найти в себе твердой точки опоры для творческого движения вперед. Это течение обладает довольно высокой философской культурой и отличается большой сознательностью, даже слишком большой. Возврат к православной цельности и к православному примитивизму в этом течении насквозь сознательный, надуманный, философский, культурный, умственный. *Наивности переживаний и наивности мысли в этом течении нельзя найти. Наивно и непосредственно переживать можно лишь свое новое, современное, впервые творимое. Старое же, бывшее, сотворенное другими можно переживать лишь сентиментально, рефлексивно-сознательно.* Тот религиозный материализм и религиозный наивный реализм, которые в известном возрасте жизни христианских народов утверждаются непосредственно, наивно, целно и в атмосфере поэтического народного жизнеощущения, в современном возрождении православия утверждаются сознательно-философски, с рефлексией, с оглядкой, со стилизацией. Сознательная наивность, рефлектирующая цельность, модернизированная архаичность — вот что характерно для современного возрождения православия. Но за этим скрыта подлинная жажда целостной веры.

Общественно наиболее характерным представителем этого типа религиозной мысли является С. Н. Булгаков. Его путь — типический. Он от марксизма, через идеализм, пришел к православию. Он занимает руководящее положение в известном религиозно-философском течении. Булгакова можно назвать кающимся интеллигентом, подобно тому, как когда-то были у нас кающиеся дворяне. Это — новое явление в русской жизни. Более своеобразен, блестящ и в религиозном смысле более инициативен свящ. П. Флоренский, и его, по-видимому, можно признать вдохновителем всей современной школы православной религиозной мысли. Священник, профессор Московской Духовной Академии, близкий к старцам и к пустыням — он в силу пройденного им религиозного пути и занятого им положения дает религиозные директивы. Несмотря на его молодость, его признают авторитетом. Плохо различают упадочность в свящ. П. Флоренском, его искусственное стилизаторство, александризм⁴, его вечные счеты с собой и бегство от себя, его страшный скептицизм и отсутствие в нем творческого духа. Но как ни оценивать свящ. Флоренского, нужно сказать, что значение его более индивидуальное, вне большого исторического пути русской мысли. Он — тепличен и экзотичен. Значение Булгакова более общее, более исторически-типическое, более широко-общественное. Как мыслитель и писатель, Булгаков не интимен, он боится интимности и не имеет дара интимности. Он — широко общественен по характеру своего мышления, по своей манере писать, хотя бы сам он и бежал от духа общественности. В типе Булгакова есть что-то исторически-общезначительное, характерно-типическое для русской духовной жизни и русских исканий. Булгаков внес в свое православие свой былой марксизм, и в самом его бегстве из стана русской интеллигенции продолжают чувствоваться типически интеллигентские черты. Он характерен для духовного кризиса интеллигенции. По духовному типу своему он был и остался догматиком, раздирающимся рефлексией, вечно соблазняемым тем, что чуждо ему и что внеположно ему. В. Ф. Эрн

плывет в том же религиозно-философском русле, что и Булгаков, но он недостаточно еще себя выразил в литературе и менее типичен, менее связан с основными течениями русской мысли, более узок, в нем нет тревожности Булгакова. Князь Е. Н. Трубецкой стоит несколько в стороне, он менее крайний, слишком академичен, недостаточно чуток к мистическим темам. Но книга его о Вл. Соловьеве характерна и интересна для православной мысли³. В характеристике того типа религиозной мысли, который можно назвать возрождением православия, я прежде всего буду иметь в виду Булгакова⁶.

III.

Для мироощущения Булгакова и для всей его религиозной философии характерен дуализм, раздвоение, трансцендентное противопоставление, всюду проводимое⁴. Этот крайний дуализм есть, по-видимому, единственный ведомый ему способ восприятия жизни, и он пытается найти для него религиозную и философскую санкцию. На всем, что пишет Булгаков, явственно отпечатлеваются его вечные колебания между святыней православия, пустыней, старцами, аскетизмом, молитвой, божественной трансцендентностью и мирской культурой и общественностью, разумом, устрояющим жизнь, наукой, философией, хозяйством и хозяйственностью, всем человечески-имманентным. Этот дуализм унаследован Булгаковым от всего его жизненного пути. Все время чувствуется, что Булгаков бессилен пережить с религиозным пафосом и имманентным просветлением ценности культуры и общественности, ценности своей жизни в мире и своей мысли, своего познания, своей человеческой активности. Он не может жить без мирской

³ См. мою статью «О земном и небесном утопизме» о книге князя Е. Трубецкого³.

⁴ Для характеристики Булгакова основной является его книга «Философия хозяйства». Важны также главы по философии религии, печатаемые в «Вопросах философии и психологии»; имеют значение собранные в два тома статьи «Два града»⁷.

культуры и общественности, без мысли, без мирского знания и без общения в миру, но не может и вложить во все это религиозного пафоса, не может почувствовать во всем этом Бога изнутри. Религиозно-патетичны для него лишь моменты бегства из мира и от мирских ценностей в пустыни, к старцам, к устойчивому опыту православия. Но все вновь и вновь обращается он к миру и поворачивается к нему своим хозяйственным, разумным, благоразумным и благоустроющим обличьем. Бог остается трансцендентным человеку и миру, мир и человек — трансцендентны Богу. Вечно убегает Булгаков от человека и мира в трансцендентное, вечно боится человека и мира. И вновь возвращается к человеку и миру, но трансцендентного не вносит в жизнь человека и мира. Трансцендентное так и не становится имманентным, не преображает и не просветляет жизни изнутри. В творчестве жизни нет внутреннего религиозного горения, нет пафоса. И остается один лишь способ оправдания жизни в мире — оправдание мирской жизни, как послушания, как несения бремени и тяготы, как изживания последствий греха. Булгаков и вступает на этот путь оправдания жизни. Религиозный пафос его — пафос дистанции, бесконечного расстояния между человеком и Богом, миром и Богом, пафос трансцендентности Бога, низости и ничтожества твари перед лицом Творца. По-видимому, переживание этого трансцендентного расстояния он и считает религиозным переживанием по преимуществу. В переживаниях религиозной имманентности, божественной близости он склонен видеть уклон к человекобожеству и миробожеству. Это ощущение бесконечного трансцендентного расстояния Бога от мира и человека унаследовано Булгаковым еще от его позитивизма и марксизма. Ибо поистине для позитивизма и марксизма Бог совершенно и окончательно трансцендентен миру и человеку, ничто божественное не просвечивает изнутри. В сущности позитивизм и есть крайний, самый предельный трансцендентизм богосознания, — Бог окончательно вынут из бытия человека и мира и отодвинут за пределы всякой досягаемости. Эта отрав

совершенно безбожной мирской жизни осталась в Булгакове и вечно его пугает. Этот пафос трансцендентности и делает его внутренне несвободным, всегда чем-то подавленным, порождает в нем робость духа. Булгаков не вносит своего человеческого опыта в свое религиозное сознание, не обогащает своей религиозной мысли своим путем, так как он в вечном ужасе от своего человеческого, вечно бежит от него, как от бытия, лишеного всякой божественности. И это мешает ему сыграть творческую религиозную роль. Он не идет к новой жизни. Он обречен быть реставратором. Путь Булгакова, как и путь слишком многих в современном религиозном движении, есть бегство от человека и человеческого в божественную трансцендентность. Он ищет религиозного центра не внутри себя, не в глубине, не в сокровенно-имманентном ему, а вовне, в бесконечной дистанции, в совершенно трансцендентном ему. И это так характерно для современного человека, для его усталости от безбожного человеческого существования, так обнаруживает религиозное бессилие после блужданий по пустыням позитивизма! Религиозная тоска человека обессилевшего и испуганного находит себе оформление в трансцендентном религиозном сознании.

Трансцендентный дуализм Булгакова выражается и в его манере писать, в невозможности найти свой единый стиль. Он не может освободиться от академизма, от старой рационалистической манеры, от совершенно дискурсивного метода трактования мистических тем. В строении фраз чувствуется боязливость изнутри и свободно вплотную подойти к религиозным и мистическим вопросам. Но эта старая рационалистическая манера, очень осторожная и боязливая, чередуется у Булгакова с лиризмом, который нельзя назвать удачным. Булгаков может быть назван неудачником в лирике, и это неудачничество определяется исконным дуализмом, обрекающим его на раздробленность, его чувством божественного не как внутреннего начала, а как предмета устремления. Булгаков не смотрит на свое писательство, как на патетическое выявление своей внутренней духовной энергии.

Он не может освободиться от обязательства доказывать и оправдывать свою истину так, как он привык это делать, когда был марксистом и кантианцем. Он не любит науки, не имеет пафоса научного знания, но он боится науки и считается с ней, как с угрожающей внешней силой. И науку ощущает он как трансцендентное, т. е. несвободное. Язык Булгакова лишен внутреннего религиозного пафоса, так как всякая литература ощущается им как мирское, совершенно трансцендентное божественному, почти как грешное и недолжное. Лучше было бы умолкнуть в молитве. Булгаков идет от мира к Богу, но никогда не идет от Бога к миру. Он как бы презирает свою собственную мысль и боится ее, всегда ощущает ее грешную нечистоту. При таком чувстве нельзя мыслить и писать с пафосом, нельзя выработать стиль, адекватный своей внутренней духовной жизни. Булгаков строит религиозную философию и презирает ее, не уверен в праведности и ценности такого рода занятия. И завидует святости. Хочет бежать от собственной мысли, от собственного писательства. Дело мыслителя и писателя в мире остается неоправданным. Для возрожденного православного сознания всякое культурное творчество отравлено, все плоды человеческого творчества горьки. Остается лишь возможность вести двойственное, компромиссное существование, вечно колебаться между двумя полюсами, трансцендентными друг для друга. Самое характерное для Булгакова — это то, что он совершенно лишен пафоса силы, ничего не может переживать как своей внутренней мощи.

IV.

Философия Булгакова делает попытки оправдать эту мирскую культурную жизнь, которая остается не оправданной его психологией. Так как из человека и из мира вынута божественное, так как Бог не имманентен и нельзя творить жизни с религиозным пафосом, то остается оправдание всей жизни в мире как послушания, как несения бремени и тяготы греховно-

го мира. Философия Булгакова очень модернизирована и вооружена всеми современными философскими орудиями, но в основном дух ее тот же, что у епископа Феофана Затворника, для которого вся жизнь в мире оправдывалась как послушание последствиям греха. И в православном богословствовании Феофана был тот же хозяйственный мотив, что и в современном философствовании Булгакова. Хозяйственность есть в русском православии, в духовном нашем быту. Современная хозяйственность Булгакова, связанная с его экономическим материализмом, встретила со старой хозяйственностью Феофана Затворника⁵. И Булгаков принимает хозяйственное отношение к жизни и со страхом отвергает творческое отношение к жизни. Религиозное переживание жизни в мире для него есть послушание, несение тяготы, а не творчество, — оно определяется не избыточной творческой энергией, а недостатком греховной природы.

Самое значительное и своеобразное создание Булгакова — его «Философия хозяйства»⁶. В этой книге ему удалось выразить свое мироощущение и философски его хорошо обосновать. Заглавие этой книги не совсем точное и слишком узкое. В сущности, это не философия хозяйства, а хозяйственная философия, даже хозяйственная религия. Булгаков дает нам особый тип религиозной мысли. Хозяйственность не есть только объект мысли Булгакова, — она проникает насквозь и субъект мысли. Булгаков — богослов в экономике и экономист в богословии. Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом. Даже Софии и софийности придал он экономически-хозяйственный характер. Хозяйство превратилось для него в целую метафизику бытия, даже в своеобразную мистику. Булгаков чувствует мир как хозяйство и Бога как Хозяина. Человек — управляющий этого Хозяина, которому поручено возделывать землю. Человек не имеет своей собственности. И он

⁵ См. очень характерную книгу епископа Феофана «Начертания христианского нравоучения».

может лишь управлять, возделывать, хозяйничать на господской, хозяйской земле, но не может быть творцом, не может быть оригинальным художником жизни. Булгаков абсолютизирует хозяйство и придает ему характер универсальный. Отношение человека к природе он понимает исключительно как хозяйственное отношение. И он принужден определить культуру как хозяйство. «Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство»⁶. Ему совершенно чуждо понимание культуры как творческой избыточности. И это так характерно для русской мысли. Хозяйственное мироощущение и мирозерцание противоположно всякому артистизму, аристократизму, всякому пафосу свободы и творчества. Но хозяйственная работа, хозяйственный труд как послушание, — основное для Булгакова и единственный источник его религиозного оправдания жизни. Он совсем как будто бы не сознает, что хозяйственное отношение к природе всегда корыстное и озабоченное, и потому не может быть христианским, евангельским. Христианское, новозаветное отношение к природе и к жизни должно быть бескорыстным и беззаботным, должно быть созерцанием божественной красоты космоса и творчеством новой космической жизни. Хозяйственное же отношение к природе целиком еще ветхозаветно, подзаконно. Ему неведома новозаветная духовная свобода. И Булгакову чужд пафос христианской свободы. В его отношении к жизни, в его философствовании чувствуется ярмо подзаконности. В основе его хозяйственной религиозной философии лежит ветхозаветное чувство жизни, библейское проклятие, по-новому осознанное в экономическом материализме, вечная зависимость от природной необходимости. Хозяйственная религия Булгакова и есть религия рода, проклятого натурального рода. Сама София, к культу которой он приходит и с которой связывает самое интимное в своей религиозной философии, есть София ро-

⁶ См.: «Философия хозяйства», стр. 308.

довая, рождающая и хозяйничающая. Поэтому и хозяйство оказывается софийным. Но Небесная Дева — София и не хозяйничает в роде человеческом, и она не может быть причастна к хозяйственным заботам и трудовому поту. Эти планы совершенно несоизмеримы. Для Булгакова все хозяйственное оказывается своеобразно божественным. Он приходит в своей хозяйственной религиозной философии к оправданию быта. И в этом он встречается со старым православием. Русские старцы, как, например, Амвросий Оптинский⁷ или Феофан Затворник, религиозно оправдывали именно родовой быт, хозяйственные заботы, естественное, традиционное домостроительство жизни. Торговля в лавке для Амвросия и Феофана имела больше оправдания, чем творчество философское, художественное, общественное. Жизнь в родовом быту оправдана как послушание. Творчество же человека есть дерзновение и может оказаться сатанинским уклоном к чуждому божеству. У Булгакова все это менее непосредственно⁹ и менее наивно, сложнее, сознательнее, современнее. Но и он приходит к тому же.

V.

Булгаков очень последовательно отрицает творческую природу человека и боится творчества как сатанизма. В этом отношении в его «Философии хозяйства» есть очень яркие места. Прежде всего он отрицает, что знание есть творчество. Источник отрицания творчества человека — в религиозном пафосе трансцендентной дистанции между тварью и творцом. В глубине тварной природы нет источников творчества, — источники эти всегда лежат в трансцендентном по отношению к тварной природе Творце. Творить не дано из ничего, т. е. из свободы, из глубины, — дано лишь перераспределять данные элементы замкнутой и завершенной тварной природы. Притязание твари на самобытное творчество для

⁷ См. интересное «Описание жизни блаженных памяти оптинского старца иеросхимона Амвросия» протоирея С. Четверикова.

Булгакова есть сатанизм. Знание «есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом не есть творчество из ничего, но лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение. Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов, и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также данным уже образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит Творцу... Человеческое творчество создает не “образ”, который дан, но “подобие”, которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно есть, как идеальный первообраз. И бунт твари против Творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть это различие, стать, “как боги”, иметь все свое от себя”⁸. Так объявляет Булгаков всякое имманентное религиозное сознание, открывающее внутри, в глубине человека творческую божественную энергию, уклоном к сатанизму. Трансцендентное и абсолютное противоположение твари и Творца есть схема, в которую он хочет вместить ортодоксальное, благочестивое, богопокорное христианство. Творение совершенно закончено и замкнуто, творческий процесс не продолжается в человеке и через человека. Человек — трепещущая и униженная тварь. Ему дано лишь хозяйственно устраивать созданное Богом, Божье имение. В таком сознании чувствуется неопределенный религиозный сервиллизм¹⁰, религиозное несовершенство человека. Покорность трансцендентной, т. е. внешней и далекой воле Божьей есть послушание. Это — гетерономное, а не автономное религиозное сознание. Такое полагание центра вне собственной глубины порождает робость и приниженность раба, переживаемую

⁸ См.: «Философия хозяйства», стр. 140–141.

почти экстатически. А ведь, казалось бы, и христианство ставит перед человеками великую задачу — «будьте, как боги»¹¹, казалось бы, христианство и есть достижение совершенной имманентности Бога человеку, христианство возносит человека на небывалую высоту и через Богочеловека приобщает его к божественным тайнам Святой Троицы. Но Булгаков в своей религиозной онтологии абсолютизирует один из моментов религиозного опыта и религиозного пути — прохождение через расщепление и противоположение человеческого и Божеского, твари и Творца. Он рационалистически закрепляет этот неизбежный в религиозной жизни момент и создает на веки веков статическую религиозную онтологию. Булгаков делает это по-своему, но он в этом следует за всем внешним христианством известного возраста человечества. Его христианство остается в натуралистической стадии религии рода. Философски и религиозно Булгаков принимает объективно-предметный материализм и реализм. Он — не символист. Он верит, что материализация христианства в природном и историческом плане есть последнее и самое сокровенное. Он не делает различия между эзотерическим, сокровенным, внутренним христианством и христианством экзотерическим, видимым, внешним. Все материально видимое и воплощенное в христианстве — не символы иного, сокровенного, а последние реальности. Это не символическое, реально-материалистическое принятие христианства ведет к безнадежной зависимости от внешнего и всегда кончается рабством духа. Дух освобождается, лишь вобрав все внутрь себя и постигнув все внешнее, как символы совершающегося в его глубине, сокровенно внутреннего.

Из трансцендентизма и материализма религиозной философии Булгакова вытекает то, что свобода для него поглощается необходимостью. Он лишен пафоса религиозной свободы. Для иррациональной тайны свободы, для бездонной свободы у него не остается места. Его свобода подзаконна и подчинена необходимости. Страх перед свободой не проходит у Булгако-

ва, и с религиозным пафосом переживает он божественный фатум, божественную необходимость. «Свобода... должна быть введена в твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана... Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и постольку предeterminирует свободу, направляет ее путь. И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость как закон его же собственной жизни»⁹. «Для Бога человек со скрытыми в нем возможностями и силами истории вполне прозрачен, и именно благодаря этому гарантируется исход истории, отвечающий божественному плану. Свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход. Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории»¹⁰. Так обнаруживает Булгаков совершенно пассивное понимание Апокалипсиса всемирной истории. Человек и человечество — не активный творец мировых исторических судеб. Человек пассивно и с трепетом ждет совершения над ним судеб апокалиптических. Очень связаны в религиозной философии Булгакова его экономизм, материализм, натурализм, его пафос труда и послушания и его отрицание творческой свободы. Все одно из другого вытекает и одно другое поддерживает.

По внешности учение Булгакова о Софии неудачно и может показаться неорганическим. Но если вникнуть глубже в миросозерцание Булгакова, то станет ясно, что он должен был прийти к софийности. Булгаковская софийность есть выражение женственно-пассивной религиозности, покорно принимающей данный миропорядок. Высшая точка этой софийной религиозности есть мление и умиление. Для более мужественного религиозного духа София есть искание человеком своей утерянной девственности, своего андрогинного^{12*} образа. София связана с проблемой человека. Но в религиозно-философском сознании Булгакова София

⁹ См.: «Философия хозяйства», стр. 236.

¹⁰ Там же, стр. 237.

есть санкция на веки веков материи, как бого-материи, санкция рода, как божественной ипостаси. И прячутся от холода и огня религиозного пути, дерзающего взять на себя крест и распятие. Софийность и есть интимно-лирическая, радостная сторона того, что объективно и принудительно раскрывается Булгакову как хозяйственность. Все это московское православное течение никогда и ни в чем не обнаружило чувство Христа, интимной близости к Христу¹³. Остается впечатление, что София подменяет Христа: самого Христа почти боятся. И труднее всего найти Христа у свящ. П. Флоренского.

VI.

Для характеристики булгаковского типа религиозной мысли очень существенны опубликованные им главы из задуманной философии религии¹¹. Очень характерно и интересно, что в своем подходе к проблемам философии религии Булгаков остается кантианцем, подобно тому, как он остается экономическим материалистом в своей философии хозяйства, Он притворяется кантианцем, из страха перед научной философией надевает на себя одеяние ненавистного ему кантианства. Очень странны для русского православного мыслителя, всегда противопоставляющего свой онтологизм кантианскому трансцендентализму, такие заглавия, как «Трансцендентальная проблема религии», «Как возможна религия?» и т. п. По своему методу Булгаков остается рационалистом в философии религии, он прежде всего имеет дело с трансцендентальными категориями. В этом чувствуется раздвоенный и сомневающийся ум, для которого его догматизм никогда не бывает имманентным. Предмет веры Булгакова всегда остается трансцендентным его мысли. Он совсем не гностик, он антигностик. Гностик — совершенно свободный человек в путях своего религиозного познания, ему не нужен трансцендентный авторитет и он не принимает никаких ценностей гете-

¹¹ Напечатаны в «Вопросах философии и психологии»¹⁴.

рономных, внешних для его глубины. Булгаков совершенно несвободен в путях своего религиозного познания, он неизбежно приходит к трансцендентному авторитету, он вне себя помещает центр. Несвободен он уже потому, что совершенно лишен пафоса науки, никогда не считает науку своей, своим делом, но боится чуждой науки, «их» науки и все время приспособливается к ней. Наука для него тоже авторитет. Он приспособляется к ней и вместе с тем занимает положение защищающееся, апологетическое. Булгакова явно смущает работа «их» науки в области религии, не дает ему покоя. Трансцендентальная постановка проблем философии религии, перевод на гносеологический язык молитвы и таинства, рассмотрение христианства как мифа, а всякого мифа — как реальности и как синтетического религиозного суждения а priori, — все это не имманентный гнозис у Булгакова, не свободное его познание, а предохранительное приспособление, мера защиты от врагов, принимающая некоторые приемы врагов. В познании для него все — послушание, ничто не вдохновение. Он любит употреблять такие выражения, как «научное благочестие», послушание науке, и т. п.

Основной, объективной философской ошибки Булгакова нужно искать в совершенно неверной постановке проблемы имманентности и трансцендентности и неверном ее решении. Он как будто бы смешивает имманентизм с субъективизмом, а трансцендентизм с объективизмом. «Имманентным является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга познания; то, что находится за этим кругом, трансцендентно или не существует в этих пределах». Но религиозная проблема имманентности стоит по ту сторону субъективного и объективного в гносеологическом или психологическом смысле этих понятий. Религиозный имманентизм совсем не означает пребывания «в пределах данного замкнутого круга познания». Как раз наоборот. Религиозный имманентизм означает безграничное движение духа вглубь, беспредельность внутреннего религиозного опыта, неограниченность религиозного знания никакими неп-

реходимыми пределами. Можно ли сказать, что такой типичный религиозный имманентист, как Экхардт, вращается «в пределах замкнутого круга сознания», ограничен субъективностью? В сущности, все мистики были имманентистами, и имманентизм всегда означает опытное движение от всякой периферии и оболочки вглубь божественного, переживание божественного как внутреннего и глубинного. Но вся религия Булгакова — в объективации. Его трансцендентизм и есть объективация, выбрасывание вовне того, что в глубине. При всем своем формальном гносеологизме Булгаков даже не пробует ставить основной для религиозной гносеологии вопрос: что значит в религиозной жизни «объект» и «объективное»? Он и не помышляет о преодолении всякой «объективации» в религии, к чему стремились все мистики. Есть ли вообще в религиозной жизни и религиозном познании разделение на субъект и объект? Не в тождестве ли субъекта и объекта протекает религиозная жизнь и религиозное познание? Не есть ли всякое противопоставление объекта субъекту уже рационализация? И может ли Бог быть объектом? Все эти вопросы Булгаков даже не ставит и потому легко¹⁵ обращается с терминами «объективный» и «субъективный». В рационалистическом аспекте Бог может являться объектом. Но не в этом глубина религиозной жизни, религиозного опыта. И глубина религиозного опыта самого Булгакова, конечно, лежит вне его объективации трансцендентного. «Бог есть трансцендентное... Он есть единственное подлинное *Не-я*... Между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние»... «Религия основана на поляризации сознания, напряженном чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, богосознания и мирознания». Все эти определения Булгакова не находятся в последней глубине. Все это — вторичное, а не первичное, уже рационализация, уже объективизация, внешне-экзотерическое выражение внутренне-сокровенного. Предпоследнее Булгаков хочет выдать за последнее и момент объективации в духовном пути хочет абсо-

лютизировать и увековечить. Его преследует повсюду призрак человекобожества — основной испуг его жизни, и страх перед этим призраком мешает ему признать имманентность божественного человеку, внутреннее, глубинное действие божественного разума и божественных энергий в человеке. К той же центральной своей теме он подходит еще и со стороны отрицательного богословия.

VII.

Интересно то, что пишет Булгаков об отрицательном богословии, но и тут повсюду чувствуется его боязливость и несвобода. Как будто бы все для него наружное и далекое, а не внутреннее и близкое. Он объективирует свою несвободу в своем трансцендентном сознании. Булгаков всего более дорожит антиномичностью религиозного сознания и крепко держится за нее. «Антиномия есть явный знак извечной трансцендентности предмета мысли для мышления и, вместе с тем, крушение рассудочного, гносеологического имманентизма. Антиномическое мышление овладевает своим предметом, делает его себе имманентным только отчасти, либо до известного предела, который и обнаруживается в антиномии». Так говорит Булгаков и делает из антиномии стражу, не допускающую движение по имманентным путям познания и духовной жизни. Но он неверно понимает природу религиозной антиномии. Антиномия совсем не для того существует, чтобы опровергать имманентизм и утверждать трансцендентизм. Возможно совсем другое понимание антиномичности. Антиномия всегда обращена к «миру» и к «разуму мира сего». Тайны божественной жизни прикрыты антиномичностью для мира, и антиномичность эта непреодолима для рациональной мысли. Антиномичность есть прикровенность божественной полноты, для которой не существует рационалистически-ограничительного или-или, — например, Бог Единый или Бог Троичный. Но эта антиномичность, всегда соотносительная с этим «миром» и с его «разумом»,

снимается внутри религиозного опыта, в переживании тайн божественной жизни и божественного познания. Религиозный опыт, религиозное познание — всегда имманентны, а не трансцендентны. Трансцендентное существует лишь для жизни «этого» мира и для познания мирского разума. Антиномия есть страж, не допускающий «мир» и «разум мира» к тайнам божественной жизни без жертвы и отречения. Но дух человеческий имманентен божественной жизни, и божественная жизнь имманентна духу человеческому. Ему ведома божественность не только со стороны ее обращенной к «миру сему» предохраняющей антиномичности. Основная ошибка Булгакова, быть может, в том, что для него человек всегда имманентен этому миру и трансцендентен Богу, в то время, как глубина человека имманентна Богу и трансцендентна миру. Антиномия направлена против рационализма, а не против подлинного и глубокого имманентизма. И основной для Булгакова тезис о *прерывности*, непроходимой трансцендентной пропасти, разделяющей Абсолютное и относительное, Творца и творение, Бога и человека, может быть направлен лишь против популярного пантеизма и вульгарного монизма, отождествляющих Бога с миром и природой. Но нужно считаться с более сложными и тонкими формами богосознания. Булгаков слишком упрощенно стилизует неприятный и враждебный ему тип богосознания и рискует одержать слишком легкую победу. Гладкий рационализм и монизм отрицает всякую прерывность и антиномичность в мышлении и в опыте, утверждает эволюционную непрерывность. Но Булгакову кажется, что всякий гностик, хотя бы то был величайший мистик вроде Я. Бёме, — все тот же гладкий рационалист и монист и что против него уместны все те же аргументы. Но поистине мистический гнозис вступает на иной путь, он входит в ту глубину, которая не знает уже стража антиномии, он имманентен божественному, а не мирскому, в нем познает разум божественный, а не разум мира сего. Для мистического гнозиса открыта имманентная непрерывность божествен-

ственной мысли и божественной жизни, бездна пройдена уже, чудесно и таинственно преодолена. Но Булгаков не верит в гнозис, боится его и не хочет его. Он более всего дорожит охранением дистанции и «священным неведением». Гнозис представляется ему гордыней и угрозой для самого существования религии. Но ведь и всякое вхождение в глубину божественной жизни и божественной тайны грозит существованию, и с этой точки зрения нужно желать принципиально оставить человека вдали от Бога! Таков парадокс религиозной жизни: слишком большое углубление в религиозную жизнь упраздняет религию, которая создана для далеких и отпавших. Булгаков как будто предпочитает оставаться на периферии, лишь бы иметь религию. Религией он дорожит больше, чем самой божественной жизнью.

Всякая мистика и всякий мистический гнозис оканчивается рационализмом. Рационалисты — Экхардт и Бёме. Не рационализмом, преодолением рационализма можно признать лишь трансцендентную церковную догматику. Не рационалисты — учителя Церкви. Для Василия Великого, как и для всякого самого заурядного учителя Церкви¹⁶ существует трансцендентная прерывность, священный агностицизм, поэтому он не рационалист. И Булгаков в сущности принужден отвергнуть всех мистиков, каких знает история. Экзотерическое, внешнее христианство для него выше христианства эзотерического, внутреннего. Оставаться на периферии — значит для него преодолеть рационализм; идти вглубь — значит быть рационалистом. Так все опрокидывается и совершается насилие над терминологией. Все-таки большая часть учителей Церкви были в мышлении своим самыми обыкновенными рационалистами¹⁷. Мистическая глубина Исаака Сирианянина, Максима Исповедника или Симеона Нового Богослова — редкие жемчужины в святоотеческой литературе. А в официальном богословии, целиком основанном на принципе трансцендентной прерывности, ничего нельзя найти, кроме мертвящей схоластики и поверхностной рационалистической апологетики. Основная схема Булгакова о прерыв-

ности, упирающейся в трансцензус и в бездну, и непрерывности, имманентно познающей божественные тайны, совершенно негодна для суждений о мистике, хотя она вполне ортодоксально церковна. В сущности, Булгаков в более уточненной и углубленной форме повторяет обычные аргументы догматических церковных авторитетов¹⁸ против мистики и гностицизма. Церковь, на известной стадии своего развития, запретила гностицизм и тем укрепила агностицизм. Авторитарное сознание не может вынести автономности мистического гнозиса. И отрицательное богословие Булгаков хочет непременно истолковать, как богословие трансцендентное, приводящее всякое познание к трансцендентному прорыву. Но отрицательное богословие, связанное с ареопагитическими творениями, приписываемыми св. Дионисию Ареопагиту, есть мистическое, серафическое богословие. Как и всякое мистическое богопознание, оно основано на имманентном мистическом опыте и признает имманентное богопознание через ступени отрешенности. Отрицание есть лишь особый метод мистического познания, внутренне им полагаемый, а не извне навязанная граница и предел. Ортодоксальное трансцендентное богословие всегда было в довольно натянутых отношениях с мистическим отрицательным богословием и всегда подозревало его в уклоне к пантеизму, в заимствованиях у неоплатонизма, т.е. в конце концов, в религиозном имманентизме. Для отрицательного богословия догмат о трансцендентном Боге есть объективизация, а не последняя тайна, не последняя глубина. Для мистического богословия откровение есть имманентный, а не трансцендентный акт. Откровение Бога и божественной жизни совершается в нашей глубине и с нами. И потому всякий религиозный опыт и религиозное познание — имманентны, внутренни, глубинны, есть самое интимное в нас. Отрицательный путь мистического богословия приводит к трансцендентному как Неизреченной Тайне, Бездне, изначальному Ничто. Но это не та трансцендентность, которой хочет Булгаков. Божество и ближе, имманентнее нам, и дальше, таинственнее, чем ут-

верждает трансцендентное сознание. Тайны божественной жизни не кончаются там, где видит конец трансцендентное богословие, они отодвигаются во все большую глубину. Трансцендентное богословие остается в какой-то середине, в чем-то промежуточном, для него Божество и слишком далекое, внешнее, и слишком хорошо известное, недостаточно таинственное. Эта промежуточность и срединность есть судьба всякой объективации, всякого выбрасывания вовне. Для имманентного богосознания и богопознания Божество есть Тайна и Бездна, к Нему не применимы никакие категории этого мира с его объективацией и материализацией, и вместе с тем возможно бесконечное имманентное движение в духовном познании, открыт путь вглубь божественной жизни. Все мистики учат о том, что Божество открывается и прикрывается. Анализ Божественного Ничто у Булгакова интересен и может показаться убедителен, но он основан на совершенно внешних, периферических, и, в конце концов, призрачных противопоставлениях. Напрасно думает он, что всякий имманентизм должен отрицать творение и признавать в том или ином виде эманационное учение. Если Бог — Творец и сотворил мир, то это не значит, что творение — внебожественно, не в Боге пребывает. Творение есть откровение Бога, раскрытие Его, развитие¹⁹ в нем.

VIII.

Булгаков в последнее время очень заинтересовался Яковом Бёме и уделил ему много внимания в своей философии религии. Бёме беспокоит его, соблазняет и отталкивает. И в его отношении к Бёме чувствуется какая-то несвобода, вечная оглядка, сообразование с целями апологетическими. Булгаков хочет во что бы то ни стало втиснуть Бёме в свою схему и отнести его к враждебному себе типу. В булгаковской характеристике Бёме слишком чувствуется современная борьба, современные религиозно-философские счеты. Булгаков не чувствует единственности и неповторимости Бёме, необщего выражения его лица²⁰. Для

него Бёме стоит в том же ряду, что Экхардт, и принадлежит к тому общему типу германской мистики, который должен быть для апологетических целей изобличен и опровергнут. Бёме оказывается рационалистом, монистом, акосмистом, имманентистом, эволюционистом, эманентистом, т. е. наделен всеми болезнями и грехами еретической мистики вообще и германской мистики в частности. В Бёме сидит уже и Гегель, и Гартман, и даже Штейнер. «В бёмевском Боге от первого его движения к откровению до отдаленного уголка мироздания, от ангела до последнего клопа, все понятно, все объясняется, все рационализуется. Здесь нет места для антиномии, с ее логическим перерывом, ни Тайне: беспримесный рационализм — вот обратная сторона того всеведения или “гнозиса”, которым мнил себя обладающим, по одним основаниям, Гегель, а по другим — Бёме, почему он и оказывается столь родственным по тенденциям современному “теософизму”, оккультному или мистическому рационализму»²¹. Тут Бёме явно падает жертвой апологетического рвения и схематизма. Бёме должен был оказаться рационалистом, потому что он заранее отнесен к тому типу гностицизма, который базируется на законе «непрерывности мышления». И вот оказывается, что у величайшего из мистиков, который постоянно прерывал свое изложение восклицанием: «Это великая тайна», у которого все есть Тайна, — нет места для Тайны. Напрасно думает Булгаков, что гнозис исключает Тайну, — он подводит к Тайне, он есть откровение и прикровение. Но Тайна мистического гнозиса лежит глубже и дальше, чем Тайна ортодоксальной догматики²². Она глубже и дальше самих догматов о Боге. Булгаков, по-видимому, вчитывался в Бёме, но воспринял его внешне и в целях апологетического использования. И он не увидел последней глубины Бёме, самого таинственного из мистиков, величайшего теософа всех времен, знавшего подлинное откровения, видевшего блеск молнии во тьме. Бёме, который весь насыщен откровениями космоса, большая часть творений которого посвящена натурфилософии, оказался по требованию

схемы акосмистом. По Булгакову, германская мистика всегда должна быть акосмической. Это предопределено Экхардтом и родством германского духа с духом Индии и с неоплатонизмом. Бёме оказывается виновным и в имперсонализме. Но ведь вся мистика Бёме — конкретна, а не отвлеченна, пронизана откровением космической множественности. В центре у Бёме стоит лик Христа. Мистика Бёме, в отличие от Экхардта, Плотина и мистики Индии, не есть мистика Единого, признающая человека лишь отпадением и грехом. У Бёме были великие прозрения о человеке как положительном откровении, перед ним стояла уже антропологическая проблема. Не очень уместно характеризовать как рационалиста того провидца, который видел Бездну глубже Бога и дальше Бога и которому открывались первичные яростные стихии в космосе. Оказывается также, что Бёме гнушается плотью и с брезгливостью относится к браку. Все оказывается совсем так, как у индусов, как у Плотина и Экхардта. Булгаков прошел мимо величайших откровений Бёме о Софии и об андрогине, с которыми связана у него проблема человека. Слишком уж София Бёме не подходит на Софию Булгакова. Мистика Бёме очень сложная и загадочная, в ней совершенно нет гладкости монизма. Это не чисто арийская мистика индусского типа, — в ней есть семитическая прививка Каббалы^{23*}, есть соль, которой нет в пресной мистике Единого. Бёме требует к себе исключительно внимательного, углубленного отношения¹². Он не принадлежит ни к какому традиционному и легко различимому типу, многосоставен и необычайно богат. Лишь одной своей стороной он мог повлиять на таких германских мыслителей, как Гегель или Гартман. Но в Бёме были и совсем другие стороны. Им многие питаются. Питался им полусознательно и наш Вл. Соловьев и вся христианская теософия. Слишком часто черпают в наше время из вторых рук божественную мудрость, не

¹² Я специально занимаюсь Я. Бёме и предполагаю писать о нем книгу, поэтому я особенно останапливаюсь на отношении Булгакова к Бёме^{24*}.

зная, что истоком ее является мудрость Якова Бёме. Вне его нет пути для христианской теософии.

Настало время: лик Мистерий
Разоблачился. В храм чудес
Сей Книгой приоткрыты двери.
И видим свет сквозь ткань завес...

Тысячелетнего Завета
В веках приблизилась чреда.
Тебя наполнят реки света,
И Яков Бёме — твой всегда¹³.

Я. Бёме не может и не должен пасть жертвой нашего правого противления германскому духу. Булгаков, очевидно, самоопределяется на полемике против Бёме. И для понимания самого Булгакова эта полемика очень характерна. В сущности, он должен был бы открыто сказать, что он — враг мистики, что всякая мистика для него еретична. Но он не решается высказаться до конца. Его влечет и манит мистика. Булгаков отрицает мистический гнозис, который весь основан на конкретных мифологемах, и признает религиозную метафизику, которая основана на отвлеченных философемах. Это очень характерно. Таковы были большей частью и учителя Церкви в своем философствовании. Пугливый агностицизм часто принимали за преодоление рационализма. Но в действительности Ириной Лионский был во много раз более рационалистом, чем гениальный гностик Валентин. Гнозис есть опьяненное, экстатическое знание и рационализмом его не подобает называть. Для Булгакова мысль, знание есть послушание, а не творчество, и он отвергает экстазы знания как соблазн. Творчески-экстатическое знание, подобное бёмевскому, чудесным образом переносит через бездну, и лишь смотрящему со стороны кажется, что мышление гностика непрерывно. Булгаков хочет как будто сблизить имманентизм мистический с имманентизмом позитивистическим. Но это не более, как чисто внешнее совпадение терминов. Таким же внешним является сближение гностицизма

¹³ Из стихотворения Новалиса в переводе Вяч. Иванова^{25*}.

с рационализмом. Метод отрицательных квалификаций, в которых происходит совпадение различного смысла терминов, не убедителен. Квалификация Булгакова характеризует его самого, а не Бёме, который ускользает от всех определений, который антиномичен для всех категорий. В конце концов ведь и чистый теизм есть рационализм, всегда такой же гладкий, как и пантеизм. Теософия Бёме не есть ни теизм, ни пантеизм, она таинственнее, антиномичнее, мистичнее этих приглаженных богопознаний. Теизм Булгакова тоже ведь слишком рациональный и приглаженный, как и теизм отцов Церкви. Булгаков всюду видит монизм в стиле Дрекса, он хочет открыть его и у Бёме. Но в Бёме — иная глубина. Что-то от мистики Бёме должно быть привито и нашему русскому религиозному сознанию.

IX.

Основы религиозной философии Булгакова имеют свои роковые и неотвратимые последствия на практике. Невозможность имманентно, внутри освятить жизнь и творчество в мире ведет к пассивному принятию мира, к смирению перед миропорядком, таким, каким он дан, к освящению авторитарной общественности. Такое отношение к жизни подрезывает крылья, лишает творческой энергии. Мы сталкиваемся с интересным парадоксом религиозной мысли. Трансцендентный разрыв между Богом и миром, отрицание божественности мира на практике ведет к смиренному и покорному принятию мира таким, каков он есть, вплоть до смирения перед злом. Имманентное постижение мира, как внутреннего момента божественной жизни, на практике ведет к неприятию мира таким, каков он есть, к направлению творческой энергии на преобразование мира. Булгаков религиозно себя обесиливает и не может направить свою энергию на реформирование, революционирование²⁶ и преобразование мира. Для него закрыт путь творческого обращения к миру. Мир для него внебожествен, но он вынужден принять его, как ниспосланное за грехи бремя

и тяготу, смириться перед миропорядком во имя религиозной добродетели послушания. Это ведет к традиционно-бытовому принятию мира. Начинается это мирочувствие с крайнего отрицания божественности мира, а кончается утверждением божественности быта, божественности родовой жизни, божественности хозяйства в мире, божественности материи жизни. Булгаков — последовательный враг героического, прометеевского начала, которое всегда представляется ему человекобожеством и сатанизмом. Героизму он противопоставляет смирение и подвижничество¹⁴. Героическое понимание жизни принимает Христа не как внешнего^{28*}, трансцендентного Искупителя, а как внутренний, имманентный путь духа, проходящего через распятие и вольную Голгофу. Понимание жизни, враждебное всякому героизму, принимающее все тайны религиозной жизни в трансцендентном противополжении, окончательно объективирует и материализирует христианскую мистерию, крест возлагает на Христа, а на людей — смирение.

Булгаков боится, и по религиозным своим посылкам не может не бояться, утверждать волю к новой жизни. Повсюду видит он человекобожество, скрытое антихристово начало. Зло чувствуется ему во всяком освободительном человеческом движении. Понимание зла у него совершенно трансцендентное, а не имманентное. Он боится всякого свободного раскрытия человеческой природы, как продолжающегося отпадения Адама. Гуманизм для него есть как бы вторичное отпадение Адама в новой истории. Он не понимает неизбежности опыта гуманизма, не хочет видеть в нем момента в откровении человеческой природы. Булгаков никогда и ни в чем не обнаружил понимания имманентных путей человеческого духа, испытаний, неизбежности расщепления и раздвоения. Религиозная истина для него статична, а не динамична, она дана, как трансцендентная норма, а не как живой, движущийся опыт. Это отражается и на его отношении к общественной жизни, которую он принимает

¹⁴ В этом отношении интересна его статья в «Вехах»^{27*}.

статически, а не динамически. Путь, пройденный Булгаковым, очень знаменателен и интересен. Он начал с того, что соединял христианство с прогрессивной общественностью, с христианской политикой и с христианским социализмом. Но в сущности прогрессивная политика и некоторый социализм Булгакова не вытекали органически из его в то время еще незрелого христианства, они унаследованы были от его старого марксизма и от секулярного мировоззрения его молодости. И, по мере того, как христианство Булгакова делалось более глубоким, по мере его подлинного обращения в православие, он уходил, убежал от своего мирского прошлого, от своего человеческого, только человеческого. Весь путь Булгакова есть бегство от человека к Богу, и бегство это внутренне мотивировано испугом перед человеческим, неверием в то, что само человеческое — божественно. На этой почве вырастает религиозно значительная драма. И нужно прямо сказать, что по мере того, как Булгаков делался «реакционнее», он делался религиозно значительнее и подлиннее. В нем живет секулярный общественник, но религиозно оправданного, имманентно освященного общественника в нем нет. И это для него трагично. Мирская общественность остается для него соблазном. В сфере мысли он все-таки пытается вывести «реальную политику» из своей религиозной философии, и иногда с большими натяжками. Слишком видно, что дуализм его есть не только сознательный религиозный принцип, но также и двойственность его природы, двоящееся его существование. Поэтому его решение основных вопросов социальной жизни лишено патетизма. Для него, экономиста, создателя философии хозяйства, вся сфера социальной жизни представляется тяжелым долгом, бременем, а не вдохновением, не сферой творчества. Он весь — в хозяйстве, но настоящего пафоса хозяйственности он лишен. Он компромиссно, дуалистически соединяет аскетизм и культ юродства с волей к хозяйственности и обогащению. И очень характерно и знаменательно, что Булгаков, социальный философ по преимуществу, ничего не сделал для постановки

и решения социального вопроса с религиозной точки зрения. Многие основные социальные проблемы он решает так, как их решают самые обыкновенные «буржуазные» идеологи. В своей «Философии хозяйства» он не обмолвился ни единым словом о судьбе трудящегося народа, о рабочем вопросе, о социальной неправде. Он в сущности склонен оправдывать «буржуазный» строй, подводит под него религиозный фундамент в явном противоречии со своим аскетизмом и народничеством. Капиталистическое накопление он пытается вывести из религиозного закала личности¹⁵. Он как будто бы не видит глубокой противоположности между христианством и всякой трудовой заботой, накоплением, попечением о завтрашнем дне. Булгаков стремится принять все традиционное, все освященное веками, все исторически преемственное. Он — консерватор из религиозного пафоса смирения и послушания, но консерватор непоследовательный, принявший на себя много прогрессивного, либерального и демократического, неспособный от этого освободиться. От духовного сословия он унаследовал соединение консерватизма с демократизмом. Его исходная религиозная точка зрения, как мы видели уже, не автономна, и она влечет его к авторитарной общественности, к трансцендентно-священной общественности, а не имманентно-освящаемой общественности. И отношение Булгакова к общественности остается нецельным, двойственным и разорванным. Он — очень либеральный реакционер, очень демократически настроенный буржуа, очень романтически настроенный реальный политик. Булгаков не может освободиться от романтики священной общественности, священной государственности. Для него это остается трансцендентной мечтой, осуществлять которую реально он совершенно бессилен. Он не может не знать, чего стоит старая, священная теократическая государственность и какая страшная ложь за ней скрыта. Но он не может открыто и решительно оправдать пути свободной и

¹⁵ См. очень характерную и интересную статью Булгакова «Народное хозяйство и религиозная личность» в I т. сборника «Два града».

секулярной государственности и общественности. Он не видит, что секуляризация общественности и культуры, освобождение их от всяких трансцендентных религиозных санкций имеет глубокий религиозный смысл, как путь к имманентному религиозному освящению общественности и культуры. Чтобы увидеть это, нужно исходить из другого, автономного религиозного сознания. Мы станем религиозно свободными только тогда, когда перестанем искать святынь во внешнем мире, в природном и историческом порядке, когда обретем их в своей глубине и будем творить их из глубины.

Х.

С религиозным натурализмом и религиозным материализмом Булгакова, с его верой в вечность изначальной органической цельности, изначального природного синтеза связано его религиозное народничество, столь характерное для русской религиозной мысли. Булгаков верит в священную материю, природную и историческую, в натуральное хозяйство духа, навеки установленное Творцом для своего творения. Весь процесс развития культуры, начиная с Возрождения, представляется ему столь же злым, как русским народникам представлялся процесс развития капитализма в России. Секуляризация культуры, секуляризация жизни воспринимается им, как отпадение человека от Бога, как разрушение божественного миропорядка. Всякая дифференциация, всякое расщепление представляется злым, разлагающим священную материю. И у Булгакова является консервативное желание остановить процесс разложения старой органической цельности, остаться в принудительной цельности. Эта вера в божественно установленное скрепление духа с органической материей, с естественной жизнью рода, эта абсолютизация относительного материального порядка и есть религиозное народничество. Религиозное народничество есть порабощенность духа, его плененность родовой материей. Оно лишает свободы, внушает вечный страх за

то, что органическая цельность, старая скрепка духа с материей разложится, расщепится и расслоится. А страх и стремление к охранению связаны с особого рода утилитаризмом. Религиозное народничество Булгакова не до конца последовательно, оно половинчато. Он поневоле многое принял из процесса секуляризации и культурного расщепления. Он слишком современный человек и колеблется между обоготворением старой органичности и потребностями новой культуры. Он не слишком верит в возможность сохранения этой старой органичности и потому настроен пессимистически. Процесс мировой жизни идет в противоположную сторону. Это расщепление духа и материи, расслоение органического синтеза жизни, эта секуляризация того, что казалось навеки священным, воспринимается апокалиптически, как начало конца. В действительности же правильнее было бы это почувствовать, как мировой кризис, как начало новой мировой эры. Но Булгакова пугает жертва старым уютом и безопасностью органической жизни, священной плоти, — он как будто бы не хочет идти через смерть к воскресению, не хочет, чтобы старая Россия умерла для воскресения к новой жизни. Понятие «плоти» у Булгакова, как и у других христианских мыслителей, остается невыясненным и двусмысленным, даже многосмысленным. Плоть духовная, плоть тонкая и преображенная, смешивается с плотью материальной, природно-исторической, бытовой. И это характерно для религиозного народничества. Но религиозный материализм может быть лишь наивным, лишь состоянием религиозного полусна, — философски и сознательно утверждать материализм в религии невозможно. Это всегда будет лишь подделкой под архаический стиль, под примитивизм, стилизаторством, а не подлинной жизнью духа. И религиозное народничество ныне может быть лишь настраиванием себя на известный лад, а не подлинной жизнью. Живой веры в священную органическую материю, в старую священную общественность уже быть не может. Нет этой живой веры и у Булгакова, а есть лишь мучительная раздвоенность.

XI.

У Булгакова и у всех²⁹ русских религиозных мыслителей православного типа не только не решена, но и не поставлена религиозная проблема о человеке. Слабость религиозного антропологического сознания и есть источник всех их слабостей. И для возрожденного православия, как и для православия старого, человеческая природа должна быть приведена в состояние послушания и смирения, должна уступить место природе божественной. Смирение понимается не методологически, не как путь очищения и укрепления человека, освобождение его от низших стихий, а онтологически, как последняя правда о человеке. Без момента смирения невозможен христианский жизненный путь. Это метод освобождения. Но онтологична в христианстве — любовь, а не смирение. Онтология смирения — онтология рабов Божьих, а не сынов Божьих. Булгаков хочет быть верен святоотеческому сознанию. У святых отцов научился он онтологии смирения. Но святоотеческому сознанию не открывалась никакая³⁰ положительная антропология. Антропология учителей Церкви — лишь осколки антропологии языческой. Вся духовная энергия отцов и учителей Церкви была направлена на преодоление языческой человеческой природы, ветхого Адама. Новый Адам раскрывается им в момент искупления греховной природы человека, в тайне смирения, неведомой язычникам. Но святоотеческое христианство не есть полное и окончательное христианство, оно — лишь момент христианского пути человечества, в нем открывается лишь один аспект Христовой истины. На высших ступенях христианского сознания человеку через его внутреннюю творческую активность должно открыться, что сам Бог ждет положительного откровения человеческой природы, ждет рождения в самой божественной природе человека, как своего обогащения. Проблема Человека и есть по преимуществу божественный вопрос, вопрос самого Бога, в то время как проблема Бога есть вопрос по преимуществу человеческий. Тайна Христа соединяет в себе две тай-

ны — тайну рождения Бога в человеке и тайну рождения человека в Боге, это тайна — богочеловеческая¹⁶. Это чувствовали великие христианские мистики, как, например, Я. Бёме и Ангелус Силезиус. Но у Булгакова нет даже предчувствия о том, что должен наступить час религиозного откровения о человеке, раскрытия человеческой природы, ожидаемого самим Богом. Его христианский путь есть жажда освободиться от человеческого, испуг перед гуманизмом, боязнь человеческого произвола и дерзновения. Он утомлен и напуган своим позитивистическим гуманизмом и не в силах взять на себя бремя раскрытия божественной человеческой природы, этой второй ипостаси природы божественной. Онтология смирения легче онтологии творчества, предполагающей исключительную духовную мужественность, активность и дерзновенную жертвенность. И начало человеческое заменяется у Булгакова и его единомышленников началом ангельским.

Ангельскому, а не человеческому началу хотел бы Булгаков вручить судьбу мира. Это обычный путь пассивно-женственной религиозности, души, жаждущей покориться и раствориться. Ангельское начало — не творческое, оно лишь прославляет Бога, образует в окружении Бога передаточную медиумическую среду. В церковной жизни ангельское начало выражено в священстве, в котором нет ничего человеческого. В жизни государственной ангельское начало можно увидеть во власти, совершенно независимой от человеческой природы, в царственном священстве. Папоцезаризм и цезарепапизм^{32*}, теократия папская и теократия царская и есть подмена человеческого ангельским. На практике это всегда бывает отрицанием богочеловеческого пути. Совершается ангельское насилие над человечеством. И это ангельское начало нередко является в зверином обличье. Только вручение судеб истории и мира человеку и человечеству побеждает звериную стихию, над которой ангельское

¹⁶ См. мою недавно вышедшую книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»^{31*}.

начало не имеет власти. Человеческое начало, в отличие от ангельского, — активное и творческое начало, мужественное, а не женственно-рецептивное и передаточное. Ангельскому началу не может принадлежать власть в мире, — власть принадлежит человеку. Через человека, а не через ангела, продолжается дело Божьего творения, преобразование мира. И священство, как начало ангельское, а не человеческое, должно быть введено в свои пределы. Вот почему теократическая общественность есть ложь и соблазн. Общественность должна быть человеческой и божественной лишь через человека, через его божественность, через его имманентную глубину. Трансцендентное религиозное сознание всегда имеет тенденцию подчинить человеческое ангельскому, царство и пророчество — священству. Так закрывается путь к антропологическому откровению и к самой постановке религиозной проблемы человека. Возрождение православия, как оно выразилось у Булгакова, не ведет к религиозному творчеству и возрождению. Новые апокалиптические ноты, которые звучат у Булгакова и отличают его от старых славянофилов, ничего не меняют в отношении к человеку и человеческому откровению. Это — апокалиптичность пассивная, рецептивная, это — пронизанность мистическими токами, а не активно-творческое раскрытие нового аспекта Христа, Христа Грядущего, предполагающее исключительное напряжение человеческой природы изнутри, имманентно, явление нового человека. Булгаков не любит человека, и ему ничего не открывается в человеке.

ХII.

Булгаков — иудей, а не эллин. По типу своей религиозности, он семит, а не ариец. Подобно древним евреям, видение Бога поражает его, как ударом грома, опалает огнем. Бог — далек и страшен, увидевший Его подвергается опасности умереть. Бог не окрыляет человека, не возносит его вверх, не повышает его творческой энергии, а дает прежде всего

чувство тварной низости и слабости, греховности, подавляет, потрясает своим далеким величием. От ран, нанесенных Богом, может излечить лишь София. Интимно близкой, умиляющей и радующей может быть лишь божественная женственность — София. Это — другая сторона религиозной природы Булгакова, смягчающая его древнеиудейский религиозный страх. София как бы защищает от страшного грома, страшного огня Божьего. Булгаков остается в первом родовом рождении. Его религия не прошла через второе духовное рождение. Я говорю о выявляемой религии Булгакова. Его внутренний религиозный опыт, конечно, гораздо сложнее и не исследим до конца. Но в подлежащей обсуждению религии Булгакова я не вижу никаких признаков нового, вторично рожденного, внутренне свободного духа, постигающего все внешнее как символизацию внутреннего, достигающего независимости от материальной родовой жизни. А ведь с этих внутренних достижений должно начаться религиозное возрождение, новая религиозная жизнь. Религия духа не есть отрицание символов плоти. Но религия святой плоти, природной и исторической, — невозможна. Вовне, в объективации, в природе и истории всегда дано лишь относительное, никогда не абсолютное, лишь символическое, а не реальное. Тип булгаковской религиозности порождает религиозный национализм, абсолютизацию национальной и исторической плоти. Крайний религиозный национализм всегда есть юдаизм на христианской почве и легко перерождается в семитический фанатизм. В темпераменте Булгакова есть мягкость, в нем нет яростности, и его религиозный национализм носит скорее лирический характер, внешне не боевой. Раздвоенность мешает ему быть воином. В нем преобладает жажда растворения в матери-земле. Для его религиозного национального мессианизма более характерна верность материнскому лику³³, чем мужественно-творческий призыв к будущему, к активному выполнению национальной миссии в мире. В отношении Булгакова к России совершенно отсутствует сознание необходимости раскрытия и развития челове-

ческого начала в России, религиозного откровения личности. Он хотел бы оставить русский народ в натуральном коллективизме, который представляется ему религиозной соборностью, хотя в действительности этот коллективизм лишь предшествует религиозному сознанию личности.

Я отношусь очень критически к булгаковскому типу религиозной мысли и хочу религиозно ему противиться. Но путь Булгакова, искания Булгакова имеют большое значение и должны быть высоко оценены. В нем есть подкупающая серьезность и искренность. Он очень русский, и пережитый им религиозный кризис имеет значение для судьбы русского сознания. В лице Булгакова как бы русская интеллигенция порывает со своим атеистическим и материалистическим прошлым и переходит к религиозному сознанию и христианству. Это — процесс большого углубления. В религии Булгакова нет ничего нового и творческого, но сам он, как явление жизни, нов и по-новому взволнован. Взволнованность его мысли, ее гибкость, ее способность вечно обогащаться и расширяться очень ценны. И все-таки остается впечатление, что этой взволнованности Булгакова, этой гибкости и богатству его мысли, этим вопрошаниям его не соответствует новое рождение души. Религиозность его ветхая, запуганная древним ужасом. Он вернулся к традиционной, кровной религиозности своих отцов и дедов.

Булгаков наводит на мысль о невозможности возродить старое³⁴ в православии так, чтобы это имело значение для судьбы России, для судьбы мира, а не только для судьбы индивидуальной души. Булгаков и свящ. П. Флоренский прежде всего спасаются, и все их мышление, все их познание окрашено в этот цвет самоспасения. Они познают истину под давлением панического страха гибели, и это не может не сказаться на характере познанной ими истины, — на ней лежит печать рабов божественного фатума. Булгаков и свящ. П. Флоренский — не свободны. Совершенно свободен другой представитель православной религиозной мысли — В. Ф. Эрн. Он утверждает свое

исключительное православие из себя, из своей свободы, и ни с чем и ни с кем на свете не считается. За религиозно-философским мышлением Эрн чувствуется не столько оригинальный и самобытный ум, сколько оригинальный и самобытный характер. Но в нем есть что-то нерусское, слишком ясное и успокоенное, не мятущееся, что-то от протестантского петицизма³⁵, слишком доктринерское. Эрн менее интересен и показателен для русской религиозной мысли, чем Булгаков и свящ. П. Флоренский, хотя доктринально он один из самых крайних славянофилов. Вполне свободен по сравнению с Булгаковым и Флоренским и кн. Е. Н. Трубецкой. Но путь его не сложен и слишком ясен, в нем не чувствуется взволнованный трепет религиозных вопрошаний и сомнений. Христианство кн. Трубецкого слишком гладкое, слишком рациональное, не знающее антиномий, слишком, быть может, либеральное¹⁷. Некоторое сближение Вяч. Иванова с группой московских православных, их религиозное влияние на него и его эстетическое влияние на них не дает оснований причислять его к типу православной религиозной мысли. Он остается прежде всего и больше всего значительным поэтом с религиозными, мистическими и философскими настроениями, не принимающим окончательно никакой религиозной веры и никакого философского учения, учителем искусства, а не учителем жизни. В нем остаются не до конца просветленные элементы свободной мистики и недисциплинированного оккультизма, хотя в известный момент он может являться и в обличье православного. Наиболее органическим у Вячеслава Иванова остается все-таки его дионисизм и его язычески-дионисическая интерпретация самого христианства. Русизм Вяч. Иванова носит на себе печать утонченной западной культурности и художественной стилизации, чуждой русской душе. Центральное значение остается за С. Н. Булгаковым.

¹⁷ Кн. Е. Трубецкой последовательнее Булгакова в утверждении совершенной внебожественности мира, крайнего дуализма Бога и мира. Даже идея софийности пугает его, как пантеизм.

XIII.

На мистических своих вершинах православное возрождение упирается в имяславство, которое несколько лет тому назад так взволновало нашу церковную жизнь³⁶. Через имяславство, принимаемое и возрождаемое в монастырях и пустынях, хотят современные православные мыслители воссоединиться с древней и исконной православной мистикой, восходящей до Григория Паламы, до Симеона Нового Богослова. Несколько лет тому назад цвет русского православия возлагал большие надежды на имяславское движение¹⁸, и даже вступил в конфликт с синодом. Но надежды не оправдались, никакого настоящего религиозного движения не возникло, и волна спала. Мистическое возрождение православия через имяславство не произошло. Вопрос о реальном присутствии самого Божества в имени Иисуса Христа, произносимом в молитве Иисусовой, — очень тонкий и интимный вопрос религиозно-мистического опыта. Он почти не подлежит экзотерическому обсуждению. Никакого выявленного, исторического церковного движения на этой почве произойти не может. Тут мы сталкиваемся с некоторым первичным мистическим опытом, с мистической медитацией, которая имеет более широкое значение, чем православно-христианская интерпретация этого опыта. Но во всяком случае можно сказать, что нового в имяславстве нет ничего, и нельзя ждать на этой почве никаких новых религиозных откровений. От проблем религиозной антропологии имяславство очень далеко. Это лишь более глубокий слой исконного православия. Все ожидания наших новых православных, что вот-вот начнется новое откровение внутри церковной жизни, из ее недр, в православном старчестве, производят впечатление безнадежного религиозного бессилия и робости. Пассивно ждут, что дыхание Духа, Духа нового, начнется в недрах церковных, начнется, как

¹⁸ См. предисловие к книге иеросхимонаха Антония Булатовича «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса»³⁷.

нечто трансцендентное им самим, над ними совершающееся, но сами не берут на себя почина, в своей собственной глубине ничего не раскрывают. Но всякое религиозное движение начинается с имманентного опыта, с имманентного творческого почина. Дух дышит, где хочет^{38*}, и дыхание Духа я должен прежде всего ощутить в себе, в своей глубине, а не извне, не от внешнего какого-то центра. Такая трансцендентализация религиозного опыта есть показатель религиозного упадка, умаление и угашение Духа. Всякое религиозное движение и религиозное возрождение начинается с меня самого, и я не могу возложить на других брмени и труда начинаний. Моя глубина и есть глубина церковная. И религиозная реформа в России возможна будет лишь после этого внутреннего, в самой глубине совершившегося сдвига, нового рождения в духе. Любители схематических противоположений могут сказать, что этот путь есть форма протестантизма и уже потому он стар. Но в пределах протестантизма никогда не ставилась религиозная проблема человека, человеческого откровения. Протестантство еще менее антропологично, чем католичество. Посмотрим, есть ли новое рождение, перенесение центра тяжести в глубину человека в опытах нового религиозного сознания, нового христианства, или и там человек возлагается лишь на то, что вне его и над ним совершается.

О «ДВУХ ТАЙНАХ» МЕРЕЖКОВСКОГО

I.

Д. С. Мережковский выпустил две новые книги — «Две тайны русской поэзии — Некрасов и Тютчев» и сборник статей за четыре года: «Было и будет»¹. Есть что-то беспокойное, сверлящее в Мережковском, и хочется по поводу новых его книг подвести о нем некоторые итоги. Книга о Некрасове и Тютчеве представляет бóльший интерес и дает больше оснований сказать о Мережковском существенное. Публицистика — не сильная его сторона.

Мережковский всегда имеет дело с литературными отражениями жизни, а не с самой жизнью. Трудно найти писателя, который был бы так погружен в литературу, так исключительно жил литературой. Это — почти трогательная в нем черта. Вся литературная деятельность Мережковского есть судорожное убегание от литературы к жизни и ее тайнам. Но тайны жизни он воспринимает только через литературу. Он, как никто, ищет в литературе жизни. По складу своей природы и своего дарования Мережковский не может прямо писать о тайнах жизни, непосредственно познавать их и непосредственно разрешать жизненные задачи. Он пишет о тайнах Толстого и Достоевского, Некрасова и Тютчева, и т. п., т. е. всегда об отражениях в литературном творчестве. У Мережковского нет богатства и разнообразия мысли. Ему чужда стихия творческой мысли. Мысль его всегда упрощена, систематична, всегда сведена к нескольким догматическим утверждениям, совершенно нераскрытым и неразвитым. Мережковский как будто бы не хочет проливать свет на свои основные догматические идеи. Он предпочитает оставаться в атмосфере двойных и двоящихся мыслей, он почти боится солнечности. Он стремится к знанию, к гнозису. Основная тема всей литературной

деятельности Мережковского — Христос и Антихрист. Но образы Христа и Антихриста вечно у него дwoятся и смешиваются. Он не только не знает, но как будто бы и не хочет знать окончательно, в чем Христос и в чем Антихрист. Это не только то раздвоение и смешение, в которое погружен весь грешный мир человеческий, это почти метод у Мережковского, особый способ думать и писать. Так создает Мережковский мистическую атмосферу вокруг своих писаний. Он большую часть своих утверждений облекает в форму вопрошаний. Он до крайности злоупотребляет методом цитат. Аргументирует он всегда подбором цитат, часто очень произвольных. Этим заменяется развитие мысли по существу. Философское бессилие Мережковского маскируется цитатами и художественными схемами и противопоставлениями. Гностическая бедность Мережковского бессознательно вызывает в нем вражду ко всякому гнозису. Еще в статье, написанной десять лет тому назад, я указывал, что Мережковский пользуется словом «плоть» не критически и двусмысленно. Так же не критически и двусмысленно пользуется он словом «мир»². Но сама эта двусмысленность не мешает, а помогает ему, — он художественно играет ей. Очень характерно, что в сущности Мережковский очень ортодоксально-догматичен в своем христианстве, он всегда хочет целиком принять экзотерическую христианскую метафизику.

