



ФЕДОР АВГУСТОВИЧ
С Т Е П У Н

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
НАУКА
МОСКВА



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

БИБЛИОТЕКА
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ
МЫСЛИ
С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН
ДО НАЧАЛА XX ВЕКА



Руководитель проекта

А. Б. Усманов

Редакционный совет:

- Л. А. Опёнкин, *доктор исторических наук, профессор*
(председатель);
- И. Н. Данилевский, *доктор исторических наук, профессор*;
А. Б. Каменский, *доктор исторических наук, профессор*;
Н. И. Канищева, *кандидат исторических наук,*
лауреат Государственной премии РФ
(ответственный секретарь);
- А. Н. Медушевский, *доктор философских наук, профессор*;
Ю. С. Пивоваров, *академик РАН*;
А. К. Сорокин, *кандидат исторических наук,*
лауреат Государственной премии РФ
(сопредседатель);
- В. В. Шелохаев, *доктор исторических наук, профессор,*
лауреат Государственной премии РФ
(сопредседатель)



МОСКВА
РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
(РОСПЭН)
2010



ИНСТИТУТ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Федор Августович
С Т Е П У Н



ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

СОСТАВИТЕЛЬ,
АВТОР ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬИ
И КОММЕНТАРИЕВ:

К. А. Соловьев,
кандидат исторических наук



МОСКВА
РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
(РОСПЭН)
2010

УДК 94(47)(082.1)
ББК 66.1(0)
С79



Долгосрочная благотворительная программа
осуществлена при финансовой поддержке
НП «Благотворительная организация «Искусство и спорт»

Степун Ф.А. Избранные труды / Ф. А. Степун; [сост., вступ. ст.
С79 и коммент. К. А. Соловьева]. — М.: Российская политическая
энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 672 с. — (Библиотека отече-
ственной общественной мысли с древнейших времен до начала
XX века).

ISBN 978-5-8243-1133-4

УДК 94(47)(082.1)
ББК 66.1(0)

ISBN 978-5-8243-1133-4

© К. А. Соловьев, составление тома, вступи-
тельная статья, комментарии, 2010
© Институт общественной мысли, 2010
© Российская политическая энциклопедия,
2010

Федор Августович Степун

Федор Августович Степун родился в Москве 19 февраля 1884 г. Его отец был выходцем из Восточной Пруссии, где Степуны владели землями между Тильзитом и Мемелем. Август Степун оставался подданным Германской империи, но бывал там очень редко: по воспоминаниям сына, всего лишь два раза на лечение¹. С женой, Марией Федоровной Аргеландер, он познакомился в Москве. Она была представительницей древнего шведофинского рода, многие ее предки долгое время проживали под Выборгом. Впоследствии некоторые из них переехали в Пруссию, другие — в Россию². Ф. А. Степун вспоминал: «В моей матери <...> выросло <...> в детстве бессознательное, а впоследствии вполне осознанное отталкивание от всего немецкого, от которого она освободилась только к старости. Девницей на выданье она часто говорила своим подругам, что лучше броситься в омут, чем выйти замуж за немца»³. В 1887 г. Август Степун был назначен директором бумажной фабрики в Кондрово. Там, недалеко от Калуги, рядом с фабрикой отца и прошло детство Ф. А. Степуна. «На высоком берегу впадающей в Угру Шани, трудолюбиво обслуживающей турбины писчебумажной фабрики, стоит построенный покоем и выкрашенный в желтый цвет просторный двухэтажный дом. Против главного подъезда, за традиционным кругом акации, красуется гордость губернии, построенная, согласно местному преданию, по проекту Растрелли небольшая церковь. С северо-востока ее охватывает тихий мир прецерковного погоста...»⁴

Много лет спустя, уже в эмиграции, Степун вспоминал деревенскую жизнь: парк, скотный двор, местный зверинец, яблочный Спас. Из этих обрывочных детских впечатлений в сознании Степуна выкристаллизовывался образ прежней, утерянной России, с ее тради-

¹ *Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся*. СПб., 2000. С. 38–39.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 42.

⁴ Там же. С. 7.

ционным укладом жизни, архаичными порядками, благодаря которым человек не вычленен из среды, а является частью великого пейзажа. «Французский и немецкий народы — это прежде всего люди, русский народ — это еще земля. Мне думается, что особая одухотворенность, хочется сказать, человечность русской природы есть лишь обратная сторона природности русского народа, его глубокой связанности с землей. Очевидность этой мысли бросается в глаза уже чисто внешне: в Европе, в особенности во всех передовых странах, лицо земли в гораздо большей степени определено цивилизационными усилиями человеческого ума и воли, чем первозданными стихиями природы. Русская же дореволюционная деревня была еще всецело природной: жилье — бревно да солома, заборы — слеги да хворост, одежда — лен да овчина, дороги, за исключением редких шоссе, не проложены, а наезжены. А за этим, цивилизацией еще не разбуженным миром, подобный коллективному «дяде Ерощке» — тот русский народ, на котором держалась наша единственная по волености своего дыхания, во многом, конечно, грешная, но все же и прекрасная жизнь»⁵.

Степун вернулся в Москву в 1893 г., когда настала пора поступать в реальное училище. Отец его определил в Училище св. Михаила, где история преподавалась на немецком языке. Степун с нетерпением ждал встречи с первым большим городом его жизни, и Москва действительно удивила его оглушительным шумом, суетой, богатством красок, необычной пестротой: «С Красной площади, поразившей меня своей огромностью, своим вольным дыханием и причудливо-чешуйчатой пестротой Василия Блаженного, мы сворачиваем на шумную Ильинку. Скучно тянутся Маросейка, Покровка. Вот Земляной вал, мост над запасными путями Курской железной дороги, а за ним совсем уже иная Москва, чем та, в которую мы въезжали вчера: тихая, провинциальная Москва моих первых школьных лет...»⁶

По окончании реального училища в 1900 г. перед Степуном вырисовывались три перспективы: продолжить образование в университете или в Училище живописи и ваяния или уйти в театр, который он успел полюбить в Москве. Давая себе год на размышление, он

⁵ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 20.

⁶ Там же. С. 29.

принял решение отбыть военную службу. В 1901 г. Степун был определен в артиллерийский полк в Коломне. К окончанию службы в 1902 г. он уже убежден, что его призвание — философия, которая позволит наконец понять, кто прав — Ф. Ницше или Л. Н. Толстой. По совету преподавателя Московского университета Б. П. Вышеславцева, Степун направился в Гейдельберг⁷. В средневековом городе с узкими улицами, таинственным замком, готическим храмом, университетом XIV в. Степун, по собственным словам, впервые ощутил беспрерывное течение времени, в которое невольно вплеталась и его жизнь⁸. Его учителем стал один из наиболее известных представителей неокантианства В. Виндельбанд. При всем к нему почтении Степун замечал, что тот «был типичным немецким профессором своей эпохи, т. е. преподавателем научной дисциплины, и только. Я же приехал в Европу разгадывать загадки мира и жизни. За время моего пребывания в университете эта разница наших духоустремлений дала о себе знать». Как-то на лекции В. Виндельбанд, подобно И. Канту, доказывал, что свобода воли, с научной точки зрения, невозможна, а с моральной — необходима. Такая двойственность подходов не удовлетворила Степуна. Он привел пример преступника, которого в этом случае, с моральной точки зрения, следовало наказать, а с научной — оправдать как не отвечающего за собственные поступки. Профессор возразил, что наказывают не с моральной или научной точки зрения, а исходя из целесообразности. Этот «цинизм» возмутил Степуна, который, «набравшись храбрости, в упор спросил его: как, по его мнению, думает сам Господь Бог; будучи высшим единством мира, Он ведь никак не может иметь трех разных ответов на один и тот же вопрос. Мой задор, как помнится, заинтересовал и обрадовал Виндельбанда, но его ответ искренне огорчил меня. Ласково улыбнувшись мне своею умно-проницательной улыбкой, он ответил, что на мой вопрос у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его «частная метафизика»⁹. В этом споре профессора со студентом сказалось все своеобразие русской философской традиции, для которой проблемы онтологии, т. е. устройства самого Бытия, имели ключевое значение.

⁷ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 72.

⁸ Там же. С. 79.

⁹ Там же. С. 80–81.

В Гейдельберге Степун вел активную жизнь. Вопреки советам немецких друзей сконцентрироваться на каком-нибудь одном курсе он слушал лекции по филологии, истории, правоведению. Его преподавателями были А. Дитерихс, Э. Маркс, Ф. Науманн, Г. Тоде, Г. Еллинек и др. Он посещал анатомический театр, ходил на митинги немецких социал-демократов, делал доклады на собраниях русских эмигрантов¹⁰. В ходе одного из них он доказывал «интеллектуальную немощь» революции в России, которая стремилась к реализации материалистических идей, давно опровергнутых европейской философией. Подобные умозаключения вызвали гнев почти всех присутствующих. Степуна поддержал лишь Б. А. Кистяковский, хорошо известный в Гейдельберге своей докторской диссертацией¹¹. Зимой 1906–1907 гг. они, Степун и Кистяковский, совместно переводили сборник статей В. С. Соловьева «Национальный вопрос в России». Немецкий социолог, философ, правовед М. Вебер был очень заинтересован в результатах этой работы и неоднократно встречался с переводчиками, беседовал с ними о проблемах русской жизни¹².

Но все же именно философские сюжеты были вехами в интеллектуальной биографии Степуна. Впоследствии он признавался, как трудно ему давалась «Критика чистого разума» И. Канта, которую долгое время он не мог принять до знакомства с немецкой мистикой (работами Новалиса, Ф. Шлегеля, Ф. К. Баадера, Я. Бёме и др.), но которая, в свою очередь, позволила ему преодолеть ограниченность методологического измерения современной европейской философии и подготовила его к встрече с работами русских мыслителей¹³.

Поступательное движение к докторской степени было прервано личной драмой. В 1906-г. Степун женился на Анне Александровне Серебрянниковой. Она училась в Гейдельберге на естественном факультете, была марксисткой и с презрением относилась к философии. Со Степуном ее связывали приятельские отношения, а любила она студента Аркадия Миракли, за которого вышла замуж через год

¹⁰ *Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся*. С. 85–89.

¹¹ Там же. С. 89.

¹² *Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист // Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся*. С. 634.

¹³ *Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся*. С. 117.

после знакомства. Однако вскоре после свадьбы А. В. Миракли скончался от тифа. Молодая вдова находилась на грани помешательства, периодически забывала, где она; требовала позвать к себе Аркадия; просила вытянуть из ее головы «эти страшные длинные гвозди». Сестра Аркадия Нина настояла, чтобы Степун заменил ее покойного брата и женился на Анне, которую нужно было спасти¹⁴. Они вместе путешествовали, провели летний семестр в Гейдельберге, посетили родных в Москве. Потом, в 1908 г., Степун отправился в университет, а Анна поехала навестить родных в Ковенской губернии. Он ежедневно получал ее длинные письма, пока не пришла короткая телеграмма, что она утонула. Анна пыталась спасти купавшегося в Немане брата¹⁵.

В 1910 г. Степун все же защитил докторскую диссертацию, посвященную философии В. С. Соловьева. Прежнего увлечения темой научного изыскания уже не было. «Утраченный мною интерес к рационалистической системе Соловьева, глубоко чуждой его пророческому духу и его лирике, оказался утраченным навсегда: моя докторская работа так и осталась фрагментом большого исследования о Соловьеве»¹⁶. В том же году Степун вернулся в Россию. Он начал публиковать давно задуманный им совместно с С. И. Гессеном, Н. Н. Бубновым, Г. Мелисом, Р. Кронером международный философский журнал «Логос», издававшийся на двух языках — русском и немецком. Все же попытки устроиться в Московский университет закончились неудачей. Он почувствовал неприятие профессурой всех «чужаков», к которым причисляли и Степуна¹⁷. Ему пришлось заниматься философией «вне университетских стен». Степун был приглашен читать лекции на Вечерних Пречистенских рабочих курсах, работал в Бюро провинциальных лекторов, куда его устроил литературный критик Ю. И. Айхенвальд. Он читал курсы «Введение в философию», «История греческой философии», «Россия и Европа как проблема русской философии истории» в Астрахани, Казани, Нижнем Новгороде, Пензе, Царицыне и т. д.¹⁸ Наряду с Н. А. Бердяе-

¹⁴ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 119–121.

¹⁵ Там же. С. 131–132.

¹⁶ Там же. С. 111.

¹⁷ Там же. С. 151.

¹⁸ Там же. С. 159–160.

вым, С. Н. Булгаковым, Б. П. Вышеславцевым, Е. Н. Трубецким, В. Ф. Эрном и многими другими он посещал Религиозно-философское общество имени Владимира Соловьева в доме М. К. Морозовой в Москве. По прошествии многих лет Степун с благодарностью вспоминал вечера в Морозовском особняке в Мертвом переулке, которые во многом превосходили аналогичные собрания в Западной Европе. «Германия до 1933 года была полна всевозможных религиозных, философских, художественных и политических кружков. <...> За годы эмиграции я прочел в этих обществах более трехсот докладов. Некоторые из этих обществ, как, например, «Пан-Европа» Куденгоф-Калерги или «Культур-бунд» принца Рогана, имели свои отделения почти во всех европейских странах. Читал я много и в венских, и в берлинских литературных салонах, где собирались образованнейшие и умнейшие люди. Конечно, можно усомниться, не являет ли описанная мною московская жизнь на фоне европейской культуры скорее образ скудости, чем богатства? Мой ответ, да простят мне его мои европейские, главным образом мои немецкие, друзья, вполне определен: отнюдь нет. Конечно, русская культурная жизнь была менее разветвленной, чем европейская, но мне кажется, что она в некотором смысле была духовно более напряженной»¹⁹.

Степун оказался в самом центре культурной жизни столиц. Его приглашали на вечера издательства «Мусaget», в «Общество свободной эстетики», в Петербурге — на собрания журнала «Северные записки», в «Башню» Вяч. И. Иванова, где помимо хозяина он познакомился с М. А. Кузминым, А. Н. Толстым, Г. И. Чулковым и др.²⁰ По воспоминаниям Андрея Белого, вокруг Степуна объединялась «философская молодежь» Москвы. Он организовал семинар, любимый студентами, среди которых выделялся Б. Л. Пастернак²¹. Как раз в это же время, в 1911 г., Степун женился на Наталье Николаевне Никольской, бывшей супруге сводного брата.

Эта необычайно интенсивная духовная и личная жизнь разворачивалась накануне общероссийской катастрофы. «Вспоминая последнее предвоенное лето в России, я удивляюсь тому, как мало

¹⁹ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 204.

²⁰ Там же. С. 225–227.

²¹ Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 342.

внимания мы уделяли войне, как мало тревожились быстротою и неотвратимостью ее приближения»²².

С самого начала войны Степун был призван в армию и определен в 5-ю батарею 12-й Сибирской стрелковой артиллерийской бригады, дислоцированной в Иркутске. Осенью она была переброшена на Юго-Западный фронт, под Львов. В июле 1915 г. она участвовала в боях под Ригой²³. Каждодневное общение с солдатами позволило укрепить и так прочные славянофильские основания мировоззрения Степуна. «Переходя из офицерской землянки в солдатские, я всегда чувствовал, что не только спускаюсь в мир необразованности, но одновременно и поднимаюсь на какуюто высоту. <...> Я на войне все же пришел к убеждению, что «варварство» русского мужика много ближе к подлинным высотам культуры, чем среднеинтеллигентская образованность. Ничего удивительного в этом, впрочем, нет, если понимать под культурую ту одухотворяемую живым боговерием, мифическим природочувствием и традиционно крепким бытовым укладом форму жизни, которую мы, с легкой руки Шпенглера, привыкли противопоставлять западноевропейской цивилизации, давно уже подменившей веру — метафизической проблематикой, живую нравственность — мертвым морализмом и здоровую народную жизнь — функционированием политизированных масс»²⁴.

В октябре 1915 г. Степун был ранен, перевезен в Псков, а уже оттуда в сопровождении жены — через Петербург в Москву. «Поездка была ужасной: полная анархия всех расписаний, столпотворение на всех вокзалах и платформах, до отказа набитые вагоны и трагическая недоступность уборных. Впервые вставши на костыли и не умея владеть ими, <...> я со своею разбитою, положенною во временную гипсовую повязку ногой чувствовал себя совершенно беспомощным в толпе, так что Наташе и Семеше [денщику. — К. С.] приходилось в особо критические минуты подымать меня на руки»²⁵.

²² Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 257.

²³ Там же. С. 284.

²⁴ Там же. С. 281.

²⁵ Там же. С. 290.

В конце июня 1916 г. по решению врачебной комиссии Степун был отправлен в Эссентуки, а еще спустя шесть недель — вновь на фронт, под Ригу²⁶. Однако больная нога давала о себе знать. В итоге в декабре 1916 г. Степун был откомандирован в тыл, в прифронтовую зону²⁷. Там 4 марта он и узнал о свершившейся в Петрограде революции²⁸.

Тогда в полной мере пригодился опыт публичных выступлений в провинции. Степун находил понимание среди солдат, убеждал их не поддаваться мечтам о скором «замирении» с противником²⁹. Вскоре как делегат Юго-Западного фронта он вновь оказался в Петрограде, вел переговоры с председателем Временного правительства Г. Е. Львовым, военным министром А. И. Гучковым, министром юстиции А. Ф. Керенским³⁰, выступал в военной секции Петросовета³¹. Через некоторое время он стал делегатом столичного Совета рабочих и солдатских депутатов. «О своей деятельности в Совете мне рассказывать почти нечего, — вспоминал Степун. — Как и большинство членов этого бесформенного и громоздкого учреждения, я в нем мало что делал, если не считать делом произнесения речей в комисионных и пленарных заседаниях. Быть может, мои речи и производили некоторое впечатление, но в ходе событий они, конечно, ничего не меняли»³².

С июля по сентябрь 1917 г. Степун — начальник политического управления военного министерства, редактор политического отдела газеты «Армия и флот свободной России» (прежде — «Инвалид»). В отличие от многих своих коллег он скептически оценивал перспективы продолжения войны, требовал заключения сепаратного мира с «центральными» державами, скорого созыва Учредительного собрания и говорил о необходимости расправы над лидерами большевиков³³. Степун участвовал в разработке программы

²⁶ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 297.

²⁷ Там же. С. 302.

²⁸ Там же. С. 307.

²⁹ Там же. С. 314–315.

³⁰ Там же. С. 322.

³¹ Там же. С. 322.

³² Там же. С. 337.

³³ Там же. С. 372–373.

преобразования армии, инициированной Б. В. Савинковым. В ее основе лежало представление о неизбежности восстановления смертной казни на фронте³⁴. Вероятно, именно тогда вопрос о смертной казни стал для Степуна определяющим в понимании политической и религиозной природы власти, дающим метафизическое измерение государству. Впоследствии он писал: «Я думаю, что лишь при таком переживании смертной казни, как некой сверхполитической мистерии, таящей в себе сознание трагической вины казнящего перед казненным <...> возможно ее нравственно-положительное воздействие на общественно-политическую жизнь: при современном же взгляде на смертную казнь, как на нечто вполне естественное, она неминуемо должна приводить к разращению власти и разложению общества»³⁵.

Уже с середины октября власть в столице постепенно начала переходить в руки большевиков. 17 октября большевистский патруль задержал Степуна и четыре часа продержал его в заключении³⁶. Несколько дней спустя пришлось спастись от аналогичного патруля бегством. В городе начинались повсеместные грабежи. Оставалась надежда на возвращение в Москву³⁷.