II.

Для Мережковского все двоится, распадается на две полярные тайны. Это — основное и неизменное в нем. Все написанное им построено по одному образцу, по одной схеме противопоставления: тезис, антитезис и желанный синтез; одна тайна, другая полярно противоположная тайна и третья примиряющая тайна самого Мережковского. Всю свою литературную деятельность Мережковский построил на антитезах — Христа и Антихриста, духа и плоти, неба и земли, личности и общественности, созерцания и действия.

Эти антитезы всегда воплощаются для него в лицах, которые он любит рассматривать парно, — в Толстом и Достоевском, Леонардо и Микель-Анжело, Тютчеве и Некрасове и т. д., и т. д. Если в Толстом открывается тайна плоти, то в Достоевском — тайна духа, если в Тютчеве — тайна личности, то в Некрасове — тайна общественности. Каждая из тайн — односторонняя и должна быть соединена с полярной себе тайной. Личность у Тютчева — безобщественная, общественность у Некрасова — безлична. Тайна личности и тайна общественности должны соединиться. Мережковский чувствует себя всегда носителем третьей, соединяющей тайны, — синтеза духа и плоти, неба и земли, личности и общественности. Этот метод крайних антитез был нов и интересен в исследовании Мережковского о Л. Толстом и Достоевском³, самом ценном его вкладе в русскую духовную культуру. Но потом однообразное повторение одной и той же схемы делается утомительным и уже не производит такого впечатления. В Толстом и Достоевском Мережковскому удалось что-то открыть через метод антитез, через противоположение двух бездн, верхней, небесной и нижней — земной¹. Но, в конце концов, становится неприятно и отталкивает то, что все писатели превращаются в орудие и средство проведения своих религиозных схем. Мережковский не интересуется самими писателями, не погружается в тайну индивидуальности. Индивидуальное не существует для Мережковского, он хочет знать только общее, не индивидуальную, а схематически-типическую тайну. Для него существует только два цвета, только две полярные крайности. Нет никаких переходов и оттенков. Нет множественности и сложности бытия. Все схематически упрощено. Такова уж эстетика Мережковского: она признает только предельные крайности, ей нужен или Бог или дьявол.

¹ Но нужно сказать, что Мережковский совершенно не понял религиозного значения Л. Толстого, был к нему очень несправедлив. Теперь он старается загладить свою вину перед Толстым, но неудачно.

Мережковский всегда предлагает выбирать из двух установленных им антитез, например, революцию или реакцию.

Но я могу избрать не черный и не красный цвет, а, например, зеленый или синий. Бытие не схематично. Все в бытии индивидуально. Невосприимчивостью к индивидуальному объясняется равнодушие Мережковского к национальности. Для него существует только всемирное соединение, только универсально-общее.

III.

Мережковский утверждает себя пребывающим в третьей, синтезирующей тайне, соединяющей тезис и антитезис. Он всегда проповедует третью ипостась, соединяющую первые две ипостаси. Но вся трагедия Мережковского в том, что он, в сущности, остается в двух полярных тайнах, в двоении, в двойственности, а не тройственности. Третье, соединяющее остается у него всегда лишь пожеланием, лишь призывом, лишь схемой. Синтез Мережковского бессилен. Третья тайна в его писаниях производит впечатление внешне-механического задания. И попытки Мережковского синтезировать религию и революционную общественность производят мучительное впечатление своим внутренним бессилием. Соединение идет не изнутри, а извне, не является раскрытием осуществленной в нем тайны соединения, творческой энергии соединения, а лишь постоянно повторяемым призывом и пожеланием, чтобы как-то свершилось соединение раздельного и для него самого и для всех. Мережковскому не дано дара в своих писаниях и своей общественно-религиозной деятельности явить достижение своих пожеланий. Все тайны остаются раздельными. Тройственная концепция Мережковского — не столько творческая мысль, сколько художественно выраженная схема. В этой схеме (тезис, антитезис и синтез) нет динамической энергии. Много добрых и высоких намерений, но нет силы осуществлять.

Действительность заменяется вечными, почти утомительными разговорами о действительности, словами о волевой активности. «Действие» остается для него чем-то внешне притягивающим. Мережковский соблазняется внешним пониманием «действия», заимствованным у активных людей не религиозного, позитивистического типа. Ему импонируют активные общественники, столь ему чуждые. Для него активная, революционная общественность есть прекрасное далеко...

Я верю, что у Мережковского есть искренняя жажда религиозной общественности. Он стремится к общественности, как к таинству, подобному Евхаристии⁴. И это оригинально в нем. Но он пошел внешним путем в опытах осуществления своих сокровенных стремлений.

Лишь в катакомбах, лишь эзотерически подобные стремления осуществляются. Мережковский все хочет сделать служебным религии: и политику, и литературу, и искусство, и знание. Религия для него остается внешней и противостоящей общественности и культуре, и потому требующей себе подчинения всей жизни, всех сфер культуры, а общественность и культура остаются внешними и противостоящими религии, как силы, уловляемые для религиозных целей. Но ничто не должно быть служанкой религии, быть прислугой. Религия может быть принята лишь как имманентное, одухотворяющее изнутри начало, как внутренняя творческая энергия, скрытая за всей совокупностью жизни. И общественность не должна быть внешней, навязанно-религиозной. Секуляризация общественности есть освобождение и движение вперед. Общественность должна быть внутренне, имманентно религиозной, изнутри освящаемой, а не трансцендентно-религиозно санкционируемой. Религиозная общественность может быть лишь сокровенной, незримой, так как царство Божие незримо приходит. Но религиозное сознание Мережковского остается трансцендентным и потому прикованным к объективно-предметному миру. Он обречен на трансцендентные пожелания и призывы.

IV.

Одно из противоположений Мережковского, которое он особенно излюбил в последнее время, — это противоположение «созерцания» и «действия». Но это противоположение утверждается им слишком внешне. В слово «действие», которое в последние годы он особенно часто повторяет, он незаметно вкладывает позитивистический, наивно-реалистический смысл. В глубине мистическое созерцание и действие — совсем не антитезы и не могут быть противоположаемы. Так мистическое созерцание в практике всех мистических школ о религии было действием, внутренним деланием, в самой глубине, в самом корне изменявшем и преображавшем мир. Святые в своей созерцательной практике служили делу мирового спасения. Для позитивистов-рационалистов мистическое действие есть бездействие, безделие. Но Мережковский не может становиться на эту точку зрения, ибо с нее и все, что делает Мережковский, есть бездействие и безделие. А с религиозно-мистической точки зрения многие позитивные действия, иные формы политической деятельности могут оказаться самым настоящим небытием. С другой стороны, само знание есть уже действие, знание есть акт, совершаемый в мире и над миром.

Также сомнительно и другое основное для Мережковского противоположение «духа» и «плоти». Слово «плоть» Мережковский употребляет философски безответственно и страшно злоупотребляет им. «Плоть» для него и человеческое тело, предназначенное к воскресению, и вся культура и общественность, и весь этот «мир», который «историческое» христианство отрицало.

Слово «плоть» для него орудие борьбы с аскетизмом, с мироотрицанием. Остается невыясненным, в каком отношении находится «плоть» Мережковского к материи, к физическому миру? О какой «плоти» говорит он, о плоти материальной, физической или иной, «духовной плоти» (слова ап. Павла)? Плоть — не антитеза духа, а символ духа, состояние духа. Можно было бы с большим основанием утверждать обратное

Мережковскому: в «историческом» христианстве было слишком много плоти и слишком мало духа, христианство было материализованно, приспособлено к «миру», в нем преобладал еще «мир», оно было религией рода. Также можно сказать, что в «историческом» христианстве личность была подавлена органическим, родовым коллективом, что само христианство, не сокровенное, а исторически раскрывшееся, было еще в натуралистическом фазисе. Новое религиозное сознание может быть лишь дематериализацией христианства, раскрытием духа, освобождением духа от власти «мира», освобождением личности от рода. Мережковский же держится за религиозный материализм, который есть старое религиозное сознание, старая порабощенность внешним, объективно-предметным. Он недостаточно углубляется в личные пути духа, во внутреннюю мистерию духа. Христианская мистерия остается для него объективированной и материализованной. Его христианство — не сокровенное, не внутреннее.

Беда Мережковского в том, что он слишком легко пленяется своими художественными противопоставлениями и схемами. Им часто владеют чисто словесные антитезисы и синтезы, и он настраивает свои переживания на лад этих антитезисов и синтезов, согласует их с пленительными звуками слов. Отсюда рождается доктринерская реакция на жизнь. Мережковский изначально был пленен звуком слова «плоть» и художественно играл евхаристическими словами «плоть и кровь», он смешивал «плоть и кровь» таинства Евхаристии со всеми сферами культуры и общественности. Недостаточная углубленность проблем у Мережковского сказывается и на рассмотрении основной проблемы отношения творчества к жизни. Он как бы не сознает того трагизма культуры, который делает недостижимой христианскую и вообще религиозную культуру. Он все еще верит в возможность христианской культуры, святой материи. Но христианской и святой может быть лишь бесконечная и абсолютная духовная жизнь, которая есть иное измерение, чем измерение культуры, чем науки и искусства, политика и экономика.

V.

Все обычные недостатки Мережковского в утрированной форме есть в его книжке о Некрасове и Тютчеве. Прием, по которому построена эта работа, производит уже впечатление клише. Мережковский мало интересуется Некрасовым и Тютчевым, их индивидуальной судьбой и тайной. Некрасов и Тютчев для него лишь средство. Он навязывает им схему о безобщественной личности, безличной общественности и соединении личности и общественности в самом Мережковском. Но тут уж тройственная концепция не производит того впечатления, какое производила в работе о Толстом и Достоевском. Мережковский очень преувеличивает значение литературы для общественности и политики и этим превращает литературу в служебное орудие для общественных и политических целей. Как это ни странно, но Мережковский возвращается к старой русской «критике», к старому общественному утилитаризму, от которого мы духовно освобождались последние пятнадцать лет. Он хочет быть продолжателем Белинского, Чернышевского, Добролюбова, но на религиозный лад. И он принужден отрицать самоценность духовной жизни, самоценность и свободу творчества в философии и науке, в литературе и искусстве. Он стоит за старую русскую интеллигенцию и не хочет видеть рождения новой интеллигенции. Он восстает против того освобождения человеческого духа от власти общественно-утилитарных целей, которому сам некогда послужил. Но ведь общественный утилитаризм в литературе объясняется у нас тем, что политика и общественная деятельность невозможны были в жизни. Приходилось делать политику в литературе и критике, на романах, рассказах и стихах. Теперь «плоть» России европеизируется, политика выделяется в самостоятельную сферу, ею занимаются в Государственной Думе, образуются партии и пр. Литература освобождается от политического утилитаризма. Уже никто не делает политики в поэзии. А Мережковский хочет заниматься политикой на стихах Некрасова и Тютчева, хочет вернуться к старым временам 60-х и 70-х гг. Но

для современных общественных деятелей и политиков стихи Некрасова совсем не нужны. Революционеры новой формации давно уже перестали читать Некрасова и предпочитают Тютчева и «декадентов». И это показатель большей духовной свободы и более высокой эстетической культуры. Перестали быть варварами и признали поэзию самостоятельной сферой духовной жизни. Перед судом свободного духа Тютчев — вечный поэт, один из величайших поэтов мировой литературы, поэт бездны, а Некрасов — поэт временный и второстепенный. Поэзия может быть религиозной лишь изнутри, из своей свободы, имманентно, а не трансцендентно-навязанно.

Попытки Мережковского возродить народничество на религиозной почве представляются мне безнадежными. Всякое народничество (правое и левое, религиозное и материалистическое) побеждено у нас и неотвратимым ходом дифференциации жизни, и марксизмом, и работой философской мысли, и религиозно-мистическим движением. В Мережковском чувствуется отрывка 70-х годов. Он преувеличивает свое «декадентство». Настоящее декадентство было у З. Гиппиус, которую нужно признать самым значительным явлением в русском декадентстве. Мережковский же всегда был «идейным» писателем. Он принадлежит к поколению, для которого не имела такого значения самостоятельность знания и самостоятельность творчества, как для последующих поколений. Но стремления Мережковского знаменательны для целой эпохи. Он сыграл огромную роль в наших религиозных исканиях. Его «Л. Толстой и Достоевский», его романы останутся. Но расцвет его совпадает с первыми «религиозно-философскими собраниями»^{5*}, с первыми постановками проблем нового религиозного сознания. В последние годы писания его вызывают досадное чувство, они не попадают уже в духовный центр жизни. Но будем благодарны ему и за то, что он сделал. Даже современные православные мыслители кое-что получили от Мережковского. Если не дано ему выйти из «двух тайн» в «третью», то знаменательно само приближение его к этим тайнам.

НОВОЕ ХРИСТИАНСТВО (Д. С. Мережковский)

1.

Другой тип¹ русской религиозной мысли можно условно назвать новым религиозным сознанием или неохристианством. Для этого типа характерна не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед. В этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим предчувствиям отдаются без особенной осторожности, без той боязни произвола и подмена, которая так характерна для Булгакова, свящ. П. Флоренского, Эрн и др. Настоящего дерзновения религиозной мысли и здесь нет, но меньше оглядки, больше игры человеческой талантливости. Центральной фигурой в этом типе религиозной мысли является Д. С. Мережковский². Целое течение окрашено в цвет мережковщины, принимает его постановку тем, его терминологию, его устроенность. В отличие от Булгакова, более жизненного, с одной стороны, и более умственного — с другой, Мережковский весь вышел из культуры и из литературы. Он живет в литературных отражениях религиозных тем, не может мыслить о религии и писать о ней иначе, как исходя из явлений литературных, от писателей. Прямо о жизни Мережковский не может писать, не может и думать. Он — литератор до мозга костей, более чем кто-либо. И из литературы, из своей родной стихии, вечно убегает Мережковский к жизни и к сокрытым в ней религиозным тайнам, к действию. Никто так не жаждет преодолеть литературу, как литератор по преимуществу Мережковский, никто так много не говорит о действии. Через Достоевского и Толстого открывает Мережковский конец великой русской литературы, ее неизбежный переход к новому религиозному открове-

нию и новому религиозному действию. И открытый им конец литературы он почувствовал, как наступающий конец мира, как апокалипсис всемирной истории. С тех пор Мережковский ждет конца и все по-новому и по-новому провозглашает конец. Но темы, поставленные великой русской литературой, всегда для него остаются его исходным пунктом, прежде всего и больше всего Толстой и Достоевский. Над душой Мережковского, по-видимому, имеет неотразимую власть пленительность слов и словесных конструкций. Иные слова звучат для него, как откровения. Это откровение всегда вторичное, отраженное. Но нужно сказать, что и сами слова обладают большей реальностью, чем это принято о них думать.

Огромное влияние оказал на Мережковского Розанов, его постановка религиозных тем, его критика христианства. Как ни враждебен сейчас Мережковский Розанову, но и доньше не может он освободиться от обаяния розановской религии плоти и ему импонируют те непосредственные розановские мироощущения, которых нет у него самого. Мережковский некогда провозгласил Розанова русским Ницше³. Розанов несомненно predetermined подход Мережковского к христианству, привил ему христианские темы в своей постановке. Розанов органически связан с православным бытом, вышел из него и может мыслить только от него. Он не чувствует веселия духа и подъема, когда нет против него православного священника, нет вокруг него тепла православной плоти. Православная восковая свечечка — родная и близкая Розанову, и он хочет сохранить ее даже в моменты своего антихристового восстания против Христа. Он — церковный человек по своим истокам, и он произносит свою хулу на Христа, неслыханную по дерзости, как свой человек. Это импонирует Мережковскому, такому оторванному от всего церковного, такому далекому от всего православного. Он даже как будто бы впервые знакомится с православием по отрицательной критике Розанова. Он и теперь, после всего длинного своего пути, плохо знает православие и говорит о нем со стороны. Свое религиозное питание и воспи-

тание Мережковский получил на религиозно-философских собраниях, отчеты о которых печатались в «Новом Пути». Там встречался он с представителями православного духовенства, с православными монахами, там слушал вдохновенные речи апокалиптика В. А. Тернавцева, пророчески возвещавшего правду о земле, которая раскроется в хилиазме⁴. На этих религиозно-философских собраниях, которые должны быть признаны очень значительным фактом в нашем религиозно-философском брожении, встречались представители новой культуры с представителями старого православия, и от этой встречи родились новые темы. Вокруг этих религиозно-философских собраний образовалась атмосфера новых религиозных исканий. Но одному Мережковскому удалось создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства. Он претворил в своей конструкции и темы Толстого и Достоевского, и религию «плоти» Розанова, и хилиастическую «правду о земле» Тернавцева, и все споры религиозно-философских собраний об отношении христианства к культуре и к земле, и все предчувствия нового откровения. В нем меньше религиозной инициативы, чем у Розанова и Тернавцева, но значение его⁵ основное для интересующего нас типа религиозной мысли.

II.

Вся религиозная мысль Мережковского обращается в тисках одной схемы, в эстетически для него пленительном противопоставлении полярностей, тезиса и антитезиса, в мистически волнующем его ожидании синтеза, откровения третьей тайны, тайны соединения полярностей¹. Весь Мережковский в антитезах христианства и язычества, духа и плоти, неба и зем-

¹ Для характеристики Мережковского я более всего пользовался его двухтомным трудом «Л. Толстой и Достоевский», его романами, сборником «Не мир, но меч», а из новейших его писаний: «Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев» и сборник «Было и будет». Романы Мережковского, несмотря на их тенденциозность, все-таки очень интересны⁶.

ли, общественности и личности, Христа и Антихриста и т. д. и т. д. Мысль Мережковского не сложна и не богата. Как мыслитель, он однообразнее и беднее Булгакова. Блестящий литературный талант Мережковского, его дар художественных схематических конструкций, его исключительное умение пользоваться цитатами скрывают бедность и монотонность мысли, маскируют его гностическую неодаренность, его нелюбовь к познанию и его недостаточную философскую подготовку. Он гипнотизирует блестящими словесными антитезами, противоположениями, соединениями и сопоставлениями, которыми и сам загипнотизирован. Романтическая эстетика Мережковского всегда требует крайностей, бездн, полюсов, пределов, последнего и легко впадает в риторичность, для многих неприятную. Мережковский совершенно не выносит переходного, среднего, для него не существует индивидуального, оттенков, множественного в мире. Он одержим пафосом всемирности, принудительного универсализма, характерного для латинского духа, для римской идеи. Эту жажду всемирного соединения он получил, по-видимому, от Достоевского. Весь мир и всю мировую историю Мережковский воспринимает лишь на полюсах, лишь в аспекте Христа и Антихриста. Все многообразие мировой жизни, вся огромная сфера относительного выпадает из его восприятия, не интересует его или насильственно приводится им к полярным безднам. В нем нет и крупицы гетевской мудрости, проникающей в космическую множественность. Мережковский ничему не дает жить самостоятельной жизнью и ничего не считает самоценным. Все обращается в средство для установленных им абсолютных пределов. Отсюда рождается утилитаризм, возвышенно-корыстное отношение к людям, к ценностям, к жизни. Мережковский более насильствен, чем ортодоксальные православные. Он — политик в мистике и мистик в политике по первоначальному своему чувству жизни. Всякое бескорыстное созерцание, всякое интимное творчество ценностей для него невыносимо. Ему совершенно чужда история мистики и гностицизма. Философскими понятиями, фи-

лософскими терминами он принужден пользоваться, но совершенно безответственно. В религиозной мысли он остается художником-схематиком. По философской культуре, по знанию религиозного и мистического прошлого человечества все течение, связанное с Мережковским, стоит гораздо ниже того типа религиозной мысли, которое я определил бы как возрождение православия. Мережковский влияет преимущественно на тех, которые находятся на первых стадиях религиозного пути и обладают небольшим еще религиозным опытом. Вряд ли возможно его глубокое влияние на людей более религиозно умудренных. Но этим я не хочу отрицать большого значения Мережковского и поставленных им тем.

Вечно стремится Мережковский к синтезу, к третьему, совмещающему тезис и антитезис, к троичности. Все время дает он понять, что в нем заключается третья тайна, выход из двух противоположных тайн, из антитезисов. Все манит Мережковский и соблазняет этой своей тайной, намекает на нее, слегка приоткрывает ее и вновь обволакивает ее туманом, двойственностью, неясностью употребляемых им словосочетаний. Свои тезисы и антитезисы любит Мережковский связывать с писателями или художниками, которых берет парами. Леонардо да Винчи — тезис, Микель-Анжело — антитезис; Достоевский — тезис, Л. Толстой — антитезис; Тютчев — тезис, Некрасов — антитезис и т. д. и т. д. Тайна духа и тайна плоти, тайна неба и тайна земли, тайна личности и тайна общечеловечности, бездна верхняя и бездна нижняя — в этих противопоставлениях протекает все мышление Мережковского. Все и всех подводит он под одну схему, под один трафарет. Образуется клише, посредством которого почти автоматически находится выход из двух безвыходных тайн в третьей тайне, из двух взаимоисключающих антитез в синтезе самого Мережковского. Настоящей энергии творческой мысли в этом не чувствуется. Синтез Мережковского остается чисто ментальным, формальным, схематическим, бессильным. У него есть задание великого синтеза, вечный призыв к тому, чтобы синтез совершился, надрывный крик о

синтезе, но нет самого жизненного и познавательного синтеза. Мережковский очень ментален, но то, что он делает, не есть познание. Своей беспомощности и своему бессилию религиозно синтезировать стоящие перед ним антитезы он придает принципиально мистическую окраску. Он остается в вечном двоении, и это двоение — наиболее характерное, наиболее оригинальное в нем. Ему нравится это двоение, это смешение образа Христа и Антихриста, эта неясность в различении подлинного и обманного, лика и личины, бытия и небытия. *Тайна Мережковского и есть тайна двоения, двоящихся мыслей, а не тайна синтеза, не тайна троичности.* В самом начале своего религиозного пути, когда Мережковский писал свою работу о Толстом и Достоевском⁷, лучшее из всего им написанного, он пытался синтезировать Христа и Антихриста, Богочеловека и человекобога. Но потом почувствовал, что в христианстве, даже новом христианстве, такой синтез невозможен, и стал убежать от антихристового духа в себе самом. Вот уже лет десять⁸ убегают Мережковский от себя и никак не может убежать. Это, конечно, творчески обессиливает его. Некогда эстетически пленился он цезаризмом, мистическим самодержавием и не может освободиться от этого образа. Борьбу с пленившим его образом он принимает за борьбу с мировым злом. Поставленные Мережковским религиозные темы значительны и велики, они волнуют и тревожат. Но бессилие внутренне разрешить религиозные проблемы, творчески раскрыть новое, небывшее, пророческое приводит Мережковского к вечному ожиданию нового откровения Духа, откровения трансцендентного, а не имманентного, к перенесению центра тяжести вовне. Откровение третьего Завета совершится не имманентно, не из глубины человека, не из творческой его энергии, а трансцендентно, извне, над человеком. Мережковский верит в апокалиптическое разрешение всех нерешенных и неразрешимых христианских проблем. Но эта апокалиптическая религия не есть антропологическое откровение, это — апокалипсис — трансцендентный, а не имманентный. И для Мережковского, как и для Булгакова, все трансцен-

дентно, и это литературно выражается в необыкновенной его тенденциозности как художника, мыслителя и публициста. Все у него оказывается заданной со стороны тезой, а не внутренней энергией, не светом из глубины.

III.

Мережковский очень пугает ортодоксальных православных своей новой религией третьего Завета⁹. Но в сущности он стоит на той же ортодоксально-догматической почве, что и Булгаков, что и свящ. П. Флоренский и многие другие. Его религиозное сознание должно быть отнесено к трансцендентному типу религиозной мысли. Он принимает экзотерически-догматическое христианство, но с меньшими правами и основаниями, чем Булгаков или Флоренский. Он решительный и крайний религиозный материалист, и своим художественно выраженным религиозным материализмом он даже повлиял на современных православных, которые настаивают на святой плоти не менее, чем неохристиане. Подобно Булгакову, Мережковский принимает христианство в его предметной объективизации. Обнаружение вовне он отождествляет с сокровенной сущностью. Подобно Булгакову, Мережковский ищет центра вне сокровенной глубины духа, ищет источника откровений вне имманентного духовного опыта, вне человеческого творчества. Подобно Булгакову, он исходит не из религиозной автономии, не из духовной свободы, не из нового рождения, а из трансцендентной авторитарности. Но эта трансцендентная авторитарность утверждается им произвольно, вне живой связи с преданием, что ставит его в фальшивое и противоречивое положение. Он ждет трансцендентного откровения сверху и извне, а не имманентного откровения из глубины и изнутри, но трансцендентный авторитет у него иной, чем в церковном предании и преемственности. И еще более Булгакова он находится в плену у внешнего, наружного, материально-предметного, феноменального. Подобно Булгакову, не любит

и боится Мережковский гнозиса, имманентно-свободного богопознания. Но он менее Булгакова подготовлен для суждения о религиозном гнозисе, меньше знает. Мережковский не стоит на высоте религиозно-познавательных задач нашей эпохи. Он не сознает имманентной неизбежности обращения к тайнам космической жизни.

Мережковский очень любит противопоставлять созерцанию — действие, гностицизму — прагматизм. Это излюбленная его антитеза, к которой он особенно часто прибегает в последнее время. Старое христианство — созерцание, гностицизм. Новое христианство — действие, прагматизм. Но это противоположение совершенно внешнее и поверхностное. И в старом христианстве было много действия, даже внешнего исторического действия, оно было исторической силой и было слишком приспособлено к истории мира сего. И в новом христианстве должно быть созерцание, ибо само созерцание есть сокровенное действие, преображение мира. Новое религиозное сознание не может не иметь гностической стороны. Гнозис переводит от внешнего, экзотерического, исторического христианства к христианству мистическому, эзотерическому, внутреннему. Этого сознания Мережковский совершенно лишен. И он обречен на непонимание «исторического» в христианстве. Он приписывает историческому христианству ту духовность, ту созерцательность, которых в нем именно нет¹⁰, и отрицает в нем ту историческую действенность, ту материалистичность и плотскость, которая именно в нем есть. Это смешение — результат гностической слабости самого Мережковского. В критике исторического христианства, которую Мережковский сделал делом своей жизни, нет гностической и мистической углубленности. Он не видит в церковном историческом христианстве «мир», и его ужасает христианский аскетизм, представляющийся ему уклоном к буддийскому небытию. Но в церковном историческом христианстве было слишком много «мира», слишком мало исторического очищения, и к его критике следовало бы подойти именно с этой стороны. Но проблема была

сразу же затемнена для Мережковского его исходным религиозным материализмом, очень старым, ветхим материалистическим религиозным сознанием.

IV.

Мережковский изначально пленился звуком слова «плоть» и с святой плотью связал самые сладостные, самые интимные и заветные свои упования. Но что понимает он под плотью, так и осталось невыясненным. «Плоть» многозначна у Мережковского, и он постоянно играет этим пленительным словом. Сама эта многозначность помогает ему. Прежде всего «плоть» для Мережковского означает антитезу аскетическому мироотрицанию, которое он видит в историческом христианстве. «Плоть» есть нижняя бездна, противоположная небу, духу, бездне верхней. Эстетически устанавливаемый антитезис «плоти» есть способ критики исторического христианства. По положительному своему содержанию «плоть» означает и мир, и космос, и землю, и пол, и всю культуру с «науками и искусствами», с любовью и общественностью, и тело, предназначенное к воскресению. Откровение «плоти» есть откровение о земле, о священной общественности, о религиозном смысле культуры, о воскресении тела, умерщвляемого аскетической религией духа. Мережковский в самом начале своих религиозных исканий воспринял христианство, не без влияния Розанова, как религию бесплотной духовности. Критика исторического христианства, как религии бесплотной духовности, на первый и поверхностный взгляд оставляет впечатление большого правдоподобия и фактической верности. Все обличье православия может легко быть воспринято как метафизика духа, отвергающая всякую метафизику плоти, слишком многие факты говорят за это. Но более глубокое проникновение в церковную мистику, в церковную метафизику совершенно сметает противопоставление, делаемое Розановым и Мережковским, и выворачивает поставленную ими проблему наизнанку. Историческое, церковное христианство в гораздо большей степени мо-

жет быть названо религией плоти, чем религией духа. Религиозный материализм, материализация всех религиозных тайн проникает всю церковную метафизику. Это ясно видно на типе религиозной мысли Булгакова. Историческая Церковь очень озабочена освящением плотской, материальной жизни человечества. Православная Церковь лелеет плоть, святит ее, окропляет святой водой, мажет елеем, создает тепло для плоти, уготовляет воскресение тела. И литургическая и бытовая жизнь Церкви наполнена символическим освящением плоти, телесной жизни человека. Вся метафизика Церкви, и православной Церкви в особенности, утверждает святую телесность, богоматерию, род. Старцы православные всегда были очень внимательны к плотской жизни тех масс народных, которые искали у них утешения и научения². Они благословляли браки, направляли семейную жизнь, давали советы чисто хозяйственные, где лавку открыть, как дела материальные устроить. Скорее поражает недостаток «духа», а не «плоти», в научении старцев. Они учили благообразию «плоти», освящению физиологической и экономической жизни. Мы уже говорили о необычайной хозяйственности Феофана Затворника³. Русский религиозный национализм был результатом этого православного материализма. В историческом христианстве всегда было слишком много, а не слишком мало «плоти», «мира», «земли», исторического и народного. Можно даже сказать, что церковное христианство, открывшееся в истории, было религией рода и плотской родовой жизни. В нем слишком много еще религиозного натурализма, символического освящения природной родовой жизни. Историческое христианство было приспособлением сокровенных тайн Христовых к миру, к природной и исторической жизни, экзотерической демократизацией религии⁴. Мережковский совсем не хочет знать раз-

² См.: «Описание жизни оптинского старца иеросхимонаха Амвросия», протоиерея С. Четверикова.

³ См. его «Начертание христианского нравоучения».

⁴ См. очень интересную книгу Ю. Николаева «В поисках за Богом». Очерк по истории гностицизма». 1913 г.

личия между экзотерическим, материалистическим, наружным христианством и христианством эзотерическим, духовным, сокровенным. Он как будто бы не понимает пневматики в религиозной жизни, духовного как сокровенного, а не как противоположного плотскому. Христианство духа есть сокровенная мистическая традиция в Церкви, идущая от апостольских времен, и оно не есть «историческое» христианство. Христианство плоти, выявленное на плане материальном, есть «историческое» христианство. Историческое христианство всегда было формой религиозного материализма, и Мережковский может оказаться очень ортодоксальным в своем материализме вопреки своим ожиданиям. Религиозную плоть, религиозную материю историческое христианство получило от язычества, от языческого религиозного натурализма. Мережковский все хотел синтезировать христианство с язычеством. Но историческое христианство всегда и было таким синтезированием. В христианстве было не слишком мало, а слишком много языческого. Но остается проблема, возможна ли новая, христианская плоть и в каком смысле тело воскреснет и наследует вечность. Эта проблема стоит перед Мережковским, но совсем им не решается.

У него остается невыясненным, каково отношение религиозной «плоти» к материи в физическом смысле этого слова и к материальному миру. Это вообще неясно в христианстве, и неясность эта не случайная, а роковая. Религиозный материализм и есть смешение духовной, преображенной «плоти» с плотью материальной, физической. Это смешение одинаково есть и у Мережковского, и у Булгакова, и у старых учителей Церкви. Но ведь та преображенная «плоть», в которой возможно воскресение и которая наследует вечность, не может заключать в себе грубой материи, матерьяльной тяжести и скованности⁵. Материя не есть субстанция, она есть лишь отношение, функция, лишь временная инволюция в мире, его уплот-

⁵ См. книгу католика-модерниста Леруа «Догмат и критика» с моей вступительной статьей¹¹.

нение, отяжеление и сковывание вследствие внутреннего раздора в мировой жизни. Материя всегда есть внешнее, а не внутреннее, всегда есть трансцендентная отчужденность. Материя и материальные тела не наследуют вечности, ибо не может наследовать вечность тяжесть, скованность и ограниченность. Все в мире должно пройти через дематериализацию, ибо дематериализация означает освобождение и внутреннее соединение. Печать вечности лежит на форме, а не на материи тела. В форме тела нет тяжести и скованности, в ней просвечивает образ Божий, вечная красота.

И в человеческом теле может быть воскресение не материального его состава, не функций природной родовой жизни, а божественной формы тела, его вечного образа в красоте неповторимых индивидуальных выражений. Лишь эта форма плоти, превращающая бесплотный дух в произведение скульптуры и живописи, наследует вечную жизнь. В родовой же, материальной плоти нет ничего от вечности и для вечности, это лишь временный путь духа, лишь момент его инволюции. У Мережковского все это смешано и не выяснено. Иногда кажется, что религиозную проблему духа и плоти он смешивает с проблемой психического и физического. Иногда же кажется, что он смешивает «плоть» ноуменальную с «плотью» феноменальной¹². И в конце концов все смыслы слова «плоть» смешиваются в игре евхаристической терминологии. Плоть и кровь Христовы, к которым приобщаются в таинстве евхаристии, незаметно смешиваются с материей этого природного мира. От этого смешения Мережковский не может и не хочет освободиться.

V.

Наиболее характерна для Мережковского и для близких ему по духу сектантская, кружковая психология. Эта сгущенная, намагниченная атмосфера вокруг идей Мережковского, эта сверхличная магия и есть, вероятно, самое притягательное, наиболее вли-

яющее. Мережковский никогда не говорит от «я», он всегда говорит от «мы». «Наше», а не «мое» хочет он поведать миру, открыть истину соборную, а не индивидуальную. Для него существует лишь коллективный, а не личный религиозный опыт. У Мережковского не чувствуется живой связи с исторической Церковью и ее преданием, но в каком-то совсем особенном смысле он крайний церковник, он хочет утверждать Церковь еще более, чем ее утверждают католики и православные. Мережковскому думается, что по-настоящему в христианстве еще не было Церкви, что историческое христианство не соборно, не общественно, что оно — религия личного спасения и личного делания. Церковь откроется только в третьем откровении, Церковь есть лишь у него и у них, у Мережковского и у его близких. Явление подлинной Церкви Христовой, Церкви Духа, может быть лишь результатом нового религиозного опыта, опыта таинственного «мы», обнаружение в мире религиозной общности, миру доньше неведомой. Здесь в Мережковском есть что-то действительно оригинальное, его собственное, есть какая-то его тема. Так остро никто еще и никогда не ставил проблемы религиозной соборности, религиозной общности. Этого нет ни в старом христианстве, православном и католическом, ни в движениях свободно-мистических и сектантских, ни в новейшей теософии и антропософии. Историческое христианство — церковно и соборно, но это совсем не то, чего хочет Мережковский. В церковном христианстве не была решена проблема религиозного человеческого общения и соединения. Церковь, особенно православная Церковь, слишком предоставляет человека индивидуальной его судьбе. Водительство церковное у католических патеров или православных старцев слишком обращено к личности и личному пути. Соборность скорее символична, чем реалистична, она не бого-человеческая и совсем не человеческая. Религиозная тема Мережковского более всего есть у хлыстов¹³, и стремления его даже называли интеллигентной хлыстовщиной. Но я не думаю, что это было

укором. В хлыстовстве много тьмы и антихристианских уклонов, но тема его религиозно-значительная¹⁴ и религиозно-огненная. Это тема об общей жизни в Духе, в коллективном религиозном экстазе. Мережковский отрицает индивидуальный мистический опыт, личные пути духа, личную духовную дисциплину и достижения. Субъект религиозного опыта и религиозных достижений всегда — «мы», некая соборность в Духе, религиозная общественность и религиозная община. Личного, индивидуального, творческого почина и религиозного дерзновения Мережковский не допускает и боится. Для него непреложен авторитет Церкви, соборности, но Церковь, соборностью оказывается некое человеческое «мы». Личность может религиозно жить только в «мы», в религиозной общности, и только там ей открывается истина. Само богообщение для личности возможно лишь через «мы», через религиозное общение с рожденной в Духе общиной. Бог открывается в тайне общения. Это подобно тому, как у французских синдикалистов истинное познание открывается в *action directe*¹⁵ пролетариата. Религиозное общение есть тайнодействие. Со стороны оно непостижимо. Нужно приобщиться к его тайне, быть в нем, чтобы узнать истину. Подобно французским синдикалистам, которые, кстати сказать, оказались идеалистами, разбитыми жизнью, Мережковский — прагматист, религиозное познание дается лишь общественным религиозным действием. Мережковский всегда хочет утверждать последнюю беспомощность, бессилие, раздвоенность личности и ее индивидуальной духовной судьбы. В личности, в человеке нет Бога, — Бог есть лишь в общественности, в человечестве. Мережковскому неприятно всякое духовное восхождение личности, ее углубление и мистическое созерцание. Пусть лучше личность будет в грязи, — тогда она скорее придет к исканию спасения в религиозной общественности, в «мы» Мережковского и его единомышленников. К аскетизму Мережковский относится отрицательно и совсем отказывается понять его значение. Аскетическая дисциплина личности лишь укрепляет религиозный индивидуализм. Для уловле-

ния душ в сети религиозной общественности лучший материал представляют разрыхленные души, для которых все двоится и которые ощущают близость гибели. Мережковский с отвращением относится к ищущим личной чистоты, к облакающимся в белые одежды, к стяжающим себе духовную силу. Лучше грязненькие, черненькие, слабенькие. Они станут чистыми, белыми, сильными в религиозной общественности. Сначала — религиозная общественность, потом — религиозная личность. Личность должна войти в религиозную общественность, в «мы», ничего не имея, и от нее должна все получить. Христос живет лишь в общине, в «мы». Он не живет в личности, в «я». Настало время для явления святой общественности, а не святой личности. Серафим Саровский — последний святой. Личные пути духовной жизни изжиты. Время мистических созерцаний, гностических прозрений избранных индивидуальностей прошло. Спасаться нужно вместе или совсем погибать. Для религиозного движения и возрождения вовсе не нужно повышение личности, углубленность и дисциплина духа. Нужно вхождение в религиозную общность, в религиозную общественность, приобщение к ее тайне, новое рождение всякого «я» в «мы». Но это «мы», эта религиозная общественность остается для всякого «я», для всякой человеческой личности трансцендентным авторитетом, ибо имманентно, в глубине своей, «я» не обретает «мы», не раскрывает религиозной общественности. Тут необходим трансцензус, прыжок не в глубину, а вовне.

Мережковский бунтует против внешней, видимой, исторической Церкви, но не хочет идти и путем сокровенной, внутренней, мистической Церкви. Это делает его положение трагически бессильным. Он хочет создать новую Церковь и видит ее зачатки в «мы», в некоем человеческом соединении, человеческом коллективе, в общине, почувствовавшей откровение о святой общественности, святой плоти, о земной правде. Он жаждет новых таинств, старые таинства не удовлетворяют уже его. Временно он остается в положении беспоповцев. Здесь мы подходим к самому цент-

ральному в религиозном сознании Мережковского, к самому эзотерическому в нем. Религиозная воля Мережковского или того «мы», к которому он чувствует себя принадлежащим, направлена к откровению религиозной общественности как таинства, нового, неизвестного старому христианству таинства, подобного таинству священства или евхаристии. Религиозная общественность, богочеловеческое соединение есть как бы таинство всеобщего священства или, вернее, новое таинство третьего Завета, и в нем все таинства станут новыми, иными. Религиозная общественность есть тайна трех в отличие от тайны двух — тайны брака, и тайны одного — тайны личности. Общественность, соединение людей есть троичность, и она раскрывается в религии Троицы. Мережковский, по-видимому, верит, что в мире свершился новый таинственный факт, новое откровение свершилось — явилась религиозная общественность, таинство общественности, общественное священство, новое богочеловечество. Все у него вращается вокруг этого основного факта. И постановка этой темы — единственное оригинальное в нем. Тема эта — не только его личная, не им выдуманная. За этим скрыто чувство чего-то совершающегося в мире. И потому только и стоит говорить о Мережковском как о типе религиозной мысли. Литературное же обличье Мережковского и его общественные выступления скорее закрывают значительность этой темы, чем открывают ее. Слабость религиозно-общественной утопии Мережковского нужно видеть еще в полном отсутствии сознания связи проблемы общественной с проблемой космической. Он не ставит решения проблемы религиозной общественности в зависимость от космического общения, от космических энергий. Очень вредит Мережковскому и его делу его отрицательное иконоборчество, его отчужденность от непреходящего символического смысла исторического церковного культа. В жизни Церкви он видит лишь эзотерическое, тлеющие ее покровы, и не видит эзотерического, сокровенно пребывающего. Таинства нельзя создать, нельзя изобрести их. Это не может быть нашим

человеческим делом. Можно только глубже постигнуть вечные таинства и сокровеннее приобщиться к ним. Мережковский же всегда находится на грани какой-то двусмысленной евхаристической игры. Много в нем оставляет такое впечатление, что вот-вот он примет причастие из собственных рук. Он как будто бы не в том видит задачу религиозного творчества, в чем должно ее видеть. И потому третий Завет у него вступает в соревнование и конкуренцию со вторым Заветом, не исполняет его, а отменяет.

VI.

Мережковский вступает на внешний, экзотерический путь к достижению того, что сокровенно, эзотерично, катакомбно. Он абсолютизирует относительное. Он все ищет опоры во внешнем, вне себя, вне глубины духовной жизни, все выбрасывает себя на поверхность. Он всегда смешивает разные плоскости и планы. Сначала пленялся Мережковский самодержавием, не без влияния хилиастической концепции В. А. Тернавцева. В самодержавии хотел он увидеть святую плоть, святую телесность. Потом бежал он от соблазнов мистики самодержавия, как от антихристового духа и пленился революцией¹⁶. Революционную общественность начал ощущать Мережковский, как святую плоть, святую телесность. Всегда нужно ему соединяться с внешней исторической силой, по существу своему относительной, но принятой им за абсолютную, всегда есть потребность опереться на что-то чуждое себе. Соединение это не может не быть механическим, все равно — будет ли то соединение с самодержавием или революцией, оно никогда не совершается у Мережковского изнутри, из глубины. В этих вечных исканиях опоры вовне, в относительном, чувствуется недостаток веры в себя, в свою человеческую глубину, беспомощность и бессилие идти внутренним путем, из глубины творить новую религиозную жизнь. Религиозная общественность не явится в мире оттого, что мы будем соединять свое религиозное сознание с общественностью самодержавной или общественностью рево-

люционной. Мережковский слишком возлагается на то, что он даст революционной интеллигенции религию, а она даст ему общественность. Но так же, как ни от кого нельзя получить той религии, которой не имеешь в себе, ни от кого нельзя получить и той общественности, которой в себе не имеешь. Новая религиозная общественность, богочеловеческое общение в Духе незримо и неприметно приходит в мир. Эта религиозная общественность, это царство Божие непостижимо для мира. Мережковский как будто не хочет видеть того, что таинственное Христово общество каждая возрожденная, вторично рожденная личность человеческая найдет в сокровенной глубине, в плане духа, а не в плане материальном, не в природно-историческом процессе. Он все еще продолжает искать абсолютного в относительном, священного в материальном, в природно-историческом. Он не хочет понять, что в плане природно-историческом, который есть периферия бытия, возможно лишь относительное и среднее, а не абсолютное и конечное, возможна лишь эволюция, а не религиозная катастрофа. Царство Божие недостижимо во внешнем, относительном мире — оно есть преодоление этого мира, выход из него, совершенное преобразование. В материальном природном и историческом мире даны лишь символы духа, а не реальности. Внешняя общественность в истории должна быть секуляризована, свободна от трансцендентных религиозных санкций, должна быть средне-относительной, эволюционирующей. Это будет освобождением духа, началом имманентного религиозного освящения общественности. В исторически-телесном не может быть священного в трансцендентном смысле слова. Мистерия христианства должна быть перенесена внутрь, вглубь, ее нельзя принимать лишь объективно-предметно. Мережковский в конце концов приходит к новому религиозному рабству. Он ищет всякой реальности в «мы», потому что лишен сильного чувства реальности «я», сознания собственной сущности и онтологичности. Он все хочет получить от религиозной общественности и ничего не несет в нее из глубины человека, личности, «я».

Таинственное, сокровенное отношение личности человеческой и религиозной общественности погружено в совершенную свободу, в неизъяснимую глубь духа, где снимаются все противоположности. Мережковский же авторитетно подчиняет личность религиозной общественности, дух — откровению исторической плоти. В соборном «мы» Мережковского нет человека, творческая природа человеческой личности угашается. Булгаков боится человека по-старому, Мережковский боится его по-новому. В нем есть страшная зыбкость новой, новейшей человеческой души, убегающей от своего декаданса, пытающейся укрыться в соборности от своего человеческого краха. Но религиозная общественность может быть лишь внутренним, а не внешним фактом, она — в подземном, а не в надземном слое. И напрасно Мережковский в поисках ее мечется между общественностью самодержавной и общественностью революционной. Не по плоскости, а по вертикали нужно искать ее. Историческая церковность, историческая государственность, историческая революционность — лишь символическая объективизация того, что происходит в глубине. И в творчестве новой религиозной жизни идти нужно всегда из глубины через себя, а не через самую высокую данность, полученную извне. Мережковский, как и Булгаков, — материалист-трансцендентист. Новая святая плоть Мережковского так же авторитетна, материалистически-трансцендентна, как и старая святая плоть Булгакова. Булгаков ищет религиозного центра у старцев, в недрах православной Церкви, как объективной данности, в истинно-православной народной жизни. Мережковский ищет религиозный центр в нарождающейся религиозной общественности, как объективной данности, в русской революционной интеллигенции, в революционно-религиозной народной жизни. Религиозно-общественную активность Мережковский хочет получить со стороны, от других. Он провозглашает религиозно-общественную энергию, которой не имеет. Также и Булгаков провозглашает мудрость старцев, которая не есть его мудрость. Но то, что вызывает во мне религиоз-

ное поклонение и благоговение и что не мое, чем я не обладаю, что не из глубины моей добыто, есть авторитет для меня. Нашей религиозной мысли не хватает самостоятельности и твердости нравственного характера, настоящей автономии духа. Слишком велика зависимость от навязанных оценок. Слишком много упадочного и отраженного эстетизма в этих оценках. Разительный пример такого недостатка нравственного характера являет собой отношение Мережковского к левой русской интеллигенции. Он не жил с этой интеллигенцией и не знает ее изнутри. Он поклоняется ей извне и ставит себя в зависимость от ее традиционных оценок. Он возвращается к старому интеллигентскому типу и хотел бы быть Чернышевским на религиозный лад¹⁷. Он восстанавливает старые приемы публицистической критики и забывает свою собственную борьбу за свободу духа и за независимые ценности культуры. Мережковский слишком спасается от своего собственного декадентства, и это делает его несвободным. Но самой интеллигенции он остается чужд и не может помочь ей выйти из кризиса. Он никогда не привет интеллигенции своего религиозного сознания, потому что слишком зависит от ее спасающей революционно-общественной активности, вызывающей в нем чувство поклонения со стороны. Влияет лишь тот, кто несет свою правду из глубины и кто свободен. И Мережковский унижается до демагогических приемов, отрекается от своего аристократизма. Также и Булгаков бессилен повлиять на консервативные церковные круги, так как слишком зависит от них в своих оценках. Очень характерный пример несвободы оценок Мережковского я вижу в его отношении к Л. Толстому, которого он никогда не понимал до конца и не ценил по-настоящему. С внешне-утилитарной точки зрения ему нужно было резко отрицательно отнестись к Толстому и беспощадно критиковать его, когда он был увлечен мистикой самодержавия и исторической церковности, а потом понадобилось без меры восхвалять его и сделать его святым Львом, когда сам увлекся мистикой революции и религиозной правдой интеллигенции. Но сам

Толстой со своей великой правдой изобличения лжи всего зримого и внешне-воплощенного остался в стороне.

Проблема трагедии культуры никогда по-настоящему не стояла перед Мережковским. Трагедия эта в том, что религиозное задание всякого творческого акта есть создание новой жизни и нового бытия, новой земли и нового неба, а культурное осуществление его есть лишь создание объективированных и дифференцированных культурных ценностей. Творческий акт пресекается тяжестью этого мира, притягивается вниз, и вместо нового бытия творится картина, поэма, философская книга, правовое утверждение. Вот почему христианская культура и христианская общественность в объективно-природном и объективно-историческом мире есть *contradictio in adjecto*¹⁸. Вот почему в этом мире невозможна теократическая общественность, консервативная или революционная. Священное в природе и историческом мире — символично, а не реалистично. Абсолютное неприменимо к относительному, потому что оно есть лишь его условное положение. Всякое применение абсолютного к относительному есть или ложная и вредная абсолютизация относительного, или исчезновение, поглощение сферы относительного. Периферия бытия есть относительное, полагаемое изнутри, из глубины абсолютного. Задача создания или отыскания христианской священной культуры, священной общественности, священной плоти есть задача, поставленная чисто трансцендентным сознанием. То, чего хочет Мережковский, должно быть переходом в другое измерение — измерение глубины, а не плоскости, где протекают процессы природные и исторические. Это также конец природного и исторического процесса, катастрофа духовной жизни, преодолевающая всякую условную и относительную символизацию. Это — новый акт мистерии духа, свершающийся в глубине самой божественной жизни, а не объективный исторический факт, понимаемый трансцендентно-предметно. Тут мы подходим к апокалиптичности Мережковского.

VII.

Апокалиптическая настроенность Мережковского, его устремленность к концу имеет симптоматическое значение и так характерна для русских религиозных исканий. Эта апокалиптическая настроенность свойственна величайшим проявлениям русского духа, от русских народных сект до великих русских писателей. Апокалиптические предчувствия нашей эпохи знаменуют мировой кризис, переход к новому космическому периоду. Все приходит к концу в старом мире, на всех линиях выявляется предельное и конечное. Незримо и катастрофически зреет новое сознание, новая жизнь, не выводимая эволюционно из жизни старой. И индивидуальный человек, и все человечество, и весь мир переживает апокалипсис, в нем совершается судьба всякого бытия. Но и апокалипсис может быть понят и пережит в сознании трансцендентном, как то было в юдаизме дохристианском и христианском, и в сознании имманентном. Для сознания трансцендентного мир божественный совершенно внеположен, противоположен, за пределами миру тварному, это мир иной, объект благочестивого поклонения твари, конец всего имманентно переживаемого, святая неведомость, вызывающая чувство пассивного ожидания. Трансцендентный апокалипсис провозглашает конец всему имманентному, всему творимому снизу, из недр тварного бытия, и начало бытия извне, издали пришедшего, страшного по своему чуждому величию и подавляющей своей высоте. Для имманентного сознания не существует такой противоположности и внеположности, такой чуждости и далекости мира божественного и мира тварного. Мир тварный есть лишь внутренний момент жизни мира божественного, его проявление, его путь и манифестация. Катастрофический конец мира тварного есть лишь продолжение творческого процесса в мире божественном, новый акт божественной мистерии. В этой мировой драме действуют имманентные божественные энергии. И для имманентного апокалипсиса возможен катастрофический конец этого мира, момент в божест-

венном бытии, и наступление нового, небывшего, неопределимого эволюцией этого мира. Но имманентный апокалипсис есть лишь свершение мистерии жизни, ее божественной глубины, ее прохождение через мировую смерть для воскресения к новой жизни. Имманентный апокалипсис предполагает творческую активность человека, его собственное откровение. Это не есть пассивное ожидание, не есть пронизанность мистическими токами, это — творческое исступление, переходящее за грани этого мира, творческая трагедия избыточности. Апокалипсис не означает перемены местожительства, переезда в другой город или в другую страну. Апокалиптическая настроенность не должна быть мечтой о прекрасной жизни в другом месте, другом доме или городе. Человек всегда имеет свое местопребывание в недрах божественного бытия, но творческий процесс, происходящий в человеке и с человеком, означает прибыль в самом божественном бытии, истинное рождение человека в Боге, как Его другого, жданного и желанного. И лишь в символической объективации, выбрасывающей глубину вовне, эта божественная мистерия представляется трансцендентно-материальным апокалипсисом. Замкнутого тварного мира, по существу отличного и противоположного божественному миру, не существует, его границы имманентно раздвигаются или сдвигаются, его материальность есть лишь момент уплотнения духовной жизни. Оккультизм совершенно верно утверждает существование других планов космоса и возможность их имманентного познания. Апокалипсисы означают катастрофические моменты космического разложения и сложения. Распадение и распыление всего материального мира может восприниматься, как наступление конца мира, как апокалиптическая катастрофа, но в свете имманентного религиозного богосознания это лишь момент божественного космического процесса.

К какому типу должна быть отнесена апокалиптическая настроенность Мережковского? Отсутствие четкости и ясности сознания делают тип его религиозной мысли смешанным. Но преобладают черты

трансцендентной апокалиптичности — ожидание конца, откровение света, пришествие из мира горнего, инородного, яростность трансцендентных противоположений. У Мережковского скорее семитическая, чем арийская настроенность. В антихриста он верит более, чем в Христа, и без антихриста не может шагнуть. Всюду открывает он антихристов дух и антихристов лик. Злоупотребление антихристом — один из основных грехов Мережковского. От этого антихрист перестает быть страшен. Слишком много говорит Мережковский об ужасах антихриста, и потому никому не страшно. В этих запугиваниях не чувствуется внутренней силы. Не такими путями пробуждается творческая религиозная активность человека, не при такой настроенности человек идет ввысь. У Мережковского встречаем мы все то же характерное русское апокалиптическое недоверие к человеку и человеческому творчеству, все то же возложение всех надежд на мировую катастрофу. Он хочет соединить небо и землю, дух и плоть, мир потусторонний и мир посюсторонний, и это может произвести впечатление зарождения нового, имманентного религиозного сознания. Но никакого соединения у него не достигается, все двоится, противопоставляется, все исключает одно другое и вместе с тем смешивается. Мережковский взвинчивает в себе и в других чувство трансцендентной жути и чувство духовной беспомощности человека. Изнутри, из глубины не льется свет, не почерпается преобразующая творческая энергия. Перед новым религиозным сознанием Мережковского не стоит религиозная проблема о человеке.

VIII.

Проблема нового религиозного сознания не есть проблема святой плоти или святой общности, как думает Мережковский, а есть прежде всего проблема человека, проблема религиозной антропологии. Новое религиозное откровение может быть лишь откровением человека и откровением о человеке как божественной ипостаси. Новое откровение будет лишь

обнаружением творчества человека. Третий Завет и есть завет человеческого творчества. Откровение третьего Завета нельзя ждать сверху, оно не может быть голосом Божиим, раздающимся в громе, или нисхождением Бога вниз. Откровение третьего Завета — имманентное, его сам Бог ждет от человека. Лишь в собственной глубине и по собственному вольному почину может человек открыть третий Завет, завет Духа. Страшно свободен человек в стоящей перед ним мировой религиозной задаче и предоставлен самому себе. Ему неоткуда ждать помощи, и если бы пришла помощь, то дело его не было бы сделано, откровение человека не совершилось бы⁶. Мережковский же все ждет нового откровения сверху. Он дерзновенен не в том, в чем нужно дерзновение. Он все чего-то ждет не только сверху, но и со стороны. В этом он походит на Булгакова. Оба обречены на плохую бесконечность²⁰ ожидания. Никаких санкций сверху и извне для третьего откровения не будет и быть не может. Гарантий нет. Все совершается в последней свободе. Мережковский подходил к этому, но нерешительно. В его творческих утверждениях всегда есть какая-то вопросительность. Он слишком занят отрицательной критикой исторического христианства, временами несправедливой и неверной, и слишком мало творит положительного. У него не только нет откровения о человеке, но и элементарного признания самоценности человека. Религиозная проблема человека не есть проблема общественности и культуры, — она ставится на большой глубине, на глубине самой жизни Божества. Для Мережковского если и есть проблема о человеке, то это всегда проблема мира, а не проблема Бога, частный случай его вечно-вечной проблемы отношения неба и земли, духа и плоти, христианства и культуры. В этой антитезе человек есть всегда земля, плоть. Когда в начале исканий Мережковского перед ним стал вопрос о новом христианстве, то он всегда представлял себе его решение как синтез христианства и язычества. В ан-

⁶ См. мою книгу «Смысл творчества»¹⁹.

титезе язычества и христианства языческое и было человеческим. Это одно из основных заблуждений Мережковского. В язычестве человек был еще в природно-родовом состоянии. В христианстве начинается религиозное раскрытие человека как абсолютной ценности. Позже Мережковский хотел исправить свою ошибку и перестал уже возрождать язычество в христианстве. Но что-то исходное в его религиозном пути мешало ему поставить проблему антропоса. Религиозное самосознание человека не загорается на зыбкой и упадочной почве. Призрак декадентского индивидуализма, который в себе самом хочет победить Мережковский, мешает ясности и четкости его антропологического сознания. Реакция против угрожающих провалов этого декадентского индивидуализма, очень всегда преувеличиваемого, закрывает для него сознание религиозной идеи личности. Мережковский так несвободен, так отравлен всякими опасениями и корыстными соображениями, что не может признать никакого самоценного творчества. Он поднимает руку на одного из величайших русских и мировых поэтов — Тютчева, превращая его в жертву сведения счетов с самим собой и современными течениями в поэзии. Он с надрывом восхваляет Некрасова и проповедует тенденциозное искусство. Всякий свободный творческий порыв встречает с его стороны вражду и отрицание. Его публицистические статьи делаются все более и более брюзжащими. Он поддерживает бессилие личности, не зовет к свободной организации и самодисциплине души.

Мережковский никогда не понимал значения религиозной эмансипации личности в России. Но пора уже закончить период разрыхления русской души. Пора уже перейти к личной религиозной дисциплине, к организации духовной жизни изнутри. Демагогическое взвинчивание обращено к худшим нашим инстинктам. Прошло уже время трепетания перед безднами, с которыми ничего не в силах поделаться дух русского человека. Нам нужно освободиться от идеализации русской истеричности. Сознательная ответственность за судьбу России требует от нас укрепления лич-

ности, организации души, внутренней духовной дисциплины, здоровой свободы. Мережковский славянофил на новый лад и народник на религиозной почве. В русской революционной интеллигенции его пленяют восточные, славянофильские черты. Он не выводит интеллигенцию на новый путь, который указывается вступлением России в новый период ее исторического существования. Он сам идет за старым интеллигентским максимализмом и утопизмом, который был порожден исторической отсталостью и безответственностью.

Д. С. Мережковский современный, новый человек, человек нашего зыбкого времени. Он сам себя не знает, не знает, что в нем подлинно и онтологично, и что призрачно и нереально. И его не знают. Часто подозревают его в неискренности. Я же думаю, что он по-своему очень искренний человек, ищущий веры и мучающийся, но сама искренность так сложна и запутана в современной душе. Силы веры в нем нет, он скептик, страшась смерти, но перед людьми он всегда предстает с догматическими формулами своих исканий веры, всегда напряженных и взволнованных. Не имея дара веры, он не хочет идти и путем познания. Всего более хотел бы он быть пророком новой веры. И свое бессилие осуществить пророческое притязание он прячет за «мы», отрицая возможность появления отдельных пророков. Свои пророчества он облакает в форму вопрошений. Ничего онтологически твердого, крепкого не чувствуется в Мережковском. Людям, слишком любящим реальное, может даже показаться, что его нет, что вот-вот он исчезнет, как мираж. Но таких душ много в наше время. Мережковский самый блестящий и талантливый выразитель тоски этих душ по реальному бытию.

Многое можно понять о Мережковском, читая замечательные стихи З. Н. Гиппиус и некоторые более значительные ее статьи. Гиппиус очень значительное, единственное в своем роде явление, не только поэзии, но и жизни. Ее тоска по бытию, ее ужас холода и замерзания должны потрясти всякого, кто с любовью всмотрится в черты ее единственного облика. Темная безблагодатность Мережковского и Гиппи-

ус, несчастливых странников по пустыням небытия, говорит о страшной покинутости современной человеческой души. Но все-таки люди эти пытаются добыть огонь в ледяном холоде. И те, согретые огнем домашнего очага, довольные и успокоенные, которые с легкостью бросают в них камнем, не христианское делают дело и могут оказаться хуже них. Будем справедливы к Мережковскому, будем благодарны ему. В его лице новая русская литература, русский эстетизм, русская культура перешли к религиозным темам. Он много лет будил религиозную мысль, был посредником между культурой и религией, пробуждал в культуре религиозное чувство и сознание. Эпоха исканий «Нового Пути» принадлежит прошлому, она уже пережита религиозной мыслью. Новые задачи стоят ныне перед религиозным сознанием. В Мережковском и во всем религиозном течении, с ним связанном, есть что-то слишком петербургское, есть петербургский провинциализм, как есть московский провинциализм в Булгакове, Флоренском и др. Религиозные мысли Мережковского рождались в призрачных петербургских туманах. И эти петербургские мысли, как и мысли московские, не возвысились еще до значения общенационального, общенародного. Но в час, когда наступит в России жизненное религиозное возрождение, вспомнят и Мережковского, как одного из его предтеч в сфере религиозной мысли²¹.

К СПОРУ МЕЖДУ КН. Е. Н. ТРУБЕЦКИМ И Д. Д. МУРЕТОВЫМ

Принципиально интересный спор кн. Е. Н. Трубецкого и Д. Д. Муретова, к сожалению, был затемнен полемическими элементами, которые никогда не способствуют выяснению вопросов¹. Желание опрокинуть своего противника порождает мелочные придирки, создает совсем особенную, фиктивную жизнь идей и оттесняет на второй план реальную, существенную жизнь идей. И выдвинутая в споре проблема слишком часто тонет в полемической стихии, засасывающей и подчиняющей своему закону. Совсем не важными представляются мне мелочные стороны полемики кн. Трубецкого и Д. Муретова. Очень несущественно, удалось ли одному уличить в противоречиях другого. Перед значительностью поставленной проблемы досадно ненужными кажутся полемические рассуждения о том, кому кн. Е. Трубецкой ставил свои вопросы и делал возражения, Д. Д. Муретову или П. Б. Струве. Важно и существенно лишь то, что произошло столкновение идей и что в столкновении этом поставлена важная проблема. Очень всегда бывает неинтересно, когда столкновение идей объясняют исключительно взаимным непониманием или недоразумением. И очень интересно, когда противоположность идей и точек зрения на жизнь доводится до кристаллической ясности. Идеюное разногласие между кн. Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым определяется совсем не тем, что один из них логически более последователен, а другой логически менее последователен. Думать, что логической последовательностью можно принудить к изменению основных жизненных оценок, значит впасть в рационализм, забывающий свои границы. Мне кажется, что кн. Е. Н. Трубецкой в методе полемики грешит такого рода рационализмом. Но не свободен от него и Д. Д. Муретов, слишком злоупотребляющий формально-логическими аргументами и слишком мно-

го надежд на них возлагающий. В этих взаимных формальных уличениях притупляется острота проблем. Спорящие стороны недостаточно погружаются в предмет. Более остро удалось поставить вопрос П. Б. Струве. Я со своей стороны не предполагаю полемизировать, я бы хотел только обострить принципиальную сторону спора и подчеркнуть такие стороны идейной проблемы, которые, мне кажется, не были достаточно подчеркнуты.

В споре подымается в высшей степени важная философская и в конце концов религиозная проблема: применимы ли чисто моральные оценки к истории, к борьбе наций и государств, и могут ли быть перенесены оценки жизни индивидуальной на историческую жизнь народов. П. Б. Струве прав, говоря, что Вл. Соловьев упростил эту проблему и тем впал в морализм и рационализм. Крайним морализмом грешит и точка зрения кн. Е. Н. Трубецкого. Это совершенно ясно видно на том, что любовь между мужчиной и женщиной он считает явлением морального порядка и находит возможность подчинить моральной оценке и моральному закону. Непонятно, почему кн. Е. Трубецкой с таким негодованием отнесся к статье Д. Муретова о национальном эросе, написанной с большим темпераментом. Я думаю, что Д. Д. Муретов тысячу раз прав, признавая природу всякого эроса, всякой эротической любви, стоящей вне добра и зла, вне моральной оценки, подлежащей своим собственным оценкам, совершенно автономной сферой человеческой жизни. Из этого не следует, конечно, что, например, в отношениях мужчины и женщины, связанных между собой эросом, не может возникать вопросов морального порядка, требующих моральной оценки. Но моральные вопросы могут тут возникать лишь как вопросы отношения человека к человеку. Сама же сфера любви остается вне моральной оценки, к ней в несоизмеримо большей степени применимы критерии эстетические, чем моральные. Любящие могут в разных отношениях совершать безнравственные поступки, напр., из любви к женщине можно брать взятки и красть. Но сама любовь не может быть ни нравственной, ни

безнравственной, она — самозаконна и самоценна, она не терпит над собой никакой нормы. Любовь всегда божественно-свободна. Можно еще сказать, что любовь прекрасна, но неуместно было бы сказать, что любовь моральна. Кн. Е. Н. Трубецкой, по-видимому, слишком кантианец в моральной философии, слишком разделяет абсолютный морализм Канта и потому считает формальный категорический императив применимым ко всему, ко всей полноте жизни. Получается даже впечатление, что он вносит в христианство абсолютный морализм. Но такого абсолютного морализма в христианстве нет. Христианство не есть религия закона, но по существу ненормативная религия. Поскольку в христианстве есть закон, он целиком взят из Ветхого Завета и является лишь его подтверждением. Специфически новозаветное откровение есть откровение благодати, любви и свободы, а не закона и нормы. Евангельская мораль — мораль любви, а не мораль закона, в ней нельзя было бы открыть следов категорического императива, в ней нет этого формально-моралистического пафоса. В Евангелии суббота для человека, а не человек для субботы². Абсолютный морализм, пафос нравственного закона есть у Канта, у Толстого, но не в Евангелии, не в христианской мистике.

Я думаю, что прежде всего следует сделать проблематической абсолютную мораль, — притязания формальной общеприменимости и общеобязательности нравственного закона. В споре кн. Е. Н. Трубецкого и Д. Д. Муретова формальный моральный абсолютизм предполагался слишком уж несомненным и неизбежным. Его, по-видимому, разделяет и Д. Муретов и потому остается не защищенным от формальных нападений кн. Е. Трубецкого. Ниоткуда не следует, что можно провести знак равенства между религиозным абсолютизмом и абсолютизмом моральным. Абсолютизм должен быть в сфере религиозной, так как она обнимает собой всю полноту ценностей. Мораль — большая ценность в человеческой жизни, но это лишь одна из ценностей в сложной иерархии ценностей, она не может претендовать на абсолютное и всеоб-

щее значение, она должна признать сосуществование других ценностей, не меньших по своему значению, и может вступать с ними в трагические конфликты. Трагизм человеческой жизни всегда представлялся мне не в образе сравнительно простого и элементарного столкновения нравственного с безнравственным, доброго со злым, а в образе более сложного столкновения ценностей разных градаций, одинаково претендующих на положительное значение, одинаково обращенных к жизни божественной. Человеческая душа бывает ареной трагического столкновения ценности добра с ценностью красоты или ценностью познания. К этому типу принадлежит жизненная трагедия Боттичелли или Гоголя³. Нельзя представить себе сожительства и сосуществования ценностей разных порядков в душе человека и в душе человечества слишком гладко-монистически, слишком оптимистически. В выборе ценностей есть свободный произвол. Любовь к отечеству можно предпочесть любви к личному нравственному совершенствованию. Слишком часто люди из рвения морального, из преданности абсолютной правде истребляют целый ряд ценностей и богатств бытия. Возможен даже демонический морализм. Этот уклон есть, например, в толстовстве. Трагедия русской интеллигенции — прежде всего в конфликте разнородных ценностей, а не в конфликте добра и зла. Ее воля избрала исключительно ценность морально-общественную, и от этого не могли не пострадать ценность познания, ценность красоты и такая ценность исторической жизни, как национальность. В земной человеческой жизни нет предустановленной гармонии ценностей, она полна трагических конфликтов совсем не морального порядка. Абсолютная гармония ценностей есть лишь в глубине абсолютной божественной жизни. Но возможно, что трагический конфликт есть и в самой божественной жизни и что им порожден весь мировой процесс с его болью. Кн. Е. Н. Трубецкому трагедия жизни представляется прежде всего как конфликт морального с аморальным, как неисполнение абсолютного нравственного закона. Вряд ли он признает, что и исключи-

тельное исполнение нравственного закона может привести к великой трагедии, к измене некоторым высшим ценностям. Это лучше всего иллюстрируется на примере отношения к войне. Моральная проблема для всякой личности есть всегда очень сложная и очень индивидуальная проблема, которая должна быть решена не формальным применением абсолютного, общеобязательного закона, а творческими самостоятельными усилиями. Войну нельзя морализовать, она всегда есть ужас, который трагически принимается нами во имя избранных нами и любимых нами ценностей.

Я не раз уже указывал в статьях своих, написанных за время войны, что русская мысль лишена органа для оценки исторической жизни¹. У нас всегда упрощенно применялись к исторической жизни отвлеченные оценки, или отвлеченно-социологические, или отвлеченно-моралистические, или отвлеченно-религиозные. Специфически исторических ценностей наша интеллигенция не признавала, и это объясняется, вероятно, тем, что она все еще не была призвана к конкретной исторической жизни и к конкретному историческому творчеству. Наши теократические религиозные построения были также внеисторичны, как и наши построения социологические, как и толстовское моральное учение. Мы всегда морализировали над историей, морализирование это скрыто даже в русском марксизме, по внешности аморальном. Самой последовательной формой морального абсолютизма, все богатство бытия подчиняющего однообразному моральному закону, было учение Л. Толстого. И элементы толстовства, в сущности, были во всех наших направлениях. Исторической действительности как самостоятельной реальности мы не признавали. Своеобразные исторические ценности, несоизмеримые с ценностями жизни индивидуальной, были нам чужды, казались нам «ошибкой» западной истории, породившей столько зол. Война ставит нас вплотную пе-

¹ Об этом писал я в статье «Война и кризис интеллигентского сознания» (*Бирж. Ведом.* за июль 1915 г.) и «О правде и справедливости в борьбе народов» (*Утро России* за апрель 1916 г.)⁴.

ред самобытной исторической действительностью и самобытными историческими ценностями. Наша мысль начинает самостоятельно, творчески работать над новыми вопросами, поставленными жизнью. И мы не должны применять к бесконечно сложным историческим задачам, рождающимся в процессе жизни, слишком простых доктрин моральных, социологических или религиозных, мы должны творчески работать над совершенно новыми проблемами, не предусмотренными старыми учениями. Такова прежде всего проблема национальности. Я высоко ценю значение Вл. Соловьева и думаю, что его полемика против «зоологического национализма» имела большое значение^{5*}, но нельзя доктринерски применять его точку зрения к совершенно новой исторической действительности. В христианстве нет ничего доктринерского, ни морально, ни метафизически. Христианство есть закваска новой жизни, семя, брошенное в души людей и в душу человечества, а не поставленная над нами абсолютная норма. Абсолютность христианской истины есть действующий в нас дух новой жизни, а не стоящий над нами непреложный закон. И совершенно невозможно прямолинейно и механически применять христианскую абсолютность к природной и исторической относительности. История есть манифестация абсолютного, но в самом историческом нельзя утверждать абсолютного как норму и закон. В истории никогда не было и никогда не будет абсолютной морали, но за историей скрыто действует абсолютный дух, из себя раскрывающий и творящий сложную градацию ценностей. Одна из этих ценностей — самобытная ценность национальности. Если и есть мораль исторического процесса, то это мораль, несоизмеримая с моралью индивидуальной. Историческая судьба предполагает трагический конфликт абсолютно-единого и относительно-множественного. Демонические силы действуют в истории, и они влекут народы к изживанию своей исторической судьбы до конца. Война не может быть христианской, христианским может быть лишь дух и царство духа.

Думается мне, что П. Струве и Д. Муретов слишком склонны абсолютизировать ценность государ-

ства, которая есть лишь одна из не самых высших ценностей. Абсолютизм государственный еще менее допустим, чем абсолютизм моральный. Ценность души человеческой стоит выше ценности царств и миров. Тактически я во многом расхожусь с П. Струве и Д. Муретовым в области национальной политики и в некоторых отношениях больше схожусь с кн. Е. Трубецким. Но я более схожусь с ним в признании сложной иерархии ценностей и в отрицании морализирования над историческим процессом. Стихийный порыв национального инстинкта должен быть оправдан и стать источником творчества. Морализирование над борьбой народов может превратиться в безнравственное самопревозношение, и более высокое нравственное сознание должно признать, что в историческом столкновении народов никогда не бывает так, что добро целиком на одной стороне, а зло — на другой. А это значит, что национальная борьба в истории не есть борьба за моральную справедливость, а есть борьба за повышение бытия, за творчество исторических ценностей.

ТЕОСОФИЯ И АНТРОПОСОФИЯ В РОССИИ

I.

Течение того типа, который я хотел бы характеризовать, лишь условно можно назвать религиозной мыслью. Оно не имеет отдельных выдающихся представителей в русской литературе и его нельзя определить по одному какому-нибудь мыслителю¹. Мы не встретимся здесь с психологией индивидуальной мысли, как у Булгакова и Мережковского¹, но постараемся вскрыть психологию мысли типической и безличной. Основателем теософического общества была замечательная русская женщина Е. П. Блаватская, но само теософическое течение не может быть названо характерно-русским, существенным для нашей религиозной мысли. И если я все-таки хочу говорить о теософии в характеристике типов религиозной мысли в России, то потому только, что теософия начинает играть значительную роль в русской духовной жизни, в культурном нашем слое, и роль ее несомненно будет возрастать. Теософия и ее главнейшая разновидность — антропософия — своеобразно преломляются в русской душе. Русский теософ по духовному складу мало походит на теософа немецкого или английского, и нередко можно открыть в нем черты апокалиптической настроенности, совершенно чуждой западной теософии и даже противоречащей основам теософической доктрины. Всматриваясь в религиозные искания нашего времени, потому уже нельзя пройти мимо теософии, что для известных слоев современного культурного общества легче всего перейти к религии на почве теософии. На теософическом пути требуется всего менее интеллектуальных жертв и отречений. Не нужно отказываться от навыков ра-

¹ Наиболее самостоятельным и талантливым теософическим писателем у нас является П. Д. Успенский.

циональной мысли, от культурных привычек, можно примирить всякие противоположности. Популярная теософия соглашается быть естественным дополнением к позитивной науке и позитивной культуре, расширением натурализма на новые планы. Теософия не представляет тип творческой религиозной мысли и, по-видимому, не претендует на творческое значение. Теософия боится творческих натур и отталкивает их от себя. Теософическая литература есть лишь популяризация древней мудрости, преемственно передаваемой через учителей. Теософия прежде всего ставит себе педагогические, а не творческие задачи. И трудно найти среди теософов творческих мыслителей. Средний уровень теософических книг очень невысок. Теософы боятся самостоятельной мысли и мало интересуются многообразным творческим процессом, который совершается вне их круга. Замкнутая кружковщина очень характерна для теософической и антропософической среды. И все-таки нужно сказать, что теософия отвечает каким-то очень глубоким потребностям современного человека, глубоко неудовлетворенного официальной наукой, официальной философией и официальной религией. Распространение теософии есть симптом кризиса официального знания и официальной веры. За этим скрыта жажда духовного знания, в основе которого лежала бы не отвлеченная философия, а конкретная мифологема. И теософия популяризирует, нередко в сухой и скучной форме, великие мифотворческие знания былых времен. Теософия есть современный гностицизм, она хочет дать душе человеческой не религиозную веру и не отвлеченное научное знание, а целостное премудрое знание. Душа современного человека на известной ступени развития жаждет премудрого знания, не удовлетворенная ни наукой, ни религиозной верой. Но можно ли признать современную теософию, как она представлена в теософической литературе, высшим гнозисом?

Если взять книги двух главных теософических писателей нашего времени, Анни Безант и Рудольфа Штейнера², то знание, которое там преподается, есть знание описательное, подобное географии или мине-

ралогии, добытое не творческими личными усилиями и не личными откровениями, а полученное через научение. Теософические книги по стилю своему и характеру ничего общего не имеют ни с книгами мистическими, ни с книгами философскими. На них не лежит печати личной творческой вдохновенности и личной творческой мысли. Теософические писатели, по-видимому, тщательно избегают иметь собственные мысли и идеи. Они хотят дать карту строения мира во всех его планах, дать чистое описание предметов и вещей. Там течет река, там стоит гора. По этому типу построена любая современная книга по теософии. Теософия как будто бы не стремится постигнуть смысл мира, разгадать его загадку, раскрыть конечное и последнее. В этом современная теософия подобна современной науке, но она описывает иные планы космоса, открывает более глубокие пласты. Проблемы происхождения мира и Божества, смысла мирового процесса не только не решаются, но и не ставятся в современных теософических книгах. Теософия есть лишь описательное, внешне наукообразное и эмпирическое знание космического строения и космической эволюции. Менее всего она есть познание смысла, творческое осмысливание бытия. Само наименование теософии³ оказывается неоправданным, так как познания Бога нет и даже имя Божье редко упоминается в современных теософических книгах. В этом так не походит современная теософия на теософию Я. Бёме и других великих теософов прежних времен, у которых было действительное богомудрие и богопознание. Если в современной теософии трудно найти учение о Боге, то в современной антропософии не менее трудно найти учение о человеке. И теософия, и антропософия имеют дело не с Богом и не с человеком, а с космосом. Теософия и антропософия не ставят вопроса о смысле космической эволюции, о ее начале и конце, ибо вопрос о смысле космической эволюции есть уже вопрос о Боге и о человеке, не выводимых из космоса, а в него привносящих свой свет. В конце концов теософия принуждена натуралистически обоготворять факт космической эволюции, не имеющей ни конца, ни начала, и требует от человека послушания

неосмысленному для него процессу. Судьба человека не освещена светом богопознания, — она подавлена фактом миропознания. Теософическое знание слишком ориентировано на естественные науки и требует лишь их расширения на другие планы бытия. Современная популярная теософия очень почтительна к науке, но почти совершенно игнорирует философию. От естественных наук заимствует она наивный реализм. Теософия не имеет своей гносеологии и некритически пользуется понятиями гносеологического наивного реализма. С легкостью переводит современная теософия сверхчувственное на чувственный язык и материализует духовное. И редко раскрывает она символическую природу материального. Вульгарное понимание теософии заражено совершенно некритическим материализмом. Популярное теософическое знание определяет себя как знание нетворческое, пассивно-описательное, как чистый эмпиризм. Это — расширенный позитивизм. Теософия дает эклектический синтез урывков старого религиозного знания с урывками нового научного знания. Пафос теософии прямо противоположен всякому субъективизму и индивидуализму. В теософии ищет современный человек спасения от психологизма, от самопогруженности, от уединенного произвола. Соблазняет теософия обещанием соединить современного человека с древней мировой мудростью, ввести современную душу в цепь божественной мировой эволюции и божественной мировой иерархии. И для многих теософия есть единственный мост, по которому могут они перейти к духовной жизни, могут уйти от бездушной и бессмысленной жизни современного мира. Современная теософия не есть великое, но она связана с великим и на нее падает отблеск древней божественной мудрости. Это не может не соблазнять. Слишком велики духовные алкания в наши дни и слишком покинутым чувствует себя человек. Современный человек оторвался от истоков, и теософия обещает соединить его с истоками⁴. Осторожно ведет теософия современного человека к древним истокам жизни, считаясь с навыками его мысли и с испугом души его перед всем чудесным и ката-

строфическим. И возрастающая популярность теософии не есть случайная и поверхностная мода, — она обозначает глубокий процесс в духовной жизни нашего времени.

II.

Современная теософия, в противоположность возрожденному православию Булгакова или новому христианству Мережковского, идет снизу вверх, от современного сознания, современной науки к божественному сознанию, к духовному знанию. Теософия очень педагогична, она эволюционно воспитывает современного человека, не хочет отпугивать его. Популярная теософия рассчитана не на особенно высокий уровень. Она предназначена не для творческих людей, не для мыслителей и художников и не для святых, — она улавливает среднюю культурную массу, обладающую духовными запросами. Теософия связана с оккультизмом, с древними оккультными преданиями и традициями. Но эзотерическое зерно ее остается скрытым, сама же она экзотерична⁵. В современной теософической литературе образовался особый экзотерический эзотеризм. Метод теософии всегда духовно-эволюционный, а не духовно-революционный, не духовно-катастрофический. Путь теософии — безблагодатный путь, на пути этом ни один луч божественного света не падает сверху, все добывается снизу. В теософии нет ничего дарового, все трудовое, ничего по любви, все по справедливости. Нет ничего божественно дарового в теософии, и потому нет ничего даровитого. Душа человеческая обречена странствовать по космическим коридорам, и судьба ее — подзаконная судьба, она должна изживать закон, который есть также и божественная справедливость. Теософическое сознание, в отличие от старо-христианского и ново-христианского сознания, есть решительный и крайний имманентизм⁶ и монизм. Теософия отождествляет Творца и творение, Бога и природу. Этот имманентизм и монизм получен от древнего религиозного сознания Индии, он чисто арий-

ский и не принимает семитической религиозной прививки. Но имманентизм и монизм современной теософии носят характер эволюционно-натуралистический. Теософия, как система духовного знания, переносит законы натуралистической эволюции в иные планы и иные миры, в жизнь духа. Недаром Штейнер связывает себя так с Геккелем и хочет перенести Геккеля в миры иные. В философии Штейнера есть очень многое от натуралистического монизма, не философски-утонченного монизма Дрекса, а популярного естественно-научного монизма Геккеля². И в любой популярной теософической книге можно открыть элементы вульгарного натуралистического монизма. В этом и теософия ищет центра вне человека и его глубины, она все объективирует и материализирует. Человеческий дух становится в рабскую зависимость от космической эволюции тысячелетий, от огромных промежутков времени. Теософически-натуралистический эволюционизм ведет к отрицанию непосредственной связи человеческого духа с Абсолютным. Теософия отрицает дуализм свободы и необходимости, духа и природы.

Популярное теософическое учение о Карме⁸ есть учение о натуралистической эволюции неискупленной души, о странствиях души, которая тянет за собой бесконечные нити из прошлого. Карма есть закон природы, отождествленный с законом божественной справедливости, натурализация божественных тайн. И восточное учение о Карме есть отрицание благодатной любви, творческой избыточности. Все происходит и все дается лишь в меру справедливости. Но божественная любовь не есть справедливость, в ней дается безмерно больше, чем по справедливости должно даваться. Это и есть тайна Христа, тайна избыточной, благодатной любви, которая разбойнику обещает сегодня же достижение Царства Божьего⁹. Разбойник по справедливости и по необходимости не достоин быть со Христом и увидеть Царство Божье, ему нужно

² См.: Steiner. Die Philosophie der Freiheit⁷. Книга эта очень характерна для определения философских истоков Штейнера.

еще пережить тысячу мучительных перевоплощений. Теософия не хочет знать этой тайны Христовой, этого чудесного и благодатного освобождения от гнета прошлого, от власти времени, этого сокращения бесконечного времени в одно мгновение. Все в теософии основано на страшной и неотвратимой закономерности, она переносится в самую глубину божественной жизни. Кармическая судьба — справедлива и закономерна, и она не знает прощения и пощады, не знает любви и свободы. Христианство же есть прежде всего религия любви и свободы, а не справедливости и закономерности. От восточной теософии, от учения о Карме веет кошмаром неискупленного прошлого, простирающего свои нити на бесконечное будущее. Для души человеческой нет выхода из бесконечной космической эволюции в абсолютную божественную жизнь. Между мной и Богом всегда лежит бесконечная эволюция бесчисленных миров. Человек остается во власти плохой бесконечности¹⁰ развития. Нет благодатного освобождения, преодолевающего всякое время¹¹ выхода в абсолютную, божественную жизнь. Мистерия искупления не совершается над душой. Вечно, бесконечно должна блуждать душа темными коридорами, изживая свою Карму. Это — плохая бесконечность природного порядка, перенесенная и на божественную жизнь. Старое христианское сознание знало конец, исход, победу над временем, рай и ад, за которыми нет уже природного эволюционного процесса. Ад и был той дорогой ценой, которой откупались от кошмара плохой бесконечности перевоплощений, бесконечных эволюций. Но лучше¹² вечный ад, чем этот бесконечный процесс. В религиозном сознании Индии огромную роль играла жажда освобождения от кошмара бесконечных перевоплощений. Блаженство в божественной любви или мука в божественном огне, но непременно конец в божественном, а не бесконечность в природном. В самом аде есть¹³ божественная абсолютность. В этом старом христианском сознании есть ограниченность поля зрения, но есть и великая правда выхода из природного порядка в божественный порядок. Теософия же не знает эсхатологии¹⁴. Ее имманентизм —

натуралистический, а не божественный. И для теософии Бог еще дальше от человека, чем для трансцендентной догматики Церкви. Но это — дистанция бесконечной природной эволюции. В популярной теософии совсем не решен вопрос о времени и вечности, об относительном и абсолютном. Вечность и абсолютность натурализуются, приспособляются к этому миру. В учении о перевоплощении есть великая истина. Карма есть закон природной жизни души. Теософия глубже проникает в строение космоса и его развития, чем традиционная церковная метафизика. Но природная истина о перевоплощении в христианстве изменяется, преображается, искупляющая благодать меняет последствия натуралистической эволюции душ, время сокращается и может быть сгущено в мгновении. Разбойник, обратившийся ко Христу, в одно мгновение изжил больше, чем изживается в бесконечных космических эволюциях. И мистика всегда знает эту победу над временем и над миром, так как она обращена к глубине божественной жизни. Этого не знает оккультизм, обращенный к бесконечности космической жизни.

III.

Теософия, имеющая свои истоки в Индии, на Востоке нехристианском, не избирает единичного неповторимого, не знает тайны лика, лика Христа и лика каждого человека. Для теософического сознания ничто не единично, все бесконечно повторяется, Христов много, лик человеческий дробится на множество. Восточная теософия не есть откровение о «я», о человеке³. Она знает лишь безличный, нечеловеческий дух, единое. Но безликий пантеизм соединяется в ней с космической множественностью, с многократной повторяемостью. Персоналистическая метафизика совершенно чужда теософии. Древняя религиозная и философская мудрость Индии в современной теософии по-

³ Достаточно прочесть книгу Брамана Чаттерджи «Сокровенная религиозная философия Индии», Суами Вивекананда «Философия Йога», «О Раджа-Йоге» или «Голос Безмолвия»¹⁵, чтобы убедиться в истинности этого положения.

пуляризируется и упрощается. В индусском богосознании есть что-то невыразимое на нашем языке, неперебиваемое на наши европейские понятия. Бытие и небытие совсем не то значат в индусской мудрости, что в нашей европейской философии. Теософия же приспособляет мудрость Индии к современному языку и современным понятиям и этим упрощает ее. Но все же чувствуем мы, что древней Индии чужда христианская истина о личности, о человеке. Это — первоначальная стадия религиозного откровения Единого. И лишь единое и неповторимое явление Христа открывает единственность и неповторимость всякого лика человеческого. Восточная теософия не знает Богочеловека. Для теософии человек есть лишь орудие космической эволюции, он преходящ. Человек складывается в космосе из разных оболочек, из осколков планетарных эволюции. И так же разлагается человек на составные части. Слагается и разлагается и Христос. Нет неразложимого, изначального и вечного лика, божественного образа. Теософия не знает Перво-Адама, Перво-Человека, предшествующего космической эволюции и невыводимого из нее. Я. Бёме учил о Перво-Адаме и связывал его с Новым Адамом — Христом. Его теософия была христианской. Христология и антропология неразрывно между собой связаны, это две стороны одной и той же истины. Наше учение о человеке целиком зависит от нашего учения о Христе, они совершенно подобны. И вот неверная христология в современной теософии, представляющая огромный шаг назад по сравнению с теософией Я. Бёме, порождает и неверную антропологию. Религиозной антропологии нет в теософическом типе мысли. Теософия знает человека и Христа лишь опрокинутыми в космическую жизнь, в космическую эволюцию. А в космической эволюции все слагается и разлагается, не улавливается ничто единичное и неповторимое. Единичный и неповторимый лик пребывает в Боге, а не в мире. В Боге, а не в мире нужно увидеть и Христа, и человека. И поистине человек через Христа — Абсолютного Человека — пребывает в самых недрах Св. Троицы. Человек изначален, предмирен,

он больше мира и мировой эволюции и не может быть ее орудием. В эволюции мира слагаются и разлагаются лишь внешние оболочки человека, а не его единый и неповторимый лик, не его образ Божий. Так должна учить христианская теософия, очень отличная от той, которая преподается в современных теософических книгах. Но Бог все убегает и отдаляется от теософического сознания, Он достижим в конце космической эволюции, которая не имеет конца. Теософическое сознание, целиком обращенное к космической эволюции, не знает конца, не знает божественной вечности. Знание конца или бесконечности актуальной есть то же знание, что и знание единичного. Плохая бесконечность и плохая повторяемость — одной природы. Теософия верно учит о сложности и многосоставности человека, о связи его судьбы с космической эволюцией, об оболочках человека. Но беда в том, что для теософии я человеческое является последним в конце длинного эволюционного процесса, оно прилагается к другим составным частям. Теософический имманентизм не освобождает человека и не приближает его к Богу. Бог совсем не имманентен человеку, не в глубине его, Бог отделен от человека космической эволюцией. И является новая трансцендентность, трансцендентная человеку, бесконечная и отдаленная космическая эволюция.

IV.

Современное теософическое течение возникло во второй половине XIX века, в эпоху господства в Европе позитивизма и материализма, когда забыл человек о древней религиозной мудрости и оторвался от всякого священного предания. Покинутому человеку начало казаться, что за ним зияющая пустота, что ничего не получил он в наследство и все должен добыть собственным черным трудом. Передовое западное человечество перестало себя чувствовать христианским. Оно должно было пройти через расщепление и отпадение. Когда затосковала опустошенная душа европейского человека и ощутила духовный

голод, она стала ждать света с Востока. На Западе как бы иссякли истоки духовной жизни, и взоры ищущих духовной жизни обратились к древней колыбели священной мудрости, к Индии. Тяжелые воспоминания прошлого и предрассудки настоящего мешали европейскому человеку XIX века, потерявшему веру, вернуться к христианству, скорее соглашался он принять буддизм или браманизм. Восточная теософия вошла в духовную жизнь западного человечества в очень подходящий для нее момент. Почва была разрыхлена. Западный человек, ощутивший духовную жажду, не ставил теософии никаких условий, связанных с христианством и с христианским откровением о личности человеческой. Он потерял свое специфически христианское откровение и не мог противопоставить его дохристианским откровениям Востока. Теософия, пришедшая с Востока, сразу же сумела приспособиться к научному сознанию европейского человека XIX века, к современному эволюционизму, к современному признанию закономерности и отрицанию чуда. Теософия объявила, что в христианстве есть та же истина, что и во всех религиях, и что нет религии выше истины. Отступнику христианства теософия делает приемлемым само христианство, обезвреживает его. Но за последние десятки лет произошли радикальные изменения в духовной жизни как Западной Европы, так и России. Мы стоим под знаком религиозных исканий, религиозного возрождения. Не только о материализме, но и о позитивизме нельзя уже серьезно говорить¹⁶. Философская мысль делается все более и более метафизической. Наука переживает серьезный кризис, с одной стороны — расширяется и разбивает искусственные границы, с другой стороны — занимает более скромное и надлежащее ей место. Человек делается религиозно смелее, и смелость свою проявляет прежде всего в том, что опять дерзает быть христианином, обращается к исконным своим духовным богатствам. Дух человеческий обращается к христианским темам, и не может его уже удовлетворить безличное откровение Востока. В самой теософии происходит процесс изменения. Блаватская относилась

отрицательно к христианству. Современные теософы стараются смягчить это отношение, они все более и более вводят в теософию христианские темы и настроения. Теософия движется с Востока на Запад. И сам христианский Запад начинает припоминать свои забытые западные предания, связывающие его непосредственно с мудростью Греции и Египта. Начинает выявляться западная оккультная традиция, противоположная восточной оккультной традиции. Обнаруживается существование христианского эзотеризма. На этой почве произошло отделение антропософии от теософии и выявилось штейнерианское течение¹⁷. Распря антропософии с теософией, штейнеровского течения с безантовским течением не так случайна и мелочна, как это может показаться на первый взгляд. Этот раскол глубоко симптоматичен и характерен для духовной жизни нашего времени, и необходимо присмотреться к этому движению теософии в сторону христианства и откровения о человеческом я. Внутри самой теософии совершается христологизация и антропологизация. И это особенно чувствуется в русских рецепциях теософии. Но можно ли у Штейнера и штейнерианцев найти откровение о человеке?

Р. Штейнер утверждает свою теософию как западную и христианскую и, в отличие от теософии восточной, ставит ее под знак Христова импульса. В последние годы Штейнер особенно настаивает на своеобразии своего пути. Восточная теософия — до космического действия Христова импульса, до откровения о «я». Но большую часть популярных теософических книг Штейнера с трудом можно отличить от теософических книг А. Безант и других восточных, дохристианских теософов. В книгах Штейнера очень мало можно найти его собственного, в них безлично изложено обычное, традиционное теософическое учение. Все то же учение о космической эволюции с еще сильнее выраженной печатью натурализма, то же учение о планах, о сложном и составном человеке, то же учение о Карме и переселении душ, тот же безблагодатный путь неискупленной души, каждый шаг добывающей тяжелым трудом совершенствова-

ния. Одна из лучших книг Штейнера, «Путь к посвящению»¹⁸, написана так, как будто бы Христов импульс не действует в мире. В ней преподается обычная практика восточной йоги. Только в последние годы, когда Штейнер из теософа обратился в антропософа, начинают звучать другие ноты⁴. Христианский оккультизм как будто бы побеждает оккультизм восточный. Но и в выявленной антропософии, принявшей свое имя от человека, так же трудно найти человека, как и в теософии. Правда, для Штейнера вся наша солнечная система и вся ее эволюция стоят под знаком Человека, вся она есть большой Человек. Но радости от этого мало. Все-таки тонет человек в бесконечном процессе прошлого и будущего, все-таки поработен человек слагающей и разлагающей власти времени, не имеет точки опоры в вечности, в Боге, глубже всего, что совершается в мире тварном. Человек — средство мировой эволюции, точка пересечения космических вихрей и течений. И для антропософического сознания личность человеческая приобщается к абсолютному бытию лишь через мировую эволюцию, через цепь кармических перевоплощений. Сама космическая эволюция изменяется в силу действия Христова импульса, начинается новая космическая эпоха, в которой все уже идет по-иному, чем до Христа. Но сам Христос есть лишь космический агент, лишь момент космической эволюции. Штейнер видит Христа лишь опрокинутым в космос и не видит в Боге, в Божественной Троице. Его Христос — натуралистический, он открывается в химии. Христианство в антропософии есть откровение космическое, а не божественное. Антропософическое учение об имманентном действии Христова импульса в человеке включает в себе несомненную и глубокую истину, но оно не доходит до последнего и конечного, до божественного первоисточника, оно остается в середине тварного мирового процесса. Отношение к Христу в

⁴ Из всего напечатанного Штейнером для продажи наиболее раскрывает его гностическую хринологию «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit»¹⁹.

антропософии не религиозное и не мистическое, а исключительно оккультическое. Но чистый оккультизм бессилён увидеть Единый Лик Христа, для оккультизма он дробится в мире. Также бессилён чистый оккультизм увидеть единый лик человека. Ибо и Лик Христа, и лик человека в Боге пребывает, а не в мире имеет свою основу. Вот почему оккультическая ориентировка жизни, не соединенная с ориентировкой религиозной и мистической, утверждаемая в исключительности, отрицает творческую оригинальность и самоценность личности, не понимает человеческой гениальности и величия. Все регулируется и направляется скрытыми космическими агентами, нет ничего творчески свободного. И теософия, и антропософия угашает страстную человеческую природу, дионисически-страстные истоки творчества. Отрицается все свободно-волевое, иррациональное. Нет той свободы и самостоятельности человека, которая утверждается тайной, ограничивающей оккультное познание. Тайна погружает в неизъяснимую глубь божественной жизни. Отрицание тайны в оккультизме все водворяет в бесконечную середину мирового процесса. Тайна божественной глубины защищает человека от расплывающихся космических ветров. Но нужно признать, что в последнее время в штейнерианстве все более и более раскрывается истина о «я».

V.

Вокруг оккультизма накопилось много шарлатанства и мистификации — слишком безответственна была вся эта скрытая и таинственная сфера человеческой жизни. И до сих пор еще к этой сфере существует недостаточно серьезное отношение в научных и философских кругах, почитающих себя хранителями ценностей европейской культуры. Отношение это может быть названо не только несерьезным, но и легкомысленным. Ибо поистине легкомысленно относиться с насмешливым отрицанием к тому, чего не знаешь, чего не испытал и к суждению о чем не подготовлен. Официальные ученые и философы про-

питаны самыми жалкими суевериями и предрассудками. Ведомый им и признаваемый ими мир есть лишь прагматически создаваемая ими и прагматически нужная им действительность. Целые планы космической жизни были закрыты для европейского обыденного, научного и философского сознания в силу особого прагматизма незнания, который может быть установлен наряду с прагматизмом знания. Человеку на известной стадии его духовного развития не только не нужно было, но и опасно было знать некоторые космические силы и тайны. Он был защищен незнанием до известного возраста своего. Это христианство закрыло от человека иерархию природных духов, освободило его от ужаса перед языческой демонологией и тем открыло человеку возможность стать духовно на ноги. В дохристианском языческом мире человек был поработан демонами природы. Этим закрытием на ключ внутренней жизни природы, вогнавшим великого Пана в скрытую глубину, христианская Церковь механизировала природу и сделала возможным науку и технику XIX века. Человек был отделен от внутренней жизни космоса и водворен на ограниченную территорию природной и социальной жизни. В этом смысл позитивизма. Но мир и человек вступают в тот возраст своего существования, когда незнание становится опасным и оставляет человека беззащитным. Человек начинает ощущать себя и сознать себя космическим существом, жителем великого космоса, безмерного по своей глубине и широте. Человек выходит из ограниченного провинциализма своего существования на внешней оболочке земли. И если раньше опасно было человеку слишком много видеть и слышать, чтобы не быть ослепленным и оглушенным, то теперь опасно становится не видеть и не слышать, ибо неизжитые и неизведанные космические энергии со всех сторон наступают на человека и требуют с его стороны зрячей, мудрой активности. Огромное и серьезное значение^{20*} теософических и антропософических течений я вижу в том, что течения эти обращают современного человека к тайнам космической жизни, расширяют познание на все пла-

ны космоса. Теософический тип мысли ставит не антропологическую, а космологическую проблему. К этой проблеме не обращено ни православное сознание Булгакова²¹, ни христианское сознание Мережковского²², ибо сознание их боится гностицизма и отвращается от всякого тайноведения. Только в оккультизме можно найти истинное знание о том, что материальный, отвердевший предметный мир есть временный момент космической эволюции, а не что-то абсолютно устойчивое и неизменное. Не только для реализма, но и для идеализма кантовского типа весь этот замкнутый и закономерный материальный природный порядок отождествляется с природой, с космосом, и границы его непреложны и неизменны, нет выхода в другие планы космоса и никакие энергии из других планов не притекают в этот замкнутый и закрытый мир. Лишь сознание теософического типа ощущает таинственное распластование космоса, перелив космических энергий из одного плана в другой, преходящий характер того синтеза природного материального мира, который научное сознание принимает за вечный и непреходящий, с которым и религиозное сознание слишком тесно себя связывает. Так, например, Акаша-Хроника²³, Летопись мира, ясно-видческое чтение отпечатленной на космосе памяти о космической истории — снимает искусственные грани, отделяющие известный период космического процесса, столь часто представляющийся вечным материальным миром, от предшествующих периодов, в которые не было еще такого физического уплотнения, наше воплощение земли от других ее воплощений⁵. Беда лишь в том, что, например, у Штейнера в Акаше-Хронике мир как бы дематериализуется, а само духовное знание материализуется. Повествуется не о духовном мире, частным феноменом которого является наш материальный мир, а о внешней, эмпирической эволюции этого материального мира, уплотняющегося и разжижающегося. Тайноведение у Штейнера производит впечатление не интуитивного зна-

⁵ См.: Штейнер. Из летописи мира²⁴.

ния, не целостного проникновения в тайны бытия, а аналитического анатомирования бытия. Такое ясновидение должно видеть трупность мира. Все органически-целостное разлагается. Все грани стираются, все планы перемешиваются. Это соответствует какой-то стадии космического процесса. Но ясновидческое созерцание трудности, порожденной космическим разложением и расплостованием, развоплощением и распылением, может заразить трупным ядом, если не противопоставит человек этим процессам своего целостного лика и образа, уходящего в глубину самого божественного бытия. Необходимо вступить на путь духовного познания космоса, но необходимо сохранить человека в этих космических вихрях. Человек призван быть активным творцом в космической жизни, а не пассивным орудием космического процесса, смысл которого чужд и неведом ему.

VI.

Теософический тип мысли не обращен к истории и к историческим задачам. В теософии и антропософии отсутствует понимание значения социальных вопросов. Штейнер очень считается с проблемами Геккеля, но совсем не считается с проблемами Маркса. Для него дух XIX века есть дух естествознания. Но с большим правом можно было бы утверждать, что дух XIX века есть дух социологии. Можно даже сказать, что в XIX веке теология была заменена социологией, все мышление было окрашено в социологический цвет и в социальности искали конечного смысла жизни. Преодоление Маркса не менее великая задача, чем преодоление Геккеля. Маркс был гениальный человек, в то время как Геккель — посредственный популяризатор, и монизм его оскорбительно плоский. Но ни у Штейнера, ни у других теософов нельзя найти понимания огромного, прямо религиозного значения социальной проблемы для современного человечества. Весь смысл теософии — в ее подходе к космической проблеме, и с этой стороны можно было бы пролить свет на проблему социальную.

Социологическое сознание оторвало человеческую общественность от космической жизни и замкнуло ее на поверхности узкого пространства земли. Все социальные утопии земного всеблаженства неосуществимы и жалки именно потому, что они хотят устроить социальную судьбу человечества независимо от устройства всего огромного космоса, силы которого воздействуют на социальную жизнь и входят в нее. Общественность есть внутренне-космическое явление, и должна быть постигнута связь общественности с космосом. Так можно прийти к постановке проблемы космической общественности, мирового общения. Но теософия не делает этого и в сфере мысли общественной остается элементарной и наивной. Проблема общественности для теософии подменяется проблемой совершенствования душ. В теософии есть неприятная нравоучительность, которая делает весь путь теософический нетворческим. Социальное и историческое творчество подменяет теософия совершенствованием и эволюцией и на самое постановку социальных и исторических задач отвечает истиной об изживании Кармы и кармических перевоплощений⁶.

Трудно соединить творчество с йогической практикой, проповедуемой и теософами. Вступающий на «путь» умирает для творчества. В теософическом пути нет внутреннего сдвига в человеке, нет истинной духовной свободы. Как ни восстает теософия против всех традиционных религиозных авторитетов и против всякой веры как экзотерики, сама она удерживает принцип авторитета и требует от человека слепой веры. Авторитет учителей и вера в учителей — это ведь базис теософического пути. Ученик должен верить тому, чего он не знает²⁶, а знает обычно он очень мало, много знает лишь учитель. Ясновидческое чтение Акаши-Хроники в памяти мира есть свободное знание. Но благоговейное чтение книжки «Акаша-Хроника», написанной Штейнером с боязнью перепутать и смешать Сатурн с Юпитером, не есть

⁶ Социальный²⁵ характер носит французский оккультизм Фабра д'Оливе, Сент Ив д'Альвейдра и др.

свободное знание, оно скорее напоминает авторитарную веру. Беда в том, что путь Штейнера и путь штейнерианцев мало имеют между собой общего. Путь Штейнера есть путь гнозиса, путь же штейнерианцев есть путь веры. Теософия и антропософия восстают против церковной веры как детского состояния, но они сами требуют веры низшей по своему качеству. Нельзя требовать веры в оккультного учителя-человека, равной вере в Христа-Богочеловека. Некритическое, покорное отношение к учителю рекомендуется как метод, как дисциплина и путь к посвящению. Само теософическое учение предлагают принять сначала авторитарно, на веру, без критики и проверки собственным опытом и обещают, что со временем все это будет узнано автономно и опытно. Но почему же в таком случае свысока смотрит теософия на требование авторитарной веры в учении церковном? Между человеком и Богом, человеком и миром становится ряд учителей, целая сложная иерархия. Тут мы подходим к самому интересному для моей цели вопросу о роли и значении теософического и антропософического течения в России, о типе мысли и психологии русских теософов и антропософов. Меня интересует не анализ теософической доктрины и не рассмотрение всех теософических схем, а раскрытие основных черт теософического мышления и переживания бытия.

VII.

Теософическое общество носит международный характер. Не без остроумия сравнивают теософию с воляпюком²⁷. В современной теософии нет никаких следов творческой национальной мысли и творческого национального опыта. Это одна из причин удивительной бесцветности теософических книг, отсутствия в них темперамента. Теософические идеи бескровны, и в них так же мало жизненного цветения, как и в языке воляпюке. Антропософическое общество эмпирически и случайно связано с Германией, но по существу оно такое же международное, как и теософическое. Некоторые связывают Штейнера с

германским духом. Но в штейнеровской теософии не чувствуется того жизненного творческого вдохновения, которое может быть связано лишь с национальным духом, с соками народного бытия. На всей теософической литературе лежит печать мертвенности интернациональных схем, географических карт бытия. Теософия обескровливает. Популярны теософические книжки имеют формальное сходство с популярными социал-демократическими книжками. Это не свободное творчество, а «партийная», «кружковая» литература для пропаганды. Свободное творчество явно подчинено этим партийным, кружковым, пропагандистским целям. Теософическая литература ничего не может внести в национальные духовные культуры, она не участвует в творчестве народных духов. Теософия много говорит о расах, но эти расы мало имеют общего с кровными историческими расами. Теософия вырабатывает космополитические, интернациональные типы, кочующие из страны в страну, из города в город в поисках научения. И легче всего улавливает теософия души, претерпевшие в жизни серьезное банкротство, оторвавшиеся от своей страны и своего народа. Трудно теософу активно участвовать в духовной жизни своего народа и в его единственной исторической судьбе. Теософ обычно делается нейтральным, он не делает волевого избрания, ему воспрещена та избирающая любовь, которая всегда есть пристрастие. Это есть процесс обескровливания, угашения страстной человеческой природы. Все более и более непосредственное восприятие бытия заменяется восприятием схем бытия. Исчезает всякая непосредственность и является вечное опасение, чтобы переживание и жизненная оценка не разошлись с учением, с доктриной, с научением учителя. Особенно это чувствуется в русских теософах и антропософах, легко превращающихся в существа отвлеченные, в бескровные и бесплотные тени. Слишком прирученными и покорными они становятся, слишком пассивными и боязливыми в отношении ко всякому произвольному спонтанному творчеству. В этой популярности теософических и антро-

пософических течений в России чувствуется женственность русской души, искание мужественных организаторов на стороне, вовне, на Западе, в Германии, неспособность собственными силами организовать свою душу. Штейнерианская дисциплина особенно популярна у русских хаотических душ. Русский Логос не проникает в хаос русской души. Организующее, дисциплинирующее, светоносное начало русская душа ощущает трансцендентным²⁸ себе, имеющим пребывание где-то вдали. Русские теософы и антропософы совсем не имманентны по складу своего душевного опыта, они совершенно трансцендентны, они ищут центра не в своей глубине, а на стороне, вдали²⁹. Среди них есть немало «русских мальчиков», о которых говорит Достоевский³⁰, и это лучшие среди них. Много ниже стоит тот полукультурный слой, преимущественно состоящий из дам, который тянется к теософии по тем же теплопрохладным мотивам, которые влекут их к благотворительности, к нравоучениям, к маленьким чудесам личной жизни. В течении антропософическом есть большая напряженность и большая духовная глубина. Распространение в России популярных теософических и антропософических течений может сыграть и свою положительную роль, повышая средний духовный уровень. Теософическая мораль, проповедующая особый путь нравственного совершенствования, остается для большинства теософов главным притяжением. Трудно человеку вынести покинутость и предоставленность самому себе, а теософия говорит о посвященных и учителях, помогающих людям. Теософия дает дисциплину души, спасает от хаоса и разложения. Многие впервые от теософии получают посвящение в духовную и нравственную жизнь. Но широкое распространение теософических течений может быть препятствием на пути нашего национального самосознания и национального творчества. Восточная теософия есть типичное западничество на русской почве, в такой же степени западничество, как, например, марксизм или позитивизм. Но Россия должна, наконец, выйти из периода западничества,

преодолеть и западничество, и славянофильство. Теософия не пробуждает имманентной духовной активности в русском человеке, не способствует религиозному освобождению личности. Но у более творческих и самобытных натур теософия своеобразно преломляется в русской стихии. Антропософия приобретает апокалиптическую окраску. Это можно наблюдать у А. Белого, быть может, самого большого творческого дарования в России, ушедшего на выучку к антропософии³¹. А. Белый очень русский, и путь его очень характерный для русской души. Вряд ли штейнерианство может быть благоприятно для художественного творчества. Творчество предполагает преодоление Кармы и победу над ней, а не бесконечное изживание ее. Творчество предполагает дуализм мира духовной свободы и мира природной необходимости. Но А. Белый получает творческие импульсы в антропософии, он представляет явление исключительное.

VIII.

Положительное значение теософического течения вообще и у нас в России в особенности нужно видеть в обращении к гнозису, к расширенному и углубленному знанию, к знанию духовному. Гностицизм должен возродиться и навеки войти в нашу жизнь. Современная популярная теософия приоткрывает древние гностические учения в поверхностной и разжиженной форме, слишком приспособленной к среднему сознанию людей нашего времени. Но она постепенно подводит к новому открытию в наше время гнозиса, мудрого, софийного знания. Так антропософия в более глубоком, бёмевском смысле этого слова должна быть не чем иным, как раскрытием Софии, Божественной Премудрости в человеке, ее имманентным в человеке откровением. Мы должны воссоединиться с традициями теософии и антропософии Я. Бёме, истине христианской теософии и антропософии. И еще дальше, и еще глубже должны мы воссоединиться с традициями эзотерического, сокровенного христиан-

ства. Но оплодотворение великими традициями Бёме и христианского гностицизма должно быть творческим, оно должно направить на путь совершенно нового, творчески-активного знания. Современные люди, ищущие Бога и божественной жизни, очень боятся мысли и знания, основное устремление их воли часто бывает совершенно антигностическим. Они допускают возможность лишь пассивного, отвлеченного знания. Они не могут принять знания как творческого акта, вносящего свет в жизнь мира, знания как бытия и жизни. Всякий магизм знания или отталкивает и пугает современного человека, или кажется ему ложью и шарлатанством. Но знание должно быть восстановлено в своих магических, миродержавных правах. Особенно у русских есть боязнь мысли в религии, почти гонение на мысль. Это связано у русских с исключительным признанием ценностей моральных. Русский человек, вступивший на религиозный путь, находится в исключительной власти культа святости, он верит только святости жизни и хочет только святости жизни. Гностицизм Вл. Соловьева кажется уже не русским и многих отталкивает. Путь моральный и путь святости признаются единственными путями к свету. И еще признается экстатический путь в русском мистическом сектантстве. Знание же представляется противоположным бытию. Но ведь истинное знание само есть бытие. Истинная мысль сама есть свет. Религиозная мысль сама уже есть религиозное дело. Гнозис есть органическая часть религиозной жизни. Жизнь преобразуется от света знания. Религиозное переживание, лишенное света знания, — элементарное, зачаточное переживание. Современное стремление к первоначальной нераскрытости, невыявленности, простоте и элементарности духовной жизни, как к чему-то подлинному и настоящему, есть творческая слабость и самообман, отрицание смысла теогонического, космогонического и антропогонического процесса. Ныне боятся мысли и знания в религиозной мысли, как рационализации. Но боязнь эта сама есть проявление самого крайнего рационализма, для которого мысль и знание всегда рацио-

нальны, всегда отвлечены, всегда бездейственны и безжизненны. Великие мистики не боялись знания, они видели в гнозисе не рационализацию, а богообщение и богодействие. Современный иррационализм, алогизм, адогматизм, современная боязнь света, презрение к мысли и нелюбовь к знанию есть лишь обратная сторона современного рационализма, рассудочности, позитивизма современного знания, деспотической власти современной позитивной науки. Из тисков этих нам необходимо выйти на свободу, к творческой мысли, творческому знанию, к гностическому свету, преображающему мир. Современная теософия не делает этого, но она косвенно расчищает в душах почву, подготавливает к этому средний культурный слой. С особенной враждой к религиозному знанию, к гностической мысли относятся представители нехристианских религиозных течений. Они особенно любят настаивать на совершенной иррациональности, невыразимости религиозных переживаний. Им импонирует моральная, жизненно-простая сторона религии. Иные из них готовы утверждать совершенно туманную, иррациональную, невыявленную, не знающую никакого имени мистику, легко смешивая опыт духовно-мистический с опытом душевно-психологическим. Всем этим течениям решительно должна быть противопоставлена светоносная религиозная мысль, творческий гнозис, откровение в человеке Софии-Божественной Премудрости, магия знания. Тот тип религиозной мысли и духовной жизни, к которому мы сейчас переходим, еще более убедит в значении активного религиозного знания.

ДУХОВНОЕ ХРИСТИАНСТВО И СЕКТАНТСТВО В РОССИИ

I.

Тип религиозной мысли, который условно может быть назван духовным христианством, имеет большое значение и занимает много места в русской народной жизни, но он совсем уже¹ не может быть определен по чисто книжным источникам и по отдельным религиозным мыслителям. Это течение — жизненное, а не литературное, и более народное, чем культурное. Много есть оттенков в этом течении, но можно все-таки открыть в нем характерный тип религиозной мысли и религиозного чувства жизни. Это религиозное движение упирается в самую гущу народной жизни, в сектантство, в народное искание Бога и божественной правды жизни. Это уход из культурной жизни, бегство от грехов цивилизации, искание божественной простоты. Это — бродячая Русь, целиком поглощенная вопросами веры и праведной жизни. Русь странническая, взыскующая Града, отцепившаяся от России бытовой и от бытовой религиозности. К ней принадлежат не только люди из «народа», крестьяне, но из всех слоев русского общества, начиная с самого верхнего слоя, почувствовавшие невозможность дальше жить в неправде и безбожности мировой жизни. Моральный пафос очень силен в этом типе духовной жизни, но моральная проблема берется тут не на поверхности личной и общественной жизни, а в религиозной глубине. Л. Толстой принадлежит к этому типу и оказал влияние на все это духовное движение. От огромной жизни Л. Толстого и всего пути его шли толчки и чувствовались в духовной жизни нашего народа. Разрыв Толстого с культурным обществом и его страстное искание божественной простоты жизни многими ощущались, как возврат к истокам природной и народной

жизни, искаженной всем роковым процессом цивилизации. И те, которые непосредственно чувствовали себя природными и народными людьми, должны были сочувствовать Толстому и сознавать себя близкими ему. Не думаю, чтобы имело большое значение само учение Толстого, то, что можно назвать толстовством. Слабость и плоскость толстовской религии слишком легко открывается, и критиковать толстовскую доктрину уж слишком легко. Толстовство в узком смысле слова — незначительное явление и совершенно несоизмеримое с величиной самого Толстого, с размерами его духовной жажды и его судьбы. Но огромно значение Толстого как явления духовной жизни, как пути и судьбы. Ведь и антипод Толстого Ницше есть прежде всего судьба, великое явление жизни, а не учение, не основатель школы. Есть искусство жизни, по значению своему превышающее всякое искусство мысли, искусство писательства. И искусство это совсем не в том, что люди проводят в жизнь свои идеи. Это — люди значительной и исключительной внутренней судьбы, а не люди практики и внешних достижений. То течение, которое хотелось бы характеризовать, принимает все более и более мистическую окраску. Толстовский и сектантский рационализм побеждается иным духом. В центре этого религиозного жизненного течения стоит образ Александра Добролюбова². Добролюбовское направление иногда называют мистическим толстовством. Определение это слишком внешнее. Но несомненно А. Добролюбов, в отличие от Толстого, — мистик, и он, подобно Толстому, бежит от культуры, от неправды современного общества к простой жизни, к природе и к народу. В отличие от Толстого, у Добролюбова нет учения, доктрины, нет никакой религиозной философии. В этом, быть может, его преимущество. Добролюбов есть прежде всего жизненная судьба, жизненный путь, явление русской духовной жизни. Он убежал от культуры и убежал от всяких книг, от всякого писательства. Толстой до конца дней своих остался писателем, учителем, человеком книги. Да и настоящий «уход» Толстого совершился лишь перед

самой его смертью. Уже после того, как совершился внутренний, духовный «уход» его, он все еще бесконечно долго продолжал жить в семье своей, в имении своем, не имел силы порвать нити прошлого. Добролюбов ушел более радикально и опростился более последовательно. Известно даже, что жизнь Добролюбова была укором для Толстого, и встречи с ним обостряли в нем мучительную потребность окончательного ухода. Но нужно помнить, что Добролюбову легче было отказаться от книги, от писательства, от учительства, чем Толстому. Слишком огромно было все то, от чего Толстому нужно было отказаться и уйти. Добролюбов был более свободным человеком, за ним было лишь остро пережитое декадентство, не породившее ничего литературно-значительного, лишь опыты сатанизма в модернистском стиле, лишь убийственная тоска последних слов упадочной культуры. Он не познал ни великой славы, ни богатства, ни пафоса родовой семьи, ни сладостной привязанности к имени своему. Очень отяжелен, перегружен был Толстой, и по сравнению с ним был легок, летуч Добролюбов. В Толстом было притяжение к земле, которое не позволяло ему стать настоящим странником. Добролюбов более воздушен, и он сделался настоящим странником. Он много лет уже живет^{3*} с простым народом в Приволжье и странствует по русской земле. И этому бывшему декаденту с опустошенной душой удалось вызвать целое религиозное движение среди страннической, взыскующей Града Руси. Создается новое францисканство. Мистически настроенные толстовцы делаются добролюбовцами.

Свою старую жизнь в культуре, свою упадочную и грешную жизнь А. Добролюбов закончил книгой «Из книги невидимой»^{4*}. Сама по себе эта книга есть конец старой жизни, а не начало новой, вся она еще в культурной, мирской жизни, а не в жизни божественной. Это чувствуется в непростоте стиля, в подражании языку Ницше, изломанности и отсутствии вдохновения. Все же это книга, в старом смысле слова, а не новая жизнь. В книге есть замечательные слова: «Ос-

тавляю навсегда все видимые книги, чтобы принять часть только в Книге Твоей. Все это написанное я разумею так же малым, как мал закон Моисея перед благодатью. На видимой бумаге никогда не выскажешь Главной Истины и Тайны. Вступайте в Книгу Жизни». В словах этих достигает последней остроты трагедия творчества и трагедия культуры, в них чувствуется русская жажда претворить литературу в жизнь, культуру — в бытие, направить творческий акт на создание нового неба и новой земли. Эта жажда была уже у Гоголя, у Достоевского, у Толстого. Эту проблему знал Ибсен. Добролюбов постиг, что книга есть закон, а не благодать, и что в писательстве и искусстве не творится Жизнь. И постижение свое он выразил не в книгах, не на «видимой бумаге», а вступлением в «Книгу Жизни», жертвенным путем своим. Слова Добролюбова очень напоминают слова, которыми заканчивается книга великого мистика Ангелуса Силезиуса «Cherubinischerwandersmann»:

Друг, довольно. Если ты хочешь больше прочесть, Иди и сам будь писанием, сам стань бытием⁵⁷.

Можно усомниться в том, стал ли сам Добролюбов писанием и бытием, утолена ли его жажда. Но огромного значения его жизни отрицать невозможно. Добролюбова нельзя назвать религиозным мыслителем, но во всем духовном типе его можно открыть тип религиозной мысли, характерной для русского духовного христианства.

II.

А Добролюбов, усталый и измученный, бежит от человека и человеческой культуры к простоте природной и народной жизни. Он ищет спасения и успокоения в религиозном народничестве, всегда связанном с религиозным натурализмом, с обоготворением природного порядка как благостного. Этот религиозный натурализм часто своеобразно сочетается с духовным христианством. Добролюбов не хочет и не может признать, что культура есть путь человечес-

кого духа, имеющий религиозный смысл. Культура есть отпадение от естественного божественного миропорядка. Так думал Толстой, так чувствует Добролюбов, такова религиозная настроенность всех духовных христиан из народа. Это — не творческий религиозный путь, и на нем не ставится религиозная проблема о человеке. Для этого религиозного типа характерно отрицание религиозного смысла истории и уход, выпадение из круговой поруки мирового процесса. В нем чувствуется пассивность, высшая покорность, что-то нечеловеческое, уклон к буддизму, к религиозному сознанию Востока, к чистому монизму, отрицание множественности и индивидуальности. У добролюбовцев, поскольку намечается их духовный тип, нет личности, нет человека, а есть лишь единое общее, лишь Бог. Утверждаемый ими индивидуализм религиозного пути ведет к отрицанию личности. Только путь соборности, признающий круговую поруку мирового и исторического процесса, ведет к утверждению личности. Вступление на «путь» добролюбовский, как и сектантский, как и теософический, превращает человека в средство единого общего, безличной божественности. Отрицается религиозная самооценка человека, раскрытие в Боге человеческого лика, нужда Божья в человеке. Это — монофизитский уклон⁶. Этот религиозный уклон всегда имеет своим источником отрицание тайны богочеловеческой природы Христа, признание лишь единой божественной природы. Человек должен раствориться в Боге, угасить свою человеческую природу, чтобы дать место Богу, единой божественной силе, божественному закону, единой божественной правде. Для Л. Толстого в центре стоит божественный закон, для А. Добролюбова — божественная любовь. Но и Толстой, и Добролюбов, и большая часть сектантов — духовных христиан, отрицает человека как самобытное бытие, как религиозное начало, в котором полагается половина религии Христа. Этот тип религиозной мысли не знает множественности ликов, как достояния самой божественной действительности. И даже сознание таких мистиков, как

Добролюбов и некоторые сектанты, рационалистически не принимает антиномии единого и множественного, Бога и личности⁷⁷. Человек есть падение, лжебытие, то, что должно быть окончательно преодолено в бытии божественном. Так христианство истолковывается в духе восточного монизма, рациональной мистики Единого. Нет самобытной и свободной человеческой активности, а лишь одна чистая божественная воля. Все человеческое есть лишь оболочка, а не ядро. В глубине же мы находим лишь божественное, а не человеческое «я». На этой духовной почве не может быть оправдан и осмыслен мировой исторический процесс. Все человеческое творчество представляется лживой и призрачной оболочкой. Своеобразно сочетается натурализм с акосмизмом. Отрицание человека ведет к рационализации зла и к отрицанию всего темно-иррационального в жизни. Духовное христианство, слишком гладкое и упрощающее сложность жизни, порождает слишком большое благообразие лиц и типов. И А. Добролюбов не исходит из духовной свободы, и он ищет центра не в себе, а в простом народе и в простой природе.

III.

Очень трудно характеризовать религиозные искания в народе и в той бродячей Руси, которая образуется из всех слоев общества, по книжным, печатным источникам. В этой характерно-русской религиозной среде можно встретить настоящих религиозных мыслителей, своеобразных теософов с очень цельной религиозной системой. Но эти люди не пишут книг. Они вступили в Книгу Жизни. Существует обширная литература о сектантстве, но она посвящена отдельным сектам, да и не покрывает эта литература глубины сектантской религиозной жизни. В большинстве случаев она исследует сектантство с общественной, а не с религиозной точки зрения, подходит извне к душе сектантства. Миссионерские исследования сектантов интересуются исключитель-

но изблечением ересей и утеснением сектантов. Либеральная литература о сектантстве интересуется исключительно защитой сектантства в правовом и политическом отношении. Но ни тот, ни другой подход не может быть назван свободным и проникающим в душу того, что является предметом исследования. Думается также, что наиболее интересны с внутренней, религиозной, духовной точки зрения не кристаллизованные, оформленные, замкнутые секты, а отдельные, свободные искатели Бога и правды Божьей, живущие ничем не стесненной, творческой религиозной жизнью. Много таких людей прошло передо мной, и я вспоминаю их образы с совсем особым чувством их жизненной значительности. Мне пришлось ряд лет жить в деревне в Харьковской губернии по соседству с духовным центром, в котором не только жили и толстовцы, склоняющиеся к мистике, и добролюбовцы, и свободные искатели Божьей правды, и разные сектанты, духовные христиане, свободные христиане, постники, но и постоянно проходили через этот центр ищущие Бога со всех концов России. Я много беседовал с этими людьми, и некоторые духовные типы запомнились мне навеки. Знаю твердо, что Россия немислима без этих людей, что без них душа России лишилась бы самых характерных, существенных и ценных своих черт. Я не предполагаю характеризовать отдельные образы этих людей. Мне хотелось бы только уловить какой-то общий духовный тип, типическую религиозную мысль и религиозное мироощущение. Я встречал целый ряд самородков, представителей народной теософии, и каждый имел свою систему спасения мира. Никто не мирился на меньшем, чем полное и окончательное спасение мира. Черта чисто русская, чуждая европейскому сознанию. Один видел спасение это в том, чтобы совершенно отрицать добро и зло, из пожирающей жажды добра отрицал он существование зла и видел падение в возникновении самого различия между добром и злом. Другой видел спасение в том, чтобы «завернуться в мгновении», выйти из времени, победить прошлое и будущее. Третий

видел спасение в одном непротивлении и ничего кроме непротивления не хотел видеть и знать. Четвертый имел свое собственное, им впервые открытое учение о Христе и лишь с ним связывал спасение мира. И для всех очень характерно нежелание знать мировую преемственность, связать себя с опытом и мыслью человечества. Этим людям чужда духовная соборность и еще более чужда им всякая культурная традиция мысли и творчества. Это, может быть, делает их более свободными и дерзновенными, но приводит их к открытию давно открытого и к замкнутости в своей собственной правде как единственной. Оторванность индивидуальной религиозной мысли от мировой мысли и от исторических путей культуры ведет к упрощению. Нет обремененности прошлым, не чувствуется в душе наслоения старых культур. Всякая сложность исчезает, все проблемы кажутся простыми. Для этого упрощающего монизма мышления стирается всякая множественность бытия. Таков всегда дух сектантский.

IV.

Русское сектантство — неотъемлемая часть духовной жизни русского народа. Совсем особый духовный склад можно открыть в русском сектантстве — русскую жажду праведной жизни, жизни, освобожденной от этого мира, жажду жизни в Боге, но искаженную и болезненную. Сектантское сознание часто бывает поражено рационализмом, но велика мистическая жажда, скрытая в иных наших сектах. Сектант — человек пораженный, раненый неправдой православного быта⁸ и церковного строя. Русский сектант не мирится с относительным, он применяет абсолютное к относительному, хочет жизни абсолютной. И в каждой секте есть дробленая часть религиозной истины, есть искаженная правда. Сектант всегда склонен утверждать часть истины как исключительную и полную, один луч света принимает за солнце. В сектантстве есть ограниченность и малая вместимость сознания, суженность жизненных

горизонтов, дух иудейский. С этим связано самоутверждение и исключительность в психологии секты, слепота к бесконечному разнообразию мировой и исторической жизни, незнание опыта мировой культуры. Сектант не хочет знать ничего индивидуального, не ценит и не любит индивидуального, он погружен исключительно в единое общее, которое видит не в целом, а в частичном. Секта выделяет себя из мира, из круговорота культурной и общественно-государственной жизни. Но достижение абсолютности в жизни этого мира всегда иллюзорно в сектантстве, всегда есть самообман. Уже всякий хозяйственный акт вводит сектанта в мировой круговорот и подчиняет его культуре. Сажая картофель, сектант или толстовец уже принимает царство кесаря, он живет в законе и по закону. Невозможность преодолеть порядок природы и законы природы в этом грешном мире ограничивает всякое стремление жить по абсолютной, божественной правде, отвергнувшей всякий компромисс. Сектантское сознание духовных христиан, толстовцев, добролюбовцев и т. п., полагает всю неправду и весь грех лишь в человеческой жизни, в человеческой общественности и культуре, природный же порядок они считают благостным и божественным. Проблемы космического зла не существуют для этого сознания. Этот тип религиозной мысли не имеет никакой космологии. В нем отрывается жизнь человеческая от жизни космической. А это всегда ведет к утопизму. Это сознание беспомощно в разграничении абсолютного и относительного, оно абсолютизирует относительное. На этой почве рождается преувеличение пустяков и готовность умереть за мелочь. Я имею в виду черты, общие для духовных христиан разных оттенков. Слабость сознания характерна для всех сект. И само искание света погружено у сектантов во тьму.

Морализм свойствен всем почти сектам, кроме хлыстов⁹. Моралистическая мелочность и педантизм многих духовных христиан и сектантов несносны. Это обнаруживает слишком внешнее отношение к злу жизни. Интересующий нас тип религиозной мысли от-

рицает самостоятельную сферу закона, царство кесаря. И обратной стороной этого отрицания является подчинение духовной жизни закону, законничество, ветхозаветное понимание христианства. Придавание абсолютного значения относительному, частному, малому, пустячному есть недостаток духовной свободы и просветленности. Эта поглощенность нравственными пустяками, за которые иной толстовец или сектант готов пойти на великие жертвы, порождает особого рода субботничество, от которого, казалось бы, Христос навеки освободил человека. Человек выше субботы, человек — господин и субботы. Боязнь осквернить себя, запачкать свои белые одежды — вот нравственное фарисейство, совершенно чуждое Христову духу. Христос ел и пил с мытарями, грешницу предпочитал праведному фарисею, не боялся нарушения закона, любовь ставил выше всякой чистоты. Евангельская мораль бесконечно свободна, это не нормативная, не законническая мораль, это — мораль любви, мораль внутренняя. Кротость русских непротивленцев, толстовцев, добролюбовцев — не христианская, а буддийская кротость. В ней чувствуется недостаток жизни, уход от бытия, праведность закона, а не праведность благодати. Непротивленцы внешне отрицают всякое насилие и всего более боятся всякого внешнего физического насилия. И в этом есть механизация морали, внешнее понимание добра и зла. Внутреннее, духовное насилие может быть большим злом, чем внешнее, физическое насилие, значения которого не следует слишком преувеличивать, ибо природа его вторичная и рефлекторная. Непротивленцы слишком боятся страданий в мире и хотели бы уйти от страданий. Но человек обязан выносить страдания, обязан закалять свой дух. Ошибочно смешивать дух христианский с духом овечьим. Овечьей безответственности и пассивности совсем не должно быть у христианина. Бескровность и бесстрастность совсем не могут быть признаны благоприятной почвой для христианского закала духа. Религия Богочеловека-Христа прежде всего предполагает человека, человеческую природу, которая может возноситься на

крест, может идти на великие жертвы и отречения, но должна быть и навеки пребыть человеческой. И самые злые страсти человеческие должны быть превращены и преображены в добрые, а не угашены и не истреблены. Все злое в человеке есть лишь искажение божественного добра.