Однако вскоре разруха стала повсеместной. «За годы военного коммунизма всего не хватало в Москве. Люди тысячами умирали с голоду, от тифа и «испанки». Очереди на гробы были так же длинные, как на хлеб. Только одного было вдоволь — трупов в анатомическом театре. По свидетельству известного врача, у большинства из них были прострелены затылки. Таков был апокалиптический круг, в котором протекала наша жизнь»³⁸.

И все же Степун не оставлял литературной деятельности. В 1918 г. он редактировал культурно-философский отдел журнала «Возрождение»³⁹, сотрудничал в журналах «Искусство театра», «Театральное обозрение», в 1919 г. вместе с Н. А. Бердяевым, А. Белым, П. П. Муратовым и многими другими участвовал в создании Вольной академии ду-

³⁴ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 394.

³⁵ Там же. С. 402.

³⁶ Там же. С. 446–447.

³⁷ Там же. С. 451.

³⁸ Там же. С. 461.

³⁹ Там же.

ховной культуры⁴⁰. В 1918–1919 гг., вернувшись к увлечению молодости, Степун работал заведующим репертуаром в «Показательном театре революции». Он предложил принципиально новую концепцию театра: «В момент, когда на исторической сцене действуют не отдельные люди, а Бог, дьявол и народы, нельзя предлагать зрителю пьес, в которых серые люди в серых пиджачках обывательски мучаются не существующими перед лицом вечности вопросами и безысходно томятся в растлевающих душу настроениях. Необходимо создать костюмно-героический театр, театр больших идей и пламенных страстей, театр возвышенного жеста и трубного судного гласа, театр вечного слова, с которого начался мир, а не театр лукавых словес, театр жизни, а не переживаний»⁴¹. В этой связи он настаивал на необходимости постановки античной трагедии и пьес В. Шекспира. Степун принимал самое деятельное участие в репетициях «Царя Эдипа» Софокла и «Меры за меру» Шекспира⁴². Примечательно, что он предложил поставить «Царя Эдипа» в форме литургии, что во многом предвосхищало идеи европейской режиссуры XX столетия⁴³. Этот творческий поиск тем более удивителен, что он происходил в то время, когда в квартиру Степунов вселяли новых жителей, ежедневно приходилось заниматься нелегкой добычей хлеба и дров, договариваться о похоронах соседей и близких⁴⁴. Чтобы «производить эту пролетарскую культуру, т. е. участвовать в Государственном показательном театре, в постановках Шекспира, Метерлинка, Гольдони, Андреева и во всех своих выступлениях в театре и студиях открыто и успешно отстаивать идею национальной революции в противовес идее пролетарского интернационала, я и ездил время от времени из своей глуши в Москву, таща с собой картошку, овсянку, капусту, дрова и, наконец, салазки, чтобы доставить все это с вокзала домой». (С. 90. Здесь и далее в круглых скобках указаны страницы наст. изд.) И все же после постановки «Царя Эдипа» Степун был уволен за «явное непонимание сущности пролетарской культуры»⁴⁵.

⁴⁰ *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. С. 510–516.

⁴¹ Там же. С. 478.

⁴² Там же. С. 483–488.

⁴³ Там же. С. 488.

⁴⁴ Там же. С. 489–490.

⁴⁵ *Степун Ф. А.* Старые молодым. Мюнхен, 1960. С. 93.

Весной 1919 г. Степун вместе с семьей переехал в с. Поповка, бывшее имение родителей жены, где организовал сельскохозяйственную коммуну. Однако и там благополучия не было. «Зима 19–20 года была совершенно фантастична. Мы голодали в самом недвусмысленном смысле этого слова. К обеду каждому из нашей “трудо­вой” семьи полагалось по тарелке “брандахлысту” (суп из свекольной ботвы), по пяти картошек без соли и по три овсяных лепешечки пополам с крапивой. Улучшалось питание только тогда, когда в хозяйстве случалось несчастье. Так, однажды мы съели сдохнувшую свинью, оптимистически предположив, что она сдохла с голода, и нашу удавившуюся на аркане лошадь. О настоящем черном хлебе не было, конечно, и речи». (С. 89.) Несмотря на все трудности, семья философа Степуна обретала навыки крестьянской жизни и вскоре вполне адаптировалась к сложившимся обстоятельствам. «Чем быстрее шло вокруг нас уничтожение помещичьего класса и барского самочувствия, тем окончательнее совершалось и в нас самих как внутреннее, так и внешнее приспособление к крестьянской жизни и среде. Увидя ко­го­нибудь из нас в поле, на скотном дворе, в розвальнях на шоссе, вряд ли бы кто мог догадаться, что перед ним не природный крестьянин, а по нужде крестьянствующий интеллигент. Одежда, обветренные, по­гру­бевшие лица, мозолистые, дочиста не отмывающиеся руки, и дальше, глубже, круг общих забот, интересов и разговоров — все это с каждым днем все плотнее объединяло нас с окружающей средой»⁴⁶. Тем не менее Степун и в деревне читал среди крестьян лекции по философии, организовал театральное дело⁴⁷. Там между сельскохозяйственными работами, продразверсткой и беседой с местными властями он писал и свой роман «Николай Переслегин»⁴⁸. А зимой 1919–1920 гг. в Москве Степун прочел четыре доклада о «Закате Европы» О. Шпенглера, которые прослушали более 2 000 человек⁴⁹.

«Большие события часто подкрадываются неслышной поступью; вдруг пересекают дорогу».

В ночь с 16 на 17 августа 1922 г. в московской квартире Степунов прошел обыск. Через несколько дней Степун был вызван на допрос.

⁴⁶ *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. С. 572.

⁴⁷ Там же. С. 547–548.

⁴⁸ Там же. С. 562.

⁴⁹ *Гергилов Р. Е.* Указ. соч. С. 640.

22 сентября он давал показания на Лубянке. Перед ним было поставлено три вопроса: об отношении к советской власти, к смертной казни и к эмиграции. Степун отвечал на них со всей откровенностью: «1) Как гражданин Советской Федеративной республики, я отношусь к правительству и всем партиям безоговорочно лояльно; как философ и писатель, считаю, однако, большевизм тяжелым заболеванием народной души и не могу не желать ей скорого выздоровления; 2) Протестовать против применения смертной казни в переходные революционные времена не могу, так как сам защищал ее в военной комиссии Совета рабочих и солдатских депутатов, но уверенность в том, что большевистская власть должна будет превратить высшую меру наказания в нормальный прием управления страной, делает для меня всякое участие в этой власти и внутреннее приятие ее невозможным; 3) Что касается эмиграции, то я против нее: не надо быть врачом, чтобы не покидать постели своей больной матери. Остаться у этой постели — естественный долг всякого сына. Если бы я был за эмиграцию, то меня уже давно не было бы в России»⁵⁰. Кроме того, Степун высказал критические замечания и в адрес марксизма, который предлагает продуманную социологическую и экономическую концепцию, но при этом не может быть религиозным учением: «Верить надо в Бога, а не в Карла Маркса»⁵¹. После допроса Степун подписал необходимые документы, определявшие порядок его высылки из Советской России⁵², которая и произошла в ноябре 1922 г. «Под окошком мелькает шлагбаум. Куда-то вдаль, под темную лесную полосу, отбегает вращаемое движением поезда черное среди только что выпавшего первого снега шоссе. < ...> Вдруг в сердце поднимается страшная тоска — мечта не стоять у окна несущегося в Европу поезда, а труском плестись по этому неизвестно куда ведущему шоссе...»⁵³

Ф. Ф. Степун обосновался в Берлине. С декабря 1922 г. он — доцент Религиозно-философской академии в столице Германии, где вел курс «Средневековое мирозерцание»⁵⁴. С 1926 г. — профессор

⁵⁰ *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. С. 619.

⁵¹ Там же. С. 620.

⁵² Там же. С. 620–621.

⁵³ Там же. С. 627.

⁵⁴ *Гуль Р. Б.* Я унес Россию: Россия в Германии: В 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 188.

социологии Дрезденского высшего технического училища⁵⁵. Степун читал доклады в Германии, Франции, Латвии, Швейцарии, Австрии. По пути домой он делал остановки во Фрейбурге, Кёльне, Марбурге и Франкфурте, где неизменно встречался со старыми знакомыми, которые специально собирались, чтобы послушать его выступления. По воспоминаниям Г. Н. Кузнецовой, «Степун насыпал столько блестящих портретов, характеристик, парадоксов, что мы все сидели, ошалело улыбаясь. Он, говоря, не может даже сидеть. Скоро встает и начинает ходить посреди слушателей, наступать, отступать, озирать собеседников, как бы желая прочесть что-то в их лицах». В 1922–1937 гг. Степун прочел более трехсот докладов в 70 городах Германии, Австрии и Швейцарии (не считая всех прочих стран)⁵⁶.

В 1931–1939 гг. Ф. А. Степун совместно с Г. П. Федотовым и И. И. Бунаковым-Фундаминским участвовал в издании журнала «Новый град», целью которого было христианское осмысление правовых, политических, социальных институтов современности⁵⁷. В журнале были резкие выступления как против советской власти, так и нацистов Германии, что было очень рискованно для профессора философии из Дрездена. В итоге даже пришлось убрать фамилию Степуна из числа редакторов этого издания⁵⁸. В 1937 г. Степун все же был отстранен от преподавательской деятельности нацистскими властями за «русский национализм, практикующее христианство и жидопослушность»⁵⁹. Тем не менее во время войны Степун разъезжал по Германии, читал лекции. Однажды в 1945 г., вернувшись в Дрезден, он обнаружил вместо дома груды камней. Квартира, архив, библиотека погибли в результате бомбардировки. Степун переехал в г. Тагернзее⁶⁰. Он устроился в чрезвычайно маленькой квартире. По воспоминаниям дочери немецкого философа Г. Г. Гадамера, Ютты Штевер, любящая жена пряталась в шкаф, чтобы не мешать мужу

⁵⁵ Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист // *Степун Ф. Ф.* Бывшее и несбывшееся. С. 640.

⁵⁶ Гергилов Р. Е. Степун как лектор // *Звучащая философия: Сборник материалов конференции.* СПб., 2003. С. 59.

⁵⁷ Гуль Р. Б. Я унес Россию: Россия во Франции: В 3 т. М., 2001. Т. 2. С. 121, 129.

⁵⁸ *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000. С. 959.

⁵⁹ *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. С. 40. И

⁶⁰ Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист. С. 641–642.

концентрироваться на разрабатываемых им проблемах⁶¹. С 1947 г. он — профессор философии Мюнхенского университета. По воспоминаниям студентов, это был лучший лектор в Мюнхене. «И вот он вышел, — зал заорал. Зал бушевал. Да, нигде таких оваций мне не приходилось слышать, разве что после концертов великих исполнителей. Но эти овации — до, от радости предчувствия, от благодарности за воспринятое накануне. И вот... началось. Ни на какую кафедру «кудесник» (именно так он выглядел) не взошел. Свободно прохаживаясь, он священнодействовал. Здесь не было ничего от книги, от ссылок, от холодных умствований. Он горел. Мощный голос заполнял всю аудиторию без всяких усилителей. Широкие жесты дополняли слово, сливаясь с ним. Зал жил с оратором»⁶². 23 февраля 1965 г. Степун возвращался после лекции домой. Упал без сознания у самого порога и вскоре скончался на руках учеников⁶³.

* * *

Основная тема работ Степуна — экзистенциальный опыт человека и творчество как высшая форма экзистенции. По его мнению, с помощью творчества человек может вырваться из плена иллюзорных представлений и достичь подлинных основ жизни. В этой связи он любил повторять формулу Вяч. И. Иванова «от быта через события к бытию», подразумевая при этом возможность через индивидуальное переживание каждодневной действительности постичь ее метафизику, скрытый мир сущностей⁶⁴. Через творческой порыв человек может постичь истину, с одной стороны, глубоко личную и субъективную, а с другой — в высшей степени объективную, как достоверное проявление человеческой экзистенции.

Степун отрицал любую детерминированность исторического процесса, обусловленную экономическими отношениями, национальным характером, культурными особенностями или чем-либо другим. Эта историософия «упраздняла» человека как свободную творческую личность, сводила его к функции. Для Степуна история —

⁶¹ Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист. С. 644.

⁶² Цит. по: Гергилов Р. Е. Степун как лектор // Звучащая философия: Сборник материалов конференции. СПб., 2003. С. 61.

⁶³ Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист. С. 644.

⁶⁴ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 478.

это «процесс свободного сотрудничества Всемогущего Бога и в Боге свободного человека»⁶⁵.

Степун переосмысливает основные положения либерализма в контексте идей христианской антропологии. По его мнению, в центре социально-политической системы должна стоять не просто индивидуальность, а личность, обращенная вовне, и прежде всего к Богу. «Личность есть индивидуальность, раскрытая в другую индивидуальность. Личность есть “я”, начинающееся с “ты”, с обращения к Богу или человеку, вернее, к Богу и к человеку вместе, так как одно без другого невозможно». (С. 463.) Соответственно, ключевой вопрос социального бытия — гармоничное сочетание личного и общего, которое в полной мере может быть достигнуто только в рамках так называемой соборности.

По мнению Степуна, соборность — не механически составленный коллектив, это добровольный союз взаимно нуждающихся в друг друге индивидуумов. Соборность позволяет осуществить идеал свободы, которая в понимании Степуна есть прежде всего ограждение личности от государственного и общественного вмешательства в ее жизнь. «Личность человека принадлежит Богу и потому должна быть в государстве сберегаема как неприкосновенное «Божье имущество». Из этого положения следует, что всякое государственное насилие над бытием человека, над его лежащей под всем его земным и духовным достоянием личностью есть кража со взломом, злостное вторжение не только в человеческое, но и в Божье хозяйство — метафизическая уголовщина». (С. 464.) При этом личность может быть в полной мере самодостаточной лишь при «творческом сращении неслиянных друг с другом личностей в живую, многоступенчатую <...> соборную общину». (С. 467.) Иными словами, социум должен быть одухотворен личностным началом, а не представлять собой безмолвную и слепую толпу. На практике это означает, что коллективный труд должен в первую очередь заключать в себе работу духа и мысли: его основная цель — поиск истины.

Степун видел трагедию современного либерализма в том, что он потерял ориентиры развития. Либерализм делал ставку на неустойчивое равновесие постоянно менявшихся точек зрения, которые находили свое выражение в парламентских законопроектах и партий-

⁶⁵ *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. С. 408.

ных программах. Этот подход предполагал представление об относительности истины, которая зависит от политической ангажированности лиц, избранных ее вырабатывать. «После войны повсеместно начинается расплата либерал-капитализма за свои грехи: за фиктивность своей веры в духовнотворческую силу дискуссии, за свое материалистическое ожирение, за одномысленно «экономические базисы» почти всех парламентских политических партий <...>, за полный отказ от всякой серьезной попытки реальной выработки общенародной воли...». (С. 472–473.) Это положение Степун объяснял тем, что либеральная идеология утратила всякую связь с «христиански гуманитарным сознанием европейской культуры». При отсутствии каких-либо духовных задач свобода выродилась в набор законодательно прописанных прав конкретного индивидуума, иначе говоря, обратилась в юридическую фикцию.

Тем не менее Степун оставался приверженцем либеральных и демократических ценностей. По его мнению, устойчива лишь та политическая система, которая строится на уважении к личности. «Кирпичом соборного строительства человек может быть только по своей воле. Принуждение же человека к длительному существованию в качестве кирпича не может не превращать кирпичи во взрывчатые бомбы». (С. 481.)

По словам Степуна, либерализм имел шанс к возрождению лишь в альянсе с демократией, которой он противостоял на протяжении всего XIX—начала XX в. Борьба между началами «свободы» и «равенства» — один из острейших конфликтов европейского Нового времени. Социальные реалии первой половины XX в. давали основания полагать, что победа останется за демократией. Однако демократия, отрицающая либеральные ценности, с неизбежностью обращается в свою противоположность, в так называемую «тоталитарную демократию», основанную на попрании интересов каждого отдельного индивидуума и всего общества в целом. В сущности, речь идет о диктатуре, которая лишь апеллировала к мифу о народовласти. Этот режим предлагал человечеству новые ценностные ориентиры, которые могли показаться благом по сравнению с духовным вакуумом прошедших столетий. Идеократии, подобные большевизму или нацизму, как раз и возникли на волне неприятия обыденности и буржуазного мещанства, что и обеспечило им популярность в интеллектуальных кругах.

К такого рода идеологиям Степун относился резко отрицательно, считая их проявлением современного «сатанизма» и «богоборчества». Однако он осознавал, что современная европейская демократия не может существовать без качественного обновления. Степун верил, что будущая демократия в России будет основана на синтезе личностного и соборного начал. На практике это означало бы сочетание сильной президентской власти с демократически избранными советами. Такую политическую систему Степун определял как «авторитарную демократию». (С. 430.)

Этот проект имел какой-либо смысл лишь в случае возвращения демократии к ее христианским истокам. «...Сущность гуманизма, вопреки Н. А. Бердяеву, конечно, не в безбожном самоутверждении человека, что было бы непонятным отступничеством Бога от Сыновей своих, а в Божьем утверждении свободного человека как религиозной основы истории. Демократия — не что иное, как политическая проекция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков. Вместе со всей культурой гуманизма она утверждает лицо человека как верховную ценность жизни и форму автономии как форму богопослушного делания. Всякое отрицание демократии есть потому в последнем счете не что иное, как отрицание исторических основ изживаемой нами эпохи». (С. 187.)

Степун подвергал критике популярную в 1920–1930-х гг. антидемократическую риторику многих европейских мыслителей, в частности утверждавших, что демократии свойственен формализм. Степун не соглашался, усматривая в этом тавтологию: формализм демократии можно усмотреть лишь в том, что она привержена форме народовластия. Кроме того, «ведь не только формальное право голоса предоставляет демократия каждому человеку, но и право существенной речи, т. е. очень существенное право свободной защиты своих конкретных идеалов — личных, национальных и религиозных».

Противники народовластия полагали, что современный политический строй западноевропейских государств устанавливал приоритет количества над качеством. Степун считал это утверждение голословным: «Ведь предоставлением каждому гражданину права голоса демократия ни в одном человеке не убивает и не отнимает ни одного из его качеств». Помимо этого, количество голосов, поданных за то или иное решение, является критерием его полезности. Авторитарные режимы такой экспертизы своих постановлений не знают.

«Как бы мало демократический подсчет голосов ни интересовался качествами граждан, он во всяком случае интересуется ими больше, чем всякий антидемократический строй, не желающий считаться со своими подданными в качестве качественно вполне определенных политических волей».

Наконец, критики демократии обвиняли ее в рационализме и игнорировании иррациональных сил истории. По мнению Степуна, эта точка зрения, разводящая крайности в разные стороны, страдала известным формализмом. «Все наиболее иррациональные содержания человеческого духа, поскольку они творчески проявлялись, проявлялись всегда в очень строгих, часто насквозь рационализированных формах. В философии величайшие мистики — Николай Кузанский и Гегель — были одновременно и величайшими рационалистами. Кант формулировал смысл своей рационалистической гносеологии как отстранение знания с путей веры. Наиболее иррациональное из всех искусств — музыка — наиболее глубоко проникнута началом наиболее рациональной из всех наук — математики. Но если так, то почему бы и в формах демократического рационализма не властвовать над человеческой жизнью иррациональным, историческим силам?». (С. 186–187.)