Рационализм есть и в так называемых мистических сектах. Это сказывается прежде всего в отвержении всякой антиномичности, в боязни безумия догматов, во всегдашнем уклоне к монизму и монофизитству. Сектантское сознание не вмещает двух природ и двух волей, божественной и человеческой, соединенных и претворенных в единое. Это сознание признает лишь божественную природу и божественную волю, от человеческой же убегает. Рационализм есть и в иконоборческой тенденции, в непонимании символики культа и в отчужденности от религиозной эстетики. Все сектанты и все духовные христиане не до конца понимают мистерию искупления, таинство евхаристии, его силу, освобождающую от греха и преступления. Для них самое главное — нравственное совершенствование, исполнение божественного закона. Секты рационалистического уклона отрицают благодать и приходят к религии морального закона. Сектанты почти не чувствуют Церкви не только во внешнем смысле, но и в космическом смысле. Всякое сектантство противоположно универсальному духу. Погруженность в себя, поглощенность одним делом делает невозможным контакт с миром. Некоторые секты пытаются создать свою церковь, очищенную от всех наслоений мира и истории, и свои таинства. Но религиозное творчество не может быть направлено на произвольное создание церкви, на выдумывание своих таинств. Религиозное творчество не есть отрицание старых святынь, их переделка и замена новым, — оно связано с новыми религиозными темами и новыми откровениями. Но в сектантстве никогда не бывает новых откровений, оно всегда занято переделкой старых откровений по одной какой-нибудь дробной, частичной истине, воспринятой как целое. Сектанты обычно хотят вернуться назад, к какой-то утерянной первоначальной чистоте, а не идти вперед.

V.

Глубокая мистическая жажда заложена в нашем сектантстве. И поистине изумительны духовная напряженность и энергия русских людей, слагающихся в секты, странствующих по русской земле, тянущихся к Граду Китежу^{10*}, беседующих о вере в «Яме» — московском трактире^{11*}. Но это напряженное религиозное искание объято тьмой. Сознание мистического сектантства — ночное, а не дневное. Эта тьма и ночь чувствуется и у хлыстов, и у бесмертников, и у нетовцев^{12*}, и у многих, многих других. Страстно стремится наше мистическое сектантство к освобождению от лжи мира и неправды внешней жизни, страстно хочет перейти в царство Духа, напряженно ждет конца старого мира и нового сошествия Св. Духа. Но настоящей духовной свободы, религиозного освобождения личности в сектантстве не достигается. В русском сектантстве, даже в самых значительных его явлениях, личность не вполне еще вышла из первоначального натуралистического коллективизма. И правда о человеке, о личности человеческой остается нераскрытой. В народном сектантстве есть тоже бегство от человека к Богу, которое мы видели^{13*} в интеллигентских религиозных течениях. Нет чисто человеческого начала, человеческой активности. Человеческая активность в сектах признается еще менее, чем в православии. Откровение о человеческом творчестве всего менее можно найти в нашем духовном христианстве. То религиозное народничество, которое ищет религиозный центр в духовной жизни народа, в народных сектах, есть ложь и самообман. От него нам необходимо освободиться^{14*}. Народ — простонародье — такие же люди, как и все, в нем много тьмы, корысти, ограниченности, не только в серой массе его, но и в избранной части. Лучшие люди из народа сами ищут света, выхода из тьмы естественной народной жизни, и менее всего сами они почитают себя, как народ, источником света. Те, которые близко соприкасались с этими лучшими людьми из народа, цветом

его духовной жизни, хорошо знают неправду религиозного народничества. На известной глубине духовного и религиозного общения совершенно стирается всякое различие между простым мужиком и человеком культуры, барином или интеллигентом, находится общий язык и возможность самого интимного взаимного понимания. «Мужик» в духе может почувствовать «барина» более себе близким, чем своих мужиков. В начале XIX века, в Александровскую эпоху, было сближение и сродство мистического движения в верхнем слое русского общества, в аристократии, и в нижнем слое, в народе¹. Народничество есть перенесение социальных категорий на духовную жизнь, по существу не связанную с этими категориями. Это — интеллигентское направление, всего более затрудняющее подход к народу. Я знаю по личному опыту возможность духовного общения с людьми из народа и слышал собственное свидетельство этих людей о неправде народничества.

Никогда не забуду моих мистических бесед с простым мужиком-чернорабочим, подлинным мистиком, очень утонченным, так странно напомнившим мне по своим манерам, по своей настроенности Андрея Белого. Самые утонченные проблемы мистического гнозиса он понимал лучше, чем многие люди верхнего культурного слоя, читавшие Экхарта и Бёме. Он рассказал мне необычайный факт своей жизни, своего внутреннего опыта. Двенадцатилетним мальчиком пас он коров и шел по полю в яркий солнечный день. И мучили его тяжелые сомнения. Усомнился он в существовании Бога, и, по мере роста своего сомнения в Боге, сомневался он во всем. И почувствовал он, что ничего нет. И вдруг померкло для него солнце и среди белого дня стало темно, и он погрузился в совершенную тьму и в ничто. Но вот вдруг ощутил он, что есть само ничто. И начало из этого ничто все возникать, все вновь рождаться. Снова стало очень

¹ Очень характерно, что высшие слои дворянства тяготели к мистическим народным сектам, но никогда не к рационалистическим. См.: А. С. Пругавин. «Раскол вверху»^{15*}.

светло, снова увидел он поле и яркий солнечный день. И он обрел вновь не только мир, но и Бога, который родился из ничто, из тьмы. Это — очень тонкое и яркое описание мистического опыта, мистического пути, которое можно найти у величайших мистиков. Этот простой мужик не читал Экхарта и Бёме, даже не слышал о них, но ему открылось то, что открывалось им, он постиг рождение света из изначальной тьмы, из Ungrund'a^{16'}. Когда мы говорили о пережитом им опыте, он не был мужиком, а я не был человеком культуры и баринном. Самый вопрос о «народе» исчез. Этот мистик из народа очень уважал знание и искал знания, его ужасала народная тьма, и он ценил людей ученых, мыслителей больше, чем ценят люди культуры. Высший тип духовной жизни нужно искать не в кристаллизированных народных сектах и не в бытовой народной религиозности, а у отдельных самородков, полных пламенной религиозной жажды, народных теософов, странников, ничем не удовлетворенных, никогда не застывающих. В сектах неприятно выделение себя из мира и охранение своей чистоты. Начинаются секты с духовного горения, с духовного подъема, а кончаются образованием самодовольного сектантского быта, застывшего, охлажденного и ограниченного. Наиболее неприятен дух баптистов, которые, войдя в круг своей секты, почитают себя спасенными, весь же остальной мир — пребывающим во тьме и погибели. Этот элемент есть во всех сектах. Секты имеют роковой уклон к вырождению.

VI.

Значительная часть сектантов стремится к чисто евангельскому христианству, очищенному от всех наслоений исторического развития. И все секты наши можно разделить на два основных типа по различному отношению к Евангелию. Для одних евангельский текст обладает внешним авторитетом, и этот тип обнаруживает буквализм, которого нет в Церкви, признавшей священное писание частью священного

предания. Для других Евангелие есть внутренний духовный факт, и в этом типе отношение к евангельскому тексту совершенно свободное. Первый тип сектантства, который может быть назван евангелическим христианством, меня мало интересует. Интереснее и значительнее второй тип, который может быть назван духовным христианством. Но и духовное христианство склонно отрицать историческое религиозное развитие и утверждать некий статический духовный евангелизм. Эти черты роднят его с протестантизмом, который всегда ищет чистоты позади, в первоначальном христианстве, и отвергает динамический процесс церковного развития. Даже при духовном, а не буквалистическом понимании евангелизма Евангелие понимается статически, а не динамически, как готовое откровение, а не как семя новой жизни, раскрываемой и развиваемой человечеством. Религиозный динамизм не свойствен сектантству, ни евангелическому, ни духовному христианству. Церковное христианство динамичнее по своему религиозному принципу, хотя и может застыть в известную эпоху. И католики-модернисты имеют все основания смотреть на протестантизм, как на реакцию, возвращающуюся назад, отрицающую принцип религиозного развития. Эта своеобразная реакция есть и в русском сектантстве. Пафос сектантства — не динамический, а статический пафос, это — искание утерянной и первоначальной чистоты, а не нового творчества. Возврат к первоначальному христианству ни в каком смысле невозможен и нежеланен, как невозможен и нежеланен возврат к первоначальной природе, к естественности, духовной элементарности и нераскрытости. Евангелие не есть собрание застывших правил и заповедей, оно — закваска новой жизни. И мы сами должны раскрыть то, что в свернутом и неразвитом виде заключено в Евангелии. В России невозможно и нежеланно повторение реформации лютеранского типа, протестантского духа. В России, в русском народе есть потенция иной, высшей религиозной жизни, жизни творческой, обращенной вперед, к концу. И в хаотической

сектантской стихии, в которой образуется и исчезает дурная множественность сект, нужно отличать подлинную мистическую жажду, апокалиптические предчувствия, взыскание Града Грядущего, странничество от рационалистического и протестантского духа. Сектантство — двойственно, оно религиозно революционно и реакционно, обращено вперед и назад, динамично и статично, мистично и моралистично, стихийно и рассудочно. Грубое иконоборство, грубое отношение к церковному культу и церковным догматам, неуважение к чужой святине есть отвлеченный рационализм и отвлеченный морализм в сектантстве, нечувствительность к мистике истории. В сектантском пафосе слишком многое определяется отрицательно, — низостью нашего православного быта, растленностью духовенства, грехами церковного строя. Официальная церковность не удовлетворяет духовной жажды русского народа, оставляет ищущих живой воды неутоленными, одинокими, предоставленными самим себе. Но определение религиозной жизни отрицательными отталкиваниями свидетельствует о духовном рабстве, о недостаточной духовной свободе. Необходимо также отличать в сектантстве искания Града Грядущего, Царства Божьего, от ложных представлений о земном рае, который легко может быть достигнут через выполнение евангельского закона. Сектантство — необыкновенно сложное явление. И с большим трудом можно вскрыть в этом хаосе некоторые типические элементы религиозной мысли.

В русском сектантстве есть преобладающий тип духоборства, совсем особый и своеобразный религиозный тип. Этот религиозный тип гораздо шире, чем то явление, которое в тесном смысле слова называется движением духоборов¹⁷. Почти в каждом духовном христианине сидит духобор. В духе его есть суженность, умаление объема бытия во имя праведной жизни. Дух этот не вмещает истории и всего многообразия творимых ценностей. Слишком многое представляется духобору от лукавого. Дьявольским соблазном представляется духобору утверждение бо-

жественности красоты. Лишь самое простое, самое элементарное представляется ему божественным. Вся плоть истории отвергается им с отвращением. В духоборстве сошлись религиозные искания в низах русской жизни с религиозными исканиями в ее вершине, в Л. Толстом. Духовный переворот в таком замечательном человеке, как кн. Д. Хилков, совершился под влиянием духоборов. И тяготение к духоборству есть у многих религиозных искателей из интеллигенции. Самих духоборов уже почти нет в России, они выселились в Америку, но осталась духоборческая закваска. Духоборческая жажда правды переходит в истребление богатств бытия. Духоборам нелюбо творческое богатство, творческая избыточность. Духоборство народилось как отрицательная реакция на темную и давящую неправду, оно отравлено старым гнетом внешнего зла. И положительные, творческие его достижения так убоги и бедны. Божественное бытие представляется в образе умышленного, оскотиненного бытия. Это не францисканский культ бедности, из которого родилась красота раннего Возрождения, это не евангельская бедность полевых лилий и птиц небесных, это — бедность исполнения закона, серая и унылая, не мистическая, а моралистическая. Духоборческое сознание не признает ступеней развития, иерархии ценностей. От него веет холодным отношением к индивидуальному человеку, как и вообще ко всему индивидуальному.

Другой тип русского сектантства — хлыстовство. Хлыстовство, как тип народной мистики и религиозной мысли, шире секты, называемой этим именем. Духоборчество не экстатично, не оргиастично. Хлыстовство — прежде всего экстатично, оргиастично. В то время, как духоборчество ищет правды, хлыстовство ищет радости, блаженства. И духоборчество, и хлыстовство хочет перейти из мира в дух, ищет духоносности. Но как различны, как противоположны пути, которыми дух вселяется в хлыста и в духобора. И хлыстовство, и духоборчество — духовное христианство, но совсем разное означает дух и ду-

ховность у этих двух религиозных типов. Впрочем, одинаково и тех и других трудно признать христианами¹⁸. У хлыстов есть «духовное пиво», экстатическая опьяненность, совершенно неведомая духоборам. Хлыстовство — дионисично, и истоков его нужно искать в древнем и исконном русском язычестве. В духоборчестве нет дионисизма, есть скорее уклон к буддизму. Хлыстовство насквозь эротично. Экстазы хлыстов — эротические экстазы. В ответвлении хлыстовства — скопчестве — религиозная проблема пола ощущается как огненная проблема. В духоборчестве же, как и в толстовстве, есть что-то бесполое. В этом религиозном типе совершенно отсутствует эротика. Для хлыстов не важна причина оргийного экстаза, важно следствие, сама энергия экстаза. Хлысты ищут радости, блаженства на земле, в теле и хотят сделать с телом что-то такое, чтобы оно не связывало, не мешало радованию духа. Ищут они этого на путях коллективных экстазов, в коллективном действе накатывает на хлыстов дух. Духоборы ищут индивидуальными путями, и их совместная, общинная жизнь лишена всякой экстатичности, всякого общения в духе. Духоборы — монисты, они хотят жить чистой духовной жизнью, в этом мире преодолеть мир. Хлысты — скрытые дуалисты, они живут двойной жизнью — в мире, в природном порядке, и в духе, в божественном порядке. Отрыв от быта и бытовой религиозности, выход из рода, отрицание плотской жизни есть и у хлыстов, и у духоборов. Но как различен этот уход. Духоборы создают земледельческие колонии, оазисы в мировой пустыне и хозяйственно устраивают жизнь без сопротивления и насилия. Хлысты устраивают радения, в коллективном экстазе на них накатывает дух. И те и другие ищут внутреннего Христа, — Христа, рожденного внутри их. Но и те и другие злоупотребляют христианскими именами для обозначения опыта не христианского, мистического религиозного опыта Востока, буддийского или языческого, опыта, не ведающего человеческого лика. Хлыстовство — самое значительное явление в нашей народной мисти-

ке. Но оно — двойственно. В хлыстовском опыте восприятие хлыстовского Христа и хлыстовской Богородицы, всегда связанных с конкретными образами людей, находится на острие, так что возможен срыв в стороны противоположные. Очень тонкая, едва уловимая черта отделяет эти два религиозные восприятия: этот Иван — Христос, перевоплощение Христа, или в этом Иване — Христос. Хлысты ищут конкретной телесности в восприятии божественной жизни. Это ведет их к краю бездны. И вечно срываются они в бездну, проваливаются в темную стихию. Всю евангельскую историю хотят хлысты перенести в себя, в свой корабль, в своих братьев и сестер. Но это великое мистическое задание осуществляется ими не в глубине жизни духа, погруженной в жизнь божественную, а на поверхности тела, погруженного в природную языческую стихию. В хлыстовстве есть великая мистическая жажда, праведная тоска¹⁹ по экстатической жизни духа. Но в хлыстовстве есть и языческая тьма и демонический срыв. Хлыстовская Россия погружена в темный, нечеловеческий Восток. И исчезает человек, утопает в этой темной первозданной стихии. Внутри самого православия экстатический уклон нередко бывает неуловимым уклоном к хлыстовству²⁰. По выражению глаз можно отличить людей этого уклона. Но нужно признать, что в хлыстовском религиозном типе неизмеримо глубже ставится проблема пола и проблема общения, чем в духоборчестве, всегда склонном к морализму. Хлыстовская стихия в русском народе должна быть просветлена, логос должен пронзить эту тьму. И тогда огромная мистическая энергия будет приобретена для религиозного возрождения России. Без этого темная стихия русской земли будет задерживать человеческое развитие в России.

VII²¹.

Своеобразным религиозным мыслителем, развившим целую систему духовного христианства, является М. М. Тареев, совсем особняком стоящий в среде

профессоров духовных академий². У Тареева более сильное сознание, чем то, которое есть в нашем народном сектантском духовном христианстве, и ему удалось сознательно разграничить сферу абсолютно-го и относительного. Он решительный и крайний дуалист, и вся его система построена на противополжности абсолютной, божественной жизни и относительной, природно-исторической жизни. Христианство есть исключительно личная религия, обращенная к бесконечной духовной жизни личности, и оно совершенно неприменимо к жизни плотской, природной и исторической, к государству, обществу, семье, культуре. Сфера относительно природной жизни должна быть освобождена и должна развиваться по своим законам. В духовной же христианской жизни нет никаких ступеней, никакой эволюции, ничего относительного, там все абсолютно, все несоизмеримо с жизнью природной. Построение Тареева имеет много общего с Р. Эйкеном³, хотя добыто оно, по-видимому, вполне самостоятельно. Тареев сильнее в своей критике, в своих отрицательных расчленениях и противополжениях, чем в положительном. Он бессилён связать концы с концами, и дуализм его делается бесплодным, нет пути, нет выхода. Тареев — монофизит. Его абсолютная духовная жизнь — божественная жизнь, и в ней тонет и исчезает человек, человеческая активность. Религиозный вопрос о человеке и человеческом творчестве у него не ставится. Но в его критике исторического христианства есть много меткого и верного, много очищающего. Критика эта, к сожалению, и у него сбивается на протестантизм, он не видит и не хочет признать космической иерархии.

VIII.

Ощущение от совпадения духовной жизни на вершинах, на заострениях культуры и в самых низах

² См. его четырехтомные «Основы христианства». Самый интересный второй том «Евангелие»²².

³ Р. Эйкен утверждает дуализм мира духовного и мира природного и прорывы духовной энергии изнутри в этот мир.

народной жизни дает самую большую радость и надежду на грядущее русское религиозное возрождение. Религиозное возрождение может быть лишь народным. Но народность есть качество, а не количество. Глубина духовной жизни народа заключена в избранных индивидуальностях, а не в массе, не в народном быте, который всегда есть лишь периферия. Разрыв более духовных христиан с родовым бытом совершается вверху и внизу. Изобличается ложь и неправда зримой жизни и начинается искание незримого смысла жизни. Духовное странничество — величайшее явление русского духа. Но для того, чтобы наступило подлинное религиозное возрождение и началось религиозное творчество, необходимо освобождение от сектантского духа, который всегда есть ложное направление духовной энергии. Воля к единству и вселенскому²³ соединению должна победить волю к раздору и замкнутому отделению. Истинный эзотеризм не есть сектантство, и в нем заложен истинный универсализм, истинное утверждение космической иерархии. Народному религиозному движению должен раскрыться религиозный смысл культуры, как пути человечества. В духовной жизни народа Я. Бёме, в так называемых «масонских» переводах начала XIX века²⁴, и другие мистики сохранились более и более живы, чем в нашем культурном слое и в нашей литературе. Но в эту народную духовную жизнь должны войти все плоды культуры и должен выявиться их религиозный смысл.

Настоящее религиозное движение в России еще не началось. Но великие возможности такого движения есть в духовной жизни России. Есть своя правда во всех типах христианской религиозной мысли. Все хотят выйти из окостенелой, окаменелой, омертвевшей, внешней, бытовой государственно-утилитарной религиозности, все по-разному ищут новой религиозной жизни. Незримо рождается новый человек. И в русской религиозной мысли всегда есть пророчество о новой мировой эпохе, всегда есть чувство конца старого мира. Религиозный сдвиг должен произойти в глубине божественно-человеческой природы. Но этот

творческий сдвиг не может и не должен быть сектантским и бунтарским разрывом с вселенской Церковью, с ее внутренней сущностью. Творческая религиозная революция происходит внутри Церкви²⁵, в ее сокровенной глубине. И одинаково не правы и те, которые держатся за внешние оболочки²⁶ Церкви, и те, которые отрицают ее внутреннее ядро²⁷. Религиозная воля должна быть направлена на творческое откровение, почин которого берет на себя человек²⁸.

РЕФОРМА ЦЕРКВИ

I.

А. В. Карташев в своей талантливой и интересной брошюре «Реформа, реформация и исполнение Церкви»¹ говорит: «Реформой русской церкви, в точном, техническом смысле этого слова, особенно живо и горячо интересуется люди или безрелигиозные (по мотивам общественно-либеральным), или того религиозного типа, который религию принимает, как нечто, не подлежащее никакому творческому переживанию и интересное лишь с точки зрения практической организации церковной жизни на лучших началах... Настоящих мистиков в церкви мало интересует, что называется церковной реформой. Такие носители церковной мистики, как Феофан, епископ полтавский, или ее теоретики, как профессор-священник П. А. Флоренский, этими вопросами не интересуются». Нужно понять смысл этого верно подмеченного Карташевым явления. Мы живем в эпоху возрождения православной религиозно-философской мысли. Мысль эта углубляется, утончается и дает позднее цветение. И вот замечательно, что в недрах этого православно-воззрения, по мышлению своему столь нового в сравнении со старым богословствованием, нет никаких признаков воли к церковной реформе, нет никакого порыва к созданию свободной церкви. В том кругу московских православных, которое условно и не совсем точно именуют неославянофильским, нет пафоса церковной реформы или духовного переворота, который мог бы быть исторически действенным. Я говорю о том религиозном течении, которое представлено свящ. П. Флоренским, С. Н. Булгаковым и др. Те реформы, в которые вылились эти течения, совершенно антисоциальны и антиисторичны по своим задачам. Центр тяжести перенесен в дело личного спасения души, в углубление и утончение личного ре-

лигиозного опыта, переживаемого как опыт церковный, обращенного к священному преданию церкви. Патетически переживается все продолжающееся и не имеющее конца обращение в церковное православие, принятие церковной данности со всеми традициями, объем которых все расширяется и распространяется на сферы жизни государственной и общественной. Замечается движение к церкви, и с этим связана вся динамика религиозной мысли, вся утонченная апологетика. Но нет никаких признаков движения из церкви, от церкви, как творческого динамического процесса, как развития внутри самой церкви, как исполнения обетований и пророчеств. Всего ждут от церкви, но ничего не хотят сделать для церкви. Как будто бы забывают, что жизнь церкви, как благо человеческого организма, есть и наша собственная творческая религиозная жизнь, есть не только послушание преданию, но и созидание предания. Личность, недостаточно глубоко чувствующая себя внутри церкви и слишком многое в церковной жизни переживающая по-неофитски², не считает себя готовой и достойной для творческого религиозного дела. И раскрывается перспектива дурной бесконечности того внедрения в церковь и совершенствования в православии, которая никогда не дойдет до сознания достойности быть религиозным творцом и зачинателем. Все наше церковное нестроение, принимающее столь пагубные формы, объясняется собственными грехами и несовершенствами, не дающими права даже судить об этом нестроении. Так получается безвыходный круг и навеки закрепляется всякая данность, всякая самая мрачная действительность, та самая злая принудительность.

С. Булгаков, отец П. Флоренский вряд ли могут быть восхищены синодальным церковным строем, они не могут не страдать от унижения и порабощения церкви. Но по всему духу своему они закрепляют старое и препятствуют всякому свободному порыву к религиозному обновлению. Их христианство — не религия свободы, а религия необходимости, религия смирения. Их православие не хочет быть исключительно религией

священства и отвращается от пророчеств. Они целиком возлагаются на отдельных святых и доверяют одной святости. Они правы глубоко, что мало ждут от внешних церковных реформ, совершающихся в области политической. Но глубоко неправы они в том, что противятся тому пророческому дыханию Духа, который должен принести нам религиозное возрождение и осуществление обетований и который дышит, где хочет³. Церковь находится на великом перевале и переживает небывалый по серьезности внутренний и внешний кризис. Историческими оболочками своими церковь погружена в мирские стихии и связана с процессами, совершающимися в государстве, в царстве кесаря. С этой стороны неизбежно должна произойти церковная реформа, государственно-политическая реформа церковного строя. Церковь может не принимать участия в историческом развитии, она должна освободиться от своих старых связей с государством. Но ядром своим церковь погружена в неизъяснимую глубь божественной жизни. Там нужно искать святости церкви, которой не одолеют врата ада. В глубине духовной жизни церкви должен совершиться некий творческий сдвиг, должно открыться что-то новое, непонятное извне, чуждое большей части деятелей церковной политики. Но в нашей новейшей православной мысли нет ни направленности к церковной реформе, ни направленности к новому откровению. Она протекает в атмосфере психической реакции против 1905 года и носит характер реставрационный.

II.

Очень поучительно сопоставить московское православное течение с тем киевским православным течением, которое группируется вокруг журнала «Христианская Мысль». Киевское течение, представленное главным образом группой профессоров Киевской духовной академии, В. Экземплярским, изгнанным из академии за статью о Л. Толстом, П. Кудрявцевым, В. Завитневичем и др. — исконно православное. Участники этого течения не обращаются в православие, они исконно и

изначально в нем пребывают. В религиозном отношении они очень консервативны, очень ортодоксальны, в них нет никакой динамики религиозной мысли, им неприятны такие московские новшества, как эстетическое и эротическое упоение Софией, грозящее превратить ее в четвертую ипостась и поглотить религию Христа. Люди эти бедны мыслью по сравнению с отцом П. Флоренским, в них больше простоты, и бытовое православие для них не есть предмет эстетико-мистического любования и смакования. Но думается, что в их совершенно ортодоксальном православии больше сердечной прямоты, больше непосредственного чувствования Христа, больше чувствования себя в самих недрах православной церкви и православного быта. Они немного побаиваются мистики и в согласии с традицией берут церковное христианство скорее в противопоставлении мистике, чем в смешении с ней. Это делает их религиозно-застывшими, консервативными, боязливыми к новым религиозным темам, недостаточно чуткими. Но это же налагает на их православие печать особенной честности и своеобразной чистоты в его охранении. Охранение православия отцом П. Флоренским — мутное, подозрительное, не свободное от эстетической игры, упадочное. Охранение православия В. Экземплярским есть охранение простой сердечной веры галилейских рыбаков, открывшейся младенцам и сокрытой от мудрых. Отец П. Флоренский больше верит в силу антихриста и с этой верой согласует свои жизненные оценки. В. Экземплярский больше верит в силу Христа. И вот это киевское совершенно консервативное православие, не желающее слышать ни о каком новом откровении, всем сердцем своим и всей волей своей устремлено к реформе церкви, к освобождению ее от рабства, к демократизации церкви. В социально-церковном отношении представители этого направления — прогрессисты и демократы, противники господства над церковной жизнью князей церкви и принудительной связи церкви с государством. В известном смысле они более верны заветам Хомякова, чем московские православные. Они дорожат соборностью церковного народа, они изнутри церкви хотят ее ре-

формировать, очистить и обновить. Они не хотят реформации, если понимать ее в лютеранском смысле, не хотят и более глубокого духовного переворота в христианстве, связанного с возможностью нового откровения. Но настроенность их полезна для той внешней реформы православной церкви, которая неизбежна со всех точек зрения, хотя сама по себе и не есть религиозное дело.

Все наше обновленческое церковное движение, стремящееся к реформе церкви на консервативно-религиозной почве, должно ясно сознать то огромное значение, которое в этом деле принадлежит перестройке нашего государственного строя, и деятельности Государственной Думы. Зависимость от Государственной Думы есть не бóльшая, а меньшая зависимость от мирского царства, чем та, которая существует в нашем синодальном строе. Неотвратимый процесс секуляризации государства есть также процесс освобождения церкви и смысл его в конце концов религиозный. Для того, чтобы в государстве изнутри осуществлялись религиозные цели и действовала имманентная религиозная энергия, нужно окончательно отказаться от «христианского государства», с которым срослось столько непереносимой лжи и ассоциаций рабства. Тогда только будет свободно решен вопрос об отношении православия извне к католичествому и изнутри к старообрядчеству и сектантству. Господствующая церковь никогда не может духовно господствовать, это — закон духовной жизни. Духовное господство требует свободы. Это — внешняя сторона церковного возрождения, которая должна была бы быть видна всем, но от которой отвращен взор носителей новейшей православной мысли, замороженной соблазнами старой теократии. Внутренняя же сторона связана с творческой духовной жизнью, в которой загорается новое откровение человека. Но это уже выходит за пределы темы об отношении православной мысли к реформе церкви. Необходимо было отметить, что у нас очень сложно сейчас переплетаются мотивы религиозно-реставрационные и мотивы религиозно-реформаторские. Религиозная же новь может быть создана лишь мотивами религиозно-творческими.

ХОМЯКОВ И СВЯЩ. ФЛОРЕНСКИЙ

...Вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, которым взываем: Авва, отче! сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии.

Ап. Павел. Послание к римлянам

Статья свящ. П. Флоренского о Хомякове (в «Богословском Вестнике» за июль-август 1916 г.), написанная в форме рецензии на огромное исследование проф. В. Завитневича¹, — не только крупное событие, но и настоящий скандал в православном, славянофильствующем лагере. Учитель Церкви неославянофилов, глава и вдохновитель московского кружка возродителей православия совершил акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов — Хомякова. Свящ. Флоренский не только отрекся от Хомякова, но и признал идеи его опасными по своим последствиям для православной Церкви, провозгласил его имманентистом немецкого типа. В православных кругах Хомякова до сих пор считали величайшим и даже единственным православным богословом. Свящ. Флоренский объявляет его богословом неправославным, обвиняет его в протестантском уклоне. По мнению свящ. П. Флоренского, Хомяков рискует «вырвать из почвы и пшеницу православия, хотя бы, например, своим отрицанием авторитета Церкви, якобы не имеющегося в православии, а вместе с ним, следовательно, и начала страха, начала власти и обязательности канонического строя» (стр. 528). Ясно, что свящ. П. Флоренский хотел бы положить предел безбрежной свободе в православии, которую уловил и выразил Хомяков. Хомяков придавал очень большое значение в жизни Церкви человеку, человеческой свободе, взаимной человеческой любви. В этом видит свящ. Флоренский всего более страшный его уклон к имманентизму. И вот вопрошает он о Хомякове: «Основали ли он новую школу богословия, наконец воистину

православного, а не католического и не протестантского, или же это учение его — утонченный рационализм, система чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности? И далее, в области государственной был ли он верным слугою самодержавия, этой основы русского государства, желал ли он укрепить и возвеличить царский престол, или, наоборот, в нем должно видеть творца наиболее народной и потому наиболее опасной формы эгалитарности?» (стр. 529). «Хомяковская мысль уклончиво (?) бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой. Но эта игра поверхностных тонов, блестящих, но не субстанциальных, и потому меняющихся и изменяющих свои очертания при малейшем повороте головы, не дает устойчивого содержания мысли и оставляет в сердце тревогу и вопрос. Имманентизм — таков привкус теорий Хомякова» (стр. 536)². «Свободное самоутверждение человека, — бытие, имманентное человеку, — проявляющееся в организации любви, для него дороже всего» (стр. 539). «Существо православия, — по свящ. Флоренскому, — есть онтологизм — *принятие реальности от Бога*, нам данной, а не человеком творимой, — смирение и благодарение».

Свящ. П. Флоренский ставит точки над *i*, и в этом заслуга его статьи. Он завершает собой известный процесс религиозной мысли, обращающейся в православие. Статья его очень ответственна для представителей современной православной мысли. Им предстоит сделать решительный выбор между свящ. П. Флоренским и Хомяковым, отдать решительное предпочтение одному из этих учителей Церкви, пойти направо или налево, к свободе или к принуждению. Путь свящ. Флоренского и путь Хомякова — несовместимы. В нашем православном религиозно-философском движении произошло уже отречение от Вл. Соловьева, — теперь происходит отречение от Хомякова. Но Вл. Соловьев и Хомяков — самые наши большие люди а области христианской мысли. Хомяков и Вл. Соловьев — предшественники грядущего русского религиозного возрождения. Для них христианство было рели-

гией свободы и религией любви. Хомяков истолковывал православие как религию свободы, пафосом любви к свободе дышит каждая строчка его богословских произведений. В бесконечной свободе духа видел он все своеобразие православия, его сердечную сущность. Ту же небывалую свободу духа, свободу во Христе утверждал и Достоевский в легенде о Великом Инквизиторе, этом потрясающем гимне религиозной свободе. И Хомяков, и Достоевский хотели видеть в русском народе такую свободу духа, Христову свободу, которой они не находили у народов Западной Европы. Свящ. Флоренский разрывает не только с Хомяковым, но и с Достоевским, он принужден искать иных истоков, в епископе Феофане Затворнике, в митрополите Филарете, в православии официальном; он и апостола Павла должен будет признать недостаточно православным. Он последовательно истолковывает христианство как религию необходимости, принуждения и покорности. Он не верен традициям великой русской литературы, он отвращается от ее религиозного содержания, от раскрывшейся в ней религиозной жажды. Он, именно он — отщепенец, изменивший заветам русской религиозной души, ее духовным алканиям, ее взысканиям Града Грядущего.

II.

Очень характерно отношение свящ. П. Флоренского к учению Хомякова об «иранстве» и «кушитстве»³⁷. В «иранстве» видел Хомяков начало свободы творящего человеческого духа, в «кушитстве» же видел он начало необходимости, власти естества, низшего магизма. Эти две основные линии свободы и необходимости определили историю религии и весь склад культур. Для Хомякова православие, как самое чистое выражение христианства, целиком находится в линии «иранства», в нем торжествует дух «иранский», свобода творящего человеческого духа. Отец П. Флоренский пребывает в кушитской стихии, в необходимости и в православии видит торжество «кушитства». «Иранство» Хомякова он берет под подозрение, как

уклон к имманентизму и протестантизму. Православие и самодержавие отца Флоренского целиком погружено в кушитскую стихию, в магизм вещной необходимости. Но нужно признать, что к самому факту русского исторического православия и самодержавия построение отца Флоренского во многих отношениях стоит ближе, чем построение Хомякова. Философия истории Хомякова совершенно устарела, и живой остается лишь его религиозная настроенность. Отец П. Флоренский хочет последовательно и до конца смириться перед фактом и поклониться факту, он обоготворяет факт как изначально мистический. Он бежит от своей свободы к необходимости всякой фактической данности. В мировой борьбе свободы и необходимости он решительно становится на сторону необходимости. И путь этот должен привести не к Христу, а к Великому Инквизитору. Путь, избранный отцом Флоренским, явствует из его вопрошаний Хомякову. «Чем был сам Хомяков? — охранителем ли и углубителем корней святой Руси, или, напротив, искоренителем исконных ее основ, во имя мечтательного образа проектируемой России будущего? Смиренно ли воспринимал он святую русскую народную, желая очистить ее от случайной грязи, налегшей на нее извне, или же с гордостью реформатора пытался предписать Руси нечто, им самим или ими самими, — московским кружком славянофилов, — придуманное? Ведь от себя указывать Церкви, какой ей быть, хотя бы по чистейшим своим побуждениям, это значит не признавать Церкви, а признавать себя; предписывать Царю свои требования, хотя бы они сводились к требованию самодержавия царского, — это значит отрицать самодержавие» (стр. 529). Вот самая последовательная религия рабства и унижения человека. Но рабья покорность всегда ведет к рабьему бунту. Путь отца Флоренского очень опасен именно для консервативных церковных и государственных начал; он довел уже до величайших унижений русскую Церковь и русское государство, и благоприятен он лишь для революционно-отрицательных настроений. Когда закрываются пути творчества, пути обнов-

ления и возрождения, то торжествуют пути разрушения и отрицания. Требования рабьего преклонения перед фактической церковной действительностью, послушания данности ведут лишь к отпадению от Церкви, к неверию или дроблению религиозной энергии в многочисленных сектах. В Церкви можно и должно оставаться лишь в том случае, если в ней возможно движение, возможно творчество.

Хомяков утверждал идею православия и идею самодержавия, ко многому же в фактическом православии и фактическом самодержавии он относился отрицательно и критически, оставляя за собой право оценки и противления. Это значит, что он все время допускал возможность творческого перерождения церковной и государственной жизни. В дальнейшем славянофилы не шли по этому пути и потому пришли к омертвлению и разложению. Но в некоторых идеях и настроениях Хомякова заложены были иные возможности. Отец П. Флоренский хочет окончательно утвердиться на мистичности факта, данности и сложить с себя бремя ответственности за творческое движение в Церкви. Он хочет все получить извне, от других и другого, лишь за одно свое смирение и послушание. Для него мистична не свобода, а необходимость, принудительность, мистично не имманентное человеку, а трансцендентное ему. Отец Флоренский незаметно смешивает мистику с вещным магизмом, духовное подменяет душевно-телесным. От подлинной же мистики, которая всегда имманентна, далек и отец П. Флоренский, и Хомяков, хотя и по-разному.

III.

Хомяков проповедовал православие как идею. Не без основания возражали ему, что в православии у него все оказывается хорошо, потому что он всегда имеет в виду идеальное православие, в католичестве же слишком многое плохо, потому что он всегда имеет в виду фактическое католичество. У замечательного католического богослова Мёлера была идеальная концепция католической Церкви как свободного единства

в любви, с которой очень была схожа хомяковская концепция Церкви¹. Мёлер и Хомяков одинаково раскрывали вечную сущность Вселенской Церкви. Но это не мешало Хомякову быть бытовым православным в самом непосредственном и простом смысле этого слова. Он всем существом своим чувствовал себя пребывающим не только в недрах православной Церкви, но и в ее бытовых оболочках. Свою идею православия он проповедовал изнутри, как динамику жизни в самом православии. Отец П. Флоренский представляет прямую противоположность Хомякову. Он проповедует православие как факт, как данность. Но в нем чувствуется не столько факт православия, сколько идея этого факта, очень сложная и совсем не непосредственная конструкция православия как факта, перед которым должно склониться. Отец П. Флоренский по истокам своим совсем не бытовой православный, не простой и не непосредственный православный, подобно Хомякову; он все обращается в православие, как во что-то для него трансцендентное и далекое. Отец П. Флоренский — стилизатор православия, эстетизирующий православный быт до мелочей. Все время чувствуется, что он *parvenu*⁴ в православии, и именно потому-то он и хочет быть православнее самого православия. Это производит столь же неприятное впечатление, как и усердие *parvenu* на высших бюрократических постах. Эстетство в реконструировании бытового православия всегда бывает очень антиэстетично. Такие построения, как у отца П. Флоренского, связаны с эстетико-мистическим любованием и смакованием, свойственным упадочности, в них чувствуется огромная усталость. К факту православия, как непосредственной жизни, был ближе Хомяков. Отец Флоренский же живет идеей факта, его вторичным, эстетическим отражением. Хомяков мог позволить себе утверждать идею православия, ставить задачи православию, потому что был творческим участником в жизни православия. Отец Флоренский

¹ См. превосходную книгу Georges Goyau «Moehler», в серии «La pensée chrétienne».

же на творческое участие неспособен. Факт он берет статически, а не динамически, и любит им эстетически, как усталый упадочник. Он так же не способен на творческую жизнь внутри Церкви, как не способен был на нее Гюисманс⁵. Но он не обладает искренностью последнего и достаточно хорошим вкусом и потому сбивается на проповедничество. Он — человек реставрации, со всей усложненностью реставрационной мысли. Он отравлен ядами, порожденными сложными счетами с самим собой. И то, что порождается его бегством от самого себя, он делает предметом проповеди для других². Он должен был бы остаться субъективным писателем, и переход к учительству есть его падение.

Отношение отца П. Флоренского к Церкви есть отношение раба, полного страхов и ужасов. Но этот рабий страх и есть величайшая отравка нашей церковной жизни. И ни в чем так не нуждается наша церковная жизнь, как в появлении людей высшего религиозного достоинства и высшей религиозной свободы. Холопство уже довело русскую Церковь до страшного унижения. Отец Флоренский хотел бы мистически оправдать и укрепить состояние ползучести. На всей концепции его лежит печать духовного плебейства. Религия Христа для него религия послушания, а не религия любви. И духа Христова, интимного чувства Христа нельзя найти ни в одной его строчке. Он больше верит в антихриста и пугает им себя и других. Хомяков же был одним из самых благородных людей, каких только знала история русской мысли³. Он не был эстетом, но образ его эстетически прекрасен. В Хомякове очень развито было чувство человеческого достоинства, человеческой чести. Мысли Хомякова о православии в высшем смысле этого слова господские, а не рабские мысли. Как истинный, благородный и полный

² Все это очень чувствуется, когда читаешь его замечательную в своем роде книгу «Столп и утверждение истины»⁶.

³ См. характеристику личности Хомякова в моей монографии «А. С. Хомяков». Изд. «Путь», 1912 г.

достоинства господин в царства духа, он не мог унизиться до мистического оправдания пресмыкательства. В отце П. Флоренском нет никаких признаков чувства достоинства человека как господина, а не раба. Нет в нем и того особенного чувства достоинства священника, пастыря Церкви, которое не может мириться с унижением Церкви. Он слишком занят самоспасением. Господин как духовная категория — не рабовладелец, а свободный, самоуправляющийся имманентист в отношении к своей святыне, творец в религиозной жизни, иерархически зрелый. В отце Флоренском же чувствуются века гнета и покорности, приспособления к рабьему состоянию, страх перед собственными и чужими рабскими бунтами. Отец Флоренский открывает в Хомякове опасный уклон к имманентизму. Но это и есть в нем уклон к религиозной свободе, не до конца доведенный. Имманентизм, глубоко продуманный, и есть религия свободы и свободных. Трансцендентизм же есть религия необходимости. Великая духовная реформа, которая нужна России как спасение и в ее церковной, и в ее государственной жизни, и будет углубленным переходом к имманентизму, к радикальному сознанию творческого призвания и господского достоинства человека.

На почве настроений и идей, поддерживаемых отцом Флоренским, наша Церковь и государство дошли до унижений и гнилостных процессов в их видимых оболочках. «Онтологизм» отца Флоренского, ныне модный в известных кругах, есть укрепление всякой статической данности и отрицание всяких творческих заданий, всякой динамики. Отец П. Флоренский летит по наклонной плоскости и договаривается вот до чего: «Русские цари самодержавны потому, полагает он (Хомяков), что таковою властью одарил их русский народ после Смутного времени. Следовательно, не народ — дети от царя-отца, но отец-царь — от детей-народа. Следовательно, самодержец есть самодержец не “Божиею милостью”, а народною волею. Следовательно, не потому народ призвал Романовых на престол царский, что в час

просветления узрел свершившееся определение воли Божией, почуял, что Михаил Федорович уже получил от Бога венец царский, а потому избрал, что так заблагорассудил наиудобнейшим для себя — даровать Михаилу Федоровичу власть над Русью, — одним словом, не сыскал своего царя, а сделал себе царя. И первый Романов не потому воссел на престоле, что Бог посадил его туда, а потому, что вступил в “договор с народом”. Следовательно, приходится заключить далее, что “сущие власти” не “от Бога учинены суть”, но от *contrat social*⁷; не Божие изволение, а *suffrage universel*⁸ держит престол, по смыслу хомяковского учения» (стр. 538). Отец П. Флоренский, вероятно, не сознает, как страшно ответственны эти мысли в тот исторический час, который переживает Россия. В нем слишком чувствуется эстетическое любование собственным «черносотенным» радикализмом, не удовлетворяющимся самодержавием славянофилов. Он — человек тепличный, внеобщественный и антиобщественный и он более безответствен, чем это допустимо для священника. Мышление отца Флоренского, довольно утонченное и усложненное в своей сфере, в чуждой ему сфере общественной и государственной совершенно элементарно, примитивно и упрощенно. Он ничего не знает в этой области и ничего не испытал. И ему остается умышленно стремиться к примитивизму. Но в этом ядовитом, надуманном примитивизме есть что-то отвратительное. Слишком много ужаса и страдания связано с тем, чем в тиши эстетически забавляется отец Флоренский. Ясно, что ему не по пути с Хомяковым. Хомяков был в сущности либералом и демократом с народнической и антигосударственной окраской. Идею самодержавия он утверждал лишь в силу исторической обстановки. Положительный пафос его был связан со свободным обществом, основанным на любви. В наше время он был бы иным. Наше время обязывает к сложной общественной мысли. И никто не имеет права позволить себе такой примитивизм, как отец Флоренский, в этом нет настоящей серьезности.

IV.

Православию предстоит решить вопрос об отношении к гуманизму, к человеку, к его творчеству, к его свободе, к его активности, к смыслу человеческой культуры. Перед решением этого вопроса православная Церковь ныне катастрофически поставлена. Вопрос этот по-иному стоит и перед католичеством. Вся грядущая жизнь христианской Церкви зависит от свободного раскрытия в ней человеческой стихии, человеческой активности. Гуманизм должен быть введен изнутри, имманентно в религиозное русло. Это — вопрос жизни или смерти и для церковного человечества, и для человечества внецерковного, так как одинаково разлагается и религиозный антигуманизм, и антирелигиозный гуманизм. Протестантизм не только не решил, но и не поставил этого вопроса, он — не антропологичен и не динамичен по своему религиозному принципу⁴. У Лютера был даже монофизитский уклон к отрицанию самостоятельности человеческой природы. Вообще нужно признать, что германский имманентизм всегда имеет уклон к монофизитству, к поглощению человека и человеческого в божественном всеединстве. И великая религиозная реформа, которая должна совершиться, совсем не будет протестантской реформацией, — она будет и более радикальной, более творческой, и более связанной с преданием Церкви, менее отрицательной. Германское монофизитство не есть единственная форма религиозной имманентности. Внутренний религиозный сдвиг потому уже не будет протестантским, что в нем откровение о человеке будет связано с откровением о космосе, т. е. христианство станет и более антропологичным, и более космичным.

Самое слабое место у Хомякова было в его отношении к космосу. Возражения, которые делает отец П. Флоренский против учения Хомякова о таинствах, не отличаются оригинальностью: они целиком взяты из

⁴ Католики-модернисты основательно обвиняют протестантизм в отрицании всего исторического развития Церкви, т. е. видят в нем желание вернуться к первоначальной чистоте. См.: A. Loisy. «L'Évangile et L'Église»⁹.

арсенала католического богословия. В Хомякове была ограниченность, на которую я указывал в своей книге о нем. Указывал я и на то, что в учении о таинствах у Хомякова был уклон к протестантизму, преобладание момента субъективно-духовного и морального над объективно-космическим⁵. Хомяков не был обращен к раскрытию тайн космической жизни и в этом не стоит на высоте современных задач религиозного познания. Но нужно сказать, что и в нашем традиционном православном быту, и в нашем традиционном православном богословии не очень открывались космические тайны христианства, тайны Божия творения, с которыми связаны таинства Церкви. В этом отношении Вл. Соловьев был огромным шагом вперед по сравнению с Хомяковым. Мы же должны идти дальше и Хомякова, и Вл. Соловьева. Новое откровение должно быть исполнением обетований и пророчеств, и почин его может взять на себя лишь сам человек. Оно не придет извне. Его нельзя ждать, ибо ожидание рискует превратиться в плохую бесконечность¹⁰. Отец П. Флоренский и ему подобные подавлены и раздавлены идеей святости. Всякий творческий и религиозный порыв пресекается требованием предварительного осуществления в личной жизни совершенного православия и святости. Такая настроенность очень характерна для религиозной

⁵ «Из страха католического магизма Хомяков впадает временами в протестантский морализм. Таинства приобретают у него более духовно-моральный, чем космический смысл. Религиозное сознание Хомякова раскрывает по преимуществу те стороны таинств, которые связаны с духовным возрождением, и для него почти закрыты другие стороны, которые связаны с космическим преображением. Что в раскрытии космической природы таинств раскрывается тайна Божьего творения, — этого не предчувствует Хомяков, это чуждо его сознанию... Хомяков даже боялся подчеркивать объективно-космическую природу таинств, так как боялся того уклона к языческой магии, в котором всегда обвинял католичество. Но слишком большой протест против католичества легко ведет к протестантизму. Ему казалось православнее, вернее подчеркивать субъективно-духовную сторону таинств. Тут, быть может, сказалась недостаточная чуткость Хомякова к мистической стороне христианства. Космическая мистерия не стоит в центре хомяковского понимания христианства». *Н. Бердяев. А. С. Хомяков*, стр. 110–111. Отец П. Флоренский ныне говорит то же самое в более схоластической форме. И я думаю, что в вопросе о таинствах он более прав, чем Хомяков.

усталости. Вся творческая жизнь Церкви в прошлом никогда не осуществлялась такими путями. Это — упадочное настроение, выражение религиозной немощи; оно обрекает на пассивную зависть к былым религиозным эпохам, к старой святости. Дерзновение творческого почина всегда было достижением большего религиозного совершенства. Образам пророчества принадлежит не меньшее место в религиозной жизни, чем образам святости. И мы должны бороться с упадочными и реставрационными течениями и настроениями во имя динамики жизни в Церкви. В этих современных течениях и настроениях нельзя не видеть отречения и измены пророческому духу русской литературы, русской мысли, русских религиозных исканий. Торжество отца П. Флоренского было бы крахом русской идеи, которую Россия призвана нести в мир. Отец Флоренский явно вступает на путь Великого Инквизитора. «Мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна!»¹¹ Тайна эта и есть отрицание религиозной свободы. Священническая ряса и смиренно опущенные вниз взоры не спасут от разоблачения этой антихристианской тайны. Он в глубине сердца своего отрекся от тайны Христа: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобой. Вместо твердого древнего закона, — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою»¹². И нужно признать большой заслугой отца П. Флоренского, что он ясно ставит перед русским религиозным сознанием выбор двух путей.

ОТКРОВЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людям, а потому поступил как бы и не любя их вовсе.

*Легенда о Великом Инквизиторе*¹

1.

Много уже написано о Достоевском и много высказано о нем истин, которые успели сделаться почти банальными. Я имею в виду не старую русскую критику, типическим образцом которой может служить статья Н. К. Михайловского «Жестокий талант»². Для публицистической критики этого типа Достоевский был совершенно недоступен, у нее не было ключа к раскрытию тайн его творчества. Но о Достоевском писали люди другого духовного склада, более ему родственного, другого поколения, всматривавшегося в духовные дали: Вл. Соловьев, Розанов, Мережковский, Волинский, Л. Шестов, Булгаков, Волжский, Вяч. Иванов³. Все эти писатели по-своему пытались подойти к Достоевскому и раскрыть в нем глубину. В творчестве его видели величайшие откровения, борьбу Христа и антихриста, божественных и демонических начал, раскрытие мистической природы русского народа, своеобразного русского православия и русского смирения. Мыслители религиозного направления существенное содержание всего творчества Достоевского видели в особенных откровениях о Христе, о бессмертии и о богоносности русского народа и особенное значение придавали его идеологии. Для других Достоевский, прежде всего, психолог, раскрывавший подпольную психологию. Все это было у Достоевского. Он был необычайно богат, от него идет много линий и каждый может пользоваться им для своих целей. К загадке Достоевского можно подхо-

дить с разных сторон. И я хочу подойти к этой загадке с той стороны, с которой недостаточно подходили к ней. Не думаю, чтобы то религиозное истолкование Достоевского, которое сделалось у нас господствующим, улавливало самое главное в нем, ту центральную тему его, с которой связан его пафос. Нельзя на ограниченном пространстве стать и охватить всего Достоевского, но можно наметить одну его тему, которая представляется мне центральной и из которой объясняется он весь.

У Достоевского было одному ему присущее, необычное отношение к человеку и его судьбе — вот где нужно искать его пафос, вот с чем связана единственность его творческого типа. У Достоевского ничего и нет, кроме человека, все раскрывается лишь в нем, все подчинено лишь ему. Еще близкий ему Н. Страхов заметил: «Все внимание его было устремлено на людей, и он схватывал только их природу и характер. Его интересовали люди, исключительно люди, с их душевным складом, с образом их жизни, их чувств и мыслей». В поездке за границу «Достоевского не занимала особенно ни природа, ни исторические памятники, ни произведения искусства»⁴. Это подтверждается всем творчеством Достоевского. Такой исключительной поглощенности темой о человеке ни у кого никогда не было. И ни у кого не было такой гениальности в раскрытии тайн человеческой природы. Достоевский, прежде всего, великий антрополог, исследователь человеческой природы, ее глубин и ее тайн. Все его творчество — антропологические опыты и эксперименты. Достоевский — не художник-реалист, а экспериментатор, создатель опытной метафизики человеческой природы. Все художество Достоевского есть лишь метод антропологических изысканий и открытий. Он не только ниже Толстого как художник, но он и не может быть назван, в строгом смысле этого слова, художником. То, что пишет Достоевский, — и не романы и не трагедии, и никакая форма художественного творчества. Это, конечно, какое-то великое художество, целиком захватывающее, вовлекающее в свой особый мир, действующее

магически. Но к этому художеству нельзя подходить с обычными критериями и требованиями. Нет ничего легче, как открыть в романах Достоевского художественные недостатки. В нем нет художественного катарсиса⁵, они мучительны, они всегда преступают пределы искусства. Фабулы романов Достоевского неправдоподобны, лица нереальны, столкновения всех действующих лиц в одном месте и в одно время — всегда невозможная натяжка, слишком многое притяннуто для целей антропологического эксперимента, все герои говорят одним языком, временами очень вульгарным, некоторые места напоминают уголовные романы невысокого качества. И лишь по недоразумению фабулы этих романов-трагедий могли казаться реалистическими. В этих романах нет ничего эпического, нет изображения быта, нет объективного изображения человеческой и природной жизни. Романы Толстого, самые, быть может, совершенные из всех когда-либо написанных, дают такое ощущение, как будто бы сама космическая жизнь их раскрыла, сама душа мира их писала. У Достоевского нельзя найти таких, вырванных из жизни, реальных людей в плоти и крови. Все герои Достоевского — он сам, различная сторона его собственного духа. Сложная фабула его романов есть раскрытие человека в разных аспектах, с разных сторон. Он открывает и изображает вечные стихии человеческого духа. В глубине человеческой природы он раскрывает Бога и дьявола и бесконечные миры, но всегда раскрывает через человека и из какого-то исступленного интереса к человеку. У Достоевского нет природы, нет космической жизни, нет вещей и предметов, все заслонено человеком и бесконечным человеческим миром, все заключено в человеке. В человеке же действуют исступленные, экстаические, вихревые стихии. Достоевский завлекает, затягивает в какую-то огненную атмосферу. И все делается пресным после того, как побываешь в царстве Достоевского, он убивает вкус к чтению других писателей. Художество Достоевского совсем особого рода. Он производит свои антропологические исследования через художество, вовлекающее в самую таин-

ственную глубину человеческой природы. В глубину эту всегда вовлекает исступленный, экстатический вихрь. Вихрь этот есть метод антропологических открытий. Все написанное Достоевским и есть вихревая антропология, там открывается все в экстатически огненной атмосфере. Достоевский открывает новую мистическую науку о человеке. Доступ к этой науке возможен лишь для тех, которые будут вовлечены в вихрь. Это есть путь посвящения в тайноведение Достоевского. В науке этой и в ее методах нет ничего статического, все — динамично, все в движении, нет ничего застывшего, окаменевшего, остановившегося, это — поток раскаленной лавы. Все страстно, все исступленно в антропологии Достоевского, все выводит за грани и пределы. Достоевскому дано было познать человека в его страстном, буйном, исступленном движении. И нет благообразия в раскрываемых Достоевским человеческих лицах, толстовского благообразия, всегда улавливающего момент статический.

II.

В романах Достоевского нет ничего, кроме человека и человеческих отношений. Это должно быть ясно для всякого, кто вчитывался в эти захватывающие дух антропологические трактаты. Все герои Достоевского только и делают, что ходят друг к другу, разговаривают друг с другом, вовлекаются в притягивающую бездну трагических человеческих судеб. Единственное серьезное жизненное дело людей Достоевского есть их взаимоотношения, их страстные притяжения и отталкивания. Никакого другого «дела», никакого другого жизненного строительства в этом огромном и бесконечно разнообразном человеческом царстве найти нельзя. Всегда образуется какой-нибудь человеческий центр, какая-нибудь центральная человеческая страсть, и все вращается, кружится вокруг этой оси. Образуется вихрь страстных человеческих соотношений, и в этот вихрь вовлекаются все, все в исступлении каком-то вертятся. Вихрь страст-

ной, огненной человеческой природы влечет в таинственную, загадочную, бездонную глубину этой природы. Там раскрывает Достоевский человеческую бесконечность, бездонность человеческой природы. Но и в самой глубине, на самом дне, в бездне остается человек, не исчезает его образ и лик. Возьмем любой из романов Достоевского. В каждом из них раскрывается страстное, идущее в неизъяснимую глубь, человеческое царство, которым все исчерпывается. В человеке раскрывается бесконечность и бездонность, но ничего нет, кроме человека, ничто не интересно, кроме человеческого. Вот «Подросток», одно из самых гениальных и недостаточно еще оцененных творений Достоевского. Все вращается вокруг образа Версилова, все насыщено страстным к нему отношением, человеческим притяжением и отталкиванием от него. Рассказ ведется от подростка, незаконного сына Версилова. Никто не занимается никаким делом, никто не имеет прочного органического места в бытовом строе жизни, все выбиты из колеи, из путей жизнеустройства, все в истерике и исступлении. И все-таки чувствуется, что все делают какое-то огромное дело, бесконечно серьезное, решают очень важные задачи. Что же это за дела, что это за задачи? О чем хлопочет подросток с утра до вечера, куда спешит, почему не имеет ни минуты передышки и отдыха? В обычном смысле слова подросток — совершенный бездельник, как и его отец Версилов, как и почти все действующие лица в романах Достоевского. И все-таки Достоевский дает чувство того, что делается важное, серьезное, божеское дело. Человек для Достоевского выше всякого дела, он сам и есть дело. Поставлена жизненная загадка о Версилове, о человеке, о его судьбе, о божественном образе в нем. Разрешение этой загадки есть великое дело, величайшее из дел. Подросток хочет раскрыть тайну Версилова. Тайна эта скрыта в глубине человека. Все чувствуют значительность Версилова, все поражены противоречиями его природы, всем бросается в глаза что-то глубоко иррациональное в его характере и в его жизни. Загадка сложного, противоречивого, ирра-

ционального характера Версилова с его странной судьбой, загадка необыкновенного человека есть для него загадка о человеке вообще. Вся сложная фабула, сложная интрига романа есть лишь способ раскрытия человека Версилова, открытия о сложной человеческой природе, об антиномических ее страстях. Тайна природы человеческой всего более раскрывается в отношениях мужчины и женщины. И вот о любви удалось Достоевскому открыть что-то небывалое в русской и всемирной литературе, у него была огненная мысль о любви. Любовь Версилова к Катерине Николаевне вовлекает в стихию такой огненной страсти, какой нигде и никогда не бывало. Эта огненная страсть схоронена под внешним обликом спокойствия. Временами кажется, что Версиров — потухший вулкан. Но тем острее врезывается в нас образ версировской любви. Достоевский вскрывает противоречие, полярность и антиномичность в самой природе огненной страсти. Самая сильная любовь неосуществима на земле, она безнадежна, безысходно трагична, она рождает смерть и истребление. Достоевский не любит брать человека в устойчивом жизненном строе этого мира. Он всегда показывает нам человека в безысходном трагизме, в противоречиях, идущих до самой глубины. Таков высший тип человека, явленный Достоевским.

В «Идиоте», быть может, художественно самом совершенном творении Достоевского, все также исчерпывается миром огненных человеческих отношений. Князь Мышкин приезжает в Петербург и сразу же попадает в раскаленную, экстатическую атмосферу людских отношений, которая его целиком захватывает и в которую он сам вносит свои тихие экстазы, вызывающие бурные вихри. Образ Мышкина — настоящее откровение христианского дионисизма. Мышкин ничего не делает, как и все герои Достоевского, он не занят строительством жизни. Огромная и сердечная жизненная задача, которая предстала перед ним, когда он попал в вихрь человеческих отношений, — это вещее проникновение в судьбу всякого человека, и, прежде всего двух женщин — Наста-

сьи Филипповны и Аглаи. В «Подростке» все заняты одним человеком — Версиловым. В «Идиоте» один человек — Мышкин — занят всеми. И там и здесь исключительная погруженность в разгадывание человеческих судеб. Антиномическая, двоящаяся природа человеческой любви раскрывается в «Идиоте» до самой глубины. Мышкин любит разной любовью и Настасью Филипповну и Аглаю, и любовь эта не может привести ни к каким осуществлениям. Сразу же чувствуется, что любовь к Настасье Филипповне бесконечно трагична и влечет к гибели. И Достоевский раскрывает тут природу человеческой любви и судьбу ее в этом мире. Это — не частное и случайное повествование, а антропологическое знание, полученное через экстатическое погружение человека в огненную, раскаленную атмосферу, выявляющую глубину. Страстная, огненная связь существует между Мышкиным и Рогожиным. Достоевский понял, что любовь к одной женщине не только разъединяет людей, но и соединяет их, сковывает. По-другому, в других тонах, эта связанность, скованность изображена в «Вечном муже», одном из гениальнейших произведений Достоевского. В «Идиоте» очень ясно видно, что Достоевского совершенно не интересовал объективный строй жизни, природный и общественный, не интересовал эпический быт, статика жизненных форм, достижения и ценности жизнеустройства, семейного, общественного, культурного. Его интересовали лишь гениальные эксперименты над человеческой природой. Все остается у него в глубине, не в том плане, где строится выявленная жизнь, а в совершенно ином измерении.

В «Бесах» все сосредоточено вокруг Ставрогина, как в «Подростке» вокруг Версилова. Определить отношение к Ставрогину, разгадать его характер и его судьбу есть единственное жизненное дело, вокруг которого сосредоточивается действие. Все тянется к нему, как к солнцу, все исходит от него и к нему возвращается, все есть лишь его судьба, его эманация, выделившееся из него беснование. Судьба человека, истощившего свои силы в безмерности своих

стремлений, — вот тема «Бесов». То лицо, от которого ведется рассказ, исключительно поглощено миром человеческих страстей и человеческого беснования, круговращающегося вокруг Ставрогина. И в «Бесах» нет никакого достижения ценностей, никакого строительства, нет никакой органически осуществляемой жизни. Все та же загадка о человеке и страстная жажда разгадать ее. Нас увлекают в огненный поток, и в потоке этом расплавляются и сгорают все застывшие оболочки, все устойчивые формы, все охлажденные и установившиеся бытовые уклады, мешающие откровению о человеке, о его глубине, о его идущих в самую глубь противоречиях. Глубина человека всегда оказывается у Достоевского невыраженной, не выявленной, неосуществленной и неосуществимой до конца. Раскрытие глубины человека всегда влечет к катастрофе, за грани и пределы благообразной жизни этого мира. В «Преступлении и наказании» нет ничего, кроме раскрытия внутренней жизни человека, его экспериментирования над собственной природой и природой человеческой вообще, кроме исследования всех возможностей и невозможностей, заложенных в человеке. Но антропологическое исследование в «Преступлении и наказании» ведется иначе, чем в других романах, в нем нет такой напряженной страстности человеческих отношений, нет такого раскрытия единого человеческого лица через человеческую множественность. Более всех произведений Достоевского «Преступление и наказание» напоминает опыт новой науки о человеке.

«Братья Карамазовы» — самое богатое по содержанию, обильное гениальными мыслями, хотя и не самое совершенное произведение Достоевского. Тут опять проблема о человеке становится в страстной и напряженной атмосфере человеческой множественности. Алеша, — наименее удавшийся из образов Достоевского, — видит единственное свое жизненное дело в активных отношениях к братьям Ивану и Дмитрию, к связанным с ними женщинам Грушеньке и Катерине Ивановне, к детворе. И он не занят жизнеустройством. Вовлеченный в вихрь человеческих

страстей, он ходит то к одному, то к другому, пытается разгадать человеческую загадку. Более всего приковывает его загадка брата Ивана. Иван — мировая загадка, проблема человека вообще, и все, что связано у Достоевского с Иваном Карамазовым, есть глубокая метафизика человека. Соучастие Ивана Карамазова в убийстве, совершенном Смердяковым, — этой другой его половиной, угрызения совести Ивана, разговор с чертом, — все это антропологический эксперимент, исследование возможностей и невозможностей человеческой природы, ее с трудом уловимых, тончайших переживаний, внутреннего убийства. По излюбленному приему Достоевского, Митя ставится между двумя женщинами, и любовь Мити влечет к гибели. Ничто не может быть осуществлено во внешнем строе жизни, все возможности уходят в бесконечную, неизъяснимую глубину. Осуществленной благообразной жизни Алеши Достоевский так и не показал, да она и не очень нужна была для его антропологических изысканий. Положительное благообразие дается в форме поучения старца Зосимы, которого не случайно Достоевский заставил умереть в самом начале романа. Дальнейшее его существование лишь помешало бы раскрытию всех противоречий и полярностей человеческой природы. Все основные романы Достоевского говорят о том, что интересует его лишь человек и человеческие отношения, что он лишь исследует человеческую природу, и художественно-экспериментальным методом, им самим открытым, открывает все противоречия человеческой природы, погружая ее в огненную и экстатическую атмосферу.