Степун верил в возможность христианского переосмысления политических форм демократии. «Существо демократической веры — в утверждении человеческого лица. Все остальное — только выводы из этого утверждения и его политические проекции. Утверждение человеческого лица вне Бога и вне нации — невозможно. Только в нации лицо человека конкретно и только в Боге оно священо. Всякий демократизм по существу и национален, и религиозен». (С. 185.) При чем этот подход вовсе не означал учреждение теократической формы правления или же придание этическим нормам религии характера правовых установлений. Степун настаивал лишь на том, что христианство должно стать определяющим контекстом политической практики. «Все нормы христианской политики сводятся, таким образом, к заботе о том, чтобы по возможности все зло, которое действительно неизбежно в политической сфере, творилось бы христианскими руками и бралось бы христианами на свою ответственность и совесть, т. е. превращалось бы из бесчеловечного зла в человеческий грех». При этом возрождение в политике понятия греха имело бы и сугубо практические последствия. «Если бы все участни-

ки мировой войны и вырвавшейся из ее недр революции расстреливали бы своих ближних в окопах и на баррикадах в тяжком сознании, что, исполняя свой гражданский долг, они губят свою христианскую душу, то ни мировая война, ни в особенности большевистская перелицовка мира не достигли бы тех чудовищных размеров, которых они достигли <...>. Весь ужас нашего положения в том, что история выдвинула в качестве властителей и руководителей мира совершенно особую породу людей: смелых, волевых, страстных, умных и злых, но нравственно предельно страшных, ибо совершенно бескорбных...». (С. 407.)

Переустройство современной политической жизни на основе христианских начал Степун связывал с социалистическим движением, которое он отнюдь не ассоциировал с социал-демократией. Для Степуна социализм — прежде всего отрицание буржуазных основ европейской цивилизации, основная характеристика которой — забвение сверхличностного начала. «Для всякого чистокровного современного западноевропейского буржуа реален только он сам. Всякая же вторая личность для него, в сущности, не реальна». (С. 316.) Глубочайшие релятивизм и эгоцентризм фактически обесмысливали какие-либо духовные поиски, а также социальные формы организации человечества. «Если грех буржуазного мира в отрыве заработка от работы (и не работающие зарабатывают), работы от творчества (творчество часто остается без работы), в объективно неизбежном обезличении труда и в разрыве личных отношений между работодателем и работополучателем, то задача социализма — в слиянии творчества, работы и заработка на путях нового оличения труда и очеловечения отношений между всеми трудящимися. Если грех буржуазного строя — в растлении понятия собственности путем отрыва собственности от личности собственника и превращения ее в безличный капитал, для которого никакая собственность не священна, потому что каждая продажна, то задача социализма — в борьбе с простиитуирующим начало собственности капиталом, в восстановлении связи собственности и личности на путях ограничения и одухотворения собственности». (С. 318.) Иными словами, историческая задача социализма — возрождение личностного начала и межличностного диалога в социальных, политических, правовых формах.

Степун понимал эту задачу как прежде всего религиозную. «Если, одним словом, верно, что главный грех буржуазного строя — в рас-

торжении всех духовных связей между людьми, без которых невозможно и связь с Богом, в пользу голых экономических интересов, то задача социализма — в одухотворении экономических отношений, в воссоздании тех углубленных духовных связей между людьми, которые таят в себе начало любви как высшее религиозное начало». (С. 318.) Степун осознавал, что подобные установки с трудом подлежат какой-либо конкретизации: он предпочитал избегать жестких определений положительного учения социализма. Социализм был ценен для него прежде всего как подход, нежели как решение. Социализм предлагал искать перспективы развития человечества за рамками традиционных буржуазных ценностей, он заметно расширял современное интеллектуальное поле. При этом, по мнению Степуна, никто не может знать конкретные параметры социалистического общества, пока оно не возникло. Образ будущего непостижим, исходя из категорий настоящего. «Положительного определения социализма еще никто не дал. Все определения или совершенно бесцветны, или совершенно произвольны. И это не случайно: никакое отчетливое предвосхищение будущей формы социально-хозяйственной жизни в отвлеченном понятии по самой сущности дела невозможно. Определение социализма будет найдено лишь после того, как жизнь определится социализмом. Определяться же им, т. е. исканием его, она будет очень долго, очень трудно и, вероятно, очень страшно». (С. 279.)

При этом Степун был принципиальным противником любой социальной утопии. Он с недоверием относился к идеологическим построениям, противопоставляя их жизненной практике. Для него экзистенциальный опыт значительно важнее любой теоретизации; политические, правовые, социальные институты должны быть основаны на конкретной исторической, культурной «почве». «...Все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же — к взаимному притягиванию». (С. 349.) Для Степуна история разворачивается как неизбежная трагедия, так как между идеалом и социальной реальностью всегда пролегает глубокая пропасть. «В том, что воплощение идеи ее всегда снижает, разочаровывает нас в ней, а воспоминание о действительности неизбежно возвращает к ее исконно идеальному бытию, сказывается глубочайший закон человеческого духа». (С. 179.) Государство по своей сути греховно, оно выполняет задачи, зачастую несовместимые с нравственными установками

человечества. Однако именно государство и оказывается основным инструментом в руках человечества в деле достижения, в том числе, и нравственных задач. Трагичность положения государственной власти проявляется с особой силой, когда речь встает о жизни и смерти человека, когда государственные институты вынуждены принимать на себя ответственность за смертный приговор. Причем полный отказ от подобного рода наказаний представлялся Степуну невозможным: «...Я вынес твердое убеждение, что без готовности принесения в жертву своей и чужой жизни осилить жизни нельзя. Гуманное отношение к жизни тем и отличается от священного, что для первого отделяющая жизнь от смерти черта ни при каких условиях не переходит; второе же не всегда вправе остановиться перед этой чертой. В том и состоит религиозная недостаточность всякого гуманитарного морализма, что он не в силах принять долга греха как формулы, точно знаменующей трагическую глубину жизни»⁶⁶.

Понимания этой «Глубины жизни» как раз и не хватало любой утопии, в первую очередь революционной, стремящейся решить задачи, стоящие перед человечеством, путем насилия и тотальной ломки всех устоявшихся общественных, политических, правовых институтов. «В мире не было ни одной революции, которая не была бы и культурным, и социальным, и политическим откатом назад, «задним ходом» истории.

Революция не есть, таким образом, болезненными явлениями осложненная эволюция, а есть болезнь прерыва эволюции. Ускорение же эволюции свойственно не революционному, а пореволюционному периоду». (С. 341.)

Предмет особого внимания Степуна — русская революция, которую он рассматривал как трагедию, запрограммированную самим ходом истории. По его мнению, большевизм был прямым следствием того, что «культурный слой» в стране был чрезвычайно тонок. При зыбкости правовых отношений, дефиците образования в народной среде и отсутствии народных корней у просветительских институтов культурное строительство Временного правительства фактически не имело фундамента. Народная же стихия сметала все результаты цивилизационной работы власти за последние два столетия. «Было ясно, что большевизм — одна из глубочайших стихий

⁶⁶ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 401.

русской души: не только ее болезнь и ее преступление. Большевики же — совсем другое: всего только расчетливые эксплуататоры и по-такатели большевизма. Вооруженная борьба против них всегда казалась бессмысленной и бесцельной, ибо дело все время не в них, но в той стихии русского безудержа, которую они оседлать — оседлали, которую шпорить — шпорили, но которой никогда не управляли». (С. 94.) В этом и заключался парадокс Степуна: «Октябрь родился не после Февраля, а вместе с ним, может быть, даже раньше его; Ленину потому только и удалось победить Керенского, что в русской революции порыв к свободе с самого начала таил в себе волю к разрушению»⁶⁷.

И тем не менее в соответствии с традициями славянофильства Степун связывал надежды на социальное переустройство Европы с особым религиозным типом, свойственным русскому народу. Причем, по его мнению, революционные события не противоречили этому утверждению, а лишь подтверждали его. «В срыв этот русская душа неизбежно вовлекается всякий раз, как только, не теряя психологического стиля своей религиозности — своего максимализма, своей одержимости противоречиями, своего иступленного искания во всем последнего конца, — она внезапно теряет свою направленность на абсолютное, свое живое чувство Бога». (С. 154–155.) Более того, по мнению Степуна, даже русский социализм — народничество — был органически связан с религиозной философией славянофильства.

Заметное преимущество русского народа по сравнению со всеми западноевропейскими общностями заключается в том, что в России не укоренился индивидуализм, в своей сущности противоречащий христианскому учению. «Не подлежит никакому сомнению, что мы приближаемся к эпохе, стремящейся к расторжению старой связи личности и индивидуума и к осуществлению новой связи личности и коллектива. Россия может и должна стать во главе этого мирового процесса, хозяйственный аспект которого мы называем социализмом. Смысл и правда социалистического коллективизма и социалистической плановости не могут заключаться ни в чем ином, кроме как в освобождении религиозного начала личности из тисков своекорыстного индивидуализма. В этом смысле верно положение, что

⁶⁷ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 311.

христианская душа по природе социалистична и что хозяйственной проекцией русской идеи должен быть потому признан социализм, а не капитализм». (С. 432–433.)

* * *

Степун неизменно приковывал к себе внимание окружающих. «Когда говорят о Степуне, первое, что приходит на ум, вероятно, каждому, кто его сколько-нибудь знает, это — блестящий: блестящий лектор, блестящий публицист, блестящий собеседник», — вспоминал М. В. Вишняк⁶⁸. У Степуна был необычайно широкий круг знакомых, включавший и представителей академического мира Германии. При этом он оставался чужим как для немецких коллег, так и для многих русских эмигрантов. Для университетской философии Германии русская тематика была на периферии интересов⁶⁹. Кроме того, поставленные им проблемы не вполне укладывались в «прокрустово ложе» немецкой академической науки: ведь Степун ставил перед собой задачу переосмысления ее категорий в соответствии со своим индивидуальным опытом и историческим опытом России. Говоря языком почитаемого им К. С. Станиславского, он ставил И. Канта в новые «предлагаемые обстоятельства», которые требовали новый тип мышления и новых ответов. «Думалось, что живи Кант не в Кёнигсберге, а в Сибири, он, наверное, понял бы, что пространство вообще не феноменально, а насквозь онтологично, а поэтому написал бы не трансцендентальную эстетику, а метафизику пространства. Может быть, эта метафизика могла бы стать для немцев ключом к пониманию России»⁷⁰.