III.

Достоевский — дионисичен и экстатичен. В нем нет ничего аполлонического, нет умеряющей и вводящей в пределы формы. Он во всем безмерен, он всегда в исступлении, в творчестве его разрываются все грани. И величайшее своеобразие Достоевского нужно видеть в том, что в дионисическом экстазе и исступлении никогда у него не исчезает человек, и в

самой глубине экстатического опыта сохраняется образ человека, лик человеческий не растерзан, принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия. Человек — не периферия бытия, как у многих мистиков и метафизиков, не преходящее явление, а самая глубина бытия, уходящая в недра божественной жизни. В древнем дионисическом экстазе снимался принцип человеческой индивидуации и совершалось погружение в безликое единство. Экстаз был путем угашения всякого множества в единстве. Дионисическая стихия была нечеловечна и безлична. Не таков Достоевский. Он глубоко отличается от всех тех мистиков, у которых в экстазе исчезает лик человека и все умирает в божественном единстве. Достоевский в экстазах и исступлениях до конца остается христианином, потому что у него до конца остается человек, его лик. Глубока противоположность его германскому идеалистическому монизму, который всегда представляет собой ересь монофизитскую, отрицание самостоятельности человеческой природы и ее поглощение природой божественной. Достоевский совсем не монист, он до конца признает множественность ликов, плюральность и сложность бытия. Ему свойственно какое-то исступленное чувство человеческой личности и вечной, неистребимой судьбы ее. Человеческая личность никогда у него не умирает в Божестве, в божественном единстве. Он всегда ведет процесс с Богом о судьбе человеческой личности, ничего не хочет уступить в этой судьбе. Он экстатически чувствует и переживает человека, а не только Бога. Он вечно сторает от жажды человеческого бессмертия. И скорее согласится на страшный кошмар Свидригайлова о вечной жизни в низкой комнате с пауками, чем на исчезновение человека в безликом монизме⁶. Лучше ад для человеческой личности, чем безличное и бесчеловечное блаженство. Диалектика о слезинке ребенка, из-за которой мир отвергается, хотя и вложена в уста атеиста Ивана Карамазова, все же принадлежит творческому воображению самого Достоевского⁷. Он всегда является адвокатом человека, защитителем за судьбу его.

Как глубоко различие между Достоевским и Толстым. У Толстого тонет человеческий лик в органической стихии. Множественность у него лишь бытовая, лишь в явлениях органического строя жизни. Как художник и как мыслитель, Толстой — монист. Безликость, округлость Платона Каратаева для него высшее достижение⁸. Человек не идет у него в самую глубину, он — лишь явление периферии бытия. Толстого не мучит вопрос о человеке, его мучит лишь вопрос о Боге. Для Достоевского же вопрос о Боге связан с вопросом о человеке. Толстой более теолог, чем Достоевский. Весь Раскольников и весь Иван Карамазов есть мучительный вопрос о человеке, о границах, поставленных человеку. И даже когда Мышкин погружается в тихое безумие, остается уверенность, что лик человеческий не исчезнет в божественном экстазе. Достоевский открывает нам экстазы человека, его вихревые движения, но никогда и нигде человек не проваливается у него в космическую безмерность, как например, в творчестве А. Белого. Экстаз всегда есть лишь движение вглубь человека. Исключительный интерес Достоевского к преступлению был чисто антропологическим интересом. Это — интерес к пределам и окраинам человеческой природы. Но и в преступлении, которое у Достоевского всегда есть исступление, человек не погибает и не исчезает, а утверждается и возрождается.

Необходимо подчеркнуть еще одну особенность Достоевского. Он необыкновенно, дьявольски умен, острота его мысли необычайна, диалектика его страшно сильна. Достоевский — великий мыслитель в своем художественном творчестве, он прежде всего художник мысли. Из великих художников мира по силе ума с ним может быть отчасти сопоставлен лишь один Шекспир, тоже великий исследователь человеческой природы. Творения Шекспира полны пронизывающей остроты ума, — ума Возрождения. Бездна ума, иного, но еще более необъятного и пронизывающего открывается у Достоевского. Одни «Записки из подполья» и «Легенда о Великом Инквизиторе» представляют необъятные умственные богатства. Он был

даже слишком умен для художника, ум его мешал достижению художественного катарсиса. И вот нужно отметить, что дионисичность и экзатичность Достоевского не угашали его ума и мысли, как это часто случается, не топили остроты ума и мысли в безумном, божественном опьянении. Мистик Достоевский, враг и изобличитель рационализма и интеллектуализма, обожал мысль, был влюблен в диалектику. Достоевский представляет необычайное явление оргийности, экзатичности самой мысли, он опьянен силой своего ума. Мысль его всегда вихревая, оргийно-иступленная, но от этого она не теряет в силе и остроте. На примере своего творчества Достоевский показал, что преодоление рационализма и раскрытие иррациональности жизни не есть непременно умаление ума, что сама острота ума способствует раскрытию иррациональности. Эта оригинальная особенность Достоевского связана с тем, что у него человек остается до конца, никогда не растворяется в безликом единстве. Поэтому он остро знает противоположности. В монизме германского типа есть глубина, но нет остроты, пронзительности мысли, даруемой знанием противоположностей, все тонет в единстве. Гете был необъятно гениален, но не приходит в голову сказать про него, что он был необъятно умен, в уме его не было остроты, не было пронизывающего проникновения в противоположности. Достоевский всегда мыслил противоположностями и этим обострял свою мысль. Монофизитство притупляет остроту мысли. Достоевский же всегда видел в глубине не только Бога, но и человека, не только единое, но и множественное, не только одно, но и противоположное ему. Острота его мысли есть полярность мысли. Достоевский — великий, величайший мыслитель прежде всего в своем художественном творчестве, в своих романах. В публицистических статьях сила и острота его мысли ослаблена и притуплена. В его славянофильско-почвенной и православной идеологии сняты те противоположности и полярности, которые открывались его гениально-острому уму. Он был посредственным публицистом, и когда он начинал проповедовать, уро-

вень его мысли понижался; идеи его упрощались. Даже прославленная его речь о Пушкине⁹ очень преувеличена. Мысли этой речи и мысли «Дневника писателя» слабы и бесцветны по сравнению с мыслями Ивана Карамазова, Версилова или Кириллова, с мыслями «Легенды о Великом Инквизиторе» или «Записок из подполья».

Много раз уже отмечали, что Достоевский, как художник, мучителен, что у него нет художественного очищения и исхода. Выхода искали в положительных идеях и верованиях Достоевского, раскрытых частью в «Братьях Карамазовых», частью в «Дневнике писателя». Это — ложное отношение к Достоевскому. Он мучит, но никогда не оставляет во тьме, в безысходности. У него всегда есть экстатический выход. Он влечет своим вихрем за все грани, разрывает грани всякой темноты. Тот экстаз, который испытывается при чтении Достоевского, уже сам по себе есть выход. Выхода этого нужно искать не в доктринах и идеологических построениях Достоевского-проповедника и публициста, не в «Дневнике писателя», а в его романах-трагедиях¹⁰, в том художественном гнозисе, который в них раскрывается. Ошибочно было бы платформировать на не вполне удавшемся образе Алеши как светлом выходе из тьмы Ивана и Дмитрия и раньше накопившейся тьмы Раскольникова, Ставрогина, Версилова. Это было бы доктринерское отношение к творчеству Достоевского. Выход есть без проповедей и нравучений, в великом озарении экстатического знания, в самом погружении в огненную человеческую стихию. Достоевский беден в теологии, он богат лишь в своих антропологических исследованиях. Глубоко поставлен у Достоевского лишь вопрос о человеке. Вопрос об обществе и государстве у него ставится не очень оригинально. Его проповедь теократии почти банальна. Не в ней нужно искать его силы. Выше всего и первее всего для Достоевского — душа человеческая, она стоит больше всех царств и всех миров, всей мировой истории, всего прославленного прогресса. В процессе Мити Карамазова Достоевский раскрыл несоизмеримость холодной, объективной, не-

человеческой государственности с душой человеческой, неспособность государственности проникнуть в правду души. Но природу государства он понимал плохо. Достоевского считают криминалистом по темам и интересам. Он больше всех сделал для раскрытия психологии преступления. Но это лишь метод, которым он ведет свое исследование над иррациональностью человеческой природы и несоизмеримостью ее ни с каким строем жизни, ни с какой рациональной государственностью, ни с какими задачами истории и прогресса. Достоевский — огненная религиозная натура и самый христианский из писателей. Но христианин он прежде всего и больше всего в своих художественных откровениях о человеке, а не в проповедях и не в доктринах.

IV.

Достоевский сделал великое антропологическое открытие, и в этом нужно прежде всего видеть его художественное, философское и религиозное значение. Что это за открытие? Все художники изображали человека и много было среди них психологов. Каким тонким психологом был, например, Стендаль. Шекспир раскрыл многообразный и богатый человеческий мир. В творчестве Шекспира открылась кипучая игра человеческих сил, выпущенных на свободу в эпоху Возрождения. Но открытия Достоевского не могут быть сопоставлены ни с кем и ни с чем. И постановка темы о человеке, и способы разрешения ее у него совершенно исключительны и единственны. Он интересовался вечной сущностью человеческой природы, ее скрытой глубиной, до которой никто еще не добирался. И не статика этой глубины интересовала его, а ее динамика, ее как бы в самой вечности совершающееся движение. Это движение совершенно внутреннее, не подчиненное внешней эволюции в истории. Достоевский раскрывает не феноменальную, а онтологическую динамику. В самой последней глубине человека, в бытийственной бездне — не покой, а движение. Всем видима игра чело-

веческих страстей в явлениях человеческой психики, на периферии бытия. Но Достоевский открыл трагическое противоречие и трагическое движение в самом последнем пласте бытия человека, где оно погружено уже в неизъяснимое божественное бытие, не исчезая в нем. Слишком известны слова Мити Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил»¹¹. Все герои Достоевского — он сам, одна из сторон его бесконечно богатого и бесконечно сложного духа, и он всегда влагает в уста своих героев свои собственные гениальные мысли. И вот оказывается, что красота, высочайший образ онтологического совершенства, о которой в другом месте говорится, что она должна мир спасти¹², — представлялась Достоевскому противоречивой, двоящейся, страшной, ужасной. Он не созерцает божественный покой красоты, ее платоновскую идею, он видит до самого конца, до последней глубины ее огненное, вихревое движение, ее полярность. Красота раскрывается ему лишь через человека, через широкую, слишком широкую, таинственную, противоречивую, вечно движущуюся природу человека. Он не созерцает красоты в космосе, в божественном миропорядке. Отсюда — вечное беспокойство. «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»¹³. Различие между «божеским» и «дьявольским» не совпадает у Достоевского с обычным различием между «добром» и «злом». В этом — тайна антропологии Достоевского. Различие между добром и злом периферично. Огненная же по-

лярность идет до самой глубины бытия, она присуща самому высшему — красоте. Если бы Достоевский раскрыл свое учение о Боге, то он должен был бы признать двойственность в самой божественной природе, яростное и темное начало в самой глубине божественной природы. Он приоткрывает эту истину через свою гениальную антропологию. Достоевский был антиплатоником.

И Ставрогин говорит о равной притягательности двух противоположных полюсов, идеала Мадонского и идеала Содомского. Это не есть просто борьба добра со злом в человеческом сердце. В том-то и дело, что для Достоевского человеческое сердце в самой первооснове своей — полярно, и эта полярность порождает огненное движение, не допускает покоя. Покой, единство в человеческом сердце, в человеческой душе видят не те, которые заглянули в самую глубину, как Достоевский, а те, которые боятся заглянуть в бездну и остаются на поверхности. У Достоевского было до глубины антиномическое отношение ко злу. Он всегда хотел познать тайну зла, в этом он был гностиком, он не отодвигал зла в сферу непознаваемого, не выбрасывал его вовне. Зло было для него злом, зло горело у него в адском огне, он страстно стремился к победе над злом. Но он хотел что-то сделать со злом, претворить его в благородный металл, в высшее божественное бытие и этим спасти зло, т.е. подлинно его победить, а не оставить во внешней тьме. Это — глубоко мистический мотив в Достоевском, откровение его великого сердца, его огненной любви к человеку и Христу. Отпадение, раздвоение, отщепенство никогда не являлось для Достоевского просто грехом, это для него также — путь. Он не читает морали над жизненной трагедией Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Версилова, Дмитрия и Ивана Карамазова, не противопоставляет им элементарных истин катехизиса. Зло должно быть преодолено и побеждено, но оно дает обогащающий опыт, в раздвоении многое открывается, оно обогащает, дает знание. Зло также и путь человека, и всякий, кто прошел через Достоевского и пережил его, познал тайну раздвоения, получил зна-

ние противоположностей, вооружился в борьбе со злом новым могущественным оружием — знанием зла, получил возможность преодолеть его изнутри, а не внешне лишь бежать от него и отбрасывать его, оставаясь бессильным над его темной стихией. Человек совершает путь свой через развитие героев Достоевского и достигает зрелости, внутренней свободы в отношении ко злу. Но есть у Достоевского выделение двойников, обратных подобий в призрачном бытии, отбросов путей развития. Эти существа не имеют самостоятельного существования, они живут призрачной жизнью. Таковы Свидригайлов, Петр Верховенский, вечный муж, Смердяков. Это — солома, их не существует. Существа эти влачат вампирическое существование.

V.

Первые свои открытия о человеческой природе, и очень существенные, Достоевский делает в «Записках из подполья» и завершает он эти свои открытия в «Легенде о Великом Инквизиторе». Прежде всего, он в корне отрицает, что человек по природе своей стремится к выгоде, к счастью, к удовлетворению, что природа человеческая рациональна. В человеке заложена потребность в произволе, в свободе превыше всякого блага, свободе безмерной. Человек — существо иррациональное. «Я нисколько не удивлюсь, — говорит герой «Записок из подполья», — если вдруг ни с того ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен, с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливую физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправить к черту, и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!» (Курсив мой. — Н. Б.) Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен. И все это от самой пустейшей причины, о которой бы, кажется, и упо-

минать не стоит: именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно* должно. Свое собственное вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, — вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добровольного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно-выгодного хотенья? Человеку надо одного только *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела»¹⁴. В этих словах дана уже в зачаточном виде та гениальная диалектика о человеке, которая дальше развивается через судьбу всех героев Достоевского и в положительной форме завершается в «Легенде о Великом Инквизиторе». «Есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтоб *иметь право* пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз, и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле, особенно в иных случаях. А в частности, может быть выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, — потому что во всяком случае *сохраняет нам самое главное и самое дорогое, т. е. нашу личность и нашу индивидуальность*». (Курсив мой. — Н. Б.)¹⁵ Человек — не арифметика, человек — существо проблематическое и загадочное. Природа человеческая — полярна и антиномична до самого конца. «Что же можно ожи-

дать от человека, как от существа, одаренного такими странными качествами?» Достоевский наносит удар за ударом всем теориям и утопиям человеческого благополучия, человеческого земного блаженства, окончательного устройства и гармонии. Человек «пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент. Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой, единственно для того, чтобы себе самому подтвердить, что люди все еще люди, а не фортепьянные клавиши»^{16*}. «Если вы скажете, что и это все можно рассчитать по табличке, и хаос, и мрак, и проклятие, так что уж одна возможность предварительного расчета все остановит и рассудок возьмет свое, — так человек нарочно сумасшедшим на этот случай делается, чтоб не иметь рассудка и настоять на своем! Я верю в это, я отвечаю за это, потому что *ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик*». (Курсив мой. — Н. Б.)^{17*} Достоевский раскрывает несоизмеримость свободной, противоречивой и иррациональной человеческой природы с рационалистическим гуманизмом, с рационалистической теорией прогресса, с до конца рационализированным социальным устройством, со всеми утопиями о хрустальных дворцах. Все это представляется ему унижительным для человека, для человеческого достоинства. «Какая уж тут своя воля будет, когда дело доходит до таблички и до арифметики, когда будет одно только дважды два четыре в ходу? Дважды два и без моей воли четыре будет. Такая ли своя воля бывает!»^{18*} «Не потому ли, может быть, человек так любит разрушение и хаос, что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить создаваемое здание?.. И, кто знает, может быть, что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать — в самой жизни, а не собствен-

но в цели, которая, разумеется, должна быть не иное что, как дважды два четыре, т.е. формула, а ведь *дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти*». (Курсив мой. — Н. Б.)¹⁹ Арифметика не применима к человеческой природе. Тут нужна высшая математика. В человеке, глубоко взятом, есть потребность в страдании, есть презрение к благополучию. «И почему вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное, — одним словом, только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие. Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же выгодно как благоденствие? А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти... Я уверен, что человек от настоящего страдания, т.е. от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание — да ведь это единственная причина сознания»²⁰. В этих изумительных по остроте мыслях героя из подполья Достоевский полагает основание своей новой антропологии, которая раскрывается в судьбе Раскольникова, Ставрогина, Мышкина, Версилова, Ивана и Дмитрия Карамазова. Л. Шестов указал на огромное значение «Записок из подполья», но он подошел к этому произведению исключительно со стороны подпольной психологии и дал одностороннее истолкование Достоевского²¹.

VI.

Нужно считать установленным, что творчество Достоевского распадается на два периода — до «Записок из подполья» и после «Записок из подполья». Между этими двумя периодами с Достоевским произошел духовный переворот, после которого ему открылось что-то новое о человеке. После этого только и начинается настоящий Достоевский, автор «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов», «Подростка», «Братьев Карамазовых». В первый период, когда Достоевский писал «Бедные люди», «За-

писки из мертвого дома», «Униженные и оскорбленные», он был еще гуманистом, прекраснородушным, наивным, несвободным от сентиментальности гуманистом. Он находился еще под влиянием идей Белинского, и в творчестве его чувствовалось влияние Жорж Санд, В. Гюго, Диккенса. И тогда уже обнаружались особенности Достоевского, но он еще не стал вполне самим собой. В этот период он был еще «Шиллер». Этим именем любил он впоследствии называть прекрасные души, поклонников всего «высокого и прекрасного»²². Тогда уже пафосом Достоевского было сострадание к человеку, ко всем униженным и оскорбленным. Начиная с «Записок из подполья», чувствуется человек, познавший добро и зло, прошедший через раздвоение. Он делается врагом старого гуманизма, изобличителем гуманистических утопий и иллюзий. В нем соединяются полярности страстного человеколюбия и человеконенавистничества, огненного сострадания к человеку и жестокости. Он унаследовал гуманизм русской литературы, русское сострадание ко всем обойденным, обиженным и падшим, русское чувство ценности человеческой души. Но он преодолел наивные, элементарные основы старого гуманизма, и ему открылся совершенно новый, трагический гуманизм. В этом отношении Достоевский может быть сопоставлен лишь с Ницше, в котором кончился старый европейский гуманизм и по-новому была поставлена трагическая проблема о человеке. Много раз уже указывали на то, что Достоевский предвидел идеи Ницше. Оба они глашатаи нового откровения о человеке, оба прежде всего великие антропологи, у обоих антропология — апокалиптическая, подходит к краям, пределам и концам. И то, что говорит Достоевский о человекобоге и Ницше о сверхчеловеке, есть апокалиптическая мысль о человеке. Так ставится проблема человека Кирилловым. Образ Кириллова в «Бесах» есть самая кристальная, почти ангельски чистая идея освобождения человека от власти всякого страха и достижения состояния божественного. «Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда

новый человек, все новое». «Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли все и чувства». «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя... Кто смеет убить себя, тот Бог»²³. В другом разговоре Кириллов говорит: «Он придет и имя ему будет человекобог». «Богочеловек?» — переспрашивает Ставрогин. «Человекобог, в этом разница»²⁴. Этим противоположением потом очень злоупотребляли в русской религиозно-философской мысли²⁵. Идея человекобога, явленная Кирилловым в ее чистой духовности, есть момент в гениальной диалектике Достоевского о человеке и его пути. Богочеловек и человекобог — полярности человеческой природы. Это — два пути: от Бога к человеку и от человека к Богу. У Достоевского не было бесповоротно отрицательного отношения к Кириллову, как к выразителю антихристового начала. Путь Кириллова — путь героического духа, побеждающего всякий страх, устремленного к горней свободе. Но Кириллов есть одно из начал человеческой природы, само по себе недостаточное, один из полюсов духа. Исключительное торжество этого начала ведет к гибели. Но Кириллов у Достоевского есть неизбежный момент в откровении о человеке. Он необходим для антропологических исследований Достоевского. У Достоевского совсем не было желания прочесть мораль о том, как плохо стремиться к человекобожеству. У него всегда дана имманентная диалектика. Кириллов — антропологический эксперимент в чистом горном воздухе.

Тем же методом имманентной диалектики раскрывает Достоевский божественные основы человека, образ Божий в человеке, в силу чего не «все дозволено». Эта тема о том, все ли дозволено, т. е. каковы границы и возможности человеческой природы, упорно интересовала Достоевского, и он вечно к ней возвращается. Это — тема Раскольников в Ивана Карамазова. Ни Раскольников, человек мысли и действий, ни Иван Карамазов, исключительно человек мысли, не могли переступить границу, они всей трагедией своей жизни отвергают, что все дозволено.

Но почему же не дозволено? Можно ли сказать, что они испугались, почувствовали себя обыкновенными людьми? Антропологическая диалектика Достоевского ведется иначе. Из бесконечной ценности всякой человеческой души, хотя бы самой последней, всякой человеческой личности выводит он, что не все позволено, не позволено попираание человеческого лица, обращение его в простое средство. Сужение объема возможностей вытекает у него из бесконечного расширения объема возможностей всякой человеческой души. Преступное посягательство на человека есть посягательство на бесконечность, на бесконечные возможности. Достоевский всегда утверждает бесконечную божественную ценность человеческой души, человеческой личности против всяких посягательств, одинаково как против преступления, так и против теории прогресса. Это — какое-то исступленное чувство личности и личной судьбы. Принято думать, что Достоевского всю жизнь более всего мучил вопрос о бессмертии души. Но вопрос о бессмертии и был для него вопросом о природе человека и о человеческой судьбе. Это — интерес антропологический. Не только вопрос о бессмертии, но и вопрос о Боге подчинен у Достоевского вопросу о человеке и его вечной судьбе. Бог у него раскрывается в глубине человека и через человека. Бог и бессмертие раскрываются через любовь людей, отношение человека к человеку. Но сам человек страшно повышен у него в ранге, вознесен на небывалую высоту. Слезинка ребенка, плач детей — все это вопрос о человеческой судьбе, поставленный любовью. Из-за судьбы Человека в этом мире готов был Достоевский не принять мира Божьего. Вся диалектика Ивана Карамазова, как и других его героев, — его собственная диалектика. Но у самого Достоевского все сложнее и богаче, чем у его героев, он знает больше их. Главное у Достоевского нужно искать не в смирении («смирись, гордый человек»^{26*}), не в сознании греха, а в тайне человека, в свободе. У Л. Толстого человек — подзаконен. У Достоевского человек — в благодати, в свободе.

VII.

Вершины своего сознания Достоевский достигает в «Легенде о Великом Инквизиторе». Тут завершаются его антропологические откровения, и проблема человека ставится в новом религиозном свете. В «Записках из подполья» человек был признан существом иррациональным, проблематическим, полным противоречий, наделенным жаждой произвола и потребностью в страдании. Но там это была лишь усложненная и утонченная психология. Не было дано еще религиозной антропологии. Она раскрылась лишь в легенде, рассказанной Иваном Карамазовым. Она стала возможной лишь после длинного и трагического пути, пройденного человеком в «Преступлении и наказании», «Идиоте», «Бесах», «Подростке». И очень знаменательно, что величайшие свои откровения Достоевский поведал через Ивана Карамазова, он облек их не в форму идеологической проповеди, а в прикровенную форму «фантазии», в которой что-то последнее просвечивает, но остается прикровенным. До конца остается что-то двоящееся, допускающее противоположные истолкования, для многих почти и двусмысленное. И все же прав Алеша, когда он восклицает Ивану: «Поэма твоя есть хвала Иисусу»²⁷. Да, величайшая хвала, которая когда-либо была произнесена на человеческом языке. Католическая обстановка и обличье поэмы несущественны. И можно совершенно отрешиться от полемики против католичества. В поэме этой Достоевский вплотную сдвигает свою тайну о человеке с тайной о Христе. Человеку дороже всего его свобода, и свобода человека дороже всего Христу. Великий Инквизитор говорит: «Свобода их веры Тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: "Хочу сделать вас свободными"»²⁸... Великий Инквизитор хочет сделать людей счастливыми, устроенными и успокоенными, он выступает носителем вечного начала человеческого благополучия и устройства. «Он ставит в заслугу себе и своим, что наконец-то они поборолли свободу, и сделали так для того, чтобы

сделать людей счастливыми... Человек был устроен бунтовщиком, а разве бунтовщики могут быть счастливыми?»²⁹ И Великий Инквизитор говорит с укором тому, кто явился носителем бесконечной свободы человеческого духа: «Ты отверг единственный путь, которым можно было сделать людей счастливыми». «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы!»³⁰ Великий Инквизитор принимает первое искушение в пустыне, — искушение хлебами, и на нем хочет основать счастье людей. «Свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы». Люди «убедятся, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным?»³¹ И Великий Инквизитор обвиняет Христа в аристократизме, в пренебрежении «миллионами, многочисленными, как песок морской, слабыми». Он восклицает: «Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных?» «Нет, нам дороги и слабые»³². Христос отверг первое искушение «во имя свободы, которую поставил выше всего». «Вместо того, чтоб овладеть свободой людей, Ты увеличил им ее еще больше!.. Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил, как бы и не любя их вовсе... Вместо того, чтоб овладеть людской свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека веками. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона, свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собой». «Ты не сошел с креста, потому, что опять-таки не захотел порабо-

тить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники». «Столь уважая человека, Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал... Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша». «Ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя Твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранными и для избранных?» И Великий Инквизитор восклицает: «Мы не с Тобой, а с *ним*, вот наша тайна!» И он рисует картину счастья и успокоения миллионов слабых существ, лишенных свободы. И он говорит в конце: «Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных»³³. В свое оправдание он указывает «на тысячи миллионов счастливых младенцев».

В этой гениальной метафизической поэме, быть может, величайшей из всего написанного людьми, Достоевский раскрывает борьбу двух мировых начал — Христова и Антихристова, свободы и принуждения. Говорит все время Великий Инквизитор, враг свободы, презирающий человека, желающий осчастливить через принуждение. Но в этой отрицательной форме Достоевский раскрывает свое положительное учение о человеке, о его бесконечном достоинстве, о его бесконечной свободе. То, что в отрицательной форме было приоткрыто в «Записках из подполья», то в положительной форме открывается в этой поэме. Это — поэма о гордой, горней свободе человека, о бесконечно высоком его призвании, о бесконечных силах, заложенных в человеке. В поэму эту вложено совершенно исключительное чувство Христа. Пора-

жает сходство духа Христова с духом Заратустры^{34*}. Антихристово начало — это не Кириллов с его стремлением к человекобожеству, а Великий Инквизитор с его стремлением лишить людей свободы во имя счастья. Антихрист у Вл. Соловьева имеет черты, родственные с Великим Инквизитором^{35*}. Дух Христов дорожит свободой больше счастья, дух Антихристов дорожит счастьем больше свободы. Высшее, богоподобное достоинство человека требует права на произвол и на страдание. Человек — существо трагическое, и в этом знак его принадлежности не только этому, но и иному миру. Для трагического существа, заключающего в себе бесконечность, окончательное устройство, покой и счастье на земле возможны лишь путем отречения от свободы, от образа Божьего в себе. Мысли подпольного человека претворились в новые христианские откровения, они прошли через очистительный огонь всех трагедий Достоевского. «Легенда о Великом Инквизиторе» есть откровение о человеке, поставленное в интимную связь с откровением о Христе. Это — аристократическая антропология. Антихрист может принимать разные, самые противоположные обличья, от самого католического до самого социалистического, от самого цезаристского до самого демократического. Но антихристово начало всегда есть вражда к человеку, истребление достоинства человека. Тот ослепительный обратный свет, который падает от демонических слов Великого Инквизитора, заключает в себе большее религиозное откровение, и откровение христианское, чем поучения Зосимы, чем образ Алеши. Здесь нужно искать ключ к великим антропологическим откровениям Достоевского, к его положительной религиозной идее о человеке.

VIII.

«Почвенная» идеология самого Достоевского, которую он развивал в своей публицистике, его религиозное народничество находится в противоречии с его собственным откровением о человеке. В романах его скрывалась иная гениальная идеология, глубоко-

кая метафизика жизни и метафизика человека. Достоевский был народник, но он никогда не изображал народа. Исключение составляли «Записки из мертвого дома», но и там взят мир преступников, а не народ в его обыденной, бытовой жизни. Статика народной, крестьянской жизни, ее быт не интересовали его. Он — писатель города, городского интеллигентного слоя, или слоя мелких чиновников и мещан. В жизни города, преимущественно Петербурга, и в душе горожанина, оторвавшегося от народной почвы, открывал он исключительную динамику, обнаруживал окраины человеческой природы. В вихревом движении, на окраинах находятся и все эти капитаны Лебядкины, Снегиревы и пр. Его не интересовали люди крепкого почвенного уклада, люди земли, бытовики, верные почвенным, бытовым традициям. Он всегда брал человеческую природу расплавленной в огненной атмосфере. И неинтересна, не нужна ему была человеческая природа охлажденная, статически застывшая. Он интересовался лишь отщепенцами, он любил русского скитальца. Он раскрыл в русской душе источник вечного движения, странствования, искания нового Града. По Достоевскому, для русской души характерна не почвенность, не плавание в крепких берегах, а перелив души за все грани и пределы. Достоевский показал образ русского человека в беспредельности. Почвенное же существование есть существование в пределе.

Творчество Достоевского полно не только откровений о человеческой природе вообще, но и особых откровений о природе русского человека, о русской душе. В этом никто не может с ним сравниться. Он проник в глубочайшую метафизику русского духа. Достоевский раскрыл полярность русского духа как глубочайшую его особенность. Как отличается в этом русский дух от монизма духа германского! Когда германец погружается в глубину своего духа, он в глубине находит божественность, все полярности и противоречия снимаются, И потому это так, что для германца в глубине снимается человек, человек существует лишь на периферии, лишь в явлении, а не

в сущности. Русский человек более противоречив и антиномичен, чем западный, в нем соединяется душа Азии и душа Европы, Восток и Запад. Это раскрывает великие возможности для русского человека. Человек был менее раскрыт и менее активен в России, чем на Западе, но он сложнее и богаче в своей глубине, во внутренней своей жизни. Природа человека, человеческой души должна более всего раскрываться в России. В России возможна новая религиозная антропология. Отщепенство, скитальчество и странничество — русские черты. Западный человек почвеннее, он более верен традициям и более подчинен нормам. Широкий русский человек. Ширь, необъятность, безграничность — не только материальное свойство русской природы, но и ее метафизическое, духовное свойство, ее внутреннее измерение. Достоевский раскрыл жуткую, огненно страстную русскую стихию, которая была скрыта от Толстого и от писателей-народников. Он художественно раскрыл в культурном, интеллигентном слое ту же жуткую сладострастную стихию, в народном нашем слое выразившуюся в хлыстовстве. Эта оргийно-экстатическая стихия жила в самом Достоевском, и он был до глубины русским в этой стихии. Он исследовал метафизическую истерию русского духа. Истерия эта есть неоформленность русского духа, неподчиненность пределу и норме. Достоевский открыл, что русский человек всегда нуждается в пощаде и сам щадит. В строе западной жизни есть беспощадность, связанная с подчиненностью человека дисциплине и норме. И русский человек человечнее западного человека. С тем, что раскрыл Достоевский о природе русского человека, связаны и величайшие возможности, и величайшие опасности. Дух все еще не овладел душевной стихией в русском человеке. В России человеческая природа менее активна, чем на Западе, но в России заложены большие человеческие богатства, большие человеческие возможности, чем в размеренной и ограниченной Европе. И русскую идею видел Достоевский во «всечеловечности»^{36*} русского человека, в его бесконечной шире и бесконечных возможно-

стях. Достоевский весь состоит из противоречий, как и душа России. Выход, который чувствуется при чтении Достоевского, есть выход гностических откровений о человеке. Он создал небывалый тип художественно-гностической антропологии, свой метод вовлечения вглубь человеческого духа через экстатический вихрь. Но экстатические вихри Достоевского духовны и потому никогда не расплывают они образ человека. Один Достоевский не боялся, что в экстазе и беспредельности исчезнет человек. Пределы и формы человеческой личности всегда связывали с аполлонизмом. У одного Достоевского форма человека, его вечный образ остается и в духовном дионисизме. Даже преступление не уничтожает у него человека. И не страшна у него смерть, ибо вечность всегда у него раскрывается в человеке. Он — художник не той безликой бездны, в которой нет образа человека, а бездны человеческой, человеческой бездонности. В этом он величайший в мире писатель, мировой гений, каких было всего несколько в истории, величайший ум. Этот великий ум весь был в действительно-активном отношении к человеку, он раскрывал иные миры через человека. Достоевский таков, какова Россия, со всей ее тьмой и светом. И он — самый большой вклад России в духовную жизнь всего мира. Достоевский — самый христианский писатель потому, что в центре у него стоит человек, человеческая любовь и откровение человеческой души. Он весь — откровение сердца бытия человеческого, Сердца Иисусова.

МУТНЫЕ ЛИКИ

Недоконченные воспоминания Андрея Белого об А. Блоке¹ читаются с захватывающим интересом. Хотя в центре этих воспоминаний стоит личность А. Блока, но они безмерно шире своего названия. И тема этих воспоминаний очень глубока. Это — тема о зорях, увиденных в начале века душами поэтов, чутких к грядущему, настроенных профетически. И еще так можно обозначить эту тему: откровения о Софии у Вл. Соловьева, у А. Блока и А. Белого и отношение этих откровений к предчувствиям грядущей революции. Не есть ли русская революция подлинное откровение Софии в русской жизни? Тут необходимо радикальное изобличение растлевающей лжи, связанной с соблазнительным смещением чаемого откровения духа, революции духа, с русской внешней революцией 1917 года. А. Белый — самый большой русский писатель за последние десятилетия, единственный с настоящими проблесками гениальности. А. Блок — самый, вероятно, замечательный русский поэт после Фета. А. Белый как явление крупнее и значительнее Блока, но Блок более поэт. И вот оба они за годы революции находились во власти соблазнительной лжи, пленены обманчивыми ликами, не сумели различить духов. Оба были одержимы стихией революции и не нашли в себе сил духовно возвыситься над ней и овладеть ею.

Изумителен профетический характер русской литературы. В течение всего XIX века она полна предчувствий грядущей революции, она необычайно чутка к подземным гулам. Пушкина еще волновала возможность революции в России, и он предвидел ее характер. Лермонтов пишет потрясающее стихотворение: «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет»². Тютчев все время обеспокоен был проблемой мировой революции. Константин Леонтьев в 80-е годы, в эпоху кажущегося благообразия рус-

ской монархии, предсказывает, что Россия заразит коммунизмом Европу и поведет в Европу зараженный коммунизмом Китай. Наконец, Достоевский является уже настоящим пророком русской революции, он до глубины избличает ее духовные первоосновы и дает ее образы. Достоевский окончательно осознал совершающуюся революцию духа, раскрыл ее внутреннюю диалектику и предвидел ее неотвратимые последствия. Революция духа началась прежде всего в Достоевском, с него началась новая эпоха, как бы новый мировой эон³. Даже Вл. Соловьев в этом отношении не так характерен. Для А. Белого и А. Блока Вл. Соловьев есть лишь повод для выявления их собственных софианских переживаний и предчувствий. От действительного, в целостности воспринятого Вл. Соловьева оба они очень далеки, и он не признал бы их. Что общего имеет А. Блок с Вл. Соловьевым как философом, богословом или публицистом, с Вл. Соловьевым как католиком или православным, устремленным к соединению Церквей? Вл. Соловьев прежде всего верил в Христа, а потом уже в Софию; А. Блок прежде всего верил или хотел верить в Софию, в Христа же никогда не верил. Что общего имеют оптимисты грядущего А. Белый и А. Блок с замечательным творением профетического духа Вл. Соловьева — «Повестью об антихристе»?⁴ В этом обращении к грядущему, к грядущей катастрофе Вл. Соловьев, как пессимист-апокалиптик, избличает тот антихристов дух, который пленяет А. Блока и А. Белого. Только несколько софианских стихотворений Вл. Соловьева соединяют с ним А. Блока. Вл. Соловьев очень интересный по темам, но все же второстепенный поэт, много уступающий в поэзии А. Блоку, и нельзя быть соловьевцем, признавая в нем только несколько его стихотворений. А. Блок и А. Белый услышали в Вл. Соловьеве только одно:

Вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем Новой Богини
Небо слилось с пучиною вод⁵.

И вот ставится вопрос о значении и смысле софианских настроений в русской мистике, русской рели-

гиозно-философской мысли, русской поэзии. Ведь софианство Вл. Соловьева влияет не только на А. Блока и А. Белого, но также на Флоренского, Булгакова, Эрна. Культ Софии очень характерен для русских духовных течений. И знаменательно, что софианское отношение к России и русскому народу принимает два полярно противоположных направления: то видят софианность в русской самодержавной монархии, то видят ее в русской революции. И в том и другом случае обоготворяется премудрая женственная народная стихия, белая или красная, правды ждут от женственного стихийного начала в народной жизни, а не от мужественного духа, не от духовной активности человека. У самого Вл. Соловьева не было этого обоготворения народной стихийности, он никогда не был мистическим народником. Но его интимный культ Софии готовы использовать для обоснования мистического народничества.

В учении Вл. Соловьева о Софии и в его софианской мистической поэзии была допущена какая-то ложь, которая породила муть в наших духовных течениях. Вл. Соловьев смешал Софию, Премудрость Божью, Небесную Деву, с земной богиней, с земной женственностью. Потому и возможны стали жуткие остроты о Софье Петровне⁶, предмете любви Вл. Соловьева, в которой Третий Завет — София сочетается со Вторым Заветом — Петровым. Потому только и возможны были записочки с подписью «Софи». Потому так мучительна была для Вл. Соловьева встреча с Анной Шмидт, с самым гениальным образом женственности, какой он только знал в своей жизни, и столь непривлекательной, столь для него отталкивающей. София была прельщением Вл. Соловьева, его романтическим томлением и млением, вечной жаждой встреч и свиданий с Незнакомкой и вечным разочарованием, вечной возможностью смешения и подмен. София не была для Вл. Соловьева Девой его души, его девственностью, его чистотой и целомудрием, как в учении Якова Бёме, самом глубоком и чистом учении о Софии. София Вл. Соловьева не была Дева, которую потерял человек и которую он должен вновь

обрести как свою *Virginitat'*; это — Женщина, в которой небо слишком смешалось с пучиною вод, с земной стихией. И этот культ Софии не укрепляет, а расслабляет человека, не восстанавливает цельности его андрогинного образа, а раздваивает его. Поэтому София может явиться в каком угодно облици, она может оказаться не только Небесной Девой, но и земной распутной женщиной, может обернуться и «реакционной» и «революционной» стихией русской земли. На этой почве культивируются иррациональные, враждебные Слову, Логосу, мистические течения. Поразительна эта пассивность русских религиозных мистических исканий. Русские ждут нового Откровения, откровения Духа, явления Софии, чувствуют себя пронизанными мистическими токами, отдаются зовам неведомого, таинственного Грядущего, склоняются перед мистичностью русской народной стихии, русской земли. Это с трудом понимают западные люди. Западные люди ставят перед собою активную задачу и делают духовные усилия осуществить ее. Их мистика научает их путям духовного восхождения. Их теософия учит их развивать новые органы восприимчивости. Они менее всего понимают состояние ожидания, пассивного мистического трепета перед грядущим. Они или делают революцию, или борются против нее, но не отдаются пассивно ее неизреченному мистическому смыслу. Русские же мальчики, настроенные мистически, ждут откровения грядущего, устремляют взоры к новым зорям, ощущают себя окутанными мистической стихией, смысл которой остается для них духовно непонятым и невыразимым. А. Блок более всего импонирует своей «невнятицей», «чревоуещанием», неспособностью в Слове, в Логосе выразить свои предчувствия. Это и есть почва для всяких смешений и подмен. Это есть решительное преобладание астральности над духовностью. Когда разразилась революционная буря, А. Блок и А. Белый не в силах были проявить мужественной активности духа, не могли различить духов, они оказались окутанными иррациональной стихией революции, пронзенными ее тока-

ми, они пассивно ей отдались и пытались увидеть в революции *Ее*, с которой ждали свиданий. Не есть ли это явление того, что они так долго ждали в пассивном состоянии, что предчувствовали еще тогда, когда в начале века увидели новые зори? Как это соблазнительно, как это утешительно! Наконец что-то великое случилось, таинственная стихия развернулась, противиться ей нет сил. Это — вечно женственная стихия, премудрая в своей глубине, софийная стихия. Она кажется безобразной лишь на первый взгляд, лишь для рационалистического сознания. От нее нужно ждать правды и красоты новой жизни. Удивительно, что «русские мальчики» (употребляю выражение Достоевского)⁸ к женственному началу обнаруживают не активно-мужественное отношение, а пассивно-женственное.

А. Белый все время смешивает и отождествляет «революцию духа» с внешней, социально-политической революцией. То же делает и А. Блок. Вот это и есть великая ложь и соблазн, которые должны быть изобличены. Это — антихристова подмена. Во вступительной статье к № 1 «Эпопеи» А. Белый договаривается вот до чего: «В пролетарском «Я» вписан Христос: идеология пролетариата — идеология неузнанного христианского Павла, равно восстающая и против христианства Петра и против «Я» буржуа, монополизовавшего в свободе Христа». И далее он разъясняет, что революция духа есть переход от личности, всегда ограниченной и замкнутой, к коллективу, «к коллективному индивидуализму и к героическому космизму, прорезывающемуся явственно в пролетарской культуре». Революция духа оказывается классовой революцией. Христианство Павла — классовым христианством. Но что такое пролетариат, есть ли это экономическая категория, и означает ли она класс фабричных рабочих или, быть может, это категория духовная? А. Белый обосновывает свое оправдание революции на игре словами и двусмысленности. В пролетарском «Я» может быть вписан Христос лишь в том случае, если оно преодолет свою «пролетарскость», как и в буржуазном «Я» может быть вписан

Христос лишь в том случае, если оно преодолевает свою «буржуазность». «Пролетарскость» и «буржуазность» друг друга стоят, это две стороны одного и того же духовного распада. Когда пролетарий находится в наиболее «пролетарском» состоянии, он злобен, завистлив и мстителен, Христа в нем нет. Но рабочий может не находиться в таком «пролетарском» состоянии, и тогда в нем может жить Христос. Христос вписан только в *человеческом* «Я», а не пролетарском или буржуазном. Но революция духа, которой ждет А. Белый, должна, по-видимому, преодолеть и отменить человека, заменить его сверхчеловеческим коллективом. Это и есть антихристов соблазн. В Христе человек, человеческий лик спасается и сохраняется для вечной жизни, в антихристе гибнет человеческий лик и заменяется нечеловеческим коллективом. Вот такой революции духа, которая истребит человеческий лик и заменит его нечеловеческим коллективом, мы, христиане, верные религии Богочеловека и Богочеловечества, должны противиться. Это есть революция, направленная к истреблению вечных основ бытия, она — антионтологична. В творчестве А. Белого погибает человек, не гуманизм, который должен быть преодолен, а человек, образ и подобие Божие, и А. Белый соглашается на эту гибель, видит в ней возникновение новой жизни, нового сознания. Он отдает человека на растерзание космических энергий и космических духов. Он ценит и в антропософии то, что человек для нее является переходящим моментом космической эволюции. София, космическая, а не божественная София, заменила, подменила Христа, и потому перестали видеть человека в Боге. Вместо божественного образа человека повсюду появились маски.

Русская литература последнего двадцатилетия поражена в самых замечательных своих явлениях онтологическим растлением, распадением и распылением бытия. Космические вихри распылили в ней образ человека, образ мира, образ Бога, образ всякого твердого бытия. Это — не моральная, а онтологическая растленность. На этой почве возникает лжемистика.

Подлинная мистика есть богообщение, прикосновение к глубинам духовной жизни, к наиреальнейшему, к бытийственному. Современная мистика, связанная с современными литературными течениями, возвращается в сферах кризисов человека и кризисов культуры, разложений бытия, она лишь отражает трагическую судьбу души современного человека, она астральна. Показателем духовного недуга является это страшное мистическое самомнение современных поэтов и писателей. Мы живем в эпоху ложной переоценки мистического значения искусства. Слишком многие поэты нашего времени претендуют быть обладателями мистического опыта и мистических прозрений, они смотрят сверху вниз на все остальное человечество. Но в действительности простым смертным легче приобщиться к мистическому опыту, чем современным поэтам, у людей простых сердцем меньше может быть подмен, меньше мути. Поэтический и мистический опыт качественно различается. А. Белый и А. Блок претендуют на мистическое восприятие и мистическое постижение революции. Но они ее только поэтизируют, у них менее всего можно найти распознавание духов революции, так как они сами одержимы ее стихийными вихрями, они лишены свободы духа. В воспоминаниях А. Белого чувствуется дух нездоровой литературной кружковщины, дух превознесения своего небольшого круга. Обратной стороной этой литературщины и кружковщины является преклонение перед «народом», перед его таинственностью и подлинностью. Так обычно бывает. Религиозное заблуждение и самомнение А. Белого и А. Блока прежде всего коренятся в том, что они ждут откровений Третьего Завета, откровений Софии, откровений Духа, не принимая Первого и Второго Завета. Они разрывают время и вечность, прошлое, настоящее и будущее и отдаются ложному кумиру будущего. Они пессимисты в отношении к прошлому и красно-розовые оптимисты в отношении к будущему. Это делает их мистику, по существу, арелигиозной и антирелигиозной. Религия есть связь^{9*}, обретение родства и близости, преодоление разрыва между прошлым и

будущим, введение всякого оторванного мига времени в вечность, воскрешающее почитание предков. Они же хотят оставаться в революционном разрыве между прошлым и будущим. Революционность всегда антирелигиозна, ибо противна установлению связи и родства в вечности между прошлым и будущим. Мистическое упоение революциями, т. е. процессами во времени, разрывающими все связи, всегда антирелигиозно. А. Белый не знает Отчей Ипостаси, ему как будто бы чужд опыт благоговейного почитания, т. е. значительная часть религиозного опыта. Он настаивает на своем духовно-«пролетарском» происхождении в то время, как христианин должен настаивать на своем духовно-аристократическом происхождении, т. е. ощущать связь с Отчей Ипостасью. Вот почему он думает, что революция духа, творческое рождение новой жизни, может совершаться через разрушение, через ненависть и месть в отношении ко всему Отчему. Но подлинным чудом преобразования нашей грешной и дурной жизни было бы, если могла бы в мире совершиться революция любви. Ее только могут ждать христиане. Маркс сделал открытие, что через зло может в мире осуществиться добро, что злоба и ненависть есть путь к высшей социальной гармонии, и за ним пошли огромные массы человечества. Христиане не могут принять этого пути. Но А. Белый и А. Блок не христиане, они только софиане, они поклонились космическим стихиям, и для них это оказалось приемлемым. И напрасно думают все мистически приемлющие революцию, что они максималисты. О нет, они минималисты, они приспособляются к необходимым и роковым процессам истории, движутся по линии наименьшего сопротивления. Максималистами следует называть тех, которые силой духа своего противятся стихиям, массам, неотвратимым движениям, которые духовно верны тому, что может и не победить в будущем. Верность попираемому прошлому может быть большим максимализмом, чем покорность торжествующему будущему. В исключительной революционной устремленности к будущему всегда есть недостаток благородства, неверность, отсут-

ствии религиозного благоговения. У Вл. Соловьева было и религиозное благоговение, и верность святыням отцов, и благородное противление «духу времени». Поэтому с ним мало общего имеют и А. Блок и А. Белый. Почитание Софии как Богочеловечества они заменили почитанием Софии как космической стихии, не божественной и не человеческой.

Революция произошла от духа Чернышевского, а не от духа Вл. Соловьева. И Вл. Соловьева никак нельзя соединить с Лавровым, как на это намекает А. Белый. Революция порождена столетним движением, в линии этого движения мы находим Белинского, Бакунина, Чернышевского, Добролюбова, Михайловского, Лаврова, Плеханова, Ленина, но не находим Чаадаева, Хомякова, Киреевских, Аксаковых, Гоголя, Тютчева, Достоевского, Вл. Соловьева, К. Леонтьева. Все эти, наиболее великие у нас, отнесены к «реакции». Об этом нужно задуматься. Революционеры — «сократики» в том презрительном, ницшевском смысле, в котором употребляют это слово А. Белый и А. Блок. Революция по существу своему есть доведенный до крайности рационализм. Крайний социализм и крайний анархизм — предельно рационалистические системы. Русский большевизм есть предел рационалистического безумия. Революционизм всегда движется не только жаждой разрушения, но и неистовой волей к окончательной рационализации общества, к совершенному порядку, организованному коллективным разумом. Революция не хочет знать органически-иррациональных сил общества, хотя сама она является иррациональной силой. В этом антиномичность революции. А. Блок и А. Белый, связанные со скифством и левым эсерством, представляют последнюю трансформацию русского народничества. Но коренная ложь народничества в том, что оно поклоняется массовой стихии вместо духа, количеству вместо качества. Народничество есть порождение интеллигентского сознания и интеллигентских настроений. Для этого сознания и этих настроений народ есть тайна, в этой тайне скрыта правда, скрыт Бог, перед тайной этой нужно склониться. Это — гетерономное, а не авто-

номное сознание. В основе его лежит бессилие себя ощутить народом и в своей глубине раскрыть Бога и правду. Неясность и «невнятица» в собственной глубине проецируется вовне, в народную стихию. Для тех, которые сами себя сознают народом, народничество лишено всякого смысла. Правда, новая жизнь, Бог раскрываются в собственной глубине, которая есть народная, сверхличная глубина.

Воспоминания об А. Блоке не окончены, и трагическая судьба А. Блока еще не раскрыта А. Белым. Трудно сказать, как он это сделает, если закончит свои воспоминания. Но судьба А. Блока — очень значительная и знаменательная судьба. В ней совершилась трагическая гибель ложной софианской романтики, изобличилось ее внутреннее бессилие. «Прекрасная Дама» не реальна, не онтологична у А. Блока. К бытийственной Софии тут нет даже отдаленного касания. Все погружено в мутную и двоящуюся атмосферу. И нет духовного сопротивления этой мути и двоению. «Балаганчик», очень замечательная вещь А. Блока, есть гибель «Прекрасной Дамы». Изобличается нереальность, неподлинность, неонтологичность всего. Мрак нарастает в душе А. Блока. Но вот за несколько лет до смерти еще раз А. Блоку является призрак «Прекрасной Дамы», Софии, в страшном, небывалом обличье. Он увидел Ее в образе русской революции. Тут образ Софии погружается в окончательную мусть и погибает всякая явность в восприятии образа божественности. А. Блок жестоко, смертью расплатился за свою галлюцинацию, за страшный обман, которому он поддался. Он пишет «Двенадцать», изумительную, почти гениальную вещь, лучшее, что было написано о революции. В «Двенадцати» дается подлинный образ русской революции со всей ее страшной жутью, но двойственность и двусмысленность доходят до кощунства. Тут А. Блок позволяет себе страшную игру с ликом Христа. Романтическое, мечтательное софианство А. Блока не открыло ему пути к восприятию образа и лика Христа. Через Христа только можно преодолеть соблазн двоящихся мыслей. После этого жизнь А. Блока погружается в окон-

чательный мрак. Вновь меркнет для него обманчивый образ «Прекрасной Дамы», и он остается перед бездной пустоты. Он умирает от духовной болезни, от объявшего его душевного мрака и неверия. А. Блок — неверующая душа, всю жизнь тосковавшая по вере. Он видел обманчивые зори, миражи в пустыне и не увидел истинной зари. Так в трагической судьбе его изобличается ложь всего этого пути, всего этого течения в русской духовной жизни. Литература предчувствовала революцию, революция в литературе совершилась раньше, чем в жизни. Но пророком может быть назван лишь тот, кто духовно возвышается над той стихией, о которой он пророчествует. После смерти А. Блок был венчан первым русским поэтом, и справедливо. Поэт не обязан быть духовным учителем и пророком, но виновны те, которые хотят его таким сделать.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. В. Розанов

ИЗ ФИЛОСОФИИ НАРОДНОЙ ДУШИ

(На возражение Н. А. Бердяева
о «русском мессианизме»)

Почему Н. А. Бердяев думает, что если расположить историю народную «с ленцой», то это не будет тот «абсолют», которого вечно взыскует русская душа, и который, например, она осуществляет в таких сектах, как наши «странники», или в таких партиях, как русские «максималисты», располагающие дух и действия свои по максимальному террору? Очень «будет». Только это будет лежать на другом конце, однако — того же самого абсолюта и максимализма.

А главное, тогда Россия не дойдет никогда до такого ужаса, — ужаса беспримерного, апокалиптического, до какого, например, дошла Германия, — и дошла очень последовательно, к 1914 году, не остановившись перед мыслью перекалечить почти все здоровое и взрослое человечество Европы ради достижения своих национально-«величавых» целей. Ах, эта «величавость» безгранично много стоит бедным людям, простым людям, серым людям. Как дорого стоило людям папство и его грандиозная «теократия»... Сколько ведь костров, — «всего и не счесть»? То же — Наполеон... То же — французская революция с сентябрьскими убийствами...

А собственно «велики»-то оказываются Наполеон, Робеспьер, Дантон и Марат, — да 5-6 «умопомрачительных» пап. Но около них всем ужасно плохо.

Тишина, кротость и порядок, тишина и незлобивость — это вечная и настоящая демократия. Это «вечный мужик», пашущий поле и не помышляющий о большем; это вечный Александр III, построивший санаторию Халила и державший бразды мира в Европе; это Гарун-аль-Рашид, о котором неустанно и любовно рассказывала сказки прелестная Шехерезада, и который ни с кем не воевал, не обагрив руки и

земли кровью, а его помнят и любят века человеческой истории.

Добавить ли дерзкую и головокружительную мысль, что моя гипотеза тянется даже к подножию Вифлеема, где звезда и чудное рождение воссияло именно из тишины и незаметности, а из шума и суеты, из пап и Наполеонов, из революционеров — эта звезда и это рождение никак бы не воссияло?

А человечеству нужно вифлеемское утешение. Мужикам без него трудно. Вот армян вырезали в Эрзеруме¹: скажите, скажите, что стали бы делать старухи-армянки, одни оставшиеся в городе, если бы каждая не могла поднять глаз на Распятие, висящее в углу комнаты?

Но, что Вифлеем, конечно, не нужен Желябову, Наполеону и, может быть, папам, — что он не нужен европейским литераторам, то это — конечно.

Тот тип истории и жизни, который рисуется русскому народу, есть, конечно, тихий, умиротворяющий и «надеющийся на Бога». Но надеющийся не человеческим гордым надеянием, все опирающим на свое «я», — или на Круппа, как Бисмарк и Вильгельм, — а надеющийся на ту вот мысль, что Бог и сам призовет нас к величию, если мы того заслужим, — во-первых, и в срок, когда Он Сам это найдет соответствующим Своему плану.

Ни Н. А. Бердяев, ни И. А. Гофштеттер², — также возражавший мне, — не заметили оба нескольких строк в моей статье о «мессианизме», что его, т. е. особого в истории призвания, — я не отрицаю в корне и в реальной истории; но указал, что он настает «неожиданно», и обыкновенно для народов, им не занимавшихся. То есть, что это дело «рук Божьих», а не «рук человеческих». Преднамеренные же «мессианизмы» не удаются, «не выходят», и, я уверен, никогда никому не удадутся. Покажется странным, а между тем я именно думал о «русском мессианизме», когда писал свою статью. И еще менее покажется вероятным, чтобы я думал о «политическом мессианизме». А я думал. И мысли мои слагались просто.

Ведь то неоспоримо, что если бы такая громада (и Бог не напрасно ее нам дал, не «на безделье»), как Россия, — не на словах, не в заявлениях, а великим «лежанием на боку» и отогреванием сего знаменитого «бока» — выразила, показала и доказала всему миру, всем державам, всему цивилизованному человечеству, что «ей-ей, нам кроме своего бока ничего не надо», то без подхлестывания, без нагайки, без Круппа к нам «под бок», в это самое «российское тепло», потекло бы все слабое и горестное, все утешенное и не могущее далее бороться. И позволю себе сказать, что «наконец-то, наконец-то политический Вифлеем бы воссиял». И для этого решительно ничего не надо, при такой силище, как «лежать на боку». Явно. Для кого не явно? Придет к нам и рассеянный татарин. И измученный армянин. И красавец-грузин или какие еще там водятся черти по побережьям теплых морей. Кажется, мингрельцы.

Только не надо стараться. «Лежи себе в Петрограде». И сказать о каждом народе: «Если ему притеснение от кого, — на того я иду». А, — тут уже можно встать. Но при громаде России, будьте уверены, уж никто ни на кого не нападет, если Россия единственно на что «встает», — то на защиту невинного и которому грозит беда.

Русская история в некоторых частях испорчена, — и именно в тех, где она суетилась. Но где она «лежала», — всегда выходило хорошо и успешно. Пока мы «лежали», — под нас «ползли». В сущности и абсолютно, России «политики больше не нужно», ибо это есть единственное и с начала всемирной истории еще первое царство, которое уже к началу «сознательности» своей сложилось так громадно, что «чего же больше желать». Теперь самое уже «лежанье» принесет нам неистощимые плоды и даже политический абсолют. Ибо «угнетенных» поистине много, — и неодолимо слишком многие «поползут». Так именно не «мы устроили», так «Бог устроил». Ибо уже к началу сознательности Он дал нам политическое «все».

Говоря так, я просто выражаю то, что «есть». И Наполеон, и теперь Германия лезут на нас потому

именно, что мы «уже без трудов — первые», что уже «в начале были первым царством». «Как это так?! *Как это может быть?*» — «Разорвать», «откусить». Но это «смогло стать» и это «стало», конечно, не нашим изволением и старанием (куда — «дураки»!), а именно потому, что «Господу было так угодно» упразднить эту политическую мерзость, что народы живут «жраньем друг друга», и вот Он, Небесный Батюшка, учредил некоторому младенцу «в начале быть первым». Это так ясно слагается, так ясно сложено, — русский народный характер и в лучших случаях даже русский личный характер так гармонируют этому историческому призванию, — что трудно не узнать здесь предопределения. И вот этому-то предопределению давно отвечает русское «полениться». В сущности, суета, грызня и поедание, — как и все эти Наполеоны и папы, вытекли из несносного человеческого: «Встаньте, мусье, вам *надо делать великие дела*». Такою фразою граф Сен-Симон приказал слуге будить себя поутру. Верно, любил засыпаться... Ах, если бы он оставил себя с этим утренним сном. Если бы не торопился Наполеон... Если бы не спешили папы.

И все спешили. И испортили всемирную историю. Наполнив ее стуканьем, топотом, а главное — кровью. Без крови никогда не обходилось. Без крови и еще без унижения. Но что же это за история? Это безобразие. Надобен Вифлеем. Надобно сходить к обедне. Надо послушать муз.

И позабавиться Шехерезадой. Ах, Гарун-аль-Рашид был мудрый царь. И наш тихий Алексей Михайлович тоже был мудрый царь. Оба текли «по веку своему» и «по мысли Божией».

Жили. Умерли. И все их благословляют.

А проклинает — никто.

Так и Россия, я уверен, идет в какое-то великое благословение. Не в то именно, как я говорю, а где-то «около этого». И кой-кому это трудно, ой, — как трудно! Как мог бы Бисмарк и Вильгельм прожить без «нервов» и без «чиханья».

Но только Российская державушка никому не хочет «чихать в нос» и ни у кого не желает «портить нервов». Этому отвечает и народный характер, общее сложение и сложение истории, всеобщая любовь к обыкновенной бытовой жизни.

В. В. Розанов

БЕРДЯЕВ О МОЛОДОМ МОСКОВСКОМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ

Удивительно, как много у нас тратится сил на предметы, совершенно никому не нужные; как много в печати тем, совершенно праздных. Этой праздности всегда было достаточно в нашей литературе, но, казалось бы, в текущую страшную войну мы поудержим несколько языки, потому что ведь теперь всякая сила на учете, всякое слово на учете. Нет, времени все еще у русского человека слишком много и «словесность» все еще течет из него обильной рекой...

В Москве в самые первые годы XX века зародилось исключительной ценности и значения славянофильское движение, которое по перерыву в нем в конце XIX века стало именоваться «молодым славянофильством». Слово «молодое», впрочем, можно было к нему применить и по молодости его членов. Центр кружка этого составляли первоначально три окончившие Университет студента: Флоренский, Свенцицкий и Эрн. Эти три имени назывались и в Петрограде среди общественных и литературных групп, лично никого из них не знавших. В 1901, 1902 и 1903 годах говорили прежде всего о высоком энтузиазме их к Церкви, о погружении в древле-отеческие писания, об аскетическом характере личной жизни. Об одном, например, говорили, что он спит не иначе, как на соломеннике, т. е. длинном коврикe, сделанном из перевязанных тоненьких снопочков соломы. В то же время у них это сочеталось с преданностью математическим и физическим изучениям, с изучением истории религии и истории философии. Затем из группы названных лиц почти выбыл Свенцицкий, но зато двое других из учеников уже перешли в учителей, и ныне оба — профессора высших учебных заведений. А главное — кружок количественно расширился, — или, точнее, несколько лиц, и ранее преданных религии и

Церкви, отчасти уже пожилого возраста, слились симпатично и радостно с этою подрастающею, энергичною молодежью. Таковы в особенности Михаил Александрович Новоселов, создатель обширного издательства «Религиозно-философская библиотека», Владимир Александрович Кожевников, который вместе с г. Петерсоном издал «Философию общего дела» московского оригинала, праведника и мыслителя Федорова, — Ельчанинов, автор небольшого труда по истории религии, Цветков^{1*}, издавший «Русские ночи» князя Одоевского, — а, главное, с этим кружком горячо слился проф. С. Н. Булгаков, автор огромного числа книг, когда-то марксист, когда-то почти революционер, а теперь «друг своих друзей», этих самых энтузиастов Церкви. Я имею небольшие, но некоторые связи с этим кружком, лично всех их видал, а с двумя из них — в большой дружбе. Суть связи этого кружка — личная и нравственная; высшее его качество — не выявляться, не спорить; печататься как можно меньше. Но взамен этого — чаще видеться, общаться: жить некоторою общею жизнью, или — почти общею. Без всяких условий и уговоров они называют почти старейшего между ними, Мих. Ал. Новоселова, «авва Михаил». И хотя некоторые из них неизмеримо превосходят почтенного и милого М. А. Новоселова ученостью и вообще «умными качествами», но, тем не менее, чтут его, «яко отца», за ясный, добрый характер, за чистоту души и намерений и не только выслушивают его, но и почти слушаются его. Так мне передавал один не центральный член этого кружка, но очень любящий весь этот кружок человек. К нему примкнули и некоторые иногородние, как А. С. Волжский, живущий в Нижнем Новгороде^{2*}. Да и члены самого кружка отъезжают «за работой и заботой» в иные города. Так, в Тифлисе живут Ельчанинов и Цветков. Вообще с Кавказом у них отношения близкие, по родительским и родственным связям. Здесь я тоже узнал любопытную черту, благородную и трогательную: оказывается, служилые русские люди, заброшенные с войсками или по гражданству на Кавказ, не окавказились, а сохранили всю

теплую, горячую привязанность к далекой России, к нашим холодным, суровым лесам. И вот эта сбереженная теплота к покинутой родине принесла в детях этих семей удивительный плод. Когда пришло время посылать сыновей доучиваться в Московский Университет, то, оказывается, они принесли в Москву гораздо более горячее чувство к этой самой Москве и ко всему московскому, ко всему старорусскому, чем сколько этого чувства сохранялось к тому времени в самой Москве. Это было время «Весов» и «Золотого Руна», время «Русских ведомостей» — в Москве; время «Нового пути» и целого ряда позитивных и социал-демократических журналов — в остальной печати.

Не правда ли, явление простое и ясное, которому бы только радоваться? Среди печати и общества, до такой степени затянутого философскими и политическими пошлостями, до такой степени болтливых и праздных, вдруг являются люди, которые самую жизнь становятся серьезны, которые взяли другой тон личных отношений, связей и совсем другой тон литературного выражения. Главное здесь именно то, что это не *литературная школа*, а *жизненная школа*; что главная их добродетель — скромность и молчание. Вообще тут много таких качеств и оттенков, что и не принадлежа нисколько к кружку, глядя на него со стороны, можно было не только любить и уважать их, уважать хорошим братским или хорошим чужим уважением, из лагеря другой партии, будучи других убеждений, но можно было и порадоваться целостною радостью за Россию, видя ее, так сказать, в «хороших родах». Господи, ведь сколько праздного рождается, ведь каждый день приносит сколько пустоцвета!