Русскую эмиграцию пугала парадоксальность стиля мышления Ф. А. Степуна. Как писал М. В. Вишняк, «одномыслию» мертворожденного, по его мнению, термина, он, по примеру Ив. Киреевского, определенно предпочитал «многомыслие живого слова, в переливчатом смысле которого должно трепетать и отзываться каждое движение ума, которое беспрестанно должно менять свою краску соответственно изменяющемуся сцеплению разряжению мыслей». Степун был

⁶⁸ Вишняк М. В. «Современные записки»: Воспоминания редактора. Bloomington, 1957. С. 110.

⁶⁹ Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист. С. 642.

⁷⁰ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 264.

мастером диалектически противоречивых суждений, всячески поражающих воображение парадоксов, остроумной игры слов, противопоставлений смежных идей и понятий». Однако в этом «блеске» парадоксов содержание подменялось формой⁷¹. Весьма критичную оценку Степуна дал и П. Б. Струве. Вспоминая о литературных сочинениях «профессора философии и социологии», он отмечал, что «Степун и политикой занимается как беллетрист, и притом, несомненно, как беллетрист именно в кавычках, т. е. плохой, по-суздальски»⁷².

Уникальность интеллектуального наследия Степуна как раз и заключается в том, что он был и философом, и беллетристом, и политиком, и военным, и театральным режиссером. Будучи человеком Серебряного века, он не ограничивал себя какой-либо одной сферой применения своих талантов. Наоборот, на стыке его разнообразных интересов возникали новые смыслы, формировался особый стиль мышления, столь непривычный для философов, историков, беллетристов. Этот универсализм бросался в глаза даже во внешнем облике. Как вспоминал его ученик А. В. Штаммлер: «Степун меня поразил, в нем было что-то львиное, при этом благосклонное, приветливое, открытое; глубокая серьезность соседствовала с милой шутливостью, глаз иногда прищуривался, лукаво подмигивал. Это был с головы до пят русский барин, но вместе с тем, несомненно, и ученый, одновременно и человек с некоторыми чертами театральности — светский человек, офицер и хороший наездник»⁷³. Сам же Степун любил повторять, что «жить надо так же, как играть в шахматы: обязательно всеми фигурами сразу»⁷⁴.

К. А. Соловьев,
кандидат исторических наук

⁷¹ Вишняк М. В. Указ. соч. С. 232.

⁷² Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935). М.; Париж, 2004. С. 664–665.

⁷³ Цит. по: Гергилов Р. Е. Ученый-гуманист. С. 642.

⁷⁴ Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. С. 84.

Ф. А. СТЕПУН

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ



НЕМЕЦКИЙ РОМАНТИЗМ И РУССКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО*

I

Наряду с философской системой Фихте¹ и с художественным творчеством Гёте² Фридрих Шлегель³ всегда определял французскую революцию⁴ как величайшую «тенденцию времени», как то «универсальное землетрясение», которое должно было произвести в XIX столетии полную «переоценку всех ценностей».

Но если французская революция сыграла такую роль на Западе, то не меньшее влияние оказала она и на ход русского духовного развития. Победа над французской армией вызвала в России, с одной стороны, сознание своей силы и своего значения, а с другой — сознание громадной дистанции между некультурностью России и культурой Запада, чем и превратила поставленный Наполеоном⁵ вопрос о праве России на самостоятельное и независимое существование в более глубокий и значительный: о необходимости достойного существования, о нашей национальной задаче.

Наряду с этим результатом войны 12-го года⁶ созрел и второй: была, хотя и не вполне отчетливо и ясно, уловлена и поставлена проблема народа. Было понятно, насколько его религиозность выше и глубже всех деистических формул⁷ и его способный на жертвы патриотизм — всех космополитических мечтаний XVIII века. Опасность «ненародного образования» и связанной с нею «необразованности народа» также уяснилась многими как непреодолимое препятствие на пути подлинного национального развития.

Так сама жизнь наталкивала пробуждающееся русское сознание на две специфически романтические проблемы: на проблему особой задачи и особого назначения каждой национальности,

* Выдвигая влияние немецкого романтизма на русское славянофильство, я отнюдь не думаю отрицать того влияния, которое на образование славянофильской доктрины оказали и другие элементы (наприм., святоотеческая литература). Я хотел бы поэтому, чтобы мое умолчание об этих элементах было понято исключительно как выделение одного историко-философского вопроса из ряда других, т. е. как ограничение себя определенной проблемой.

выдвинутую еще Гердером⁸ и этически углубленную Фихте, и на проблему народа как сокровенного источника национального творчества.

Так интерес к философии в России сразу же определялся как типично романтический интерес к философии истории.

Но не только выдвинутые жизнью проблемы должны были создать успех романтизма в России. Способствовали ему и другие причины, скрытые в самой структуре русского философского сознания начала XIX века. Ясно, что сознание это как только что пробуждающееся к самостоятельной философской жизни — должно было быть сознанием наивным, и как всякое наивное сознание, только что пережившее к тому же близость смерти и чудо избавления, — должно было быть сознанием религиозным. Вот это-то сочетание наивности и религиозности и дало Шеллингу⁹ громадный перевес над Кантом¹⁰ и Фихте.

Что касается Канта, то не может быть никакого сомнения в том, что центр тяжести совершенного им дела лежит в его гносеологии. Ясно также, что возникновение и распространение преимущественно гносеологической системы требует как неминуемой предпосылки своей глубокой веры в превышающее значение гносеологического объекта, т. е. в значение науки.

В Европе это убеждение было подготовлено уже столетиями, и Кант сам исходил в своем исследовании, как известно, из признания непогрешимости естественно-научного мышления. Только этою оценкою науки как главенствующего культурного фактора и держится психологически кантовская система трансцендентального идеализма, ибо только в том, что этот мыслитель сделал для обоснования точной науки, лежит возможность примирения с тем, чего он нас лишил в отношении последних вопросов жизни и мысли. В этой области кантовский пафос раз навсегда останется пафосом добровольно на себя возложенного и строго проведенного самоограничения. Этого достаточно, чтобы выяснить себе, что кантовская система отнюдь не могла пленить пробуждающееся сознание России. Не могла потому, что вплоть до конца XVIII века Россия мало что внесла в научную сокровищницу человечества, а потому и не могла оценить положительной стороны кантовского дела по достоинству; с другой же стороны, жаждущая целостного мирозерцания и оправдания своих религиозных верований, философская мысль России должна

была с особою болью ощущать проблематическое отношение Канта к последним метафизическим вопросам.

Иное — Фихте. На первый взгляд могло бы показаться, что вся личность этого мыслителя, с его титанической силою воли, со всепроникающим волюнтаризмом его системы, должна бы стать для первых побегов русской философской мысли тем стволом, увивая который, она могла бы подняться ввысь. Казалось бы, что русская философия могла пойти за Фихте. Но все-таки она не пошла за ним, и фихтевская система первого периода оказала на развитие русской мысли такое же незначительное влияние, как и кантовская. Причина этого явления кроется, по-моему, в той необыкновенной высоте абстракции, на которой движется фихтевская мысль.

Высота эта, с ее парадоксальностью и утонченностью, должна была казаться наивному сознанию чем-то совершенно неприемлемым. С особою силою проявилась эта неприемлемость в двух пунктах, которые и делали систему Фихте совершенно чуждой развивающейся русской мысли. Первый пункт — это фихтевский атеизм, который должен был оскорбить отмеченную уже нами религиозность русского философского сознания. Второй — это то, что философский путь, указанный Фихте, как бы вьется по самому краю бездны теоретического солипсизма. В утреннем тумане наивного сознания многим должно было казаться, что система Фихте не огибает бездны, а прямо ведет в нее. Что касается первого пункта, то придется согласиться, что религиозное чувство и проистекающая из него или только соответствующая ему метафизика никогда не смогут отказать от понятия трансцендентного бытия, от представления существующего Бога. А ведь именно это понятие, именно это представление и отрицает в корне фихтевская «философия действия» (*Philosophie des Tuns*), для которой весь пестрый мир существующих вещей есть только «овеществленный материал нашего долга» и ничего более. Для Фихте признание Бога «существующего» должно было казаться грубым *contradictio in adjecto*¹¹, так как ясно, что, с его точки зрения, или нельзя употреблять понятие Бога в смысле высшего принципа, причем оно очевидно лишается всякого уловимого смысла, или же нельзя говорить о Боге как о начале существующем, ибо всякое бытие и всякое существование для Фихте есть неминуемо нечто зависимое, нечто второе, продукт деятельности. Но, быть может, Фихте мог бы ввести в свою систему понятие Бога не в смысле транс-

цендентной реальности, субстанциальной действительности, а в смысле высшего понятия своей системы, в смысле чистого «Я», изначального действия, абсолютной, всеполагающей функции нравственного миропорядка. Но и эта кажущаяся возможность исключается особенностью фихтевской концепции. Благодаря этической окраске всей системы Фихте чувствует себя принужденным утверждать не только примат функции над субстанцией, т. е. примат действительности над бытием, но кроме того еще и примат нормы, примат должностования над всем существующим, благодаря чему его чистое «Я» оказывается не действительно выполняемой функцией, а лишь постулатом нравственного сознания, т. е. функцией, постоянно находящейся за пределами возможного для эмпирического достижения и в то же время составляющей немеркнущий идеал всех его стремлений, — функцией, которая, неизменно пребывая по ту сторону всякой реальности, несет в себе полноту власти над этим миром реальных вещей. Эта последняя мысль должна была привести многих к непоколебимому убеждению, что Фихте ярый атеист. Ибо, поскольку Бог, чистое «Я», понималось как идеал, тотчас же возникала возможность искать почву зарождения этого идеала в недостаточности человеческой природы, т. е. отрицать совершенного Бога как причину человеческого существования и утверждать несовершенство существующего человека как причину возникновения мысли о Боге. Как ни чужд был этот вывод самому Фихте, все же он мог быть легко приписан ему всеми, для которых в том, чтобы мыслить отношение причины и следствия в телеологической форме идеала и действительности, заключалась трудность. Из того же парадоксального для наивного сознания принципа телеологии выростал и призрак фихтевского солипсизма, как только мысль отказывалась видеть причину всего существующего в сверхиндивидуальном и не существующем «Я» и подменяла его эмпирическим бытием индивидуального сознания. Вот — причины, по которым система Фихте не оказала на развитие русской мысли действительно крупного влияния. Они коренятся, как мы видели, не в логической природе этой системы, а лишь в той психологической необходимости, с которой она превращается в свою противоположность при малейшей попытке ее популяризации. Но как бы то ни было, русская мысль благодаря утрате канто-фихтевского фермента сразу лишилась очень важного начала, а именно: логической чуткости своей научной совести; при

первых же шагах своих она утвердила законность метода толкования (Deuten) и уже тем самым двинулась навстречу Шеллингу. Но, конечно, причина успеха этого мыслителя лежала не только вне его, но и в нем самом.

Свое философское развитие Шеллинг начал, как известно, верным учеником Фихте. Но благодаря своему несомненному художественному дарованию и своим сложным отношениям к главным представителям романтической школы, которые на пути своего развития все более и более теряли под ногами строго научную почву, Шеллинг решительно двигался в сторону осязаемой метафизики (мистического реализма), навстречу восточной мистике и учениям отцов церкви. Этим развитием Шеллинг должен был снискать все симпатии того течения русской мысли, из которого выросла потом славянофильская школа, ибо это развитие вело его от чуждых нам вершин канто-фихтевского умозрения в желанный круг обычных представлений. И действительно, ясно, что даже Шеллингова система тождества, совершенно безотносительно к тому теософскому мирозерцанию, которое впоследствии выросло из нее, должна была быть гораздо ближе наивному и религиозному сознанию России, чем фихтевское выведение мирового порядка из систематической энергии сверхиндивидуального «Я». Разве положение Шеллинга о первичном тождестве субъекта и объекта, духа и природы не скрывало в себе древней веры, что человек и мир одинаково созданы Богом? Ведь Шеллинг сам называл это безразличие абсолютного Богом; ведь он сам мыслил двойной ряд духа и природы дремлющим в лоне этого абсолюта и отпускаемым им к самостоятельной жизни. Так Бог приобретал здесь свое изначальное значение и единственное достоинство и мир вещей — свою привычную устойчивость и несомненную реальность.

Вот в общих чертах кривая Шеллингова развития. Она намечена здесь лишь беглым пунктиром. Но останавливаться подробнее на систематических построениях Шеллинга нам не кажется нужным. Его система постоянно упоминается и Одоевским, и Киреевским, и Хомяковым, но никто из названных мыслителей никогда не углубляется в детали ее логической природы. Если бы мы занялись здесь передачей натурфилософских построений Шеллинга — если бы мы показали, как они, отрешенные до полной самостоятельности, вовлекаются в систему «трансцендентального идеализма» в об-

щую схему фихтевской конструкции, как в неустойчивом параллелизме развиваются два ряда сознательного и бессознательного «Я», природы и истории, чтобы слиться затем в венчающем единстве эстетической функции; если бы мы показали, как дальнейший рост эстетической тенденции приводит Шеллинга уже в его философии тождества к вполне опознанному догматизму в духе неоспинозизма¹² Гердера и Гёте и т. д., то мы едва ли бы поняли, чем, собственно говоря, Шеллинг был так дорог русскому славянофильству, почему он сыграл в развитии русской мысли такую единственную в своем роде роль.

Чтобы понять эту роль, нужно перейти, как любил выражаться Фридрих Шлегель, от системы к «духу системы». А дух этот надо искать в самых недрах романтического мирозерцания. Шеллинг был так бесконечно нужен и близок нарождающемуся сознанию России не тем, что он смог сказать, а тем несказанным, что стояло за ним. Метафизика романтизма сыграла в России громадную роль не как теоретическая истина, а как символ наличности новых на Западе и близких нам переживаний. Это косвенно доказывается уже тем, что западный романтизм не создал у нас научно-объективной философии, а создал политику, публицистику, проповедь и мирозерцание.

Мирозерцание романтизма, которое глубоко талантливый Erwin Kircher назвал «чувством пробуждения души», связано прежде всего с тою новой позицией, которую Кант указал человеческому сознанию в отношении к миру вещей. Раньше этот мир стоял как бы на том берегу. Критика чистого разума уничтожила это понятие иного берега. Все чуждое до сих пор духу она сделала близким ему, все запредельное она вовлекла в пределы его самодовлеющих законов. Пустыни прошедшего и дали грядущего, в необозримости которых блуждал раньше человеческий дух, явили при свете «Критики» подлинную природу свою, как особые области сознания, специфические формы синтеза. Конечно, такое понимание или, вернее, переживание критицизма выходило далеко за пределы кантовского на- строения и всех сознательных его тенденций. Оно могло вырасти лишь путем последовательной подмены кантовской трансцендентальной апперцепции — этого «инвентаря логических ценностей» — сначала творческой динамикой фихтевского «Я», а впоследствии всеобъемлющею глубиной гётевского гения.

Насколько эта подмена, с точки зрения гносеологической, должна считаться беспринципным хаосом, настолько же, с общекультурной точки зрения, она должна быть признана органическим синтезом. Лишь в атмосфере этой подмены могло вырасти в Германии начала XIX века то глубоко значительное настроение громадной ответственности, светлой радости и энтузиазма, которое характеризует зарождающийся романтизм и коренится в новой позиции духа как начала всевластного. Лишь в этой атмосфере могла зародиться та тоска ожидания, которою дышит любой образ Новалиса¹³ и любой фрагмент Фридриха Шлегеля. Дух, как бы впервые нашедший себя, естественно ждет, что лишь теперь откроется ему вся святость подлинной жизни, естественно мнит, что все отошедшее было лишь преддверием и ступенью к тому подлинно ценному и единственно нужному, что тихо притаилось на бледных еще горизонтах. Всюду зарождается и растет чувство мессианской тоски, чувство великих канунов; все охвачено благоговейным ожиданием, все готовится к встрече грядущего, все жаждут преобразования своих душ, все слышат уже новые ритмы еще не народившихся переживаний. Растет ощущение торжественности жизни, и все чувствуют себя жертвами и жрецами того «нового, золотого времени, с темными бесконечными глазами», о котором мечтал Новалис.

Но чего же ждет романтизм от грядущего? Какою мыслью, каким чувством должно быть отмечено его грядущее лицо?

Настоящее и недавнее прошлое представляются романтизму всегда как бессильная в своем атомизме и поверхностная в своем рационализме культура жизни и мысли.

«Полное разъединение и обособление человеческих сил, — пишет Фридрих Шлегель, — которые могут оставаться здоровыми только в свободном единстве, и есть, собственно говоря, наследственный грех современной культуры». От этого разъединения и обособления романтизм и стремится к универсальному синтезу, к положительному всеединству. Под гнетом его он и мечтает о грядущем, как о любовном соединении всех противоречий, как о синтетическом воскресении науки, философии и искусства во славу полной и всеобъемлющей жизни...

Эта идея универсального синтеза — главная, любимая мысль романтизма. Жажда, предчувствие его — жизненный нерв романтического мирозерцания. «Разве не видите вы страшного потрясе-

ния, — пишет Фридрих Шлегель, — разве не чувствуете новых рождений? Разве вы не знаете, что из *одного средоточия* должна изойти полнота всякого движения?». Но где же искать этот центр? Ответ ясен, продолжает он дальше: все явления, окружающие нас, становятся знаменем воскресения религии, знаменем всеобщего преобразования. С острою болью ощущает Новалис полную утрату религиозного начала в современной ему Европе. Со страшной тоскою пишет, что «Бог стал на Западе праздным созерцателем той великой и трогательной игры, которую затеяли при свете своего разума ученые и художники». Ему ясно, что одни мирские силы не смогут создать прочного мира среди враждующих элементов европейской культуры. И он пламенно призывает третье начало — объединяющее в себе элементы этого мира и мира иного. Верующая душа его зрит зарождение универсальной индивидуальности, новой истории, нового человечества, сладкого соединения молодой Церкви и любящего Бога; она предчувствует проникновенное зачатие нового Мессии и вдумчиво грезит, охваченная сладким стыдом великих надежд.

Эта страстная тоска по религиозному преобразению жизни проходит красною нитью через всю историю немецкого романтизма. Она выразилась у Шеллинга в смене примата эстетического разума приматом религиозного сознания, в замене его «системы трансцендентального идеализма» — «философией мифологии и откровения»; в переходе Фридриха Шлегеля — этого борца за идеал античного мира — в лоно папской церкви и в сумасшествии несчастного Гёльдерлина¹⁴, беззаветно влюбленного в красоту греческой жизни.