Но есть какое-то чрезвычайно тяжелое для души и созерцания *параллельное завидование* или *параллельное соперничество*... Н. А. Бердяев, для которого тоже интересы религии суть высшие в жизни, опрокидывается на московских славянофилов, как будто ничего хуже их нет на свете, как будто нет других болот на Руси, требующих осушки или дренажа. В статье своей «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия», напечатанной в последней

книжке «Русской мысли», он усиливается сказать о московском юном славянофильстве все подкапывающее, язвящее, опрокидывающее, что вообще можно придумать. И как-то спрашиваешь себя: «Зачем? Что?» Разумеется, если пощипать свой ум талантливому человеку, то нет ни одной светлой вещи в мире, о которой он не нашелся бы сказать темного слова. Широта слова и «словесности» — беспредельны. Но именно, кто «слишком много может», призывается внутренним долгом чести к «особенно узкому выбору». Перед нами еще лежат остатки позитивизма. Давно ли приступлено к изданию «Полного собрания сочинений» Лесевича, — философа, всю жизнь опровергавшего всякую философию... Еще $\frac{3}{4}$ русской журналистики и до сих пор работают в интересах «made in Germany»³⁷ социализма... Вообще еще болото русское и до сих пор сыро, вонюче и непроходимо. Московское славянофильство — небольшой сухой уголок в нем. И вот Бердяев, в сущности идеалист, человек добрый и славный, выливает фиал кипящий... на этот сухой уголок. Что ему? Зачем? Растериваешься и недоумеваешь.

Он пишет, — и это было бы верно, если бы не было *досадливо*... Мы сейчас приведем цитату, но мы предупредим читателя: пусть он *досадливые слова* заметит нормальными, просто — *излагающими дело*, и в обвинениях Бердяева устранился всякий криминал. То есть только какая-то *личная досада талантливого человека* окрашивает все дело в темный или подозрительный цвет; но устранили эту тень говорящего субъекта — дело окажется простым и светлым, язвящие слова я буду отмечать курсивом:

«Для теперешнего состояния религиозной мысли в России самым характерным и крупным типом является попытка возродить православие. Более всего меня интересует психология религиозной мысли. Для православного течения характерно стремление к религиозной серьезности и к исторической монументальности: оно ищет корней и вековых основ религиозного сознания, боится человеческого произвола и подмены религиозно-подлинного надуманным и искусственно

взвинченным. Но эти благие устремления воли не спасают возродителей исторически-монументального православия от *искусственной стилизации* прошлого, от *искусственного настраивания себя на лад старинных чувств*, от *упадочного эстетизма* в жизненных оценках, от бессознательных или полусознательных *подмен*. Всего более это чувствуется в самом ярком, талантливом представителе нашей православной мысли — в священнике проф. П. А. Флоренском, книга которого «*Столп и утверждение истины*»¹ должна быть признана самым значительным явлением в этом течении. С. Н. Булгаков, свящ. П. Флоренский, Вл. Фр. Эрн, Волжский и др. (NB. Следовало бы добавить: Вл. А. Кожевников, Ф. К. Андреев, С. А. Цветков, С. Н. Дурылин⁴, Д. Д. Муретов и, кажется, еще несколько лиц, пока в литературе не выявленных) — это уже если не новое христианство, не новое религиозное сознание, то во всяком случае новое православие, новое в православии»...

Нельзя не быть пораженным такими словами, — по крайней мере в виду священничества одного из них, профессуры в Духовной Академии, редактирования духовно-академического журнала!!.. Ведь это похоже на — «гони его вон!» Ибо кто же захочет исповедоваться у человека с «новым православием», да и кто захочет ему доверить редакторство православного журнала? Каким образом Бердяев мог написать такие ответственные слова — уму непостижимо. Тем более, что слова эти — плод субъективной подозрительности, без всякого объективного основания. Это — грех Бердяева, это — стыд ему.

Дальше цитирую: «Им не удастся до конца стилизовать себя под старый, архаический тип исторического православия, хотя они видят свой point d'honneur⁵ в том, чтобы не быть модернистами. Воп-

¹ Изданная в Москве книгоиздательством «Путь» в количестве 2000 экземпляров, эта замечательная книга вся была раскуплена в четыре месяца, и в настоящее время, даже при высоком предложении цены, ее нельзя достать и через букинистов. И хотя повторить издание ему уже предлагалось, но он, усматривая в книге какие-то недочеты, отвергает мысль о втором издании.

реки своим желаниям и эстетическим вкусам, они все-таки остаются православными модернистами, но раздвоенность их воли и их сознания делает их модернизм нетворческим».

Дальше, мне кажется, Бердяев сам разрушает огород, который нагородил:

«Это явление — совершенно обратное тому, которое мы видим в католическом модернизме. Там исконные католики пленены современным духом, ищут новой жизни и новой мысли. У нас люди современного духа пленены старой религиозной истиной и ищут путей возврата в лоно Церкви».

Не только «ищут», но и «нашли», — как это можно сказать о превосходном и честном С. Н. Булгакове, авторе «Двух градусов» и «Философии хозяйства». Но, например, о Флоренском, о коем и говорит в этом месте Бердяев, то как он может говорить о каком-нибудь «возврате», когда решительно никуда из православия он не уходил, а, напротив, проходил это православие в искусе и послушании и строжайшем повиновении у блаженной памяти старца Исидора, беспредельную любовь и почитание коего он выразил в книжке своих воспоминаний о нем?!⁶ Что же такое говорит Бердяев? Какой же это «модернист»? Какой «возврат в православие»? Ей-ей, это — «дурной сон» на что-то раздраженного критика. Можно только догадываться, что он сам в русской религиозно-философской мысли является с *point d'honneur* ом французского модернизма, который и восхваляет в приведенных словах, противопоставляя их русским дуроломам, все не могущим забыть тень Серафима Саровского и идущих просто и прямо под эту тень... Да около Москвы есть и преподобный Сергей Радонежский, так что им даже некуда идти.

«Но православие этих людей, — кончает Бердяев, — не походит на православие епископа Феофана Затворника или на православие таких современных хранителей консервативного православия, как М. Новоселов, В. Кожевников, Ф. Самарин и т. п. С новым православием находит возможным сблизиться и устанавливать с ним истинно эстетические связи даже Вячеслав Иванов».

Тут все неточно, неверно. М. А. Новоселов и Вл. А. Кожевников (автор огромного труда об индусской религии и философии⁷⁾) — оба суть «друзья из друзей» московского молодого славянофильства, и оба, по предложению, кажется, Флоренского, сделаны почетными членами Московской Духовной Академии за их заслуги для православия и личную, и литературную деятельность; сближение с Вяч. Ив. Ивановым основывается не на «мистико-религиозной почве», а на совместном переводе с греческого языка некоторых классиков. Это — частные оговорки. Что касается до ссылки на Феофана Затворника, — епископа-монаха-затворника, — то каким образом Бердяев не видит той простой вещи, что и по жизни, и даже по мышлению православный священник и следовательно семьянин и вместе профессор философии в Духовной Академии (П. А. Флоренский), — коего он имеет в виду, о коем он определенно говорит, — мог бы походить на Феофана, именно только «стилизуя» себя, именно только с ложью, и притом не умной ложью в душе. В «затворники» себя Флоренский не поставлял, «архиерейства» не ищет, женат, имеет двух сыновей, и, слава Богу, пьет с матушкой чай, с Вячеславом Ивановым переводит с греческого, со студентами философствует о Платоне и во всех отношениях (кроме болезни и смерти ближних, которые его поражали и поражают) благоденствует. Самая православная жизнь и православное лицо: чего же тут инквизиторствует Бердяев? Поди, справься; я думаю он по воскресеньям и пироги любит; какое же сомнение о благочестии, о лице, о полной истовости в вере.

Не хорошо пишет Бердяев; да уж не поддувают ли его ветерки из дома Мурузи⁸⁾, где чернокнижничают Мережковский, Философов и З. Н. Гиппиус? Кажется, главный родник мистического зелья и журнальной проказы в России — дом Мурузи, на Литейном? Вот уж «фармазоны» завелись.

Довожу из Бердяева, и посмотрите, как хорошо все дело у москвичей, — если откинуть злые словечки:

«Для интересующего нас типа религиозного сознания характерна неутолимая жажда возврата (под-

черкивает Бердяев), бегство от современности в материнское лоно Церкви, вечное (далее я подчеркиваю) *обращение* в христианство, которое никогда не может быть завершено. Творческие силы этого течения *надорваны вечным покаянием мысли*, самоопределением, отрицательной реакцией против своего прошлого, против интеллигентского сознания. Представителям этого типа религиозной мысли кажется смелым и дерзновенным их возврат к христианству, к православию от интеллигентского неверия. Они почти *любуются* (то «надорваны», то «любуются». — В. Р.) тем, что стали православными, церковниками, *конкурируют* друг с другом в степени своей ортодоксальности и церковности, *детски радуются* этому своему новому положению в мире. Но внутри самого христианства они не обладают смелостью почина, они лишены творческой силы. Они модернисты не потому, что вступают на путь религиозного творчества, а потому что не могут победить в себе раздвоенности современных людей. Но *самолюбие* их направлено на то, чтобы быть как можно более ортодоксальными, как можно более верными древним преданиям. Они хотели бы постепенно принять все историческое здание не только Церкви, но и церковно-бытового и церковно-государственного строя, *эстетически* запугивая себя и других уродством всего нового, современного, творимого человеком... Люди этого религиозного типа роковым образом лишены религиозной цельности и особенно жадно ищут цельности в возврате к старой ортодоксальности, к былой органичности. Они *вечно осматриваются, озираются назад, убегают от себя и своего времени* и этим обессиливают себя, не могут найти в себе твердой точки опоры для творческого движения вперед. Это течение обладает довольно высокой философской культурой и отличается большой сознательностью, *даже слишком большой*. Возврат к православной цельности и к *православному примитивизму* в этом течении насквозь сознательный, *надуманный*, философский, культурный, умственный. Наивности переживаний и наивности мысли в этом течении нельзя найти. Наивно и непосредствен-

но переживать можно лишь свое новое, современное, впервые творимое. Старое же, бывшее, сотворенное другими можно пережить лишь сентиментально, рефлексивно-сознательно»...

Конечно, *от себя и вновь* создавать можно живее; но ведь «создашь» на час, создашь личное уродливое, — если дело касается таких великих вещей, как создание религиозное, как сотворение церковное. Отсюда совершенно правилен принцип традиционности, преемства в Церкви, в государстве, отчасти в искусстве, в литературе, во всем крупном и коллективном. Ведь слушаешь Бердяева, — придешь к такой чепухе, что каждое поколение «для свежести и правды» должно сочинять новую религию, ибо это будет тогда «свое и энергичное творчество»; слушаешь его, — и «христианами даже нельзя быть», ибо что же «все повторять старые истины из Евангелия». Словом, мы тогда очень далеко уйдем, только это будет не «дальше 11-й версты». Нет, все это — слова и пустые слова, сказанные без осторожности и почти что на ветер. В этой коллективной массивной области о «перемене» можно думать не под впечатлением, что «мне хочется пофилософствовать», или «у меня есть талант к философии», а лишь в *случае необходимости, неизбежности, нужды*. Бывают случаи в истории, что *жизнь начинает резать*. Ну, тогда «переменишься», закричишь о «нужде перемен». Не скрою правды, которую не могу назвать только «личной», по «пристрастию», — потому что сам о ней много пишу. Мне представляется и даже я утверждаю, — а подтверждение этого в криках, воплях из общества, — что в христианстве или в Церкви есть только один опасный пункт: это — *семья* во всем необозримом множестве слагающих ее черт, из коих только частности и подробности — развод и незаконнорожденные дети. Где-то я недавно прочитал, что в Германии до 8000000 девушек брачного возраста остаются в каждом поколении безбрачными. Вот это «вопрос». Дети внебрачные большею частью убиваются, — а когда на это было раз указано, то престарелый протоиерей Дроздов⁹ в «Земщине» нашел силу

и правду только сказать: «До чего люты родители безбрачных детей: выкидывают их в помойные ямы». До того он, «аки младенец», ничего не понимает в психологии детоубийства. Ну, это, кажется, — дело; потому что кровь, потому что убийство. Сколько я понимаю в 60 лет после десятилетий размышления о положении Церкви других опасных пунктов в ее сложении, управлении и принципах нет, — или все остальное слишком легко устранимо и поправимо.

О московском славянофильстве — немного — я договариваю в другой раз.

В. В. Розанов

О ТИПАХ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В РОССИИ

Печатающиеся в «Русской Мысли» статьи Н. А. Бердяева «Типы религиозной мысли в России» представляют, и в особенности в дальнейшем будут представлять собою выдающееся явление религиозной и философской мысли в России. Автор берет свою тему в ее живом трепете, сейчас. Конечно, это умаляет ее значение так сказать в «историографическом» отношении, — в смысле «перспектив назад», «сравнений» и т. п. Но, правду сказать, «живой трепет крыл» и «публицистика сейчас» тоже имеет свои права, — и в особенности в данной-то теме она имеет исключительные права и преимущества. Мы хотим¹ «сейчас» верить или не верить, и что нам до того, верили или не верили, и почему не верили или верили люди до нас.

В этом отношении статьи Н. А. Бердяева до некоторой степени можно рассматривать, как «заключительное слово» к бывшим в Петрограде религиозно-философским собраниям². Он на них мало участвовал, — появившись в Петрограде лишь к концу их. Но он был ближайшим другом или во всяком случае «своим человеком» у всех вождей тогдашнего религиозного движения, — со всеми видными представителями тогдашнего «церковного обновления». Идеи их не были для него «внешними», чем-то «со стороны идущим», чем-то лишь вычитанным из книг или прочитанным в книжках нового журнала. Нет, это были идеи, о которых и до каждого отдельного собрания он вел беседы, «закидывающиеся за полночь», с авторами докладов, в частных квартирах, у себя на дому, в доме Мережковских и т. д. Собрания тех дней, происходя в зале Географического общества, у Чернышова моста, были общественными и обширно посещаемыми, но в то же время они были и глубоко-домашними, личными, частными собраниями по тесной домашней дружбе, связывавшей главных представите-

лей этих собраний, — постоянных их «докладчиков» и самых видных «ораторов» на них.

Не избегая грубоватого, но в данном случае нужного языка, мы сказали бы, что Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов, А. В. Карташов, — тогда блестящий молодой представитель Петроградской духовной академии и теперь профессор высших женских курсов Петрограде, — в тени совсем только что начинающие А. А. Блок, В. Я. Брюсов, — зрелые и чуть-чуть перезрелые Н. М. Минский и г-жа Вилькина³, — все это были люди не только «одного корыта», но, нужно сказать теснее, — «неразделимого корыта». И вот к ним-то совершенно тоже «неразделимо» примыкал Н. А. Бердяев. В. А. Тернавцев, — ныне управляющий Синодальной типографией, — дружественно примыкал к ним, почти сливался с ними, но в сущности — не сливался, а лишь обширно хлебал из того же, однако внутренне чуждого, корыта. Подразделение это и необходимость такого подразделения вытекает из следующего. Весь поименованный кружок лиц, центрально руководивший собраниями, состоял из литераторов *ring sang*⁴, живших всецело и исключительно литературными и журнальными интересами, в литературной и музыкальной традиции, с чаяниями, надеждами и, словом, «всем кругом плаванья» в литературе и только в литературе, в журналистике и только в журналистике. Какое же было отношение их к России и связь их с Россией? Они занимали в ней определенную точку, — зал у Чернышова моста, — выйдя из которого нанимали извозчика и доезжали до своей квартиры, проезжая тоже по петроградским улицам. Но — и только, и это уже окончательно. Но Россия в ее правительственном механизме и в трудностях этого механизма, в ее управлении, в материальной жизни, в ее сословиях и хронологии этих сословий, в ее царствованиях, в ее быте, даже в ее домашнем и семейной укладе, была чем-то узнаваемым лишь из «газетных телеграмм» и из исторических, а преимущественно тоже литературных, мемуаров, а не чем-то таким, что закрепилось в воспита-

нии, что говорит в живом сознании и в ощущении. Поэтому-то мы и сказали, что обширно хлебая из их корыта, Тернавцев «не принадлежал к их корыту», потому что Россия для него массивно существовала, огромно существовала. С добром или злом своим, все равно: Россия для него была и перед ним стояла как огромная сила, «которую не поворишь», с которою «надо считаться», которую никак нельзя «обойти». Те были — воздушные; он — «стоял на земле». Те были все — авиационные, начинали или вернее продолжали вековую умственную «авиацию», смотря на все с воздуха и сверху, препятствий не встречая, ибо летели «над домами». Тернавцев же жил «дома» и знал, что «в дому» все жмет, и что из дома нельзя выйти иначе, как по определенной лестнице, и тогда выйдешь на улицу с определенным именем. Все это было у Тернавцева, сравнительно с ними, сутью и особенностью психологии, — более чем быта; но все-таки отчасти было и последствием быта. Хотя и не исчерпывает вопроса, но все-таки в вопросе играет свою большую роль то обстоятельство, что все перечисленные люди, длинный их ряд, были лицами определенной социальной группы, именно «журнальной братии», имевшей в журналистике все источники жизни и полагавшей в журналистике все цели жизни, планы жизни, удачи и неудачи. Вообще все плавание — «журнальное». Это «журнальное плавание» при некоторой неосмотрительности, при небольшой даже переоценке себя, весьма легко было принять за «пророческое плавание» и призвание, наконец, даже за «жертвенное призвание и плавание». Маленький нажим правительства, кой-какие притеснения по цензуре с журналом (тогда им издавался «Новый Путь») — и «жертва» уже готова, и пророк уже «вопиет», в гостиной, в салоне, в редакции, отраженно — в зале Географического общества. Тут серьезное смешивалось с комическим. Но, чтобы заметить это комическое, нужно было быть человеком практической сметки. Откуда же ее взять «чистому литератору»? Тернавцев, никогда не пролагавший свои пути в «журнальное море», и, хотя человек больших способностей, по-

видимому не имевший к писательству специального дара и жара, имел совершенно иные затруднения для себя, иные преодоления перед собою. И, слушая этих ораторов, и улыбаясь им, — улыбаясь своею гениально-лукавою улыбкою, он помнил и ни на минуту не мог забыть, что «обязательство уплатить 1-го числа за квартиру» он покроет из какого-то другого источника, и «об этом источнике нужно очень и очень подумать». «Я, положим, пророк, — а сапоги все-таки надобно купить». Эти окаянные сапоги, хотя и представляют ужаснейшую прозу, но совершенно непреодолимы для нашего климата и для условий городского существования в XX-м веке. И Тернавцев это помнил. «И к авиационной школе» Мережковский не принадлежал.

Но, «как и все», он был хорош с Бердяевым и Бердяев пишет и о нем, как «о своем человеке». «Валентин Александрович, с его апокалиптическим жаром»... Но о Валентине Александровиче всегда надо помнить (пишу без преувеличения), — что это вполне гениальный человек, — гениальных мыслей и гениальных слов, — но «не для журнала». Какого-то нет таинственного дара «положить на бумагу все». А «апокалиптики», «вещего» и прочее и прочее — сколько угодно. И таинственный взгляд и лукавая улыбка.

Но Н. А. Бердяев, человек именно этих «собраний», — их духа, их психики, их надежды, — не дожил до замечательнейшего русского явления вот этих истекших шестнадцати лет XX-го века: до возникновения в Москве, — возникновения и крепкого сложения петроградских религиозно-философских собраний, — «не по своей воле», и после закрытия органа этих собраний, «Нового Пути». Я сказал: «не дожил», так как сам жив и славянофильство процветает: но он «не дожил» духовно и умственно, так как остановился и застыл в духовной фазе именно религиозно-философских собраний, — и даже его громадный философский труд, появившийся в этом году, «Философия творчества»^{5*} (философия собственно религиозного творчества) можно рассмотреть, как завещание отчасти и отчасти как результат, как зрелый,

обдуманый и систематический результат, именно этих тогдашних петроградских собраний. Он пришел на них поздно и мало в них участвовал. Но именно он зрело и окончательно их обдумал, — именно он ими оказался сильнейшим образом возбужден; и дал кое-что «лучшее», именно более закругленное и окончательное, нежели что было в этих собраниях, в своей громадной философской работе. С этой точки зрения, то есть в смысле «историографическом», труд его в высшей степени благороден, — заслуживает внимания и оценки и большой благодарности всех участников тогдашних собраний. Но «молодое славянофильство» началось позже, хотя и сейчас после 1903–1904-го года, и в нем сам Бердяев не принимал никакого участия. Даже корифеи молодого славянофильства, — все еще юноши в 1903–1904-м году, первые свои литературные труды, первые свои мысли, первые свои работы прислали из Москвы именно в журнал «Новый Путь».

П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков можно сказать «вошли» или «начали входить» и в «Новый Путь» и даже в религиозно-философские собрания в тот самый момент, когда из них вышли или выходили прежние участники.

Пока все «закрывалось»... Зашумела японская война, всплеснулась революция: все завертелось в водовороте, скрылось... И всплыло — с далеко разбросанными членами: Мережковские и Философов ушли в радикализм, «заветы» «Нового Пути» как будто рассеялись, в Москве возникло книгоиздательство «Путь» с прекрасным идеалистическим направлением в религии и в философии. Но вот и в «Пути» выделились два подразделения, хотя незаметно спорчивые: левое, руководимое князем Е. Н. Трубецким, около которого рядом стоит и Н. А. Бердяев, и более крупное правое течение, которое выражают собою главным образом П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн и С. Н. Булгаков. И вот это-то последнее течение и образует собою, сложило собою — молодое славянофильство.

В настоящее время это самое крупное умственное течение в Москве, вне каких-бы то ни было сравне-

ний. Сила его заключается в притяжении. Все юное, в буквальном смысле слова и «возрождающее» и «возрождающееся» — льнет сюда, прилипает к нему, тянется, ищет. Это нравственное притяжение основывается на замечательном сложении самого кружка. Он и не литературный, не журнальный, не ученый, хотя и литературный, и журнальный, и ученый, по качествам работ всех членов, по явному литературному и ученому их призванию. Всего правильнее его было бы назвать философско-поэтическим кружком. Но и это — ясно: потому что главный-то центр и главная связующая всех нить заключается просто в некой философской дружбе. И, можно сказать, без имени Платона, возник «Платоновский кружок» людей, связанных дружелюбием тем, работы, интересов, полным единством духа и всецелою преданностью Церкви и России, горячей памятью и благодарностью к старому московскому славянофильству с именами Киреевских, Хомякова, Аксаковых, Данилевского, Страхова, Ап. Григорьева. Таким образом, это церковно-русское движение свободно-интеллигентской окраски. Я меняю имена и определения, и их именно надо менять, потому что явление чрезвычайно сложно и в него входят бесчисленные световые полосы. Даже кое-что входит от «Нового Пути» и «религиозно-философских собраний»: именно, дух молодости, свежести, обновления. Но в то время, как и «Новый Путь» и «религиозно-философские собрания» обновлялись бесспорно западным духом, их «предтечи» были западные атеисты, западные символисты и декаденты, и имена Ницше, Верлена, Метерлинка, Гауптмана, Бодлера, Гюисманса, — особенно имя Ницше, — были «своими именами»; в Москве своими начали избирать других, а наконец и окончательно окрепли совсем на других именах: Киреевских и Хомякова, и, наконец и всего тверже и уже вполне окончательно — преподобного Сергия, «всей России чудотворца». Огород, пожалуй, и один, да овощи на нем выросли совсем разные. «Прикосновение» было, — но оно и кончилось 1903–1904-м годом. Московское славянофильство и «когда-то» религиозно-философские со-

брания резко разошлись, — потекли в совершенно разные стороны, хотя, пожалуй, исток, хотя бы внешним образом, у них и был один. «В первый момент» один. Теперь самая память и «Нового Пути» и «религиозно-философских собраний» слабо хранится. Явление буквально растаяло, испарилось, напротив, московское славянофильство в полном расцвете и с каждым днем крепнет, — именно благодаря главным образом своему нравственному духу. И вот, конечно, в высшей степени интересно увидеть, что именно о нем говорит человек, поставивший крупный «надгробный памятник» религиозно-философским собраниям и давший в «Философии творчества» завещание от них России.

В. В. Розанов

МОЛОДЫЕ МОСКОВСКИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ ПЕРЕД СУДОМ Н. А. БЕРДЯЕВА

В предыдущей статье я отнесся чуть-чуть резко и насмешливо к религиозно-философским собраниям в Петрограде 1903—1904 годов и к журналу «Новый Путь» Перцова и Мережковского. И это справедливо, — и справедливость этого я чувствовал и в те годы, хотя и участвовал сам и в собраниях и в журнале, — и притом любя, горячо участвовал. Потому что их было за что любить и уважать. Правда, от Мережковского всегда Гюисмансом пахло, — а что такое «Гюисманс» — это знал сам Гюисманс и о нем знал Мережковский. В Мережковском всегда было что-то милое и детское, и в этой игре его в некоторую «чертовщину» (сюда относятся его идеи об антихристе) было именно то, что сам заводящий «чертовщину» ее очень боится, а все окружающие его нисколько ее не боятся. Между тем, вводя это «ведовское» (от «ведьма», «колдун») начало и в собрания, и в журнал, и всюду, где он сам появлялся, он «смахивал рукой» тот ужасный трезвый реализм, тот отвратительный научный позитивизм, в котором задыхалась Россия перед этим. И более чем кто-нибудь другой из участников собраний (по старшинству перед ними), я знал, что такое это задыхание, ибо гораздо дольше их полз в этой философской углекислоте, где умирает все идеальное, где умирает все религиозное. И вдруг — «третий завет», «религия Святого Духа», вечное сопоставление Христа и антихриста — применительно ко всем вещам мира сего, применительно к событиям политическим и литературным. Я сказал: «Гюисмансом пахло от Мережковского». Навсегда нужно запомнить одну вещь. Около Мережковского нельзя было внутренне немножко не шутить. Но столь же справедливо и то, что нельзя было с ним «совсем шутить». В нем было что-то

«ведовское», чуть страшное, чуть-чуть необыкновенное. Сказать, что он «совсем то же, что такой-то сотрудник журнала и газеты», — было невозможно. Прямо на обоняние чувствовалось, что «ну, черта тут нет, а какой-то хвостик его все-таки колеблется».

В нем, в его книгах и статьях, а главное в его человеческом существе был этот «остаточек» или это «некрупное начало» иных и вещей элементов. Ни о ком из присутствующих в зале нельзя было сказать и предположить, что вот он «возьмет и хлопнется бзземь, да как завопит вдруг».... И с Мережковским этого не случилось, вернее — не случилось. Но непрерываемо для всех было, что с ним подобное может случиться. И вот этим в себе, «загадкою» в себе, большою или маленькою, сильною или бессильною, он и притягивал очень многих к религиозно-философским собраниям. Этого его действия, в котором содержится и общественное и историческое начало, невозможно отрицать. После всех смехов и шуточек над Мережковским, «не-что останется». Его нельзя пересмеять и вышутить до полного и окончательного «конца». «Что-то останется», что-то «было» и «есть».

Бердяев, не называя лично Мережковского, но, без сомнения, имея в виду целую группу лиц, с ним во главе, так начинает свою характеристику «религиозных типов в России»:

«Для духовной жизни России за последние пятнадцать лет знаменательно возникновение и развитие религиозно-философских течений, — искание веры и опыты ее оправдания. Традиционное мировоззрение позитивизма и материализма претерпело серьезный кризис и пережило крах в духовно-передовом слое русской интеллигенции. Россия вступила в XX век с религиозными вопрошаниями, с готовностью направить свою духовную энергию на религиозно-философскую мысль. В широких слоях общества все еще продолжало господствовать традиционное интеллигентское мировоззрение, и старый позитивизм не потерял еще кредита. Но не этими количественными критериями определяется центральное и существенное в национальной духовной жизни. Творческая энергия мысли

окончательно ушла от старых направлений и перешла к новым религиозно-философским течениям. Это должны признать и враги этих течений. Но ложно было бы утверждение, что русской религиозной мысли начала XX-го века ничто не предшествовало в России XIX-го века. Достоевский, Л. Толстой и Владимир Соловьев предопределили направление русской передовой религиозной мысли в XX-м веке»¹...

Характерно для опрометчивости, неполноты и даже до некоторой степени для легкомыслия Н. А. Бердяева, что он как-будто никогда не слышал о И. В. Киреевском, Хомякове, Н. П. Гилярове-Платонове², — которые уже никак не меньше религиозным ростом Вл. Соловьева и Л. Толстого, не говоря уж о Достоевском с его «едва касаниями (хотя и глубочайшими) перстами» церковно-религиозного вопроса в его точности и определенности. Да и ранее: а Лермонтов? А Гоголь? И еще первый из всех — малороссийский ходебщик Сковорода? Видно, что пишет все-таки журналист. Бедный журналист.

«Эти большие, самые большие русские люди поставили темы, над которыми наше сознание теперь работает. Мы уже далеко ушли от их учений, но всегда должны вспоминать их образы, когда обращаемся к своим истокам. Именно они произвели сдвиг в русском сознании и направили мысль нашу на новый путь».

Это — основательно. Об «израиле» русского народа все-таки приходится сказать, что «пророки в нем не оскудевали». И всегда шла ниточка, хотя бы маленькая, где взывалось: «Господа, нельзя же все спать и спать, или только все жениться.... Где-то есть пустыня, где-то есть небо». Это никогда не прерывалось.

Бердяев продолжает:

«Русская религиозная мысль вращается вокруг христианства и для нее существенно и характерно лишь то, что связано с христианскими темами и вопрошаниями. Только эти течения имеют творческое будущее в России. Религиозная мысль в России имеет много оттенков. Но некоторые формы религиозной мысли имеют лишь переходное значение и для рели-

гиозного сознания являются элементарно-зачаточными. Развитое и раскрывшееся религиозное сознание не может не подойти вплотную к христианству и не болеть христианскими темами. Это чувствуется даже в теософических течениях».

Говоря о множественности у нас типов религиозного мышления, Бердяев однако ставит во главу всех их то самое молодое московское славянофильство, которое возникло после 1903 года. Тут, хотя и кратко, следует отметить личность М. А. Новоселова. Когда-то в давние давние годы толстовец и радикал, отрицатель России и совершенный отрицатель Церкви, он ясною и правдивою душою отшатнулся от этого движения, по существу злого и разрушительного, и стал на совершенно обратный путь — созидания, поддержки и укрепления всего русского и церковного. Сколько помнится, он сосредоточил свою деятельность в маленьком городке Торжке, — недалеко от Москвы, начав здесь издавать серию прекраснейших книжек, брошюр и листов под именем «Религиозно-философской библиотеки». Для этой библиотеки трудится множество лиц. На почве этого сотрудничества, но гораздо более на почве личного общения с его светлой и ясной душой, — хотя и не сложной, — с ним сблизилось множество молодых учителей и учительниц околomosковского района, многие студенты, курсистки и т. д. И около того времени, когда «голые москвичи» толкнулись было в религиозно-философские собрания и «Новый Путь», но оба они закрылись, — они, как бы выйдя из опустелой храмины наружу, — случайно набрали на М. А. Новоселова и началось просто общение, дружба. Новоселова нельзя не любить простой непосредственной любовью. Он — такой человек. И вот около его плеча и началось слагание «московского славянофильства», хотя сейчас оно гораздо шире, неизмеримо шире самого Новоселова и всех его преднамерений. Но его удивительно чистый и ясный характер, и таковой же чистый, хотя неизмеримо более сложный характер П. А. Флоренского, почти главы и вождя московского славянофильства, — соделало то, что цементом для людей идейного движения

стала именно нравственная, именно сердечная почва. Точнее — душевная почва, почва душевности. Вот этот-то кружок людей Бердяев и выдвигает в первый ряд:

«Основными среди всех типов религиозно-философской мысли в России является все-таки тип православной религиозной мысли, который выражается в разнообразных попытках возродить православие. Более всего меня интересует психология религиозной мысли. Для православного течения характерно стремление к религиозной серьезности и к исторической монументальности: оно ищет корней и вековых основ религиозного сознания, боится человеческого произвола и подмены религиозно-подлинного надуманным и искусственно взвинченным».

Но разве это — не основательно? Что может быть печальнее, — нет, что может быть страшнее новейших историков религии, — какой угодно и где угодно, всех религий и в тайне вещей ни одной религии, — которые излагают свою тему и рассуждают о своей теме, не имея ни единого зернышка в себе религиозной веры, религиозного чувства, и с тем вместе какого бы то ни было понимания религии. И причина одна: что на Западе уже коренным образом потеряна связь с «исторической монументальной религиозностью», т. е. с фактической молящейся церковью. Зрелище это поистине ужасно и зрелище это предупредительно для русских.

«Но эти благие устремления воли не спасают родителей исторически-монументального православия от искусственной стилизации прошлого, от искусственного настраивания себя на лад старинных чувств, от упадочного эстетизма в жизненных оценках, от бессознательных или полусознательных измен. Всего более это чувствуется в самом ярком, талантливом представителе нашей православной мысли — в свящ. П. Флоренском, книга которого «Столп и утверждение истины» должна быть признана самым значительным явлением в этом течении. С. Н. Булгаков, свящ. П. Флоренский, кн. Е. Н. Трубецкой, В. Эрн, Волжский и другие — это уже если не новое христианство, не

новое религиозное сознание, то во всяком случае, новое православие, новое в православии».

Не забудем, читая все эти «цветочки раздражений», что говорит человек, ревнующий о неудавшихся религиозно-философских собраниях в виду полной удачи московского славянофильства.

«Им не удастся до конца стилизовать себя под старый, архаический стиль исторического православия, хотя они видят свой *point d'honneur*³ в том, чтобы не быть модернистами. Вопреки своим желаниям и эстетическим вкусам они все-таки остаются православными модернистами, но раздвоенность их воли и их сознания делает их модернизм не творческим. Это — явление совершенно обратное тому, какое мы видим в католическом модернизме. Там исконные католики пленены современным духом, ищут новой жизни и новой мысли. У нас — наоборот: и все-же являются «модернистами»». Тут есть та доля пристрастия и раздражения, которая, будучи замечена у судьи, лишает его права судить.

В последующих страницах своего труда, характеризуя С. Н. Булгакова, Бердяев указывает в нем «подкупающую серьезность и искренность». Вот качество, которого не достает Бердяеву. Как писатель, как мастер характеристик, наконец, — как подвижный ум, он блестящее Булгакова, хотя и не так учен, как он. Но он слишком «новый человек» и уже слишком порвал с «монументальной историчностью». Везде он работает «один» и «сам», везде он работает «не с Россией». У него та же «авиация», как у Мережковского: мысли, везде летающие и ни к чему не прикрепляющиеся. Как он упоминает, он «собирается писать книгу об Якове Бёме», старинном мистике. В то же время он вчитывался и перечитывал книгу Величковского об оптинском старце о. Амвросии. Как он не оглянется на себя, что в нем уже есть только религиозная заинтересованность «разными типами религиозной веры», но нет веры; на самом деле и совершенно — нет религии, иначе как воспоминания о чем-то былом, о чем-то когда-то испытывавшемся. В виду этого печального личного религиозного опыта как он может претендо-

вать на москвичей за то, что те придерживаются «почвы», что не теряют связи с действительностью? Москвичи правы, путь их мудрый. Собственная Бердяевская «философия творчества» под углом этого зрения представится оправданием личного произвола, «развязыванием» со всякою религиею, а не «связыванием» с какою-либо религиею. И как он не поймет, что это «развязывание» приводит на последнем исходе к той же убивающей углекислоте позитивизма, «реальных знаний», «материальных интересов», из которой только что начала выбиваться горькая русская душенька, тоскующая русская душенька. Это — индивидуализм, со всем его отчаянием и пагубой.

В дальнейшем мы остановимся на его полемике с С. Н. Булгаковым.

В. В. Розанов

О С. Н. БУЛГАКОВЕ

В первых главах своих «Типов религиозной мысли в России» г. Бердяев продолжительнее всего останавливается на С. Н. Булгакове. С. Н. Булгаков, сын протоиерея в городе Ливнах, Орловской губернии, избрал себе предметом изучения политическую экономию, лекции которой в Московском университете он слушал у славного среди наших экономистов А. И. Чупрова¹. Как человек живой и подвижный, как «народник» по всегдашнему устремлению всего нашего духовного сословия, наконец, как юноша около старого университетского преподавателя, — он не удержался на той линии сдержанного радикализма, на которой стоял его наставник, А. И. Чупров, а пошел много левее его, вернее — надолго откинулся влево от своего преподавателя. А так как «влево» лежал революционный марксизм, то Булгаков и примкнул к нему, и в годы 1905–1906 его порядочно помыли революционные волны. Как ни стесняешься в душе, но приходится о нем сказать следующее. Булгаков есть чрезвычайно чистый человек, и ничего кривого, ничего нечистого он никогда не скажет и не подумает. Но как очень часто у подобных людей, — у него есть доля наивности. Эта наивность принадлежит не столько его уму, сколько его глазу. Во многих случаях он близорук, и у него нет таланта отгадывать и угадывать вещи, около которых он не терся плечом очень долго, очень близко, — которых он не видит «совсем на близорукоем расстоянии». Отсюда его доверчивость к формулам, доверчивость к широко шумящим явлениям. Почему он сразу же не увидел, не отгадал герценштейновского возгласа в Гос. Думе 1-го созыва об «иллюминациях» от выжигаемых дворянских имений² в знаменитом, всеевропейском лозунге Карла Маркса (единоплеменник Герценштейна): «Пролетарии всех стран — соединяйтесь!!», или в его же щегольской и гнусной фразе:

«Когда рабочие отказываются от своего отечества, то они отказываются от цепей?»³ Конечно, Марксу было не более жаль Европы, — старой тысячетлетней Европы, чем Герценштейну Саратовской и Самарской Европы, где он не пахал и не сеял, и которые не защищали его предки от Пугачева и от Разина. И вот Булгаков, сын Орловского протоиерея и с большими отложениями в крови и в душе от духовного сословия, — кидается наивно в служение формулам не только марксизма, но и фейербаховского отрицания христианства, т. е. на служение тому, что поднялось с лица «Европы», как континента — изгладить Европу, как «культурный мир», не только с его Орловскою губерниею и с его протоиерейским сословием, но и с царствами, церквями и т. п. Ему не пришло на ум, что это гораздо скорее провокация, чем борьба, и в гораздо большей степени мошенничество, чем наука. Тут прибавляется и третья еще наивность: каким образом зрелый, взрослый и образованный человек мог поверить, что «бунтующие пролетарии», — если они «соединятся» даже в многотысячные, и очень многотысячные толпы, будут в силах сломить армии и правительства, имеющие от буржуазии полномочия, когда эти правительства и армии даже при «кремневых ружьях» смяли без особенно долгой работы и феодализм, и всех рыцарей испанских, французских, германских, английских, раздавили «жакерию»⁴, т. е. народное движение во Франции, подавили «восстание крестьян» и «восстание дворян» в Германии, как рассеяли, просто — рассеяли у нас и Пугачевщину и Степана Парамоновича Разина, и Запорожскую Сечь, и несколько «восстаний Польши», причем в одном случае Польша имела свою собственную регулярную армию⁵... Явно, что «вооруженная Европа», которую, пожалуй, можно назвать «вооруженною буржуазиею», доступна лишь внутреннему «преобразованию своими же руками», а никак уж не штурму «пролетариев» хотя бы всего света, даже если бы пришли к «пролетариям» на помощь и многомиллионные толпы китайцев, индусов и т. п. «Индусы», коих 200 миллионов против 40 миллионов англичан, и «хотели бы восстать и сбро-

сильно иго» — весьма им не сладко, — и не «могут», потому что «не могут». А еще Англия в течение всего XIX-го века не имела постоянного войска, а всегда пробавлялась чем-то «вроде войска». Но и «вроде войска», если это «вроде» все-таки владеет пушками, крепостями и скорострельными ружьями, не боится никакой «сколько-угодно-миллионной смуты». И так, и теперь, и всегда было совершенно явно, что «в революцию» можно манить, но революциею ничего невозможно сделать, так как давно уже армии стали могущественнее всего населения, — и армии всего света могущественнее населения всей нашей планеты.

Ну, а если дойдет дело «до зарезу», как и грозит-ся социальная революция, с «буржуазными классами», — то конечно и бороться будут против социальной революции, тоже «до зарезу», а уж не с этим страхом, как бы кого-нибудь не «зашибить», как бы «в кого-нибудь не попала пуля». Вся ведь борьба рассчитана, и всегда решительно считалась на «сострадание к нам», [пропуск в тексте газеты] даже удивительно, как в «считавших таким образом» сразу же не рассмотрели идущие за ними — прямо и просто провокаторов, обманщиков и лгунов перед толпою.

И вот в толпу этого доверчивого простонародья вместе с «прочею интеллигенциею» попал и недалевидный С. Н. Булгаков, коему «наука» не помогла хорошо считать по пальцам.

Его мыли радикальные волны. Но проходило время. Проходили годы. За одним возрастом пришел другой более зрелый возраст, — и С. Н. Булгаков передвинулся «от марксизма к идеализму». С этим заглавием вскоре после нашей «революции» вышел сборник статей московских идеалистов, — в котором выдающимся участником явился С. Н. Булгаков⁶. Затем появились «Вехи», — и здесь первая, и главная статья принадлежит также Булгакову⁷. Но к здравому уму и чистому разумению Булгакова нужно отнести ту честь, что он не остановился на линии отвлеченного германского идеализма, не примкнул к Шопенгауэру или Гегелю, — вообще не остался «в немцах», а прямо пошел к сокровищам идеализма на родной почве. А этот иде-

ализм — в святых русской Церкви и в дивных глубинах православного богослужения...

И еще годы, уже немногие, прошли: и вот Булгаков, со «значительно поломанными и вывихнутыми членами», — поломанными революцией, вывихнутыми Марксом и Фейербахом, пристал к берегу родного православия, — можно сказать — опять вернулся в Орловскую епархию...

Плавание его более узко, но более прочно.

Бердяев очень хорошо его характеризует, — очень хорошо оценивает его историческое положение. Он говорит:

«Я отношусь очень критически к булгаковскому типу религиозной мысли и хочу религиозно ему противиться. Но путь Булгакова, искания Булгакова имеют большое значение и должны быть высоко оценены. В нем есть подкупающая серьезность и искренность. Он очень русский, и пережитый им религиозный кризис имеет значение для судьбы русского сознания. В лице Булгакова как бы русская интеллигенция порывает со своим атеистическим и материалистическим прошлым и переходит к религиозному сознанию и христианству. Это процесс большого углубления. В религии Булгакова нет ничего нового и творческого, но сам он, как явление жизни, — новь и по-новому взволнован. Взволнованность его мысли, ее гибкость, ее способность вечно обогащаться и расширяться — очень ценны. И все-таки остается впечатление, что этой гибкости и богатству его мысли, этим вопрошаниям его не соответствует рождение новой души. Религиозность его ветхая, замученная древним ужасом.

Он вернулся к традиционной, кровной религиозности своих отцов и дедов.

Булгаков наводит на мысль о невозможности возродить старое православие так, чтобы это имело значение для судьбы России, для судьбы мира, а не только для судьбы индивидуальной души. Булгаков и священник П. Флоренский, прежде всего, спасаются, и все их мышление, все их познание окрашено в этот цвет самоспасения. Они познают истину под давлением панического страха гибели, и это не может не

сказаться на характере познанной ими истины, — на ней лежит печать рабов божественного фатума. Булгаков и священник П. Флоренский — не свободны».

В этих указаниях есть много, о чем можно и хочется поговорить. «Личное спасение себя, личное спасение своей души»... Но русское православие, но «христианство на Руси» действительно ведь и вылилось в эту одну заботу: это не только его зерно, его центр, — но это же вся его периферия. Однако, может ли сказать Бердяев, чтобы Христос к чему-нибудь другому, к чему-нибудь иному, призывал человека, призывал иудеев Его времени и вот — зовет нас, русских? Решительно, нет, решительно круг Евангелия действительно и очерчен заботою о спасении души, — своей личной души, вот как она станет перед Богом. Здесь таинственным образом особливые пути России, о которых мы сейчас скажем, в этой особливости, действительно совпали с евангельской заповедью: «думай о том, как ты лично и сам предстанешь перед судом Божиим». А особливость путей России заключается в том, что до сих пор по крайней мере, во весь период своей Киевской истории, своей Владимиро-Суздальской и Московской истории, своей, наконец, Петербургской истории, «русская душа», «русский человек», «все мы русские» до такой степени лежали за пазушкой государства своего, и сил государства нашего до такой степени было достаточно для полной и совершенной охраны «людей русских» от какой бы то ни было внешней опасности, от всякой гибели в мировых катастрофах, что «душе русской» и не о чем было думать еще, кроме самой ее, кроме этой «русской души». Это иногда забывается, но это всегда нужно помнить при объяснении особенного сложения, какое получила наша Русская Церковь. Нужно помнить и при оценке того, почему и сама церковь, и все русские люди так горячо молятся за «православное христоролюбивое воинство» и за «Благочестивейшего самодержавного государя нашего» имярек.

Это — не приказ, это — не официальность, а это — суть дела. Здесь наконец, не лесть и услужничество, как часто и глубоко ошибочно намекали на это Влади-

мир Соловьев и Д. С. Мережковский, — а это выражение истинной и глубокой признательности и Церкви и народа за то, что за стенами железной силы государства они могут спокойно и до некоторой степени внешне-беззаботно предаваться любимейшим своим мечтам, любимейшим своим воображениям и об Апокалипсисе, и о «горнем», и о земном и небесном Сионе, и об «ответе на Страшном Суде Христовом». Сибариты и дворяне, сибариты и ученые, сибариты и литераторы, Соловьев и Мережковский это ни во что не ценят, ибо они могли бы «и в Геттингене» размышлять о том же, о чем в Питере и Москве. Но вот в Чухломе, Костроме и в Княгининском уезде Нижегородской губернии нельзя было бы «о том же рассуждать», напирай на нас со всех сторон враги, и грабь и мучь нас феодалы, пропагандируй нас католики и лютеране. Но «Православный Царь» и «Вся палата», да наш «родимый» с ружьем на плече — стерегут границу, сдерживают врагов, и дают русскому человеку и «поспать хорошо», и поразмыслить и даже понаписать, в тетрадки, и раскольничьи и не только раскольничьи, «Какие будут знамения пришествия Антихриста». Так и именуется одна не малая книжка Стефана Яворского, имеющаяся у меня в библиотеке⁸. А разбирать «Знамения пришествия антихриста» для православного вообще до того сладостно, что слаще этого ничего нет. Помню, как около 1900 года я сам, водя перстом по славянским строкам, выведывал и то, и се, насчет антихриста... «Родится от девки блудливой» и непременно «от жидовки», и к тому времени «храм будет осквернен»... Все гораздо занимательнее, чем газеты и философы, электричество и нападение на нас панмонголов в известной лекции Влад. Соловьева⁹. Так вот, — покой и невозмутимая тишина православия и защищают народ и веру его от каких бы то ни было катастроф и потрясений.

Бердяев и упоминает, что все это «бесполезно для судьбы мира, для судьбы России»... Для судьбы России это ни в каком случае не «бесполезно», ибо странным кажется считать, будто «мир» и «тишина» бесполезны для страны и населения; но «для мира» это в

самом деле бесполезно. Но и в данном случае Бердяеву надо вступить в борьбу с Евангелием: ведь оно не призывало и не призывает ни русских, ни римлян заботиться «о судьбе мира». Ведь христианство и Евангелие действительно таково, оно действительно тому учит, что мы видим в России и видим в нашем православии. Бердяев может сказать, что это «множество тишины» ему не нравится, — это его дело. Но он никак не может доказать ни Церкви, ни русскому народу, чтобы именно этому и всецело этому не научал именно Сам Иисус Христос. Господи, неужели же ему надо напоминать слова: «Довлеет дневи злоба его»^{10*}...

«Не пецытеса убо на утрие»^{11*} — это слова Христа. И с Ним русский народ верит, что «утро» не принадлежит человеку, что оно вне его счетов...

Бердяев все, что пишет — пишет под влиянием, может быть мало заметным ему самому — католичества. Дело объясняется тем, что в крови его бежит русская и французская кровь, и он сам, считая свою ближайшую, т. е. недавнюю генеалогию, рассказывал о половине французской, т. е. католической крови, бегущей в его жилах^{12*}. Ну, а католичество, действительно, сложилось совсем иначе, чем православие! И — фатально для себя собственно, как для церковности. Католичество, папы вынуждены были в эпоху великого переселения народов спасти всемирно-человеческую культуру, — спасти Европу от пришельцев из Азии, спасти благословенную Италию и «Вечный Рим» от гуннов, вандалов и готов... Под эту нужду, при виде, как все кружится, блаженный Августин и написал первую католическую книгу — «De civitate Dei»^{13*}, и вместе в этой книге он дал как бы проспект, строй и план, план и путь — всему католичеству. И пожалуй, можно сказать, что не из-за «печения опресноков» и не при папе Николае и патриархе Фотии произошло то настоящее «разделение Церкви на западную и восточную»^{14*}: а оно, это «разделение», было положено вот эту знаменитую и действительно великою книгою. С нее именно папство и католичество взяло попечение о

мире и «попечение о завтрашнем дне», даже о всех будущих судьбах человечества, взяв камертон из рук Божьих, из рук Неисповедимых, — в свои смертные, бранные, человеческие руки...

И собственно, чем Бердяев тревожит русскую Церковь и русских людей — это «золотыми снами католичества». Но мы их уже видали у Чаадаева, Владимира Соловьева; так что теперь и у Бердяева они не будут так соблазнительны для нас, как у предшественников. «Третий сон» уже не манит, не новь.

Нет. Россия стоит на своем корне. Бердяев может сказать, что он ему не нравится. Но он не может доказать, что этот корень не есть подлинно евангельский.

В. В. Розанов

БЕРДЯЕВ О РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ

Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО

Последнюю часть своего исследования «Типов религиозной мысли в России» Бердяев посвящает Мережковскому. Нельзя не заметить, что содержание статьи гораздо уже темы и заголовка ее. «Типы религиозной мысли в России», конечно, неизмеримо шире этого небольшого очерка петроградских и московских явлений; да и в самом Петрограде и Москве, конечно, многое происходит вне личных знакомств Бердяева. Убийственную сторону для талантливых и ярких статей Бердяева составляет то, что он говорит вовсе не «о России», а о своих бывших или сущих друзьях. Это даже придает его очеркам комический характер. Заглавие, конечно, надо было взять другое, — и всего лучше поименное. Он написал собственно статьи о Булгакове, Флоренском и вообще о московских славянофилах, о Мережковском. Конечно, именно о них он мог сказать много ценного, и особенно для будущего ценного, когда земля покроет «холодным прахом» всех нас; ибо он судит не только на основании книг, но неудержимо и неодолимо для себя самого он в уме держит и множество частных, личных бесед, «признаний», «восклицаний». Будущий историк уже лишен будет этих особенных и ценных материалов, — и потому статьи Бердяева имеют до некоторой степени незаменимое, постоянно-историческое значение. Вообще они яркие и значительны; это — не мертвая компиляция по мертвым материалам, а живой философский очерк, почти живое философское искание. Да и еще бы: пишет Бердяев, а это во всяком случае одна из крупных умственных ценностей России за ее текущие дни.

Круг мысли, в котором работает или, вернее, «поднимает мыло и пену» Мережковский, Бердяев называет старым именем, употребленным впервые покойным

профессором Московской духовной академии по кафедре философии Алексеем Введенским: «новое религиозное сознание, или неохристианство». И говорит о нем:

«Для этого типа мысли и исканий, в противоположность московским славянофилам, характерна не жажда возврата в материнское лоно Церкви, к древним преданиям, а искание новых откровений, обращение вперед. В этом течении религиозной мысли пророчество всегда побеждает священство и пророческим предчувствиям отдаются без особенной осторожности, без той боязни произвола и подмена, которая так характерна для Булгакова, свящ. П. Флоренского, Эрн и других. Настоящего религиозного дерзновения и здесь нет, но меньше оглядки, больше игры человеческой талантливости».

Как мастерски все сказано.

«Центральной фигурой в этом типе религиозной мысли является Д. С. Мережковский. Целое течение окрашено в тип мережковщины, принимает его постановку тем, его терминологию, его устремленность. В отличие от Булгакова, более жизненного, с одной стороны, и более умственного — с другой, Мережковский весь вышел из культуры и из литературы. Он живет в литературных отражениях религиозных тем, не может мыслить о религии и писать о ней иначе, как исходя из явлений литературных, от писателей. Прямо о жизни Мережковский не может писать, не может и думать. Это — литератор до мозга костей, — более чем кто-либо. И из литературы, из своей родной стихии, вечно убегает Мережковский к жизни и к скрытым в ней религиозным тайнам — к действию. Никто так не жаждет преодолеть литературу, как литератор по преимуществу Мережковский, никто так много не говорит о действии. Через Достоевского и Толстого открывает Мережковский конец великой русской литературы, ее неизбежный переход к новому религиозному откровению и новому религиозному действию. И открытый им конец литературы он почувствовал как наступающий конец мира, как апокалипсис всемирной истории. С тех пор Мережковский ждет конца и все

по-новому и по-новому провозглашает конец. Но темы, поставленные великой русской литературой, всегда для него остаются его исходным пунктом, прежде всего и больше всего Толстой и Достоевский. Над душой Мережковского, по-видимому, имеет неотразимую власть пленительность слов и словесных конструкций. Иные слова звучат для него как откровения. Это откровение для него всегда вторичное, отраженное. Но нужно сказать, что и сами слова обладают большей реальностью, чем это принято о них думать».

Все это так верно и полно очерчивает Мережковского, дает такой его «литературный портрет», что кто бы и что бы ни писал со временем о Мережковском, он будет возвращаться к этой характеристике Бердяева и исходить от нее. Мережковский бессильнее своих тем, вот в чем беда; он лично, как человек, бессильнее обстоятельств своего времени, — и это тоже беда для «вождя» и «пророка». Мое неизгладимое впечатление от Мережковского очень родственно тому впечатлению, какое лично же испытал я от покойного Влад. Соловьева. Владимир Соловьев, помню, шумел, гремел на всю Россию. Это было в 90-х годах прошлого века. Он писал в «Вестнике Европы», да и во всей России преклонялись перед ним. Сейчас же после Толстого, и подле Толстого, он был самым шумным, видным, блистающим лицом в литературе. Полемицировал он в то время с «совсем мелкими сошками» в литературе, Страховым, Данилевским и Львом Тихомировым; и, собственно, не полемицировал, а давил их, раздавлял. Острые словца, вроде «зоологического национализма»¹, так и сыпались из него. «Плохо бедной России, когда у нее завелись два такие реформатора, как Толстой и Соловьев», — думалось невольно.

И вот он пришел и сел на низенькую кушетку. Может быть, впечатление было от того, что кушетка низка, а у него длинные ноги. Он сел и весь ссутулился в спине. Правда, и ехать ему было далеко, на «Петербургскую» сторону. Но в минуты эти я не сообразил обстоятельств: он дал впечатление такой слабости, бессилия, изнеможения, что я сейчас же подумал о России и православии: «ничего», «ничего»,

т. е. такие коршуны не расклюют ее. И вот Мережковский кладет впечатление, близкое к этому. «Хоть 100 Мережковских — Россия не поворотится». Почему? Как? «При таких основательных идеях?» Не знаю. Только «не поворотится», — это чувствуется. Я упомянул о «пене и мыле» у Мережковского.

Если бы он меньше писал, — лучше было бы. Во многих случаях, и вот именно для целей реформы, писать очень много — беда. Слова забивают слова. Получается пена. Ничего не видно. Ничего разобрать нельзя. Вот есть и почти «был» какой-то поэт Добролюбов. Что он написал — никто не знает; что он за человек — этого особенно хорошо никто не знает. Но «Александр Добролюбов» как-то запоминается, знается; все знают о странном поэте, писавшем несколько времени декадентские стихи, затем внезапно замолчавшем, переодевшемся «в мужика» и пошедшем куда-то странствовать на Урал, — и там, кажется, поучающем сектантов или поучающемся у них. Что такое? Как? Станным образом, от Мережковского теперь уже не ждут «еще больше», а от Александра Добролюбова — «ждут». «Вдруг покажется странник с Урала и нечто скажет». Русь чудаковата, и на все обыкновенной литературой никак не угодить. Несчастье и «препятствие к реформе» у Соловьева и Мережковского заключается в том, что оба они суть литераторы.

Да и как же иначе, — посудите, люди грешные и слабые. Люди именно грешны, люди именно слабы; людям вообще горько, трудно и им хлеба хочется. Судите, кляните, но это — так. «Из этих обстоятельств не вылезешь». Теперь, пришел литератор и стал произносить лучшие речи. Ну, — блистательные. И Церковь-то «слаба», и Церковь-то «закостенела». «Вперед не двигается», а «духовенство — нет хуже». Хорошо. Но хлеба тут нет. Никому от таких речей теплее не становится. А стоим на морозе. Вышел поп (да не рассердятся священники за это народное именование, которое произношу с уважением), — поп даже не очень хорошего поведения, — а надев эпитрахиль, т. е. «не свое», а «церковное», — вековое и

даже тысячелетнее, произнес, обратясь к народу спиной, а лицом к образам: «Господи, помилуй».

Всем стало легче. Сейчас же и вдруг. Как народ, с этими старыми зипунами своими, прошепчет про себя «Господи, помилуй» вслед за священником, но одетым непременно в эпитрахиль, так необъяснимо «как» и «почему» — но народу делается теплее, уютнее, лучше; делается здоровее. Почему же это так? Отчего? Отложим на минуту мистику в сторону, — хотя она есть и она даже главное, но вникнем рационально в действительное положение вещей. Как «народ произнес вслед за священником эти слова», то моментально он в эту секунду «слился с Церковью» особенно осязательно, — больше, чем в предыдущую минуту, например, в рабочую минуту или в простую обыкновенную минуту! И ему «полегчало» от того, что он почувствовал себя «в скрепе», во-первых, «всех людей, здесь молящихся и православных», — а во-вторых, и главное — «в скрепе с Церковью». А Церковь — Василий Великий и Иоанн Богослов. Тоже — Златоуст. Тоже Серафим Саровский и Сергей Радонежский. Вдруг этот-то «Иван», уже совсем замерзавший, уже всеми забытый и никому в мире не нужный, которого бросила жена, отступились дети, а, самое главное, он знает, что и «отступились-то поделом», потому что он в самом деле плохой мужичонко, слышит и видит воочию («в эпитрахили»), что как прошептал в душе: «Господи, помилуй меня грешного и окаянного», так все Василии Великие-Богословы и все царство даже русское простирает к нему руки и говорит: «Не бойся». «Только покайся и не бойся»...

Так позвольте, хлеб это или не хлеб? И дает ли нечто подобное и осязательное лекция Соловьева «об антихристе» или лекция Мережковского: «Сравнение Некрасова и Тютчева»². Да народ нам скажет: «Да вы сами, господа, — антихристы, что на таком морозе вздумали морить нас такими голыми словами». Суть-то в том, что хлеб церковный, даже поданный черствою рукою, бездушною (и это, конечно, великое горе, и священники об этом обязаны думать), — тем не менее и в каждой точке есть все-таки хлеб, — и, «размочив

в водице», его можно скушать. Можно сытиться, есть чем сытиться. Напротив, «литературное слово», даже сказанное самым добродетельным и самым милосердным писателем, примерно «Анненским», «Богучарским» или «Семевским», все-таки есть и навсегда останется просто «голым словом» и ржаной муки в себе ни крошки не содержит.

Что же это такое и как произошло? Какое чудо? «Слово, сказанное добродетельным литератором — ничего не значит», а «слово, сказанное плохим священником — всех согревает». Да. Чудо. Но вмыслившись — можем понять. Церковь прошлым своим накопила все это. А литература, тоже прошлым своим, как будто не только «не накопила», а всех просит «растерять это». Дело в том, что плохой или не плохой священник, а он стоит и он приставлен («смотри!» — грозит ему все) к величайшему организму любви «и милостыни», существующему на земле и именуемому «Церковью». Дело-то в том, что святые не ссорились, а «все покрывали терпением», — за царей молились, за народ молились, «за разбойника — и того молились». За ленивого — тоже молились, за «окаянного» — и за него молились. И за «хороший воздух» — молились, чтобы войны не было — тоже молились; и чтобы все люди помирились — тоже молились. Подумайте, сколько. Государство презирает ленивого, «экономика» грозит ему «рабочим домом», Карл Маркс прямо с него шкуру сдирает. «А ты ленивый — издохни с голоду». Ленивого даже филантропия не щадит. Одна Церковь щадит, — да что: еще велит, прямо велит подать милостыню. «Что же делать, что ленивый. Он привык к лени. Другой привык к работе и любит работу. Пусть же поработает за двух, — сам поживет на три четверти, а этому даст четвертушку». Не спорю, что тут есть отчасти плохое, в этом «поощрении»-то: но пусть и со мной не спорят, что это, однако, очень тепло. А коренной пункт у нас не в том, чтобы «человечество хорошо устроить», а «чтобы в нашем месте было потеплее». И с Церковью и возле Церкви «в каждом месте — потеплее». А возле литературы — «решительно везде холодно».

И «холод» этот она сама же заготовила. Теперь, когда уже «много прошло литературы» и «много прошло Церкви», — и прошлого, конечно, «не переменить», решительно очевидно, что «борьба между литературой и Церковью», если бы когда-нибудь пошла и пошла уже в открытую, кончится к величайшему разгрому литературы и к величайшему торжеству Церкви. Хотя литература, конечно, и будет торжествовать — но снаружи, «в своих литературных рядах», которые не молятся, а не в народной толпе, которой «помолиться» всегда «есть нужда» и никогда не перестанет быть лучше. Дело в том, что литература всегда была если и «велико-умна», то — мелко-думна. И этого за тысячелетие поправить нельзя. Много ли она думала, с каких пор начала думать — о человеке? О народе? Сто лет, не более; по старости, двести лет — уж никак не более. Она думала о героях, героинях. Церковь молилась о бедных. Литература думала об отмщении. Церковь об этом никогда не думала. Сколько в литературе «демонических фигур», — и эти все в первых рядах. Церковь всегда боялась «лукавого» и всегда его отметала. Переменить этого никак нельзя. Все это «было», — а все «бывшее» превращается в некоторое вечное «есть». Дело в том, что с самого же начала Церковь встала на «доброе место». Это «доброе место» — Евангелие, Христос. «Добрее» ведь этого места — нет: этого и Соловьев, и Мережковский не отвергнут, этого вообще не отвергнет никто. И за право «стоять на этом месте», за «верность этому месту» она пролила кровь свою. Подумайте об этом: за право молиться о людях, советовать им давать голодному милостыню — Церковь отдавала кровь. Какие же могут быть споры, вопросы, кто победит, «литература» или «Церковь». Около Церкви могут быть волнения, но «основания» Церкви нельзя пошатнуть, потому что нельзя пошатнуть просто «доброе в самом себе» и «просто ясного в себе самом». И доказательства этого просто на улице и у каждого перед носом, доказывают это даже все те, которые нападают на Церковь. «Как доказывают?» — «Где доказывают?» А очень просто: «тыкая в грудь худого священника и

говоря к зрителям: «смотрите, он священник, — а — худой. Не милостив, корыстен» и т. д. Вот этого никак не скажешь о литературе: «Он худ; но ведь он же литератор, и ни к какой добродетели не обязан». Или он сам о себе: «Да. За мной неважные поступки. Но ведь я свободный писатель, и никого морали не учу». Таким образом, самое «литературное место» таково, что от него не ожидает никто доброго. И самое «церковное место» таково, что все от него не только ждут, но и требуют доброго. О худом священнике говорят: «он изменил своему долгу», «своей должности» изменил, «своему смыслу». Так как же высок, значит, этот смысл. А только о «смысле всеобщем» и идет вопрос, когда говорят о «Церкви вообще». Но Мережковский говорит о «Церкви вообще», Соловьев говорил о «Церкви вообще», Толстой говорил о «Церкви вообще». Что же они делали? Ковырялись, путались, и больше ничего. Им всем можно было ответить одно: «Да, пожалуйста, наденьте эпитрахиль и служите хорошую службу Церкви, если, по мнению вашему, само духовенство отвратительно исполняет свои духовные обязанности». И разговор кончен, и разговор дальше продолжать нельзя.

* * *

То, что раньше мы сказали о людях, стоящих «в оппозиции к Церкви», нужно повторить и о людях, стоящих или становящихся «в оппозицию к государству». Государство часто бывает жестоко, грубо; «ход дел в государстве» вызывает часто не только «смущение», но и возмущение. Наконец, бывали эпохи, как правление Анны Иоанновны, которые невольно называешь в уме своем «коронованным злодеянием». Кто же не знает Тиверия на Капри? кто не знает Нерона? И вот струны поэтов и речи ораторов «поднимаются против государства», а философ политики, Гоббс, пишет знаменитый трактат «Левиафан», где сравнивает государство и государственность с этим идеологическим чудовищем из книги Иова³⁷.

Но и лиры, и речи, и трактаты «идут мимо дела». Дело же простое и ясное: «надо старушку 70-ти лет,

живущую на окраине города в своем домике, охранить от человека, который войдет к ней в дом, зарежет и снимет с шеи убитой узелок со ста рублями, “накопленными за всю жизнь”. — “Потому что, — рассуждает парень, — деньги старухе не нужны, зажила она на свете долго, и пора ей уступить место нам, молодым. Мне сто рублей пригодятся”».

Ужасно Бирон расправился с Артемием Волынским. Ужасна казнь невинного. Ужасна вся эта история. И имя злодея проклято в памяти нашей⁴.

Так — «злодея». И ограничимся этим, не простирая критику дальше. Потому что, если мы начнем простирацию критику дальше и «отвергнем все это», т. е. отвергнем самое государство, где «возможны подобные вещи», то получим вместо одного «громадного Бирона» — маленьких Биронов на каждой улице, где они жмут, давят и режут, «потому что кто же им воспрепятствует?!» Воспрепятствовать может сила, которая сильнее их. Воспрепятствовать может сила, которая сильнее всякого индивидуального человека, всякой частной воли, которая «господствует надо всеми». «Организация такой силы» и называется «государством». История организации, — история накопления и организации такой силы, — есть «история государства». Суть ее, зерно ее — просто сила. И она накапливается единая и громадная, — до такой степени чрезмерная, что ни у кого не может появиться даже мысли сопротивляться ей. И вот когда она организована, — «государство готово».

Что же она такое? Предупреждение частных насилий; подавление единичных «злых волей». Государство — против злодея. Всегда. В этом его сущность. За это, и единственно за это, его чтут, уважают — народно уважают; народ поклоняется государству, и поклоняется тем ниже, чем государство могущественнее и деятельнее, и уже «защищает всех до единого», и уже «предупреждает всякого злодея». Если, затем, силой этой овладевает злодей, как Бирон, то народ очень хорошо видит, что дело заключается в овладении злодеем этой силой, а не в качестве самой силы. Народ очень хорошо различает «суть» и «феномен». Наобо-

рот, нетерпеливые и особенно ограниченные люди этого не различают; и вот является «анархия», «социализм», жажда «отнять у государства эту силу», чтобы... что сделать?

1) Остаться без силы. Это — чистая анархия, утопия мечтательности, заключающаяся в предположении, что «люди суть агнцы» и без государства «заживут по-ангельски».

2) Организовать силу еще могущественнее, подчинить ей, как машине, всякую частную волю. «Отныне государство будет не только защищать от злодеев: оно получит творчество и будет само организовывать всяческий труд». Это идея «всемирного рабочего братства», где государство явится уже не защитником от частных злых волей, но господином и хозяином всемирного труда.

Никто не заметил, что теперешняя чудовищная война есть, в сущности, первая попытка государства, именно Германии, перейти от «защитительных функций», какими доселе всегда ограничивалось государство, к «творческому созиданию», к чему его зовет, и давно зовет, социализм. Что теперешняя война в глубочайшем своем корне есть первая настоящая социалистическая война: Германия объявила, что она «достойна быть хозяином мира», доказав это предварительно своей рабочей энергией, своим умением распоряжаться, организовывать, вообще повелевать. Никакая это не война «милитаристов», никакая это не война «агров» или «пруссских юнкеров»⁵. Тип ее совсем другой, — тип ее новый, апокалипсический. Пошел бы император Германии «на побегушки» к аграриям, пошел бы он «на посылки к юнкерам». Все-таки ведь это все «внутри Германии», «части» ее и «подчиненные» величины. Но есть величина будущая, громадная, всеохватывающая; это — социализм. В его счетах «сама Германия» есть часть. Его попытки простираются на «человечество». И вот Вильгельм, которому и подчинились так охотно рабочие и все социалистические партии в стране под нескрываемым лозунгом «рабочих прав Германии», «рабочих талантов Германии», объявил всемирную, первую настоящую социалистическую

войну всему миру: дабы «талантливый германский рабочий стал заправилем дел мира».

Таковы два исхода из эмпирической государственности. И оба совершенно чудовищны. Государство и государственность, по-видимому, относятся к числу тех средних, несовершенных, чисто земных вещей, которые и вечно должны оставаться именно в незаконченном виде, выражающем их среднюю и земную природу, и к которым никак нельзя приставлять голову абсолюта. Как абсолютность — так ужас. Как крылья «земнородному существу» — так получается апокалипсический дракон. Но в относительном виде, как «защита от воров и воровства», как «наблюдение справедливости в стране», как строитель дорог, управитель финансов, и т. д., и т. д., все в том же среднем виде, недоразвитом состоянии, государство абсолютно необходимо и без него совершенно невозможно жить. И здесь опять «поправки» — как и в Церкви — заключаются в единственном способе: начать ему служить и хорошо служить, просвещенно и верно служить.

И опять этого Мережковский, «литературный человек», совершенно не понимает, направляя свою словесную критику на то, что яснее дня, проще «пареной репы», и без чего не могут обойтись обыватели той улицы, на которой он живет, ни одного дня, особенно — ни одной ночи. Именно в эмпирическом и несовершенном, неполном своем виде — государство стоит выше всяческой журнальной на него критики, если эта критика не касается частных, которые в государстве именно нуждаются в ежедневной поправке, в ежедневной починке и улучшении, а если критика «уносится ввысь», и требует, например, «искоренения государственности» и замены ее чем-нибудь вроде «социалистического строя». Но Мережковский никогда и не критикует частных, не зная их вовсе, не будучи отнюдь «ежедневным публицистом»: он «отвергает вообще и все», переходя на революционный путь, по крайней мере, в литературе своей переходя к «революционным принципам».

Теперь продолжим «очерк его личности и деятельности», какой дает Бердяев. В отношении Церкви он

называет Мережковского «совершенно оторванным от нее. Он так далек от православия, что кажется, только впервые встретившись в 1902—1903-м годах на религиозно-философских собраниях с представителями духовенства, впервые сколько-нибудь и что-нибудь узнал и о Церкви. Он даже и теперь, после всего длинного пути, говорит о православии совершенно со стороны, не имея никакого в себе и в жизни своей материала, чтобы войти внутрь Церкви». Таким образом, это странный моряк, вечно говорящий об опасностях и прелестях морского путешествия, но никогда не путешествовавший. Какая цена суждениям такого человека? На религиозно-философских собраниях в Петербурге, которые должны быть признаны очень значительным фактом в нашем религиозно-философском брожении, впервые встретились лицом к лицу представители новой культуры с представителями старого православия, и от этой встречи родились новые темы. Вокруг этих собраний образовалась атмосфера новых религиозных исканий. Но одному Мережковскому удалось создать целую религиозную конструкцию, целую систему неохристианства. Он претворил в своей конструкции и темы Толстого и Достоевского, и «хилиастическую правду о земле» Тернавцева, и все споры религиозно-философских собраний об отношении христианства к культуре и к земле, — и все предчувствия нового откровения.

«Вся религиозная мысль Мережковского вращается в тисках одной схемы, в эстетически для него пленительном противопоставлении полярностей, тезиса и антитезиса, — и в мистически его волнующем ожидании синтеза откровения третьей тайны, тайны соединения полярностей. Весь Мережковский в антитезах христианства и язычества, духа и плоти, неба и земли, общественности и личности, Христа и Антихриста, и т. д. Мысль Мережковского не сложна и не богата. Как мыслитель, он однообразнее и беднее Булгакова. Блестящий литературный талант Мережковского, его дар художественных и схематических конструкций, его исключительное умение пользоваться

цитатами — скрывают бедность и монотонность мысли, маскируют его гностическую неодаренность, его нелюбовь к познанию и его недостаточную философскую подготовку. Он гипнотизирует блестящими словесными антитезами, противоположениями, соединениями и сопоставлениями, которыми и сам загипнотизирован. Романтическая эстетика Мережковского всегда требует крайностей, бездн, полюсов, пределов, чего-то последнего и крайнего, — и легко впадает в риторичность, для многих неприятную. Мережковский совершенно не выносит переходного, среднего, для него не существует индивидуального, оттенков, множественного в мире. Он одержим пафосом всемирности, принудительного универсализма, характерного для латинского духа, для римской идеи. Эту жажду всемирного соединения он получил, по-видимому, от Достоевского. Весь мир и всю мировую историю Мережковский воспринимает лишь в полюсах, лишь в аспекте Христа и Антихриста. Все многообразие мировой жизни, вся огромная сфера относительного выпадает из его восприятия, не интересует его или насильственно приводится им к полярным безднам. В нем нет и крупицы гетевской мудрости, проникающей в космическую множественность. Мережковский ничему не дает быть самостоятельной жизнью и ничего не считает самоценным. Все обращается в средство для установленных им абсолютных пределов. Отсюда рождается утилитаризм, возвышенно корыстное отношение к людям, к ценностям, к их жизни. Мережковский более насильствен, чем ортодоксальные православные. Он — политик в мистике и мистик в политике по первоначальному своему чувству жизни. Всякое бескорыстное созерцание, всякое интимное творчество ценностей для него невыносимо. Ему совершенно чужда история мистики и гностицизма. Философскими понятиями, философскими терминами он принужден пользоваться, но совершенно безответственно. В религиозной мысли он остается художником-схематиком. По философской культуре, по знанию религиозного и мистического прошлого человечества все течение, связанное с Мережковским, стоит гораз-

до ниже-того типа религиозной мысли, которое я определил как возрождение православия».

Как это важно и исторически ценно. Важно, что старый корень старой церковности дал из себя и молодой, свежий и юный отпрыск, более собственно и в культурно-образовательном отношении ценный, нежели так называемое неохристианство. В самом деле, странно сравнивать ту утучненную ученость, какой, например, пропитан от первой до последней страницы знаменитый «Столп и утверждение истины» профессора и священника П. А. Флоренского, с «жидким трепетанием» собственно брошюрок и статей Мережковского.

«Мережковский влияет преимущественно на тех, которые находятся на первых стадиях религиозного пути и обладают небольшим еще религиозным опытом. Вряд ли возможно его глубокое влияние на людей более религиозно-умудренных».

Слова эти убийственны для исторического значения Мережковского. Этого значения нет и этого значения никогда не получится. Дело заключается, конечно, в том, что в самом Мережковском мало религиозной личности, — или, как говорят хлысты о своих пророках: «в нем мало Бога». Стихи он пишет, но сказал ли он в душе своей когда-нибудь молитву? Сказал ли: «Господи, помилуй», что говорит уже всякий русский человек. Он не выше «обычного уровня религиозного состояния русского человека», а ниже этого уровня. При таком отношении влияние его невозможно.

Но если нет и не может в нем быть религиозного влияния, религиозного действия, то остается литературное влияние, — и собственно в «разноцветности» религиозных отражений в литературе личность Мережковского и некоторый интерес его никогда не умрут. Бердяев останавливается и на этом «остатке». — «Я не хочу, — говорит он, — отрицать всем сказанным большого значения Мережковского и поставленных им тем. Вечно стремится Мережковский к синтезу, к третьему, совмещающему тезис и анти-тезис, — к троичности. Все время дает понять, что в нем заключается третья тайна, выход из двух про-

тивоположных тайн, из антитезисов. Все манит Мережковский и соблазняет этой своей тайной, намекает на нее, слегка приоткрывает ее и вновь обволакивает ее туманной двойственностью, неясностью употребляемых им словосочетаний. Свои тезисы и антитезисы любит Мережковский связывать с писателями или художниками, которых берет парами. Леонардо да Винчи — тезис, Микель Анджело — антитезис; Достоевский — тезис, Л. Толстой — антитезис; Тютчев — тезис, Некрасов — антитезис и т. д., и т. д. Тайна духа и тайна плоти, тайна неба и тайна земли, тайна личности и тайна общности, бездна верхняя и бездна нижняя — в этих противопоставлениях протекает все мышление Мережковского. Все и всех подводит он под одну схему, под один трафарет. Образуется клише, посредством которого почти автоматически находится выход из двух безвыходных тайн в третьей тайне, из двух взаимоисключений их антитез в синтез самого Мережковского. Настоящей энергии творческой мысли в этом не чувствуется. Синтез Мережковского остается чисто ментальным, формальным, схематическим, бессильным. У него есть задание великого синтеза, вечный призыв к тому, чтобы синтез совершился, — надрывный крик о синтезе, но нет самого жизненного и познавательного синтеза. Мережковский очень ментален, но то, что он делает, не есть познание. Своей беспомощности и своему бессилию религиозно синтезировать стоящие перед ним антитезы он придает принципиально мистическую окраску. Он остается в вечном двоении, и это двоение — наиболее характерное, наиболее оригинальное в нем. Ему нравится это двоение, это смешение образа Христа и Антихриста, эта неясность в различении подлинного и обманного, лика и личины, бытия и небытия».

Затем Бердяев подчеркивает две стороны, в которых хочет сказать всю формулу личности и духа Мережковского; он говорит:

«Тайна Мережковского и есть тайна двоения, дwoящихся мыслей, а не тайна синтеза, не тайна троичности».

Затем он кое-что говорит (менее ясное) «о доме Мережковских», — о том, что он всегда и устно и в печати говорит не от своего «я», а от имени каких-то «мы». Это «мы» осязательно сводится к З. Н. Гиппиус и Д. В. Философову, затем — к А. В. Карташеву, и более отдаленно — к сестрам Т. Н. Гиппиус и Н. Н. Гиппиус⁶. Я тут тоже «как свидетель» могу подтвердить слова Бердяева, слова тоже «свидетеля». «Что-то тут есть», но «что» — рассмотреть невозможно. Мне кажется, я не выдам никакого особенного секрета, передав попросту и не понимая слова, какие лет 17 назад выслушал от Д. С. Мережковского совместно с З. Н. Гиппиус: «Придите к нам, слейтесь с нами. Вот на этих днях умерла мать Зин. Н. (Гиппиус), вечно любимая З. Н.-ю и любившая ее. И мы, так горячо ее любя, не испытываем никакой печали. Если вы соединитесь с нами, вы приобретете такое, обладая чем, на самую смерть будете смотреть без страха и печали». Я отказался твердо, предполагая (не знаю, основательно ли), что такое тесное слияние «с ними» потребует обусловить или будет иметь результатом мое личное отделение от кровных своих, т. е. от жены и от детей. Нельзя не обратить внимания, что все связанные «кольцом Мережковских», суть люди бездетные и, кажется, в сущности безженные. «И нашему брату там невозможно». Затем, как факт мной зримый я должен прибавить, что «связь в кольце» очень прочная, — пожалуй до готовности «скорее умереть, чем отстать от них». Тут есть (кажется) канон какой-то любви, «преданности друг другу». Но какой? Не ясно. Не ясно даже, духовная ли это «любовь», или с маленькой примесью «плотского». Если бы я решился тут гипотезировать, то сказал бы, что плоть здесь касается «легкими перстами», как звуки в эоловой арфе⁷. Полной «плотскости» нет, но и не «бесплотно». А «что» — никто не знает; и «не вступившему — знать запрещено». Около Мережковских есть неоспоримо какая-то «четверть-хлыстовская тайна», но какая именно — неведомо. Касания — есть; может быть, есть поцелуи (не знаю); цветы, я думаю, приносятся. Вообще, я думаю, они любят вдыханья цветов, — и еще более, как

«принеся белую розу — передать ее другу и посмотреть в глаза другу». Но это я гипотезирую. Это что-то не наше, не русское, и я предпочитаю хороший пирог к празднику. От всех Мережковских как-то Сицилией пахнет; Сицилией и прекрасным полуразрушенным там городом Таормино, «с остатками греческого театра»^{8*}. «Там мы думали: вздыхали. А на зиму перелетали в Россию».

Ясно, что России «с ними не по дороге». У нас зима и неинтересные улицы.

КОММЕНТАРИИ

В настоящий том вошли статьи Н. А. Бердяева, написанные в период с 1915 по 1922 гг., посвященные творчеству русских писателей и мыслителей и объединенные условным названием «Типы религиозной мысли в России». Под этой рубрикой в журнале «Русская мысль» были опубликованы его статьи «Возрождение православия» и «Новое христианство».

В 1989 г. в Париже издательством «Умса-press» был выпущен третий том «Собрания сочинений» Н. А. Бердяева под названием «Типы религиозной мысли в России». В заметке «От издательства» сообщается следующее:

«Н. А. Бердяев, судя по сохранившимся наброскам и планам, неоднократно приступал к подготовке сборника о русской и западной религиозной мысли. Размер книги, а соответственно и отбор, менялся в зависимости от намечавшихся возможностей. В 1944 г. Бердяев снова подобрал ряд статей для обещанного французского издания и внес в них небольшие изменения, имея в виду иностранного, неподготовленного читателя. Но и это переводное издание не было осуществлено.

Нами в этот третий том Собрания сочинений включены почти все статьи, когда-либо написанные Н. А. Бердяевым о русских мыслителях или религиозно-философских течениях».

К сожалению, составители третьего тома «Собрания сочинений» Н. А. Бердяева не опубликовали ни одного «наброска и плана», о которых упоминается в выше приведенной заметке, поэтому о предполагаемом составе сборника «Типы религиозной мысли в России» можно судить лишь по скупым указаниям самого Н. А. Бердяева, которые содержатся в его предисловиях к несостоявшимся изданиям сборника, и косвенно — по наличию в статьях авторских поправок и изменений (отсутствие же таковых не может, на наш взгляд, считаться отрицательным свидетельством).

Всего в третий том парижского «Собрания сочинений» Бердяева вошло 36 статей, которые — вопреки воле автора — расположены не в хронологическом порядке, а по тематическому принципу.

Из них 10 статей вошли в состав разных сборников Бердяева и по этой причине в настоящее издание не включены. Ниже перечислены эти статьи и указаны соответствующие сборники (в скобках указан порядковый номер статьи в составе третьего тома «Собрания сочинений»):

«Об отношении русских к идеям» (2), «О “вечно бабьем” в русской душе» (16) — «Судьба России» (М., 1918; готовится к печати издательством «Канон+ ОИ Реабилитация»);

«А. С. Хомяков как философ» (3), «К. Леонтьев — философ реакционной романтики» (8), «Н. К. Михайловский и Б. Н. Чичерин» (9), «Трагедия и обыденность» (17) — «Sub specie aeternitatis» (СПб., 1907; переиздание: М., «Канон+ ОИ Реабилитация», 2002, с. 217–223, 342–373, 224–240, 277–309);

«Нигилизм на религиозной почве» (10, ошибочно указано, что статья вошла в сборник «Sub specie aeternitatis»), «Опыт философского оправдания человека (О книге В. Несмелова “Наука о человеке”» (14), «Христос и мир. Ответ В. В. Розанову» (15) — «Духовный кризис интеллигенции» (СПб., 1910; переиздание: М., «Канон+ АИ Реабилитация», 1998, с. 200–206, 269–292, 230–247);

«Астральный роман (Размышления по поводу романа А. Белого “Петербург”» (21) — «Кризис искусства» (М., 1918; готовится к печати издательством «Канон+ ОИ Реабилитация»).

Из 20 статей, вошедших в состав настоящего издания, в третьем томе парижского «Собрания сочинений» Н. А. Бердяева было напечатано 9: «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (4), «Религия воскрешения» (13), «Духовное христианство и сектантство в России» (22), «Теософия и антропософия в России» (23), «Новое христианство» (24), «Очарование отраженных культур» (25), «Хомяков и свящ. Флоренский» (28), «Возрождение православия» (29), «Два типа мирозерцания» (31)

Остальные 17 статей третьего тома, оставшиеся за пределами настоящего издания, будут помещены в соответствующих томах подготавливаемого нами собрания сочинений Н. А. Бердяева. Статьи эти суть следующие: «О характере русской религиозной мысли XIX века» (1), «Ставрогин» (5), «Л. Толстой» (6), «Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого» (7), «Основная идея Вл. Соловьева» (11), «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева» (12), «Лев Шестов и Киркегор» (18), «Основная идея философии Льва Шестова» (19), «Русский соблазн (По поводу “Серебряного голубя” А. Белого)» (20), «О земном и небесном утопизме (По поводу книги кн. Е. Трубецкого “Мирозерцание Вл. Соловьева”» (26), «Стилизованное православие (о Павле Флоренском)» (27), «Гасители духа» (30), «О книге С. Л. Франка “Непостижимое”» (32), «О книге Н. Лосского “Свобода воли”» (33), «Утопический этатизм евразийцев» (34), «Ортодоксия и человечность» (35), «Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал “Путь”» (36).

Для предполагаемых изданий сборника «Типы религиозной мысли в России» Н. А. Бердяев написал два предисловия, которые мы помещаем здесь:

[1] ПРЕДИСЛОВИЕ

Мои этюды о русской религиозной мысли, объединенные в книгу «Типы религиозной мысли в России», писались в разное время на протяжении ряда лет, и на них отпечатлелась духовная борьба, которая велась внутри наших религиозно-философских течений. Я думаю, что в основном книга эта представляет опыт объективных характеристик. Но я оставил в ней нетронутой актуальную напряженность и направленность на борьбу за свое понимание духовных благ и ценностей. Поэтому я решительно критикую тип мысли Флоренского и Булгакова, которых я ценю, но в религиозной философии которых не вижу единственности и наиболее истинного обоснования вечного в православии. Быть может сейчас я написал бы о них в более спокойных тонах, но сущность моей характеристики осталась бы та же. Святыня православия оставалась для меня всегда незыблемой и нетронутой, и я никогда не порывал с ней духовной связи. Но православие никогда не было для меня неразрывно связано с той или иной философско-богословской системой и с той или иной формой внешнего церковного быта. Духовное ядро православия нужно отличать от внешних его оболочек, в которых есть много временного и преходящего. В наши дни гонений против христианства в России более чем когда-либо нужно утверждать святыню православной Церкви. Но это утверждение должно быть свободно-духовно, и на нем не должна лежать печать реакции испуга. У нас всегда была великая свобода религиозно-философской мысли. У нас нет никакой господствующей богословской доктрины, признанной Церковью единственно истинной. И религиозная мысль наша была, по преимуществу, светской мыслью. Не иерархи Церкви, не официальные богословы, а светские философы и писатели — наши наиболее замечательные религиозные мыслители. Чем более я всматриваюсь и вдумываюсь в европейскую духовную жизнь и европейское религиозно-философское сознание, тем более убеждаюсь в огромных потенциальных духовных силах, скрытых в России. Трагедия, переживаемая ныне Россией, не должна закрывать от нас русской идеи, которую мы призваны поведать миру. Эта всечеловеческая идея связана с направленностью духа на конечное преображение мира. В идее этой нет никакой национальной исключительности. Жажда подлинного онтологизма, подлинно сущей жизни свойственна всей русской мысли. Мы не довольствуемся, на вершинах нашего сознания, культурой, мы понимаем, что культура не есть еще сама сущная жизнь, и хотим

самой сущей жизни. Мы хотим, чтобы было *что-то*, а не о *чем-то*. Не случайно русское православие и русская религиозность, столь отличные от византийско-греческого православия, имеют неповторимую по своему своеобразию апокалиптическую напряженность и направленность, которые прорываются сквозь оболочку религиозной казенщины.

Статьи расположены в хронологическом порядке.

[1944]

[2] ПРЕДИСЛОВИЕ

к несостоявшемуся французскому изданию

Собранные в этой книге этюды написаны на протяжении 30 лет. Но они представляют единое целое, они объединены темой о России и о русских духовных течениях. Основное я бы и сейчас написал так же, как 30 или 20 лет тому назад. Кое-что я бы выразил в иной терминологии, например, я бы не употреблял часто такие термины, как «онтологичный» и «имманентный». Сейчас я бы дал более высокую положительную оценку Льву Толстому и больше остановился бы на проблематике Розанова. Мои этюды носят на себе печать борьбы, которая тогда происходила.

В начале XX века в России был настоящий духовный ренессанс, огромный творческий подъем, сказавшийся в философской и религиозной мысли, в литературе и искусстве. Много даров было дано тому времени. Это была эпоха напряженных духовных исканий, эпоха создания русской религиозной философии, символизма в поэзии, оккультных увлечений и мистических настроений. Я сам принадлежу к этой эпохе и к этим течениям, был близок с самыми творческими людьми того необыкновенного времени. Но я боролся с ослаблением мужественного духа в русской эстетике и русской дионисической мистике. Я боролся за личность и за духовную свободу. Это отразилось на статьях, объединенных в этой книге. Сейчас совсем другая эпоха. Сейчас мужественный дух победил в русском народе. Но сейчас опасность не расслабления, а вытеснения этой утонченной духовной культуры, которая была у нас в начале века.

Тема этой книги в значительной степени тема русского мессианизма. Все течения русской религиозно-философской мысли, все наши духовные искания проникнуты мессианской идеей. Все были пронизаны надеждой на наступление новой эпохи Духа. В России не было модернизма в западноевропейском смысле слова, но был параклетизм, была пророческая устремленность.

Кламар-Париж, 1944 г.

(Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 7–10).

В настоящем издании статьи расположены преимущественно в хронологическом порядке; некоторые отклонения от хронологического принципа допущены лишь в отношении тех статей, которые связаны друг с другом тематически (две статьи о Н. Ф. Федорове, три статьи о Вяч. Иванове, две статьи о Д. С. Мережковском).

* * *

Составитель выражает сердечную благодарность Якову Кротову, предоставившему в распоряжение издательства свою богатейшую коллекцию газетных публикаций Н. А. Бердяева, и Борису Рубанову, оказавшему большую и бескорыстную помощь при подготовке настоящего тома к печати.

* * *

Религия воскрешения

Русская мысль. 1915, июль.

Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 242-301.

В 1944 г., готовя статью к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в нее некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

¹ Полные названия и выходные данные книг, указанных в этом примечании:

Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Часть 1. М., 1908;

Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. I-II. М., 1911 (переиздание в одном томе: СПб., 1997); статья «Загадочный мыслитель (Н. Ф. Федоров)» была опубликована в «Московском еженедельнике» 5 декабря 1905 г.;

Петерсон Н.П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого о «непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912;

Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914.

² Цитата из письма от 24 марта 1878 г. (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1988, т. 30, кн. I, с. 13-14).

³ Добавление 1944 г.: «Сейчас в России после революции идеи Федорова делаются популярны, и образуется федоровское направление. Он отвечает инстинктам активности, социальности и радикального переустройства мира».

⁴ Добавление 1944 г.: «она есть своеобразный коллективизм».

⁵ Добавление 1944 г.: «к Фурье особенно».

6° Из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835):

О, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес...

(Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969, с. 103).

7° *Добавление 1944 г.*: вместо «и в православии» — «и в официальном православии».

8° Евангельские образы: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец наш небесный питает их... Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Мф. 6, 25–29).

9° Диатриба — в буквальном переводе с греческого «время-препровождение», специфическая форма речей философско-морального содержания, разработанная в III в. до н. э. популярными философами эллинизма, особенно киниками.

10° Теургия (букв.: «богоделание», «боготворчество») — термин, введенный в русскую философию В. С. Соловьевым, который под «свободной теургией» понимал «цельное творчество», единство мистики, художественного и научно-технического творчества. После него о теургии много писали П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Белый и др. См.: Соловьев В. С. Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 1–2 (Критика отвлеченных начал; Философские начала цельного знания).

11° *Добавление 1944 г.*: «и родственник Марксу».

12° Солипсизм (от *лат. solus* — единственный и *ipse* — сам) — крайняя форма субъективизма, когда несомненной реальностью признается лишь сам мыслящий субъект, а все остальное объявляется существующим только в его сознании.

13° В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркса 11-й тезис гласит: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 3, с. 1–4).

14° *Добавление 1944 г.*: «Мышление Федорова существенно социально».

15° В 1944 г., готовя статью для сборника «Типы религиозной мысли в России», Н. А. Бердяев собирался эту фразу исключить, поскольку она стилистически не согласуется с предыдущей. По-видимому, «его» надо понимать — «Федорова».

16° Я мыслю, следовательно, я существую (*лат.*) — исходный пункт и основное положение философии Декарта. См.: Декарт Р. Сочинения в 2-тт. М., 1989, т. 1, с. 316, 317.

17° Арианство — ересь, возникшая в IV в.; название получила от александрийского пресвитера Ария, учившего, что сын Бо-

жий не подобен во всем Отцу, но создан Им, т. е. является творением Бога, но не Богом. Арий выступил со своим учением в 318 г., указывая на различие слов «единосущный» (как это принято Церковью) и «подобный» (как сказано в Библии). В 325 г. на Никейском соборе было признано правильным слово «единосущный».

18* «Враги человеку домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня...» (Мф. 10, 36–37).

19* Особенно много о «безгосударственности русского народа» писал К. С. Аксаков — «самый наивный из славянофилов», по позднейшей оценке Бердяева. См.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990, с. 84–85.

20* *Добавление 1944 г.:* «переданной и советскому строю».

21* Монофизитство — религиозно-философское учение, отрицающее возможность смешения в Иисусе Христе двух природ: божественной и человеческой. Согласно этому учению, Иисус Христос был не богочеловеком, а Богом.

22* Имеется в виду книга Т. Карлейля «Герои, почитание героев и героического в истории», в которой в качестве героев рассматриваются «божество», «пророк», «поэт», «пастырь», «писатель» и «вождь». См.: Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994, с. 5–198.

23* *Добавление 1944 г.:* «Он гораздо более радикальный враг капитализма, чем коммунисты».

24* Евхаристия (причащение) — христианское таинство, заключающееся в том, что верующие едят хлеб и пьют вино, которые превратились («пресуществились») в истинное тело и кровь Иисуса Христа; тем самым верующие соединяются с Христом и становятся сопричастны «жизни вечной».

25* *Добавление 1944 г.:* «В действительности, исторически христианство было городской религией, крестьяне, земледельцы были язычниками».

26* Хлеб наш насущный дай нам на сей день (Мф. 6, 11).

27* *Добавление 1944 г.:* «Тут есть родство с Фурье».

28* Из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?»:

О! Страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый

.....

О! Бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..

(Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 73).

29* Согласно легенде, рассказанной Плутархом («О повреждении оракулов», 27), в царствование императора Тиберия (I в. н. э.) кормчий корабля, плившего из Пелопоннеса в Италию, услышал возглас: «Великий Пан умер!» Впоследствии христианское богословие трактовало рассказ Плутарха о «смерти великого Пана» как символическую весть о конце языческого мира и наступлении новой, христианской эры.

30* Цитата из письма, которое датировано приблизительно «серединой 80-х годов». См.: Письма В. С. Соловьева. СПб., 1909, т. II, с. 345.

31* *Добавление 1944 г.*: «Глубже всего у Федорова его отношение к смерти и его надежда победы над смертью».

32* Хилиазм (от греч. *chilioi* — тысяча) — учение о предстоящем тысячелетнем Царстве Божиим; по истечении тысячелетия произойдет окончательная схватка с антихристом, после чего наступит конец света («эсхатология»).

33* *Добавление 1944 г.*: «напоминающую Сен-Симона и Фурье».

34* *Добавление 1944 г.*: «ко всему оргийному и пьянящему».

35* *Леруа Э.* Догмат и критика. М., 1915; вступительная статья Н. А. Бердяева «Догмат и современное сознание» датирована 1911 г. Подробнее об истории перевода и издания этой книги см.: *Голлербах Е.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000 (по указателю имен: Леруа).

36* Эзотерический — т. е. тайный, «для посвященных», в отличие от экзотерического, открытого и доступного для всех.

37* *Добавление 1944 г.*: «Только эзотерическому христианству раскрывается тайна творчества человека, его творческого призвания в мире».

38* *Добавление 1944 г.*: «Федоров был характерно русским мыслителем, дерзновенным выразителем русской печали о горе, страдании и смерти людей, русских исканий всемирного спасения. Он — великий человеколюбец, взор которого обращен не только к будущему, но и к прошлому, к страданиям прошлого».

Пророчества Н. Ф. Федорова о войне

Биржевые ведомости. 1915, № 15027, 15 августа.

1* Первый том «Философии общего дела» был издан в Верном (впоследствии Алма-Ата) в 1906 году, второй — в Москве в 1913 году. В настоящее время это издание можно считать отмененным в связи с изданием «Собрания сочинений» Н. Ф. Федорова в 4-х томах (М., 1995–2000).

² В 1898 г. германские колониальные владения значительно расширились: Китай признал протекторат Германии над Шаньдуном и отдал в аренду ей Цзяо-Чжоу, кроме того, Германия приобрела у Испании три архипелага в Тихом океане.

³ В октябре–ноябре 1898 г. Вильгельм II совершил путешествие на Ближний Восток, по Османской империи. 9 ноября он произнес речь в Дамаске, в которой, по мнению российской прессы, «выразил себя покровителем исламизма». Кроме того, было заключено тайное германо-турецкое соглашение, которое оценивалось как равносильное «военному союзу». Подробнее см.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1995, т. II, с. 481–482: комментарий А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой.

⁴ Campo Santo — галерея при усыпальнице членов королевской семьи в Берлине. Проект фресковых композиций для этой галереи, выполненный Петером фон Корнелиусом, предусматривал композицию «Апокалиптические всадники».

⁶ Под «петербургским Campo Santo» Н. Ф. Федоров подразумевает собор Петра и Павла в Петропавловской крепости в Санкт-Петербурге, который со времен Петра I стал усыпальницей российских императоров.

⁷ См.: Спенсер Г. Основания социологии. СПб., 1898, т. 1, § 258–259; т. 2, § 547–548.

Эпигонам славянофильства

Биржевые ведомости. 1915, № 14678, 18 февраля.

¹ Имеется в виду статья «Налет валькирий», которая впоследствии вошла в сборник В. Ф. Эрн «Меч и крест. Статьи о современных событиях» (М., 1915). См.: Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991, с. 360–368.

² Статья «О “вечно-бабьем” в русской душе», полемически направленная против книги В. В. Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» (Пг., 1914; переиздание: Розанов В. В. Последние листья. М., 2000, с. 253–340), была напечатана в газете «Биржевые ведомости» (1915, № 14610–14612, 14–15 января) и позднее была включена Бердяевым в книгу «Судьба России» (М., 1918).

С ответом Бердяеву, помимо В. Ф. Эрн, выступил еще и Вяч. Иванов со статьей «Живое предание» (Биржевые ведомости. 1915, № 14734, 18 марта).

³ Книга Н. А. Бердяева «Алексей Степанович Хомяков» была издана в 1912 г. московским книгоиздательством «Путь».

⁴ См.: Соловьев В. С. Соч. в 2-х тт. М., 1989, т. 1, с. 257–639.

^{5*} Под «расправой с Кантом» Бердяев подразумевает нашумевший в свое время доклад В. Ф. Эрнэ «От Канта к Круппу», с которым тот выступил на публичном заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 6 октября 1914 г. В виде статьи этот доклад был опубликован в журнале «Русская мысль» (1914, № 12) и затем вошел в книгу В. Ф. Эрнэ «Меч и крест».

^{6*} Затем эту статью Н. А. Бердяев включил в состав сборника «Sub specie aeternitatis. Опыты философские и литературные» (СПб., 1907; переиздание: М., 2002, с. 173–216).

^{7*} Об отношениях Бердяева и Вяч. Иванова см. в преамбуле к комментариям к статье «Омертвевшее предание».

^{8*} Методизм — одно из направлений в протестантизме, возникшее в Англии в XVIII в., приверженцы которого ставят своей целью последовательное, методическое соблюдение предписаний религии; пиетизм (от *лат.* *pietas* — благочестие) — направление в религии, ставящее религиозное чувство выше религиозных учений.

^{9*} Статья В. Ф. Эрнэ начинается словами: «На славянофильство сыпятся нападки. Ему не могут простить ужасной вины: оно воскресает... Это вызывает пламенное негодование в самых разных людях, и, увы! — в негодовании этом *se touchent les extremities* [крайности сходятся]: шестидесятник А. Кизеветтер встречается с самым авангардным мистиком Н. Бердяевым» (Эрнэ В.Ф. Сочинения. М., 1991, с. 360).

^{10*} Статья С. Н. Булгакова была напечатана в «Утре России» 5 августа 1914 г. (№ 181). Сам Булгаков эту статью, в которой «промелькнули слова о Белом Царе», расценил впоследствии (в автобиографическом очерке «Пять лет») как «сумасшедшую». «А некий Дориан Грей от профессуры, — рассказывает он далее, — Г. Г. Шпет, прислал мне ругательное письмо...» (Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996, с. 340). Обширные выдержки из этой статьи Булгакова приводит В. В. Розанов в своей книге «Война 1914 года и русское возрождение» (Розанов В.В. Последние листья, с. 274–276).

^{11*} Сервиллизм (от *лат.* *servilis*) — раболепие, прислужничество; рабская угодливость.

^{12*} Имеются в виду последние страницы книги В. В. Розанова, где он описывает свои впечатления от проходящего мимо него конного полка. «Произошло странное явление, — пишет он, — преувеличенная мужественность того, что было передо мною, как бы изменила структуру моей организации, опрокинула эту организацию — в женскую» (Розанов В.В. Последние листья, с. 339).

¹³ Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Ех oriente lux» (1890):

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?

(Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 58).

Два типа мирозерцания

Вопросы философии и психологии. 1915, кн. 134, с. 302–315.
Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 635–549.

Впоследствии Н. А. Бердяев еще раз обратился к творчеству С. Л. Франка, написав рецензию на главную книгу мыслителя «Непостижимое» (Путь. 1939, № 60, май-сентябрь, с. 65–67 (Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3). Десятью годами ранее между ними завязалось что-то вроде полемики по поводу статьи Бердяева «Православие и свободомыслие. К спорам о христианстве и свободе» (Современные записки. 1928, № 36, с. 428–458). Собственно говоря, с возражениями Булгакову выступил П. Н. Милюков, поместивший в следующем номере «Современных записок» статью «Традиционная религия и свободная мысль», статья же С. Л. Франка «Религия и свободная мысль» (Руль, 23 января 1929, № 2480; перепечатана: Франк Л.С. Русское мировоззрение. СПб., 1996, с. 613–616), полемически направленная против Милюкова, по отношению к Бердяеву была скорее благожелательна. Однако Бердяев не согласился с «главной заключительной мыслью» Франка (об отношении христиан к социальному вопросу) и опубликовал статью «Христианская совесть и социальный строй (Ответ С. Л. Франку)» (Путь. 1939, № 60, с. 30–36; перепечатана в: Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Философ свободного духа. Николай Бердяев: жизнь и творчество. М., 1993, с. 165–168).

В свою очередь, С. Л. Франк дважды выступал с рецензиями на сочинения Н. А. Бердяева: первый раз со статьей «Знание и вера» (Слово, 4/17 октября 1908), написанной по поводу статьи Бердяева «Католический модернизм и кризис современного сознания», второй раз — со статьей «Философские отклики. Новая книга Бердяева» (Русская мысль. 1910, № 4), посвященной книге «Духовный кризис интеллигенции». Обе статьи перепечатаны в изданиях: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1994, с. 217–225; Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998, с. 333–344.

В 1947 г., готовя антологию русской философии XIX–XX вв., С. Л. Франк включил в нее статью Н. А. Бердяева «Два понимания христианства» (Путь. 1932, № 36, декабрь, с. 17–43), предпослав ей краткую заметку о жизни и творчестве Бердяева, в которой характеризует его как «одного из самых известных философских и религиозных писателей в мире» и как «христианского гуманиста» (Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. 1965, с. 243–261).

В 1944 г., готовя статью «Два типа мирозерцания» к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в нее некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

^{1*} Книга Н. О. Лосского «Обоснование интуитивизма» была издана в Петербурге в 1906 г. Н. А. Бердяев написал на нее рецензию «Об онтологической гносеологии» (Вопросы философии и психологии. 1908, кн. 3/93), которую позднее включил в свою книгу «Философия свободы» (1911). См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 96–122.

^{2*} См.: Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1886–1891, ч. 1–2.

^{3*} Первые две части «Досократиков» А. О. Маковельского вышли в свет в 1914 г. в Казани, третья часть — там же в 1919 г. В течение семидесяти лет эта книга оставалась единственным источником на русском языке по философии досократиков. Переиздание: Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды. Минск, 1999.

^{4*} Платоновское учение об Эросе изложено в диалоге «Пир». См.: Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3.

^{5*} Правильные выходные данные: Флоренский П.А. Смысл идеализма // В память столетия Московской духовной академии. Сергиев Посад, 1914–1916, ч. 1–2.

^{6*} Особенности, присущие только данному предмету, явлению или роду, классу предметов, явлений (*позднелат.*).

^{7*} Книга Н. А. Бердяева вышла в Москве в 1916 г. Переиздание: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

^{8*} *Добавление 1944 г.*: И Франк стоит на пути признания этой истины. Для него знание есть бытие.

^{9*} Бездна, бесосновность, безначальность (*нем.*) — символ-понятие, которое Я. Бёме применял к Богу.

^{10*} См. прим. 21* к статье «Религия воскресения».

Апофеоз русской лени

Биржевые ведомости. 1916, № 15690, 28 июля.

В. В. Розанов ответил Бердяеву статьей «Из философии народной души. На возражение Н. А. Бердяева о “русском мессианизме”» (см. «Приложение»).

¹ Указанная статья В. В. Розанова опубликована в «Новом времени» 10 (23) июня 1916 г. Перепечатана в антологии: Н. А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1994, с. 276–279.

² По-видимому, имеется в виду стихотворение А. С. Хомякова «России» (1854), в котором есть такие строки:

Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш полюбил,
Тебе дал силу роковую,
Да сокрушишь ты волю злую
Слепых, безумных, буйных сил.
.....
В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!
О, недостойная избранья,
Ты избрана!

(Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969, с. 136–137).

Омертвевшее предание

Биржевые ведомости. 1915, № 14771, 8 апреля.

Написана в ответ на статью В. И. Иванова «Живое предание» (Биржевые ведомости. 191, № 14734, 18 марта; впоследствии вошла в книгу Вяч. Иванова «Родное и вселенское». М., 1918), которая, в свою очередь, полемически направлена против статей Бердяева «Эпигонам славянофильства» и «О “вечно-бабьем” в русской душе».

Знакомство Н. А. Бердяева с Вяч. Ивановым относится, вероятно, к 1905 г. Исследователи и мемуаристы отмечают, что их отношения были «неизменно хорошими» (см. комментарии А. А. Ермичева в кн.: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология, кн. 1. СПб., 1994, с. 544). Впрочем, понимать это надо *cum grano salis*. О. Дешарт, приведя несколько цитат из «Самопознания» Бердяева, в которых говорится о дионисизме и отождествлении его с христианством (якобы допускаемом В. И. Ивановым), а также несколько контр-цитат из трудов самого «феоретика дионисизма» (как называли Вяч. Иванова в дореволюционной России), замечает: «Достаточно этих трех цитат, чтобы уви-

деть всю несостоятельность интерпретации Бердяева, этого замечательного мыслителя, которого обуреваемость собственными исканиями и идеями зачастую лишала возможности усваивать чужие высказывания. Говорить об этом не следовало бы, если б замечания Бердяева относились только к бурным спорам начала века; но суждения его носят общий характер... На слова Бердяева по сей день ссылаются, их и в будущем будут повторять, приписывая В.И. несуразные заявления. Поэтому слова те нельзя обойти молчанием» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 708).

Ниже приводится отрывок из книги Н. А. Бердяева, в котором он рассказывает о своих отношениях с В. И. Ивановым:

«В петербургский период мои отношения с ренессансной литературной средой связаны главным образом с Вячеславом Ивановым, центральной фигурой того времени. С ним у меня были долгие дружеские отношения, но было и немало драматических столкновений.

Вячеслав Иванов один из самых замечательных людей той, богатой талантами эпохи. Было что-то неожиданное в том, что человек такой необыкновенной утонченности, такой универсальной культуры родился в России. Русский XIX век не знал таких людей. Вполне русский по крови, происходящий из самого коренного нашего духовного сословия, постоянно строивший русские идеологии, временами близкие к славянофильству и националистические, он был человеком западной культуры. Он долго жил за границей и приехал в Петербург, вооруженный греческой и европейской культурой более чем кто-либо. В. Иванов — лучший русский эллинист. Он — человек универсальный, поэт, ученый филолог, специалист по греческой религии, мыслитель, теолог и теософ, публицист, вмешивающийся в политику. С каждым он мог говорить по его специальности. Это был самый замечательный, самый артистический козёр <от фр. causer — рассказчик. — В. С.>, какого я в жизни встречал, и настоящий шармёр <от фр. charmeur — чародей, чаровник. — В. С.>. Он принадлежал к людям, которые имеют эстетическую потребность быть в гармонии и соответствии со средой и окружающими людьми. Он производил впечатление человека, который приспосабливается и постоянно меняет свои взгляды. Меня это всегда отталкивало и привело к конфликту с В. Ивановым. В советский период я совсем с ним разошелся. Но в конце концов я думаю, что он всегда оставался самим собой. Он всегда поэтизировал окружающую жизнь, и этические категории с трудом к нему применимы. Он был всем: консерватором и анархистом, националистом и коммунистом, он стал фашистом в Италии, был православным и католиком, оккультистом и защитником религиозной

ортодоксии, мистиком и позитивным ученым. Одаренность его была огромная. Но поэтом он был ученым и трудным. Как поэт он стоит ниже А. Блока. Прежде всего он был блестящий эссеист. Более всего его соблазняло овладение душами. Петербургский период моей жизни очень связан с В. Ивановым и его женой Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, рано умершей. Так называемые “среды” Вяч. Иванова — характерное явление русского ренессанса начала века. На “башне” В. Иванова, так называлась квартира Ивановых на 7 этаже [на самом деле — на шестом. — В. С.] против Таврического сада, каждую среду собирались все наиболее одаренные и примечательные люди той эпохи, поэты, философы, ученые, художники, актеры, иногда и политики. Происходили самые утонченные беседы на темы литературные, философские, мистические, оккультные, религиозные, а также общественные в перспективе борьбы мирозерцаний. В течение трех лет я был бессменным председателем на Ивановских средах. В. Иванов не допускал мысли, чтобы я когда-нибудь не пришел в среду и не председательствовал на симпозиуме. По правде сказать, я всегда себя считал довольно плохим председателем и удивлялся, что мной как председателем дорожат... Когда я вспоминаю “среды”, меня поражает контраст. На “башне” велись утонченные разговоры самой одаренной культурной элиты, а внизу бушевала революция. Это были два разобщенных мира. Иногда на “среде” появлялись представители революционных течений, например Луначарский, напоминавший о символе “серпа и молота”. Однажды, когда “среда” была особенно переполнена, был произведен обыск, произведший сенсацию. У каждой двери стояли солдаты с ружьями. Целую ночь всех переписывали. Для меня это не было новостью. Но в общем культурная элита была на “башне” изолирована. “Мистический анархизм”, существовавший короткое время, нисколько не приближал к социальному движению того времени. Единственное, что верно, так это существование подпочвенной связи между дионисической революционной стихией эпохи и дионисическими течениями в литературе. В. Иванов был главным глашатаем дионисизма. Он самый замечательный специалист по религии Диониса. Стихи его полны дионисическими темами. Он любил говорить, что для Ницше дионисизм был эстетическим феноменом, для него же это религиозный феномен. Но сам В. Иванов не может быть назван дионисической натурой. Употребляя романтическую терминологию, можно сказать, что он не столько “натура”, сколько “культура”, он жил в отражениях культур прошлого. Менее всего он революционная натура» (Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991, с. 154–156).

Эту свою характеристику В. И. Иванова Бердяев почти дословно (используя отдающие анекдотом определения «шармёр» и «козёр») повторил в книге «Русская идея» (см.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990, с. 249–250).

Идейные расхождения В. И. Иванова и Н. А. Бердяева, по-видимому, никак не сказывались на их личных отношениях. Бердяев с неизменным вниманием и заинтересованностью относился к творчеству В. И. Иванова, о чем свидетельствуют его статьи, публикуемые в этом томе. В свою очередь, В. И. Иванов в книге «*Cor ardens*» посвятил Бердяеву «Мистический триптих», а его жене Лидии Юдифовне — стихотворение «Из далей далеких» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 266–267, 306). Свидетельством дружеских отношений В. И. Иванова и Н. А. Бердяева являются и письма Н. А. и Л. Ю. Бердяевых к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, опубликованные А. Б. Шишкиным (см.: Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996, с. 119–144).

^{1*} В философии И. Канта «ноумен» — недостижимая для человеческого опыта объективная реальность, синоним понятия «вещь в себе»; «феномен» — объект чувственного созерцания. См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, с. 185–196 («Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*»).

^{2*} Указанная Бердяевым книга вышла в 1912 г.

^{3*} Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Умом Россию не понять...» (1866). См.: Тютчев Ф. И. Сочинения в 2-х тт. М., 1980, т. 1, с. 183.

^{4*} Брошюра «Душа России» была издана в 1915 г.; затем вошла в книгу: Бердяев Н. А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова. М., 1918.

^{5*} Мф. 22, 21: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу».

^{6*} Перечислены персонажи романов Ф. М. Достоевского: «Преступление и наказание» (Раскольников), «Бесы» (Ставрогин, Кириллов), «Подросток» (Версиков), «Братья Карамазовы» (Иван Карамазов).

Очарование отраженных культур

Биржевые ведомости. 1916, № 15833, 30 сентября.

Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 516–528.

В 1944 г., готовя статью к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в нее некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

¹ Эта характеристика Ф. Ницше содержится в одном из «Воскресных писем» В. С. Соловьева («Словесность или истина?» 30 марта 1897): «Сам Ницше, думая быть действительным сверхчеловеком, был только *сверхфилологом*» (Соловьев, В. С. Собрание сочинений. СПб., б/г, т. X, с. 29). Следует при этом отметить, что Бердяев тем самым исправляет ошибку В. И. Иванова, который в своей статье «Ницше и Дионис» писал: «Ницше был филолог, как определяет его Владимир Соловьев» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1971, т. I, с. 717).

² Мистический анархизм — течение в русском символизме, связанное с именами Г. И. Чулкова и Вяч. Иванова. В 1906 г. вышла в свет книга Г. Чулкова «О мистическом анархизме», предисловие к которой написал Вяч. Иванов (статья «О неприятии мира»). Книга вызвала бурную полемику, продолжавшуюся до 1909 г. и приведшую к расколу в лагере русских символистов. Смысл «мистического анархизма» хорошо передает Вяч. Иванов в своей статье-предисловии. «...Не трудно доказать, — пишет он, — что мистика, будучи сферой последней внутренней свободы, уже анархия... Равно идея безвластия есть уже мистика, или по крайней мере является несостоятельной, если отчуждена от корней мистических... Ведь в свободе и священном безумии этого волевого акта, противопоставляющего себя всему наличному и извне налагаемому на человека, мы и усматриваем существо мистики» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1979, т. III, с. 87–88). См. также: *Обатнин Г. В.* Неопубликованные материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме» // *Лица. Биографический альманах. 3.* М.—СПб., 1993, с. 466–477; *Чулков Г.* Валтасарово царство. М., 1998, с. 341–360.

Об оккультизме Вяч. Иванова и прочих его «измах» см.: *Обатнин Г.* Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000; *Богомоллов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы. М., 1999, с. 311–334 (Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова); *Аверинцев С. С.* «Скворешниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб., 2001.

³ То есть представитель «александрийской» культуры — культуры IV–I вв. до н. э., сложившейся в эпоху эллинизма, с центром в г. Александрия (Египет); «александрийская» культура отличалась филологической утонченностью, но носила в основном нетворческий («комментаторский») характер.

⁴ *Поправка 1944 г.*: вместо «философии» — «филологии».

⁵ Вяч. Иванов разработал теорию творческого процесса, который, по его мнению, состоит из двух «линий»: «линии

восхождения» и «линии нисхождения». См.: Вяч. Иванов. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М., 1916, с. 194–195 (статья «Границы искусства», 1913).

^{6*} К реальному (лат.). Таков, по Вяч. Иванову, «пафос реалистического символизма: a realibus ad realiora» (от реального к реальному). См.: Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 553, 561 (Две стихи в современном символизме).

^{7*} Эта формула встречается в статьях В.И. Иванова неоднократно. Например: «Все дело не в *что?*, а в *как?*» (Иванов Вяч. Собрание сочинений, т. II, с. 97: «Предчувствия и предвестия»).

^{8*} Указанная Бердяевым книга вышла в 1916 г. в московском книгоиздательстве «Мусагет».

^{9*} На эту книгу Вяч. Иванова Бердяев тоже написал рецензию (см.: Московский еженедельник. 1909, № 42, 24 октября, с. 53–56).

^{10*} См. выше, прим. 10* к статье «Религия воскрешения».

^{11*} Поправка 1944 г.: вместо «философическое» — «филологическое».

^{12*} Поправка 1944 г.: вместо «философии» — «филологии».

^{13*} См.: Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 190–202.

^{14*} Первые три части «лирической трилогии» (впоследствии «мелопеи») «Человек» Вяч. Иванов написал в Москве в 1915 г. Третья часть была напечатана в журнале «Русская мысль»; кроме того, автор выступал с чтением и соответствующим докладом в Религиозно-философском обществе (в 1916 г.). П. А. Флоренский собирался писать (и начал писать) комментарии к «Человеку» для издательства Сабашниковых. Замысел этот осуществлен не был, хотя в 1918–1919 гг. Вяч. Иванов написал четвертую часть. Издано это произведение было лишь в 1939 г. в Париже. См.: Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1979, т. III, с. 195–242; 737–743.

«Ивановские среды»

Русская литература XX века. 1890–1910, под ред. С. А. Венгерова, т. III, кн. VIII, изд-во т-ва «Мир», М., [1917], с. 97–100.

Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992, с. 319–323.

^{1*} Первая среда состоялась в сентябре 1905 г. (описание ее сохранилось в воспоминаниях В. Пяста «Встречи». М., 1929, с. 96–102). Подробнее см.: Шишкин А. Симпозион на петербургской башне в 1905–1907 гг. // Русские пиры (Альманах «Канун». Вып. 3). СПб., 1998, с. 272–352; Эрберг К. Художественная жизнь Петербурга // Золотое руно. 1906, № 4, с. 80.

^{2*} Беседа об Эросе состоялась 7 декабря 1905 г. См. письмо Л. Д. Зиновьевой-Аннибал к М. М. Замятниной от 11 декабря 1905 г. (Литературное наследство. М., 1982, т. 92, кн. 3, с. 233).

^{3*} Возможно, речь идет о философе-марксисте Б. Г. Столпнере (1871–1937). О том, что он посещал «башню» известно со слов дочери Вяч. Иванова (Иванова Л. В. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992, с. 33), но был ли он участником «сред» — неизвестно.

^{4*} Обыск на «башне» произошел в ночь с 28 на 29 декабря 1905 г. См. письмо Л. Д. Зиновьевой-Аннибал к М. М. Замятниной от 19 января 1906 г. (Литературное наследство. М., 1982, т. 92, кн. 3, с. 235–236; по словам Зиновьевой-Аннибал в ту «среду» на башне собралось 40 человек). Открытое письмо Д. С. Мережковского к С. Ю. Витте «Куда девалась моя шапка?» было опубликовано в газете «Народное хозяйство» 1 января 1906 г. Сводку всех материалов в газетах по поводу обыска на «башне» см.: Эрберг К. Воспоминания // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1977 год. Л., 1979, с. 133.

^{5*} Зимой 1906–1907 г. Л. Д. Зиновьева-Аннибал болела (закупорка вен) и провела это время в Еленинской больнице. Этому предшествовал пожар на «башне», случившийся 7 ноября 1907 г. «Мы восприняли это событие, — писал В. И. Иванов, — как мистическое» (Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996, с. 90).

^{6*} Л. Д. Зиновьева-Аннибал умерла в имении Загорье (Могилевской губ.) после семидневной болезни (скарлатины). Рассказ о ее смерти (со слов Вяч. Иванова) см. в: Волошин М. А. История моей души. М., 1999, с. 184.

По поводу новой книги о масонстве

Биржевые ведомости. 1916, № 15805, 16 сентября.

^{1*} Книга А. Н. Пыпина вышла в Петрограде в 1916 г.

^{2*} Селянинов А. Тайная сила масонства. СПб., 1911.

^{3*} Розенкрейцерство — тайное религиозно-мистическое течение XVII–XVIII вв. в Германии, России Нидерландах и других странах, возрожденное и развитое некоторыми направлениями масонства; название связано, по-видимому, с именем легендарного основателя — Христиана Розенкрейца.

Иллюминаты (букв. «просветленные») — масонский орден, основанный в Баварии в конце XVIII в. Адамом Вейсгауптом; иллюминаты копировали орден иезуитов, но ставили перед собой прямо противоположные цели. Подробнее см.: Васютинский А. Орден иллюминатов // Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1991, т. I, с. 112–123 (репринт с издания 1915 г.).

4* Тамплиеры (храмовники) — члены духовно-рыцарского ордена, основанного в Иерусалиме после первого крестового похода (1118 или 1119). В последующих веках стали крупнейшими банкирами Европы, что и послужило причиной возбужденного против них инквизиционного процесса. В 1307 г. все тамплиеры Франции были арестованы, после жестоких пыток уличены в «ереси» и сожжены (1310). Все их имущество было конфисковано королевской казной, сам орден в 1312 г. был упразднен папой Климентом V, однако «еретическое учение» тамплиеров осталось жить и в последующие времена стало составной частью некоторых масонских учений.

5* Мартинистами иногда называли в России масонов-розенкрейцеров (см. выше, прим. 3*).

6* О переводах Я. Бёме, сделанных русскими масонами, см.: Библиографические записки. 1858, с. 129–130.

Новое религиозное сознание и история

Биржевые ведомости. 1916, № 15931, 18 ноября.

В этом же номере «Биржевых ведомостей» помещена ответная статья А. Мейера «Творческий сдвиг».

1* Речь идет о статье А. Мейера «Новое религиозное сознание». См.: Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. СПб., 1994, с. 280–283.

2* Большая часть этих статей вошла затем в книгу «Судьба России» (М., 1918). Остальные готовятся к печати в составе сборника под условным названием «Футуризм на войне».

3* Эта статья, опубликованная в «Биржевых ведомостях» (1916. № 15706, август), вошла впоследствии в книгу «Судьба России» (М., 1918).

4* В тексте газетной публикации — «значение», что, по-видимому, является опечаткой или случайной опиской.

Повесть о небесном роде

Русская мысль. 1916, март, с. 5–9.

Бердяев Н.А. Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1989, с. 143–148.

1* Авторами этого «боязливового введения» являются С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. См.: Голлербах Е. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000, с. 210–211.

2* Ин. 3, 8.

3* Учение об эманации (от *позднелат.* emanatio — истечение, распространение) — в платонизме, неоплатонизме и гностицизм-

ме учение о переходе от высшей и совершенной ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням, т. е. о происхождении мира и зла в нем; как таковое противостоит христианскому креационизму.

⁴ *Pistis Sophia* — гностический трактат IV–V вв., содержащий беседы Иисуса Христа после воскресения с Марией Магдалиной и Девой Марией.

⁵ Письма В. С. Соловьева к А. Н. Шмидт опубликованы в 4-м томе его «Писем» (Пб., 1923, с. 8–13). Первое из них датировано 8 марта 1900 г., последнее (седьмое) — 22 июня 1900 г.

⁶ «Вижу очи...» — цитата из стихотворения В. С. Соловьева (1892). См.: Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 76.

«Все видел я...» — из поэмы В. С. Соловьева «Три свидания» (там же, с. 123).

«Лишь забудешься днем...» — из стихотворения В. С. Соловьева (21 ноября 1898). См.: там же, с. 125.

⁷ См. выше, прим. 36* к статье «Религия воскрешения».

Возрождение православия

Русская мысль. 1916, № 6, с. 1–31.

Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 580–621.

Критические статьи В. В. Розанова «Бердяев о молодом московском славянофильстве» и «Молодые московские славянофилы перед судом Н. А. Бердяева» см. в «Приложении».

О своих отношениях с С. Н. Булгаковым Бердяев рассказывает в своей книге «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (М., 1991, по указ. имен). См. также: Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996 (по указ. имен: «Бердяев»). Следует отметить, что 1915–1916 гг. стали временем максимального расхождения позиций двух некогда очень близких друг к другу мыслителей (чем и объясняется заостренно полемический тон статьи Бердяева). «Бердяев, — вспоминал впоследствии С. Н. Булгаков, — бердяевствовал по отношению ко мне и моему монархизму, писал легкомысленные и безответственные статьи о “темной силе”» (Булгаков С. Н. Указ. соч., с. 342).

В 1944 г., готовя статью к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в нее некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

¹ *Примечание 1944 г.*: В этюде этом я говорю о православии как о некотором направлении религиозно-философской мысли, а не о православии как Церкви, хранящей вечную истину.

2° *Добавление 1944 г.*: Классификация типов, на которой я буду основывать свои характеристики и свою критику, конечно, условна и в значительной степени определяется интересами моей собственной религиозной мысли, но думается, есть тут и что-то объективное, проводящее в нашей духовной жизни существенные борозды.

3° *Вопрос чести (фр.)*.

4° *См. выше, прим. 3** к статье «Очарование отраженных культур».

5° *См.: Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме (по поводу книги кн. Е. Трубецкого «Мирозерцание Вл. Соловьева») // Русская мысль, 1913, сентябрь.*

6° *Примечание 1944 г.*: Глубокая религиозность и значительность религиозного пути Булгакова подтверждается тем, что в 1918 году он сделался священником.

7° *Добавление 1944 г.*: После того, как статья моя была написана, вышла книга Булгакова по религиозной философии «Свет невечерний». Выход этой интересной книги ничего существенного не изменяет в моей характеристике Булгакова.

8° *Примечание 1944 г.*: Книга Булгакова «Свет невечерний» религиозно углубленнее и по темам интереснее «Философии хозяйства», но она менее цельна по мысли и хуже написана.

9° *Поправка 1944 г.*: вместо «непосредственно» — «примитивно».

10° *См. выше, прим. 11** к статье «Эпигонам славянофильства». В 1944 г. Н. А. Бердяев предполагал эту фразу убрать.

11° *Точнее*: «будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5).

12° *Об «андрогинах» см. «Пир» Платона (189d–193d) (Платон. Сочинения. М., 1970, т. 2, с. 116–121).*

13° *Поправка 1944 г.*: вместо «никогда и ни в чем не обнаруживало» — «обнаруживает слабо».

14° *Добавление 1944 г.*: Потом эти главы вошли в «Свет невечерний».

15° *Поправка 1944 г.*: вместо «легко» — «неверно».

16° *Поправка 1944 г.*: вместо «учителя Церкви» — «богослова».

17° *Поправка 1944 г.*: с учетом всех поправок эта фраза должна была выглядеть так: «Все-таки многие учителя Церкви часто были в мышлении своем рационалистами».

18° *Поправка 1944 г.*: вместо «догматических церковных авторитетов» — «богословов».

19° *Поправка 1944 г.*: вместо «развитие» — «трагический процесс».

20* «Необщее выражение лица» — парафраз цитаты из стихотворения Е. А. Баратынского «Не ослеплен я музою моею»:

Но поражен бывает мельком свет
Ее лица необщим выраженьем,
Ее речей спокойной простотой;
И он скорей, чем едким осуждением,
Ее почитит небрежной похвалой.

(Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М., 1982, с. 121).

21* Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 145.

22* Поправка 1944 г.: вместо «ортодоксальной догматики» — «ортодоксального богословия».

23* Каббала (др.-евр., букв. — предание) — мистическое течение в иудаизме, в котором сочетаются пантеистические построения неоплатонизма и мифологемы гностицизма с иудейской верой в Библию как мир символов. Подробнее см.: Трубиц Э. Очерки каббалы. СПб., 1886.

24* Книгу о Я. Бёме Бердяев так и не написал, но спустя полтора десятка лет он опубликовал две статьи («Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'e и свободе // Путь, февраль 1930, № 20, с. 47–79; Из этюдов о Як. Бёме. Этюд II. Учение о Софии и андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения // Путь, апрель 1930, № 21, с. 34–62), которые в какой-то степени можно считать реализацией давнего замысла.

25* Цитата из стихотворения «Яков Бёме» (Иванов Вяч. Собрание сочинений. Брюссель, 1987, т. IV, с. 248).

26* Поправка 1944 г.: слово «революционирование» предполагалось исключить.

27* Статья С. Н. Булгакова в «Вехах» — «Героизм и подвижничество. Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции» (Вехи. Из глубины. М., 1991, с. 31–72).

28* Поправка 1944 г.: вместо «не как внешнего» — «не только как внешнего»

29* Поправка 1944 г.: вместо «у всех» — «у многих».

30* Поправка 1944 г.: вместо «никакая» — «полностью».

31* См. выше, прим. 7* к статье «Два типа мирозерцания».

32* Цезарепапизм — религиозно-политическая система, при которой глава светской власти (цезарь) является фактически и главой Церкви (папой). Термин был изобретен в XIX в. немецким историком Й. Хергенретером для характеристики политической системы Византии, но впоследствии приобрел расширительное значение.

Папоцезаризм — система, обратная цезарепапизму: глава Церкви (папа) является фактически главой государства (цезарем).

^{33*} Поправка 1944 г.: вместо «лику» — «лону».

^{34*} Поправка 1944 г.: вместо «возродить старое» — «возродить все старое».

^{35*} См. выше, прим. 8* к статье «Эпигонам славянофильства».

^{36*} Имяславство (имяславие) — течение в православии, которое возникло в среде афонских монахов в 1912–1913 гг. и было объявлено официальной церковью ересью. 477 монахов были насильственно вывезены из Афона и распределены по разным российским монастырям. По этому поводу Бердяев написал статью «Гасители духа» (Русская молва. 1913, № 232, 5 августа).

^{37*} Указанная Бердяевым книга вышла в Москве в 1913 г. Кроме того, иеросхимонах Антоний (Булатович) написал еще две книги в защиту имяславия («Моя борьба с имяборцами». Пг., 1916; «Афонское дело». Пг., 1917), но церковной реабилитации так и не добился и в 1919 г. был убит в своей келье.

^{38*} См. прим. 2* к статье «Повесть о небесном роде».

О «двух тайнах» Мережковского

Биржевые ведомости. 1915, № 15094, 17 сентября.

О своих отношениях с Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус Бердяев подробно рассказал в своей автобиографии (*Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии.* М., 1991, с. 139–147, 157–158). См. также: Письма Николая Бердяева (публикация В. Аллоя) // *Минувшее. Исторический альманах.* 9. М., 1992, с. 294–325.

^{1*} Уточненные названия и выходные данные указанных книг Д. С. Мережковского:

Две тайны русской поэзии: Некрасов и Тютчев. Пг., 1915;

Было и будет. Дневник 1910–1914. Пг., 1915

^{2*} В тексте газеты — «мир», т. е. вселенная, земля, а не «мир» как противоположность «войне».

^{3*} Исследование Д. С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» впервые было опубликовано в журнале «Мир искусства» (1900, № 1–4, 7–12; 1901, № 4–12; 1902, № 2). Отдельное издание в двух томах вышло в С.-Петербурге в 1901–1902 гг. Переиздание: *Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники.* М., 1995.

^{4*} См. выше, прим. 24* к статье «Религия воскресения».

^{5*} Петербургские Религиозно-философские собрания происходили в 1901–1903 гг. На собраниях, инициаторами которых были Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус, встречались представители «нового религиозного сознания» и Церкви с целью устранения существовавшего между ними отчуждения. Председателем Собраний был епископ Ямбургский Сергей (Страгородский), в состав совета входили В. А. Тернавцев, Д. С. Мережковский, В. В. Розанов и В. С. Миролюбов (редактор «Журнала для всех»). Первое собрание состоялось 29 ноября 1901 г. (всего состоялось 22 собрания); стенограммы собраний печатались в созданном для этой цели журнале «Новый путь» (1903–1904). Подробнее см. в статье С. М. Половинкина «Философские и религиозно-философские общества» (Русская философия. Словарь. М., 1995, с. 577).

Новое христианство

Русская мысль. 1916, июль, с. 52–72.

Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 487–528.

Статью В. В. Розанова «Бердяев о религиозных исканиях Д. С. Мережковского» см. в «Приложении».

В 1944 г., готовя статью к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в нее некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

^{1*} *Поправка 1944 г.:* вместо «другой тип» — «одно из течений».

^{2*} *Примечание 1944 г.:* После написания моего этюда Д. С. Мережковский написал еще много книг, напечатанных и на иностранных языках, но эти книги дают мало нового для характеристики его миросозерцания.

^{3*} В книге «Л. Толстой и Достоевский». См.: *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995, с. 150.

^{4*} См. выше, прим. 32* к статье «Религия воскрешения».

^{5*} *Поправка 1944 г.:* после слова «его» добавлено «было».

^{6*} Сборник «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» был издан в 1908 г. Об остальных упомянутых книгах Д. С. Мережковского см. прим. 1* и 3* к статье «О “двух тайнах” Мережковского».

^{7*} См. прим. 3* к статье «О “двух тайнах” Мережковского».

^{8*} *Поправка 1944 г.:* вместо «уже лет десять» — «уже много лет».

^{9*} Религия Третьего Завета, по мнению Мережковского, должна осуществить синтез язычества, которое превозносило плоть в ущерб духу (тезис), и исторического христианства,

которое в отличие от христианства истинного стало на путь аскетизма и умерщвления плоти (антитезис).

^{10*} Поправка 1944 г.: вместо «нет» — «мало».

^{11*} См. выше, прим. 35* к статье «Религия воскрешения».

^{12*} См. выше, прим. 1* к статье «Омертвевшее предание».

^{13*} Хлысты — члены религиозно-мистической секты, возникшей в России в конце XVII — начале XVIII вв. Хлысты (искаж. «христы») считают возможным прямое общение со Св. Духом и воплощение Духа в наиболее праведных людей, которые таким образом становятся «христами». Собрания хлыстов имеют форму радений, т. е. молений, сопровождающихся коллективными плясками, доводящими до исступления и «пророчеств». До революции 1917 г. хлыстовство существовало в 30 губерниях России. Об отношении Бердяева к хлыстам см.: Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998, с. 231–243.

^{14*} Поправка 1944 г.: вместо «религиозно-значительная» — «религиозно-великая».

^{15*} Прямое действие (фр.) — программное требование французских анархо-синдикалистов.

^{16*} Примечание 1944 г.: Это относится к прежнему периоду. В последний период Мережковский склонился к антиреволюционному движению, и это более ему соответствует.

^{17*} Добавление 1944 г.: Так же как не свободно его непримиримое отношение к русской революции.

^{18*} Противоречие в определении (лат.), например, «круглый квадрат».

^{19*} См. выше, прим. 7* к статье «Два типа мирозерцания».

^{20*} В современном переводе — «дурная бесконечность» (термин философии Гегеля; см.: Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 232, 252).

^{21*} Поправка 1944 г.: вместо «в сфере религиозной мысли» — «в сфере литературной».

К спору между кн. Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым

Русская мысль. 1916, август, с. 44–48.

Национализм. Poleмика 1909–1917. Сборник статей (Сост. и примеч. М. А. Колерова). М., 2000, с. 183–188.

^{1*} «Принципиально интересный спор» разгорелся вокруг статьи Д. Муретова «Этюды о национализме» (Русская мысль. 1916, кн. I, с. 64–72), в которой тот, опираясь на учение Платона об Эросе как «страсти к индивидуальному» и «одном из видов исступления», доказывал, что национализм есть

«вид политического исступления». В той же книге «Русской мысли» была напечатана статья П. Б. Струве «Блюдение себя. Нравственная основа истинного национализма» (с. 140–142), в которой он, в сущности, развивал и дополнял идеи, изложенные в статье Муретова («эрос неразрывно связан с этосом»). Собственно полемика началась со статьи кн. Е. Н. Трубецкого «Развенчание национализма. Открытое письмо П. Б. Струве» (Русская мысль. 1916, кн. IV, с. 79–87). Е. Н. Трубецкой настаивал на том, что утверждение того национализма, который проповедует Д. Д. Муретов, есть «принципиальное отрицание национальной совести». Затем все участники полемики выпустили еще по одной статье: *Муретов Д.* Борьба за Эрос. Письмо П. Б. Струве по поводу письма к нему князя Е. Н. Трубецкого (Русская мысль. 1916, кн. IV, с. 88–95); *Трубецкой Е.* Новое язычество и его «огненные слова» (Там же, кн. VI, с. 89–94); *Струве П.* По поводу спора кн. Е. Н. Трубецкого с Д. Д. Муретовым (Там же, с. 95–97).

Все перечисленные статьи собраны в указанном выше сборнике «Национализм. Poleмика 1907–1917», с. 143–182.

² Мр. 2, 27.

³ Жизненные трагедии Боттичелли и Гоголя были обусловлены тем, что они оба попали в духовную зависимость от религиозных фанатиков: Боттичелли — в зависимость от Савонаролы, Гоголь — от отца Матвея, что, по мнению современников и позднейших исследователей пагубно отразилось на их художественном творчестве.

Приверженцем «секты» Савонаролы, — рассказывает Джорджо Вазари, — Боттичелли «стал в такой степени, что бросил живопись и, не имея средств к существованию, впал в величайшее разорение. Тем не менее, он упорствовал в своих убеждениях и сделался, как их называли тогда, “плаксой”, отошел от работы и в конце концов постарел и обеднел настолько, что, если бы о нем не вспомнил, когда еще был жив, Лоренцо деи Медичи, а за ним и друзья его и многие состоятельные люди, поклонники его таланта, он мог бы умереть с голоду» (Вазари Дж. Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих эпохи Возрождения. СПб., 1992, с. 173). См. также: *Муратов П. П.* Образы Италии. М., 1994, с. 125–132: «Судьба Боттичелли».

Отношения Н. В. Гоголя и отца Матвея стали предметом специального исследования Д. С. Мережковского («Гоголь и черт», 1906), на которое, по-видимому, и опирается в данном случае Бердяев. Сам Мережковский считал, что «окончательная формула» о христианстве Гоголя была найдена С. Т. Аксаковым: «Религиозная восторженность убила великого художника и даже сделала его сумасшедшим». «Вопрос о влиянии

отца Матфея на Гоголя, — пишет далее Мережковский, — решается большинством критиков с чрезвычайной легкостью: ржевский протоиерей — грубый изувер, которому Гоголь подчинился будто бы вследствие своей душевной болезни, “мистического бреда”. Стоит, однако, несколько пристальнее взглянуть в то, что произошло между этими двумя людьми, чтобы не удовлетвориться подобным решением вопроса». Сам он решает этот «вопрос» следующим образом: «В ту минуту, когда Гоголь сидел у печки и смотрел, как буквы тлеющих рукописей рдеют, точно кровью наливаются, в этом страшном кровавом отблеске не предстал ли ему образ о. Матфея?.. Не понял ли он, наконец, кто скрывался под этим образом — образом “ангела света”? Не узнал ли под эту последнюю, самую соблазнительную маскою того, с кем боролся всю жизнь оружием смеха? Борьба была окончена, совершилась “Страшная месть”: не-человек победил человека, посмеялся над тем, кто думал над ним посмеяться» (*Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М., 1991, с. 271, 290, 301).

⁴ Обе указанные Н. А. Бердяевым статьи вошли впоследствии в сборник его статей «Судьба России» (М., 1918).

⁵ Точнее: «зоологический патриотизм», о котором В. С. Соловьев писал в статье «Идолы и идеалы»: «...На деле и оказалось, что глубочайшею основою славянофильства была не христианская идея, а только зоологический патриотизм, освобождающий нацию от служения высшему идеалу и делающий из самой нации предмет идолослужения» (*Соловьев В. С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1989, т. 1, с. 630–631).

Теософия и антропософия в России

Русская мысль. 1916, ноябрь, с. 1–19.

Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 463–488.

В 1944 г., готовя статью к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в нее некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

¹ *Поправка 1944 г.*: слова «как у Булгакова и Мережковского» предполагалось исключить.

² В своих суждениях о Р. Штейнере Бердяев опирается и на личные впечатления. «Благодаря знакомству с антропософами, — пишет он, — я получил возможность прослушать цикл лекций Р. Штейнера, которые он прочел в Гельсингфорсе в антропософической ложе. Я многое там ощутил. Атмосфера была мне очень чуждой, и я все время вел с ней борьбу. Сам Штейнер, с которым я познакомился, произвел на меня сложное впечатление и довольно мучительное. Но он не произвел

на меня впечатления шарлатана. Это человек, который убеждал и гипнотизировал не только других, но и самого себя. У него были разные лица, то лицо добродушного пастора, он и одет был, как пастор, то лицо мага, владеющего душами. В нем было что-то аскетическое и страдальческое. Вероятно, главным соблазном его была власть над душами. Редко кто производил на меня впечатление столь безблагодатного человека, как Штейнер. Ни одного луча, падающего сверху. Все хотел он добыть снизу, страстным усилием прорваться к духовному миру. Книги Штейнера всегда казались мне скучными и малоталантливыми. Обыкновенно говорили, что это популяризация и что нужно слушать его курсы, чтобы оценить его. Но в курсе о Бхагават-Гите, который я прослушал в антропософической ложе, я нашел совершенно то же, что и в книгах. Разница лишь в том, что у Штейнера был ораторский талант, литературного же таланта не было. Его манера говорить была магическим актом овладения душами при помощи жестов, повышений и понижений голоса, меняющегося выражения глаз. Он гипнотизировал своих учеников, некоторые даже засыпали. А. Белый, который в то время почти совсем не знал немецкого языка, тоже подвергся гипнотическому воздействию. Штейнер читал еще публичную лекцию о свободе воли, которая показалась мне очень посредственной и философски не интересной, как не интересна его философская (не теософическая) книга «Философия свободы». Из пребывания в Гельсингфорсе я вынес некоторое поучение и еще больше укрепился в своей критике антропософии и оккультизма вообще. Я это выразил в статье в «Русской мысли», которая вызвала негодование антропософов» (Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991, с. 191–192).

Цикл лекций, о которых рассказывает Н. А. Бердяев, Р. Штейнер читал в 1913 г. См.: *Линденберг К. Рудольф Штейнер. Биография.* М., 1995, с. 193.

^{3*} От греч. *theos* — бог и *sophia* — мудрость, что можно перевести и как «богопознание», и буквально как «богомудрие» (этот вариант и предлагает Бердяев).

^{4*} Поправка 1944 г.: вместо «истинами» — «истоками» (повидимому, исправлена опечатка).

^{5*} См. выше, прим. 36* к статье «Религия воскрешения».

^{6*} Имманентизм — направление в философии, согласно которому предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием.

^{7*} Философия свободы (нем.). Рус. перевод: *Штейнер Р. Философия свободы. Основные черты современного мировоззрения.* Калуга, 1994.

⁸ Карма — в индийской философии и теософии общая сумма совершенных всяким живым существом поступков и их последствий, которые определяют характер его нового рождения.

⁹ Имеется в виду эпизод, рассказанный в Евангелии от Луки: вместе с Иисусом Христом распяли двух разбойников; один злословил в его адрес, а другой сказал: «помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое! И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 42–43).

¹⁰ См. выше, прим. 20* к статье «Новое христианство».

¹¹ Возможно, это опечатка и следует читать «бремя».

¹² *Поправка 1944 г.*: вместо «лучше» — «лучше даже».

¹³ *Поправка 1944 г.*: вместо «есть» — «есть как бы».

¹⁴ Эсхатология (от греч. eshatos — крайний, последний и logos — учение) — учение о конце света, в христианстве — о пришествии Мессии и окончательной победе над силами зла.

¹⁵ См.: *Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды.* М., 1991.

¹⁶ *Примечание 1944 г.*: Это написано до русской революции, в которой обнаружился новый расцвет материализма.

¹⁷ Р. Штейнер вступил в Теософское общество в 1902 г. и в том же году стал его генеральным секретарем. В 1913 г. на почве конфликта с Анни Безант он был исключен из Теософского общества и основал Антропософское общество. Подробнее см.: *Линденберг К. Рудольф Штейнер. Биография.* М., 1995.

¹⁸ Эта и еще около двадцати книг Р. Штейнера были изданы в России на русском языке в издательстве Московского антропософского общества «Духовное знание».

¹⁹ Духовное водительство человека и человечества (1911).

²⁰ *Поправка 1944 г.*: «огромное» предполагалось исключить.

²¹ *Поправка 1944 г.*: фразу «ни православное сознание Булгакова» предполагалось исключить.

²² *Поправка 1944 г.*: «Мережковского» предполагалось исключить.

²³ Акаша-Хроника — в теософии история, написанная «иными письменами, чем обыкновенная» и доступная лишь посвященным.

²⁴ Под таким названием была издана в Москве в 1914 г. книга Р. Штейнера «Из Акаша-хроники».

²⁵ *Поправка 1944 г.*: вместо «социальный» — «более социальный».

²⁶ *Поправка 1944 г.*: вместо «не знает» — «еще не знает».

^{27*} Воляпюк (деформация англ. слов world — мир и speak — говорить, т. е. всемирный язык) — первый в истории искусственный международный язык, созданный немецким приходским ксендзом Иоганном Мартином Шлейером (1831–1912) в Баварии в 1880 г. Это был язык смешанного типа, в котором слова из естественного языка перемежались с искусственно созданными. К концу XIX в. на воляпюке издавалось около 30 журналов и газет, вышло до 300 названий книг, но к началу XX в. движение воляпюкистов пошло на убыль; в конце концов, воляпюк был вытеснен другим искусственным языком — эсперанто. Подробнее см.: *Свадост Э. Как возникнет всеобщий язык?* М., 1968, с. 98–103.

^{28*} *Поправка 1944 г.*: вместо «трансцендентным» — «как бы трансцендентным».

^{29*} *Поправка 1944 г.*: слова «совсем не имманентны по складу своего душевного опыта, они совершенно трансцендентны, они» предполагалось исключить.

^{30*} Имеются в виду «русские мальчики», которые рассуждают о «мировых вопросах»: «есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну, те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят...» (*Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 277: «Братья Карамзовы», кн. 5, гл. III*).

^{31*} О своем увлечении антропософией А. Белый рассказал впоследствии в «Воспоминаниях о Штейнере». См.: *Белый А. Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере.* М., 2000, с. 255–685.

Духовное христианство и сектантство в России

Русская мысль. 1916, ноябрь, с. 19–34.

Бердяев Н.А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 441–462.

В 1944 г., готовя статью к переизданию в сборнике «Типы религиозной мысли в России», автор внес в неё некоторые изменения, важнейшие из которых отмечены в настоящих комментариях.

^{1*} *Поправка 1944 г.*: вместо «совсем уже» — «совсем».

^{2*} Об Александре Добролюбове см. воспоминания З.Н. Гиппиус и О. Дымова (*Воспоминания о серебряном веке.* М., 1993, с. 19–23).

3* *Поправка 1944 г.*: вместо «уже живет» — «жил» и далее вместо «странствует» — «странствовал».

4* Книга А. Добролюбова вышла в 1905 г. в издательстве «Скорпион».

5* Ср. перевод Н. О. Гучинской:

Сего довольно, друг. Кто хочет вести новой,
Потщись Писаньем стать и сущностью Христовой.

(*Ангелус Силезиус. Херувимский странник. СПб., 1999, с. 479.*)

6* См. выше, прим. 21* к статье «Религия воскресения».

7* *Поправка 1944 г.*: вместо «личности» — «человеческой личности».

8* *Поправка 1944 г.*: вместо «православного быта» — «внешне-го православного быта».

9* См. выше, прим. 13* к статье «Новое христианство».

10* По преданию град Китеж погрузился на дно озера Светлояр (по другой версии, стал невидимым) и таким образом избежал разорения татарами; в тихую погоду, гласит легенда, можно видеть здания утонувшего города и слышать колокольный звон. «Китежская ночь» с 22 на 23 июня привлекает массу паломников. Подробнее см.: *Комарович В.Л. Китежская легенда (Опыт изучения местных легенд). М.–Л., 1936; Дурьлин С.Н. Церковь невидимого града. М., 1914.*

11* Трактир «Яма» находился в Москве на Рождественке. Бердяев вместе с С. Н. Булгаковым весной 1910 г. участвовали здесь в горячих спорах с сектантами.

12* Представители новых сект мистического типа, с которым Н. А. Бердяев встречался на народных собраниях в «Яме». См.: *Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991, с. 196–198.*

13* *Поправка 1944 г.*: вместо «видели» — «видим».

14* *Поправка 1944 г.*: это предложение предполагалось опустить.

15* Книга А. С. Пругавина вышла в С.-Петербурге в 1909 г. Первое ее издание («Раскол внизу и раскол вверх», 1882) было уничтожено по постановлению цензуры.

16* См. выше, прим. 9* к статье «Два типа мирозерцания».

17* Духоборы — представители русской секты, которая произошла от одного иностранца-квакера, жившего в 1740–1750 гг. в Харьковской губернии; в 1837 г. их по указу выселили на Кавказ.

18* *Поправка 1944 г.*: это предложение предполагалось опустить.

19* *Поправка 1944 г.*: вместо «праведная тоска» — «тоска».

20* *Дополнение 1944 г.*: Таков Иоанн Кронштадтский.

21* *Поправка 1944 г.*: весь этот раздел предполагалось опустить.

22* «Основы христианства» М. М. Тареева состоят из пяти томов: т. 1: Христос; т. 2: Евангелие; т. 3: Христианское мировоззрение; т. 4: Христианская свобода; т. 5: Религиозная жизнь (Сергиев Посад, 1908–1910).

23* *Поправка 1944 г.*: вместо «вселенскому» — «вселенскому церковному».

24* См. выше, прим. 6* к статье «По поводу новой книги о масонстве».

25* *Поправка 1944 г.*: вместо «внутри Церкви» — «внутри самой Церкви».

26* *Поправка 1944 г.*: вместо «за внешние оболочки» — «лишь за внешние оболочки».

27* *Поправка 1944 г.*: вместо «внутреннее ядро» — «вечно внутреннее ядро».

28* *Поправка 1944 г.*: последнее предложение предполагалось опустить.

Реформа церкви

Утро России. 1917, № 14, 14/27 января.

1* Выходные данные брошюры А. В. Карташева: Пг., «Корабль», 1916; вторым изданием она вышла в Берлине в 1922 г.

2* Неофит (греч. neophytos) — новый приверженец какой-либо религии или новый сторонник какого-либо учения.

3* Ин. 3, 8.

Хомяков и свящ. Флоренский

Русская мысль. 1917, февраль, с. 72–81. Символ. 1986, № 16, декабрь, с. 227–236. Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 567–579.

1* Речь идет о статье П. А. Флоренского «Около Хомякова» и о книге В. В. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (Киев, 1902, т. 1, кн. 1; 1913, т. 2).

2* По определению П. А. Флоренского, имманентизм «есть замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святыни, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовною реальностью» (Символ. 1986, № 16, с. 157).

3° В своих «Записках о всемирной истории» («Семирамиде») А. С. Хомяков разделял все народы на иранские, колыбелью которых был Иран, и кушитские, прародиной которых была Эфиопия. Соответственно, иранские религии он называл религиями свободы, а религии необходимости — кушитскими. Вся история, по его мнению, есть борьба иранского и кушитского принципов.

4° Высочка, парвеню (фр.).

5° О Гюисмансе см. статью Н. А. Бердяева «Утонченная Фиваида (Религиозная драма Гюисманса)», помещенную в качестве приложения в его книге «Философия свободы» (Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 229–250).

6° На книгу П. А. Флоренского Бердяев написал рецензию «Стилизованное православие (о. Павел Флоренский)» (Русская мысль. 1914, январь).

7° Общественный договор (фр.).

8° Всеобщее избирательное право (фр.).

9° Евангелие и Церковь (фр.).

10° См. выше, прим. 20* к статье «Новое христианство».

11° *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 305.

12° Там же, с. 302–303.

Откровение о человеке в творчестве Достоевского

Русская мысль. 1918, март-апрель, с. 39–61.

Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Париж, 1989, т. 3, с. 68–98.

1° Цитата из романа «Братья Карамазовы». См.: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 302.

2° Статья Н. К. Михайловского была опубликована в журнале «Отечественные записки» (1882, октябрь-ноябрь; переиздание: *Михайловский Н.* Литературная критика. Статьи о русской литературе XIX — начала XX века. Л., 1989, с. 153–234). С ответом ему выступил В. С. Соловьев со статьей (опубликованной лишь недавно) «Несколько слов по поводу “жестокости”» (*Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991).

3° Перечисленным Бердяевым авторам принадлежат следующие труды о жизни и творчестве Ф. М. Достоевского:

Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского (1881–1883);

Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария. СПб., 1894 (переиздание: М., 1996);

Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский СПб., 1901–1902, т. 1–2 (переиздание: *Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995); Пророк русской революции (К юбилею Достоевского) (1906). См.: *Мережковский Д.С.* Полное собрание сочинений. СПб.–М., 1911, т. XI;

Волынский А.Л. Царство Карамазовых. СПб., 1901; Достоевский. СПб., 1909;

Шестов Л.И. Достоевский и Ницше (Философия трагедии). СПб, 1903 (переиздание: *Шестов Л.* Сочинения в 2-х тт. Томск, 1995, т. 1); Пророческий дар (К 25-летию смерти Достоевского) // Полярная звезда. 1906, № 7;

Булгаков С.Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (Параллели) (1902: переиздание: *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996); Иван Карамазов как философский тип (1902; переиздание: *Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии. М., 1997, т. 1); Очерк о Ф. М. Достоевском. Чрез четверть века (1881–1906) (1906; переиздание: там же); Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского (1906; переиздание: *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997);

Волжский. Жизнь Ф. М. Достоевского и ее религиозный смысл (Вопросы религии. 1908, вып. 2); книга Волжского «Жизнь и творчество Достоевского», над которой он работал много лет, так и не вышла в свет;

Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия (*Иванов В. И.* Борозды и межи. М., 1916).

^{4*} *Страхов Н.Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990, т. 1, с. 442.

^{5*} Термин эстетики Аристотеля («Поэтика», 1449b20–30), который в буквальном переводе с древнегреческого означает «очищение»: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, производимое речью, услащенной по-разному в различных ее частях, производимое в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение (katharsis) подобных страстей» (*Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. М., 1984, т. 4, с. 651).

^{6*} «Нам вот все представляется вечность, — говорит Свидригайлов, — как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, этак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится» (*Достоевский Ф.М.* Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 5, с. 279).

7* По словам Ивана Карамазова, «высшая гармония» «не стоит слезинки хотя бы одного только замученного ребенка» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 290).

8* «Платон Каратаев, — пишет Л. Н. Толстой («Война и мир», т. IV, ч. 1, XIII), — остался навсегда в душе Пьера самым сильным и дорогим воспоминанием и олицетворением всего русского, доброго и круглого... Вся фигура Платона... была круглая, голова была совершенно круглая, спина, грудь, плечи, даже руки, которые он носил, как бы всегда собираясь обнять что-то, были круглые; приятная улыбка и большие карие нежные глаза были круглые» (Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22-х тт. М., 1981, т. 7, с. 54).

9* Имеется в виду знаменитая речь Ф. М. Достоевского, произнесенная им на пушкинских торжествах в Москве в 1880 г. См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1984, т. 26, с. 136–149.

10* Определение «роман-трагедия» принадлежит Д. С. Мережковскому, но широкую известность оно приобрело после статьи В. И. Иванова «Достоевский и роман-трагедия». См.: Иванов Вяч. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М., 1916, с. 3–60.

11* Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 129–130.

12* В романе «Идиот» (ч. 3, гл. V): «Мир спасет красота» (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 7, с. 67).

13* Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 130.

14* Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 12-ти тт. М., 1982, т. 2, с. 418–419.

15* Там же, с. 421.

16* Там же, с. 423.

17* Там же, с. 423–424.

18* Там же, с. 424.

19* Там же, с. 425.

20* Там же, с. 426–427.

21* См. исследование Л. И. Шестова о Достоевском и Ницше, указанное в прим. 3*.

22* О влиянии Шиллера на творчество Ф. М. Достоевского см.: Вильмонт Н.Н. Великие спутники. Литературные этюды. М., 1966, с. 7–316: Достоевский и Шиллер. Заметки русского германиста.

23* *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. 10, с. 94.

24* Там же, с. 189.

25* Возможно, в этих словах содержится намек на С. Н. Булгакова, автора статей «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», «Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)», «Религия человекобожия в русской революции». См.: *Булгаков С.Н.* Два града. СПб., 1997.

26* Цитата из Пушкинской речи (1880). См.: *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1984, т. 26, с. 139.

27* *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 309.

28* Там же, с. 298.

29* Там же.

30* Там же, с. 298, 299–300.

31* Там же, с. 300–301.

32* Там же, с. 301.

33* Там же, с. 302–303, 304–305, 309.

34* Имеется в виду, конечно, ницшевский Заратустра.

35* «Краткая повесть об антихристе» входит в состав «Трех разговоров о войне, прогрессе и о конце всемирной истории» В. С. Соловьева. См.: *Соловьев В.С.* Сочинения в 2-х тт. М., 1988, т. 2, с. 735–759

36* Имеются в виду слова из Пушкинской речи Ф. М. Достоевского (1880): «Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» (*Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1984, т. 26, с. 147).

Мутные лики

София. Проблемы культуры и религиозной философии. Сборник под ред. Н. А. Бердяева. Берлин, 1923, с. 155–160.

Философские науки. 1990, № 7 (послесловие и примечания А. Т. Казарян).

1* *Белый А.* Воспоминания о Блоке // Эпопея. М.–Берлин, 1922, № 1–3; последняя часть воспоминаний была опубликована в четвертом номере «Эпопеи» (1923). Первое полное издание: М., «Республика», 1995.

2* Начальные строки стихотворения «Предсказание» (1830). См.: *Лермонтов М.Ю.* Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1986, т. 1, с. 178.

3* Эон — термин древнегреческой философии, означающий «век», «эпоху», в отличие от «хроноса» — абстрактно-объективного времени.

4* См. выше, прим. 35* к статье «Откровение о человеке в творчестве Достоевского».

5* Цитата из стихотворения «Das Ewig-Weibliche [Вечная Женственность]. Слово увещательное к морским чертям» (1898). См.: Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 114.

6* Намек непонятен. По предположению Р. А. Гальцевой, речь может идти о Софье Петровне Хитрово, «подруге вечной» В. С. Соловьева, или о стихотворных шутках в адрес другой Софии — Мартыновой. См.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994, т. 2, с. 503.

7* Девственность (нем.).

8* См. выше, прим. 30* к статье «Теософия и антропософия в России».

9* Этимологически слово «религия» (от лат. religare) означает «связь», «соединение».

ПРИЛОЖЕНИЕ

В «Приложении» собраны статьи В. В. Розанова, который в 1916 г. оказался главным оппонентом Н. А. Бердяева. Поводом для написания большего числа розановских статей послужил выход в свет книги Бердяева «Смысл творчества» (обзор статей Розанова, посвященных критическому анализу этой книги, см. в комментариях Л. В. Полякова: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 588–592). Впоследствии Бердяев утверждал, что по поводу этой его книги Розанов написал четырнадцать статей (см.: Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991, с. 148). Это, однако, не совсем так. В «Библиографии работ о Н. А. Бердяеве», составленной А. А. Ермичевым, действительно, зафиксировано 14 статей Розанова, посвященных творчеству Бердяева, которые были опубликованы в 1916 г., но не все из них написаны по поводу «Смысла творчества». Из семи статей (если статью о Мережковском считать за две, так как она была напечатана в двух газетных номерах, причем, под разными названиями), лишь первая — «Из философии народной души» — связана с указанной книгой Бердяева, да и то лишь косвенным образом. Все остальные посвящены критике статей Н. А. Бердяева, написанных о «Типах религиозной мысли в России».

Подробнее об отношении Н. А. Бердяева к В. В. Розанову см.: *Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии.* М., 1991, с. 147–149.

В. В. Розанов. Из философии народной души

Новое время. 1916, № 14511, 30 июля/12 августа.

Написана в ответ на статью Н. А. Бердяева «Апофеоз русской лени».

¹ Имеется в виду армянская резня в Османской империи летом 1915 г. в результате, которой, по разным оценкам, было убито от 1 до 1,5 миллионов армян. Подробнее см.: Геноцид армян в Османской империи. Ереван, 1986; *Киракосян Дж. Западная Армения в годы Первой мировой войны.* Ереван, 1971; *Киракосян Дж. С. Младотурки перед судом истории.* Ереван, 1989.

² Гофштеттер Ипполит Андреевич (1860/1863–1951), публицист, сотрудник газеты «Новое время», автор ряда критических статей о В. В. Розанове; после революции 1917 г. эмигрировал из России, в Париже сотрудничал с журналом «Путь». См.: В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1995, кн. II, с. 541.

В. В. Розанов. Бердяев о молодом московском славянофильстве

Московские ведомости. 1916, № 189, 17 августа; подписана псевдонимом «Петроградский старожил».

Написана по поводу статьи Н. А. Бердяева «Возрождение православия».

¹ Ельчанинов Александр Викторович (1881–1934), историк и философ, соученик В. Ф. Эрн и П. А. Флоренского по 2-й тифлисской гимназии, в 1921 г. покинул Россию и поселился во Франции, был одним из организаторов и руководителей Русского Студенческого Христианского Движения, в 1926 г. принял сан священника.

Цветков Сергей Александрович (1888–1964), литературовед, библиограф, составлявший после смерти В. В. Розанова его библиографию, к концу жизни перешел в католичество.

² Волжский — псевдоним Александра Сергеевича Глинки (1878–1940), религиозно-философского публициста, критика и историка литературы, правнука поэта и писателя Сергея Николаевича Глинки.

³ Изготовленного в Германии (англ.).

^{4*} Андреев Федор Константинович (1888–1929), профессор Московской духовной академии по кафедре систематической философии и логики, с 1924 г. священник, в 1928 г. арестован, в апреле 1929 г. освобожден по состоянию здоровья, вскоре после чего умер.

Дурылин Сергей Николаевич (1877–1954), литературовед и театровед, священник; подробнее о нем см.: *Померанцева Г.Е. О Сергее Николаевиче Дурылине // Дурылин С.Н. В своем углу. Из старых тетрадей. М., 1991.*

^{5*} См. выше, прим. 3* к статье «Возрождение православия».

^{6*} Имеется в виду брошюра: Соль земли, то есть сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. Сергиев Посад, 1909.

^{7*} См.: *Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916, т. 1–2 (третий том, подготовленный к печати, издать не удалось).*

^{8*} Дом на углу Литейного проспекта (д. 24) и Пантелеймоновской улицы в Петербурге, где жили Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус. См.: *Шагинян М.С. Человек и время. История человеческого становления. М., 1980, с. 333–352.*

^{9*} Дроздов Николай Георгиевич — протоиерей, церковный публицист, знакомый В. В. Розанова, часто выступавший с критикой его сочинений. См.: В. В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1995, кн. II, с. 543.

В. В. Розанов. О типах религиозной мысли в России

Колокол. 1916, № 3074, 19 августа.

^{1*} Так у В. В. Розанова.

^{2*} См. выше, прим. 5* к статье «О “двух тайнах” Мережковского».

^{3*} Минский (наст. фамилия Виленкин) Николай Максимович (1855–1937), поэт, философ, публицист и переводчик, один из организаторов Религиозно-философских собраний в Петербурге.

Вилькина Людмила Николаевна (1873–1920), жена Н. М. Минского, поэтесса, переводчица, прозаик.

^{4*} Истинный, типичный, настоящий, букв.: не метис, чистокровный (*фр.*).

^{5*} Правильное название книги Бердяева — «Смысл творчества».

В. В. Розанов. Молодые московские славянофилы перед судом Н. А. Бердяева

Колокол. 1916, № 3080, 26 августа.

¹ Цитата из статьи «Возрождение православия».

² Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824–1887), русский публицист, философ, историк религии и издатель; в 50-х гг. сблизился с кружком московских славянофилов, особенно с А. С. Хомяковым, после смерти которого принял активное участие в подготовке его собрания сочинений (1861–1873).

³ См. выше, прим. 3* к статье «Возрождение православия».

В. В. Розанов. О С. Н. Булгакове

Колокол. 1916, № 3085, 2 сентября.

¹ Чупров Александр Иванович (1842–1908), русский экономист и статистик, профессор Московского университета. С. Н. Булгаков вспоминал о нем впоследствии: «Я вступил в Университет с заранее определенным намерением — посвятить себя мне чуждой науке, и этот план я и исполнил, достигнув оставления при университете на этой кафедре (добрейший и милейший проф. А. И. Чупров, сродный мне по судьбе: это был тоже семинарист, вспоминавший о своем прошлом как о потерянном рае, но ему не суждено было до конца пройти интеллигентскую пустыню). Я хорошо представляю себе все его волнение, которое он испытывал бы, увидев меня в рясе, но он до этого скандала не дожил» (*Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996, с. 346*).

² Герценштейн Михаил Яковлевич (1859–1906) — экономист, публицист, один из организаторов партии кадетов, депутат I Государственной думы, убитый черносотенцами.

Имеются в виду слова из выступления Герценштейна на 12-м заседании Государственной думы первого созыва 19 мая 1906 г.: «Мало вам разве майских иллюминаций прошлого года, когда в Саратовской губернии чуть ли не в один день погибло 150 усадеб?!» (*Государственная дума. Первый созыв. Стенографический отчет. СПб., 1907, с. 524*).

³ По-видимому, произвольная контаминация двух цитат: «Рабочие не имеют отечества. У них нельзя отнять то, чего у них нет» и «Пролетариям нечего в ней [в Коммунистической Революции] терять, кроме своих цепей» (*Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М., 1986, с. 52, 70*).

⁴ Жакерия (от фр. Jacques Vohhomme — «Жак-Простак» — презрительного прозвища, данного крестьянину дворянами) — антифеодальное восстание крестьян во Франции в 1358 г.

5° Польша прекратила свое государственное существование после «третьего раздела» 1795 г., в результате которого ее земли отошли к Австрии, Пруссии и России; на Венском конгрессе 1814–1815 гг. последовал новый раздел Польши: к России было присоединено Королевство Польское; до 1846 г. существовала относительно независимая Краковская республика, но и ее территория, в конце концов, была присоединена к Австрии. В таком виде Польша просуществовала до 1918 г., когда было восстановлено независимое польское государство. Свою собственную регулярную армию Польша имела в 1795 г. Несколько «восстаний Польши», о которых говорит В. В. Розанов, это (помимо 1794 г.) — восстание 1830, 1848 и 1852–1863 гг.

6° Ошибка В. В. Розанова: сборник «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903) состоит только из статей С. Н. Булгакова; возможно, Розанов путает его со сборником «Проблемы идеализма», который вышел годом раньше и в котором Булгакову принадлежит статья «Основные проблемы теории прогресса».

7° В сборнике «Вехи» (М., 1909) Булгакову принадлежит статья «Героизм и подвижничество». По поводу «Вех» В. В. Розанов трижды выступал в печати со статьями «Мережковский против “Вех”», «Между Азефом и “Вехами”», «К пятому изданию “Вех”», и все три его выступления носили неизменно положительный характер. См.: Вехи: pro et contra. Антология. СПб., 1998, с. 111–116, 390–400, 496–504.

8° Стефан Яворский (1658–1722) — церковный и государственный деятель, первый президент Святейшего Синода (1721), автор трудов: «Камень веры», «О знамениях пришествия антихриста», «Ответ Феофану Прокоповичу на Слово об иге неудобноносимом», «Ответ Сорбоннской академии о соединении церквей» и многочисленных проповедей, восхищавших современников своею красотой.

9° Речь идет о чтении В. С. Соловьевым «Краткой повести об антихристе» 26 февраля 1900 г. в зале петербургской Думы. Розанов, упавший во время чтения Соловьева со стула, написал по этому поводу письмо в газету «Новое время» (за подписью «Мнимо упавший со стула»). См.: Розанов В. В. Во дворе язычников. М., 1999, с. 99–100. Этот эпизод широко обсуждался в прессе (Новое время. 1900, 28 февраля; Россия. 1900, № 306; Ежемесячные сочинения. 1900, № 2/3). Сам Розанов написал по этому поводу статью «К лекции г. Вл. Соловьева об антихристе» (Мир искусства. 1900; № 9/10; переиздание: Розанов В. В., указ. соч., с. 100–105).

10° Довольно для каждого дня своей заботы (Мф. 6, 34).

11° Не заботьтесь о завтрашнем дне (Мф. 6, 34).

^{12*} Возможно, В. В. Розанов ссылается на «Автобиографию» Бердяева, опубликованную в 6-м томе «Критико-биографического словаря русских писателей» С. А. Венгерова (СПб., 1904). Здесь он писал: «Мать, Алина Сергеевна, урожденная княжна Кудашева, по матери француженка» (Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991, с. 351). Получается, таким образом, «четверть», а не «половина французской крови».

^{13*} Традиционный русский перевод названия этого трактата — «О граде Божьем».

^{14*} Разделение христианской церкви (схизма) на католическую и православную впервые произошло ок. 867 г., когда произошел разрыв между папой Николаем I и константинопольским патриархом Фотием (главным образом из-за претензий обоих на главенство над церковью в Болгарии, а в области догматики — из-за добавления к символу веры слов *filioque*). Однако, к началу X в. этот разрыв был ликвидирован; окончательный разрыв церковей произошел в июле 1054 г., когда константинопольский патриарх Кируларий и папский легат кардинал Гумберт предали друг друга анафеме.

В. В. Розанов. Бердяев о религиозных исканиях Д. С. Мережковского

Колокол. 1916, № 3107, 3112, 30 сентября, 7 октября.

Розанов В. В. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996, с. 625–635.

Написана по поводу статьи «Новое христианство».

^{1*} См. выше, прим. 5* к статье «К спору между кн. Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым».

^{2*} О лекции В. С. Соловьева см. прим. 9* к статье В. В. Розанова «О С. Н. Булгакове»; о лекции Мережковского — прим. 1* к статье «О “двух тайнах” Мережковского».

^{3*} Полное название трактата Т. Гоббса — «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Описание библейского чудовища Левиафана см.: Иов. 40, 10–20; Пс. 103, 26; Ис. 27, 1.

^{4*} Волынский Артемий Петрович (1689–1740) — русский государственный деятель и дипломат, с 1738 г. кабинет-министр и вскоре единственный докладчик у императрицы Анны Иоанновны по делам кабинета; стремясь ограничить влияние иностранцев, старался усилить политическое значение русского дворянства и разрабатывал меры по развитию торговли и промышленности. При этом Волынский неодобрительно отзывался

об императрице и ее фаворите Э. Бироне, в результате чего в 1740 г. был арестован, обвинен в измене и казнен.

^{5*} Юнкер (нем. Junker — букв. молодой дворянин) — дворянин, крупный землевладелец в Пруссии; в широком смысле — крупный немецкий земельный собственник.

^{6*} Татьяна Николаевна Гиппиус (1877–1957) — художница символистской ориентации, долгое время жила в семье Мережковских, но после Октябрьской революции отказалась эмигрировать вместе с сестрой;

Наталья Николаевна Гиппиус (1880–1963) — окончила Академию художеств по классу скульптуры; постоянно жила со своей сестрой Татьяной Николаевной.

Во время Великой Отечественной войны обе сестры были в концлагере в Германии, после освобождения работали в Новгородском Художественном музее реставраторами. О послереволюционной судьбе своих сестер З. Н. Гиппиус известий не имела.

^{7*} Эолова арфа (от имени Эола — повелителя ветров в древнегреческой мифологии) — струнный музыкальный инструмент, устанавливаемый на крышах домов и меняющий звучание в зависимости от силы ветра — от тихого и нежного до очень громкого.

^{8*} Таормина — город на восточном побережье Сицилии. В своем «Дневнике любовных историй» З. Н. Гиппиус описывает его так: «О, Таормина, Таормина, белый и голубой город самой смешной из всех любвей — педерастии!.. Таормина... Удушливый запах цветов, жгущий ночной воздух, странное небо с перевернутым месяцем, шелковое шелестенье невидимого моря...» (*Гиппиус З. Дневники*. М., 1999, т. 1, с. 60–61: запись от 16 августа 1899 г.). См. также: *Муратов П. П. Образы Италии*. М., 1994, с. 360–362.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

Августин Блаженный Аврелий (354–430), христианский теолог и философ — 19

Адам и Ева (библ.), первые люди на земле, сотворенные Богом и после грехопадения изгнанные из Рая — 142, 174, 179, 239

Аксаковы: братья Иван Сергеевич (1823–1886) и Константин Сергеевич (1817–1860), философы, публицисты и общественные деятели, идеологи славянофильства, сыновья писателя С. Т. Аксакова — 332

Амвросий (в миру — Александр Михайлович Гренков; 1812–1891), иеросхимонах, старец Оптиной Пустыни, «собеседник» Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, К. Н. Леонтьева — 158

Ангелус Силезиус (псевдоним Иоганна Шефлера; 1624–1677), немецкий поэт, мыслитель-мистик — 180, 258

Анджела де Фолиньо (ум. 1309), блаженная, итальянская монахиня-францисканка, автор мистической книги «Явление даров Всевышнего, ниспосланное в духе бл. Матери Анджеле из Фолиньо», переведенной на русский язык Л. П. Карсавиным («Откровения блаженной Анджелы», 1918) — 141

Аничков Евгений Васильевич (1866–1937), историк литературы, критик, общественный деятель — 126

Антоний (в миру — Александр Ксаверьевич Булатович; 1870–1919), иеросхимонах, религиозный публицист и богослов, дипломат и путешественник, в 1913 г. возглавивший движение «Имяславия» — 185

Баадер Франц Ксавье фон (1765–1841), немецкий ученый и религиозный философ — 19, 82

Бакст Лев Самойлович (1866–1924), русский художник-символист — 126

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876), русский революционер, философ и публицист, теоретик анархизма — 72, 134, 332

Безант Анни (1847–1933), основательница теософского общества в Индии — 232, 242

* Составлен только к текстам Н. А. Бердяева.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848), социальный мыслитель, литературный критик и публицист — 194, 314, 332

Белый Андрей (псевдоним Бориса Николаевича Бугаева; 1880–1934), писатель и поэт, теоретик символизма — 126, 252, 267, 304, 324–332

Бёме Якоб (1575–1624), немецкий философ-мистик — 19, 85, 89, 91, 103, 128–131, 140–142, 166–173, 180, 233, 239, 252, 267, 268, 275, 326

Бергсон Анри (1859–1941), французский философ — 14, 85

Блаватская Елена Петровна (1831–1891), теософ, литератор и публицист — 231, 241

Блок Александр Александрович (1880–1921), русский поэт-символист — 126, 324–334

Бодлер Шарль (1821–1867), французский поэт — 117

Боттичелли Сандро (настоящее имя — Алессандро Филиппети; 1445–1510), итальянский художник — 227

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), русский экономист, философ и богослов, с 1918 г. священник — 6, 73–78, 147–186, 231, 235, 246, 277, 278, 294, 326

Вагнер Рихард (1813–1883), немецкий композитор, дирижер, писатель и философ — 119

Валентин (ум. 160), философ, самый значительный представитель гностицизма — 172

Василий Великий (ок. 330–379), христианский церковный деятель и мыслитель, один из «отцов церкви» — 167

Вернадский Георгий Владимирович (1887–1973), русский историк, с 1922 г. в эмиграции, активный участник евразийства — 128

Вивекананда Свами (монашеское имя Нарендранатха Датта; 1863–1902), индийский мыслитель, религиозный реформатор и общественный деятель, организатор общества «Миссия Рамакришны» (1897) — 238

Вильгельм II (1859–1941), германский император и прусский король (1888–1918) из династии Гогенцоллернов — 66, 67

Волжский (псевдоним Александра Сергеевича Глинки; 1878–1940), литературный критик — 148, 294

Волошин Максимилиан Александрович (1887–1932), поэт-символист, переводчик и художник — 126

Вольнский Аким Львович (наст. имя и фамилия — Хаим Лейбович Флексер; 1861–1926), философ, критик, теоретик и историк искусства — 294

Габрилович Леонид Евгеньевич (1878–1953), публицист, физик, приват-доцент Петербургского университета, печатался под псевдонимом «Галич» — 126

Гагарин Павел Иванович (1798–?), князь, тамбовский землевладелец, позднее известный театральный антрепренер, отец Н. Ф. Федорова — 12

Гартман Эдуард фон (1842–1906), немецкий философ — 170, 171

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), немецкий философ — 91, 170, 171

Геккель Эрнст (1834–1919), немецкий биолог-эволюционист, сторонник и пропагандист учения Ч. Дарвина — 236, 247

Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н. э.), древнегреческий философ — 84

Гиппиус Зинаида Николаевна (1869–1945), поэтесса, прозаик, драматург и критик, жена Д. С. Мережковского — 126, 195, 222

Гоголь Николай Васильевич (1809–1852), русский писатель — 116, 227, 258, 332

Городецкий Сергей Митрофанович (1884–1967), поэт, в молодости близкий к символистам — 126

Григорий Палама (1296–1359), византийский богослов и церковный деятель, теоретик исихазма — 185

Гуайо Жорж, французский историк, автор книги о немецком католическом богослове И. А. Мёлере — 287

Гюйон Ж. М. (1648–1717), французская последовательница идей М. Молиноса, испанского священника, основателя квиетизма — 103, 141

Гуссерль Эдмунд (1859–1938), немецкий философ, основатель феноменологии — 87, 93

Гюго Виктор Мари (1802–1885), французский писатель и поэт — 314

Гюисманс Шарль Мари Жорж (1848–1907), французский писатель — 117, 288

Данте Алигьери (1265–1321), итальянский поэт, философ, политический деятель — 10

Декарт Рене (1569–1650), французский философ, физик и математик — 18–19

Джемс Уильям (1842–1910), американский философ и психолог, один из основателей прагматизма — 14

Диккенс Чарлз (1812–1870), английский писатель — 314

Дионисий (Псеудо-Дионисий) Ареопагит, христианский мыслитель V — нач. VI в., представитель поздней патристики — 168

Добролюбов Александр Михайлович (1876–1944), декадентский поэт, основатель религиозной секты — 107, 256–260

Добролюбов Николай Александрович (1836–1861), литературный критик и публицист — 194, 332

Добужинский Мстислав Валерианович (1875–1957), литовско-русский живописец, театральный художник, график и иллюстратор — 126

Достоевский Федор Михайлович (1821–1881), русский писатель, публицист и мыслитель — 7, 10, 64, 65, 94, 96, 98, 103, 104, 109–110, 113–116, 120, 147, 187, 189, 194–201, 251, 258, 284, 294–323, 325, 328, 332

Древс Артур (1865–1935), немецкий философ, популяризатор мифологической школы в религиоведении — 173, 236

Завитневич Владимир Зенонович, профессор Киевской Духовной академии, специалист в области церковной истории, автор фундаментального исследования «Алексей Степанович Хомяков» (Т. 1–2, Киев, 1902–1913) — 279, 282

Зелинский Фаддей Францевич (1859–1944), филолог-классик, литературовед, профессор Петербургского университета, с 1921 г. в эмиграции — 126

Зиновьева-Аннибал Лидия Дмитриевна (1866–1907), писательница символистского направления, вторая жена В. И. Иванова — 123–124, 127

Ибсен Генрик (1828–1906), норвежский драматург — 120, 258

Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949), поэт, мыслитель, крупнейший теоретик символизма в России — 75–78, 102–126, 184, 294, 301

Иисус Христос — 37, 38, 59, 107, 144, 185, 188, 210, 239, 243, 264, 273, 317, 318, 323, 328, 329

Иринеи Лионский (ок. 130 — ок. 203), христианский святой, епископ Лионский, один из ранних «отцов церкви» — 172

Исаак Сирианин (Сирин), христианский подвижник VII в., писатель, один из «отцов церкви» — 167

Кант Иммануил (1724–1804), немецкий философ — 22, 72, 89, 91, 226

Каратыгин Вячеслав Гаврилович (1875–1925), музыкальный критик, профессор Петроградской консерватории, пропагандист творчества Скрябина, Стравинского, Прокофьева — 126

Карташев Антон Владимирович (1875–1960), историк церкви, богослов и политический деятель, в 1919 г. покинул Россию — 126, 277

Кизеветтер Александр Александрович (1866–1933), историк, профессор Московского университета, политический деятель, в 1922 г. высланный из Советской России — 75

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856), философ, литературный критик и публицист, идеолог славянофильства — 74, 332

Коген Герман (1842–1918), немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства — 84, 87, 93

Кожевников Владимир Александрович (1852–1917), философ и поэт, издатель «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова — 5, 6, 149

Комиссаржевская Вера Федоровна (1864–1910), русская актриса, создавшая свой театр в основном символистской ориентации — 127

Коперник Николай (1473–1543), польский астроном, создатель теории гелиоцентрической системы мира — 45

Корнелиус Петер фон (1783–1867) немецкий художник-монументалист романтического направления — 67

Котляревский Нестор Александрович (1853–1925), литературовед, критик и публицист — 126

Кудрявцев П., профессор Киевской Духовной академии — 279

Кузмин Михаил Александрович (1872–1936), поэт, писатель, драматург и композитор — 126

Лавров Петр Лаврович (1823–1900), философ и социолог, идеолог революционного народничества — 332

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646–1716), немецкий философ, математик и общественный деятель — 19

Ленин Владимир Ильич (1870–1924), советский партийный и государственный деятель, основатель и вождь большевизма — 332

Леонардо да Винчи (1452–1519), итальянский художник, инженер, ученый и философ — 189, 200

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891), философ, писатель, публицист и литературный критик — 65, 324, 332

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841), русский поэт и писатель — 324

Леруа Эдуар (1870–1954), французский религиозный философ, представитель «католического модернизма» — 59, 206

Лопатин Лев Михайлович (1855–1920), философ и психолог — 79

Луази Альфред (1857–1940), французский церковный историк, представитель «католического модернизма» — 291

Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933), советский политический и государственный деятель, философ и культуролог — 126

Лютер Мартин (1483–1546), немецкий теолог, вождь Реформации в Германии, основоположник немецкого протестантизма — 95, 291

Маковельский Александр Осипович (1884–1969), историк античной философии, профессор Бакинского университета — 83

Максим Исповедник (ок. 580–662), византийский мыслитель и богослов — 167

Маркс Карл (1818–1883), немецкий философ и экономист, деятель немецкого и международного рабочего движения — 15, 247, 331

Мейер Александр Александрович (1875–1939), религиозный философ, переводчик и публицист — 132–136

Мейерхольд Всеволод Эмильевич (1874–1940), театральный режиссер — 126

Мёлер Иоганн Адам (1796–1838), немецкий католический богослов, историк церкви и церковного права — 286

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941), русский писатель, поэт и философ — 126, 133–136, 187–223, 231, 235, 246, 294

Микеланджело Буонаротти (1475–1564), итальянский скульптор, живописец, архитектор — 189, 200

Михаил Федорович (1596–1645), первый русский царь из династии Романовых, избранный на престол Земским собором 1613 г. — 290

Михайловский Николай Константинович (1842–1904), социолог, литературный критик и публицист — 294, 332

Муретов Дмитрий Дмитриевич, философ и публицист, придерживавшийся крайне правых взглядов, которого П. Б. Струве, несмотря на противоположность их взглядов, привлек к сотрудничеству в «Русской мысли» — 224–130

Некрасов Николай Алексеевич (1821–1877), русский поэт — 187, 189, 194–195, 200, 221

Николаев Ю., историк религиозно-философской мысли, автор книги о гностицизме — 205

Николай Кузанский (1401–1464), мыслитель раннего Возрождения — 80, 82, 83, 93

Ницше Фридрих (1844–1900), немецкий философ и поэт — 23, 58, 111, 113, 120, 197, 256, 257, 314

Новалис (наст. имя и фамилия Фридрих фон Гарденберг; 1772–1801), немецкий поэт и философ, представитель раннего романтизма в Германии — 172

Новиков Николай Иванович (1744–1818), русский писатель-просветитель и книгоиздатель — 129

Нувель Вальтер Федорович (1871–1949), член объединения «Мир искусства», чиновник особых поручений канцелярии министерства императорского двора — 126

Павел, апостол — 282, 328

Пан, в древнегреческой мифологии лесной демон, получеловек с ногами козла, козлиной бородой и рогами, возбуждавший панический ужас («панику») — 48, 245

Парацельс (наст. имя и фамилия Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм; 1593–1541), врач эпохи Возрождения — 19

Парменид (ок. 540–480 до н. э.), древнегреческий философ — 83–85

Петерсон Николай Павлович (1844–1919), биограф Н. Ф. Федорова, издатель его «Философии общего дела» — 6

Петр, апостол — 328

Пифагор (2-я пол. VI в. — нач. V в. до н. э.), древнегреческий мыслитель, математик, религиозно-нравственный реформатор — 45

Платон (428/427–348/347), древнегреческий философ — 18, 84–86, 304

Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918), русский философ и публицист, первый теоретик и пропагандист марксизма в России — 332

Плотин (204/205–270), греческий философ-неоплатоник — 80, 83, 171

Пругавин Александр Степанович (1850–1920), историк и религиовед, член петербургского Религиозно-философского общества — 267

Птолемей Клавдий (ок. 83 — ок. 161), выдающийся астроном античности, астролог, математик и географ, обосновавший геоцентрическую картину мира — 21

Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837), русский поэт — 306, 324

Пыпин Александр Николаевич (1833–1904), литературовед и историк русской литературы — 128–131

Ремизов Алексей Михайлович (1877–1957), русский писатель, с 1921 г. в эмиграции — 126

Риккерт Генрих (1863–1936), немецкий философ, один из основателей Баденской школы неокантианства — 93

Розанов Василий Васильевич (1856–1919), писатель, публицист, философ — 73, 76–78, 94–100, 126, 197–198, 204, 294

Ростовцев Михаил Михайлович (1870–1952), историк, ученый-классицист, археолог, с 1925 г. в США — 126

Самарин Федор Дмитриевич (1858–1916), религиозный писатель, общественно-политический и церковный деятель — 149

Санд Жорж (псевдоним Авроры Дюдеван; 1804–1876), французская писательница — 314

Сведенборг Эмануэль (1688–1772), шведский ученый и теолог-мистик — 140, 142

Селянинов А., автор книги «Тайная сила масонства» (СПб, 1911) — 128

Сент Ив д'Альвейдр, французский оккультист — 248

Сен-Мартен Луи Клод де (1743–1803), французский философ-мистик и теософ — 128, 129, 140

Серафим Саровский (1760–1833), монах Саровской пустыни, православный святой — 105, 210

Сергий Радонежский (1314/1321–1392), русский религиозный подвижник, основатель и игумен Троице-Сергиевой лавры — 105

Симеон Новый Богослов (949–1022), византийский религиозный писатель и философ-мистик — 167, 185

Скрябин Александр Николаевич (1872–1915), композитор и пианист — 119

Сократ (ок. 470–399 до н. э.), древнегреческий философ — 18

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), русский философ, поэт и публицист — 6, 7, 19, 20, 49, 56, 64, 72, 74, 75,

77, 98, 103, 104, 111, 140—145, 147, 152, 171, 225, 229, 253, 283, 292, 294, 320, 324—326, 332

Соловьева Поликсена Сергеевна (1867—1924), поэтесса, сестра В. С. Соловьева — 126

Сологуб (наст. фамилия — Тетерников) Федор Кузмич (1863—1927), поэт-символист, прозаик, драматург, переводчик — 126

Сомов Константин Андреевич (1869—1939), художник, один из основателей и главных деятелей «Мира искусства» — 126

Спенсер Герберт (1820—1903), английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма — 62

Стендаль (псевдоним Анри Мари Бейля; 1783—1842), французский писатель — 307

Страхов Николай Николаевич (1828—1896), философ и литературный критик — 295

Струве Петр Бернгардович (1870—1944), русский философ, экономист, историк и публицист, с 1920 г. в эмиграции — 224, 225, 229

Сюннерберг Константин Александрович (1871—1942), поэт-символист, критик и теоретик искусства, печатался под псевдонимом «Константин Эрберг» — 126

Тареев Михаил Михайлович (1867—1934), религиозный философ и богослов, профессор Московской Духовной академии — 273—274

Тереза (Тереза де Хесус), святая (1515—1583), испанская писательница-монахиня, автор мистических трактатов — 141

Тернавцев Валентин Александрович (1866—1940), писатель и богослов, член Религиозно-философского общества в Петербурге, чиновник особых поручений при обер-прокуроре Синода (с 1907 г.) — 198, 212

Толстой Лев Николаевич (1828—1910), русский писатель и мыслитель — 6, 11, 64, 98, 106, 110, 116, 120, 147, 187, 189, 196, 198, 200, 201, 215, 226, 228, 255—260, 271, 279, 295, 296, 304, 316, 322

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920), князь, философ, правовед и общественный деятель — 148, 152, 184, 224—230

Тютчев Федор Иванович (1803—1873), русский поэт, публицист и дипломат — 187, 189, 194, 195, 200, 221, 324, 332

Успенский Петр Дамианович (1878—1947), теософ и оккультист, ученик Г. Гурджиева, с 1920 г. в эмиграции — 231

Фабр д'Оливе Антуан (1768–1825), французский публицист и поэт — 248

Федоров Николай Федорович (1829–1903), русский философ-космист — 5–70, 98, 143

Феофан Затворник (в миру — Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894), епископ Владимирский, впоследствии затворник Вышинской пустыни, богослов и церковный писатель — 149, 156, 158, 205, 284

Феофан, епископ Полтавский — 277

Фет Афанасий Афанасьевич (1820–1892), русский поэт — 6, 64, 324

Филарет (в миру — Василий Михайлович Дроздов; 1783–1867), митрополит Московский, автор «Православного катехизиса» — 284

Философов Дмитрий Владимирович (1872–1940), литературный критик и публицист — 126

Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814), немецкий философ и общественный деятель — 91

Флоренский Павел Александрович (1882–1937), религиозный философ, ученый-энциклопедист, священник — 76, 148, 151, 162, 183, 184, 196, 202, 223, 277, 278, 280, 282–293, 326

Франк Семен Людвигович (1877–1950), русский религиозный философ и психолог — 79–92

Фурье Франсуа Мари Шарль (1772–1837), французский социалист-утопист — 9

Хилков Дмитрий Александрович (1857–1914), князь, гвардейский офицер, вышедший в отставку под влиянием взглядов Л. Н. Толстого — 271

Хлудов Василий, один из авторов сборника «Вселенское дело» (1914) — 37

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860), философ, поэт и публицист, родоначальник славянофильства — 10, 72, 74, 96, 280, 282–293

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856), русский философ и социальный мыслитель — 72, 74, 332

Чаттерджи (Чоттопадхай Бонкимчондро; 1838–1894), браман, индийский философ, писатель, историк религии — 238

Чернышевский Николай Гаврилович (1728–1889), философ, публицист и общественный деятель — 194, 215, 332

Четвериков Сергей Иванович (1867–1947), протоиерей, в 1907–1920 гг. законоучитель Полтавского кадетского корпуса, после революции жил в Югославии и Чехословакии — 158, 205

Чулков Георгий Иванович (1879–1939), писатель, поэт и критик, создатель теории «мистического анархизма» — 126

Шекспир Уильям (1564–1616), английский драматург и поэт — 304, 307

Шеллинг Фридрих Вильгельм (1775–1854), немецкий философ — 19, 91

Шестов (наст. фамилия Шварцман) Лев Исаакович (1866–1938), философ и литературный критик — 294, 313

Шмидт Анна Николаевна (1851–1905), нижегородская журналистка, визионерка, корреспондент В. С. Соловьева — 140–146, 326

Штейнер Рудольф (1861–1925), немецкий философ, основатель антропософии — 170, 232, 236, 242, 243, 246–249

Эйкен Рудольф (1846–1926), немецкий философ, последователь И. Г. Фихте — 274

Экземплярский В. И., профессор Киевской Духовной академии, в 1912 г. уволенный постановлением Синода за напечатание статьи о Л. Н. Толстом — 279–280

Экхарт Иоганн, Мейстер Экхарт (ок. 1260–1327), немецкий религиозный философ-мистик и проповедник — 84, 267, 268

Энгельс Фридрих (1820–1895), немецкий философ и общественный деятель, друг и соратник К. Маркса — 15

Эри Владимир Францевич (1881–1917), русский религиозный философ, один из основателей «Христианского братства борьбы» и московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева — 71–78, 148, 151, 183, 184, 196, 326

Эсхил (525–456 до н. э.), древнегреческий драматург — 113

Goyau G. — см. Гуайо Ж.

Loisy A. — см. Луази А.

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова)	5
ПРОРОЧЕСТВА Н. Ф. ФЕДОРОВА О ВОЙНЕ	64
ЭПИГОНАМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА	71
ДВА ТИПА МИРОСОЗЕРЦАНИЯ (С. Л. Франк «Предмет знания») ..	79
АПОФЕОЗ РУССКОЙ ЛЕНИ	94
ОМЕРТВЕВШЕЕ ПРЕДАНИЕ	102
ОЧАРОВАНИЕ ОТРАЖЕННЫХ КУЛЬТУР (О Вяч. Иванове)	111
«ИВАНОВСКИЕ СРЕДЫ»	123
ПО ПОВОДУ НОВОЙ КНИГИ О МАСОНСТВЕ	128
НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И ИСТОРИЯ	132
ПОВЕСТЬ О НЕБЕСНОМ РОДЕ	140
ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ (С. Н. Булгаков)	147
О «ДВУХ ТАЙНАХ» МЕРЕЖКОВСКОГО	187
НОВОЕ ХРИСТИАНСТВО (Д. С. Мережковский)	196
К СПОРУ МЕЖДУ КН. Е. Н. ТРУБЕЦКИМ И Д. Д. МУРЕТОВЫМ ...	224
ТЕОСОФИЯ И АНТРОПОСОФИЯ В РОССИИ	231
ДУХОВНОЕ ХРИСТИАНСТВО И СЕКТАНТСТВО В РОССИИ....	255
РЕФОРМА ЦЕРКВИ	277
ХОМЯКОВ И СВЯЩ. ФЛОРЕНСКИЙ	282
ОТКРОВЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО	294
МУТНЫЕ ЛИКИ	324

ПРИЛОЖЕНИЕ

В. В. Розанов. ИЗ ФИЛОСОФИИ НАРОДНОЙ ДУШИ (На возражение Н. А. Бердяева о «русском мессианизме») ...	337
---	-----

В. В. Розанов. БЕРДЯЕВ О МОЛОДОМ МОСКОВСКОМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ	342
В. В. Розанов. О ТИПАХ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В РОССИИ	352
В. В. Розанов. МОЛОДЫЕ МОСКОВСКИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ ПЕРЕД СУДОМ Н. А. БЕРДЯЕВА	359
В. В. Розанов. О С. Н. БУЛГАКОВЕ	366
В. В. Розанов. БЕРДЯЕВ О РЕЛИГИОЗНЫХ ИСКАНИЯХ Д. С. МЕРЕЖКОВСКОГО	374
КОММЕНТАРИИ.....	391
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	435

Книги издательства «Канон+» ОИ «Реабилитация»
в розницу можно приобрести в магазине «Пресса для всех»
по адресу: г. Москва, Б. Сухаревская площадь, д. 16/18.
Тел. 207-51-13.
E-mail: bozhkoyra@mtu-net.ru.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

БЕРДЯЕВ

Николай Александрович

МУТНЫЕ ЛИКИ

Типы религиозной мысли в России

Подписано в печать с готовых диапозитивов 12.05.2004.

Формат 84×108¹/₃₂. Гарнитура журнальная. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 23,52. Тираж 2000 экз. (I-й завод — 1500 экз.).
Заказ 1294.

Издательство «Канон+» ОИ «Реабилитация»
107045, Москва, М. Сухаревский пер., 7.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79.

ISBN 5-88373-159-7



9 785883 731593 >