В чем же, однако, заключается особенность религиозного переживания? При наличности каких психологических предпосылок возможно религиозное преобразование жизни? На этот вопрос романтизм дал два ответа. Первый, принадлежащий Шлейермахеру¹⁵ и не оказавший на развитие славянофильской доктрины никакого влияния, заключается в стремлении отграничить религиозное начало в человеке от других смежных ему областей, определить его в его отдельности и самостоятельной отрешенности как чувство первичной зависимости. Этот взгляд на религиозный принцип, на религиозное переживание, не мог быть, конечно, принят ни Новалисом, ни Шлегелем, ни Шеллингом. Не мог быть принят уже потому, что признаваемое за часть среди частей, за силу среди сил религиозное на-

чало не могло быть одновременно возвышено до значения универсальной синтетической силы. Стремление к этому синтезу, гнетущая обремененность полным распадом культурной жизни, душевных сил и привели романтизм ко второму, обратному пониманию психологической особенности религиозного переживания. Не чем-либо одним среди многого другого, а *единым во всем* мыслят Новалис, Шлегель и Шеллинг последнего периода религиозное начало. «Религия, — пишет Фридрих Шлегель, — не есть часть культуры (Bildung), не есть звено в человечестве, а есть центр всего остального, всюду первое и высшее, всегда изначальное». «Религия — это всеоживляющая мировая душа, *четвертый невидимый* элемент философии, морали, поэзии, который всюду и всегда *тихо* присутствует». Если, таким образом, для Шлейермахера религиозная ценность есть существенно самобытное явление психической жизни, ценность *субстанциальная*, то для Шлегеля она есть лишь ценность *отношения*, нечто такое, что в субстанциальной подлинности своей вообще не может быть явлено в плоскости психических переживаний, а лишь отражено в ней особенностью душевного ритма.

Закон этого религиозного ритма есть закон полнозвучности души; религиозное переживание возможно только там, где есть, по словам Шлегеля, «окрыленная множественность» и «единство бесконечной полноты». На почве этих положений романтизм и постулирует как основную предпосылку всякой *синтетической* или религиозной культуры гармонически замкнутую в себе личность, т. е. личность, постоянно пребывающую в полноте возможных для нее отношений к миру. Из этого положения проистекает еще одно следствие, глубоко важное для всякого романтизма. Дело в том, что всякое определенное культурное делание невозможно как реакция полноты человеческих сил на полноту противостоящего мира, т. е. невозможно как отношение целого к целому, а возможно лишь как реакция изолированного до некоторой степени душевного начала на определенную часть мирового целого, т. е. как отношение частей. Но признавая единственно достойным для человека состоянием пребывание его в синтетической полноте всех своих душевных сил, романтизм неминуемо должен был прийти к отрицанию первенствующего значения ценностей объективированных (Gegenstandswerte) и поставить выше их ценности состояния

(Zustandswerte). Он должен был творчество жизни поставить выше творчества в жизни и неявляемую сущность ее выше всяких ее проявлений. Таким образом, примат жизни является необходимым следствием синтетических стремлений романтизма.

На этом мы можем закончить нашу характеристику романтизма. В дальнейшем ходе нашего изложения мы постараемся показать, как выдвинутые нами романтические мотивы: страдание под гнетом атомизма жизни и формализма мысли, глубокая жажда универсального синтеза, ясное понимание, что он возможен только на почве религиозного преображения жизни, и стремление определить религиозную природу души как ее целостность, — как все эти мотивы становятся краеугольными камнями славянофильской доктрины, пунктами того обвинительного акта, который наши романтики предъявили жизни и мысли Западной Европы.

Но как же обратились они из учеников в обвинителей?

Романтическое движение началось в России приблизительно 25-ю — 30-ю годами позднее, чем в Германии; т. е. началось в ту минуту, когда на Западе уже зарождалась антиромантическая реакция, наступала осенняя пора этого по всему существу своему столь молодого движения.

Едва только наши руководящие умы успели сродниться с настроением романтизма, столь близким пробуждающейся России, как в Европе уже поднялись черные тени антиромантической реакции. Сначала восстал Гегель¹⁶ против гениального философствования, а вскоре и Фейербах¹⁷ против философии вообще. Решительный поворот был свершен, и самый, быть может, гениальный мыслитель XIX столетия — знаменующий вершину и падение романтизма — должен был покинуть свой философский престол в угоду грубому материализму. Но и в сфере политической и социальной не суждено было сбыться романтическим снам. Безвластными оставались над жизнью светлые грезы Новалиса. Та религиозная и политическая идиллия, о которой мечтал он, не улыбалась Европе. Ни в какой из стран между королем и народом не слагалось отношения солнца к планетной системе, ни о какой европейской конституции нельзя было сказать, что она поистине есть брак. Скорее напротив, надвигающиеся массы и все растущая победа парламентаризма, казалось, принципиально исключали из политических отношений европейского человечества всякое более глубокое значение чувства и веры.

Так, на глазах у русского романтизма попирала развивающаяся жизнь Запада все его заветные мечтания. Так выросла для него необходимость или усомниться в значительности и величии своего романтического верования и приветствовать отклоняющееся в сторону движение Запада, или же отказать Европе в способности реализовать великие заветы романтизма, т. е. отказать ей в подлинной культуре, в великой будущности. Русские романтики избрали второе: они остались верными своим идеалам и отвернулись от той Европы, которая надсмехалась над этими идеалами и прошла мимо них с презрительной улыбкой трезвого человека.

Это отрицание Западной Европы было, однако, продиктовано и еще одним обстоятельством: оно принято было потому, что бросало неожиданный свет на основную проблему славянофильского романтизма, на излюбленную мысль о специфических особенностях и особом назначении каждой национальной культуры. В ту самую минуту, когда наши мыслители стали прозревать путь от абстрактных построений немецкого мышления к конкретному лику русского народа, со всеми особенностями его существа и задачи, заколыхалось в Германии стройное здание идеалистической философии. Заколыхалось, рухнуло и похоронило под грудой своих обломков трепетный венок романтических упований. Не естественно ли, что при виде этого зрелища в головах русских романтиков, первых славянофилов, зародилась соблазнительная мысль о назначении русского народа воплотить в жизни то, о чем западноевропейское человечество смело только мечтать.

Чтобы вполне понять это зарождение славянофильской доктрины в лоне русского романтизма, нужно отчетливо помнить, что оно совершалось в той повышенной атмосфере мессианского настроения, страстной порывистости и утонченной чуткости, которая, как мы видели, составляет особенность романтического мироощущения и с громадной силой звучит во многих лучших страницах «Русских ночей» князя Одоевского¹⁸, в боязни Станкевича¹⁹, что не удастся ему дать руку Вселенной, запечатлеть на невидимом лике ее страстный поцелуй и припасть к ее бьющемуся сердцу, в призыве Шевырева²⁰ к нравственной чистоте, к закланию страстей, к обету и аскетизму и во многом другом. Лишь в свете этого энтузиазма становится понятен поворот наших романтиков в сторону славянофильства. Так, как они его совершили, он должен был быть им особенно дорог.

Благодаря ему они открывали себе возможность, оставаясь верными учениками Запада и носителями величайших заветов его, ожидать от России величайших свершений и возлагать на нее все свои надежды. Так наши славянофилы в начале своего развития усматривали особенность русского духа в его способности к романтической культуре; так возлагали они все надежды на то, что в конце исторического развития русскому народу удастся осуществить культурный идеал романтизма. В это время они жили в глубокой уверенности, что высочайшие запросы европейского духа и глубочайшие верования русского народа таят в себе *безусловно тождественный смысл*. В эту начальную фазу своего развития они твердо верили, что великая культура грядущей России возможна только на основе тех западно-европейских положений, которые созрели в кающемся сознании отходящей Европы и вылились в форму романтического мирозерцания. Эту преимственность имел в виду Одоевский, обращаясь к молодому поколению России: «Соедини же в себе опыт старца с силою юноши. Выноси сокровищницу наук из-под колеблющихся развалин Европы и, вперя глаза твои в последние судорожные движения умирающей, углубись внутрь себя и ищи вдохновения». Так же молил он и народы Европы: «Углубитесь в православный Восток, и вы поймете, отчего лучшие ваши умы (в примечании названы такие типичные романтики, как Шеллинг, Баадер²¹, Кениг²² и Балланш²³, нежданно для самих себя выносят из последних глубин души своей совершенно те же верования, которые издавна сияли на славянских скрижалях, им неведомых». Так с полной отчетливостью вырастает для нашего славянофильства убеждение в тождественности романтического идеала культуры и древних основ русской жизни и *мысли*. Так слагается у них представление о мессианской роли России как о завершении европейской культуры.

В связи с этою задачей, приписываемой нашими романтиками нарождающейся России, у них, естественно, должен был пробудиться интерес к непознанному еще носителю предчувствуемого развития, т. е. к русскому народу и его темному прошлому. Но так как наши славянофилы подошли к своим историческим изысканиям с типичными для романтического мышления стилизирующими и конструирующими жестами, с характерно-романтической любовью к толкованию и предчувствию, с жаждою во что бы то ни стало вложить в предмет своего созерцания то, что не представлялось возможным

извлечь из него, то с ними неминуемо должно было случиться то, что красною нитью тянется в разных формах через всю историю романтизма. Следуя примеру Шлегеля, Гельдерлина, Новалиса и Шеллинга, наши славянофилы так же, как и переименованные предшественники их, преждевременно преломили бесконечную прогрессивность истории в воображаемой призме выдвинутой ими картины гармонии и совершенства. В этом пункте они не смогли отделаться от той историко-философской конструкции Руссо²⁴, которая при посредстве соединяющего звена шиллеровского мышления²⁵ оказала такое решающее влияние на философию и историю немецкого романтизма, как то блестяще доказано Фестером. Незаметно для них самих страна романтической тоски превратилась в их сознании в идеальный мир древней России. Но в этом новом облачении славянофилы, всего несколько лет спустя, уже не признали своих старых грез, своих излюбленных мыслей. Так, все более и более забывая свои отправные пункты, они все ближе придвигались к странному положению, что древняя Русь кроет в недрах своих высочайшие образцы теоретической мудрости и вечные прообразы социально-нравственного уклада жизни. С этого поворота, с этой переоценки всех ценностей и началось все нарастающее вырождение славянофильского учения в темную сторону антикультурного национализма.

Если раньше, благодаря нашей неопытности и молодости, мы должны были учиться мудрости у старого и умирающего Запада, то теперь и мудрость его перестала быть нужной. Если славянофилы раньше ставили ценность и значительность России в тесную связь с ее еще не завоеванным будущим, то теперь им начинало казаться, что эта ценность и это значение даны уже в прошлом России. Если они раньше видели в русском народе, быть может, гениального ученика талантливых и заслуженных мастеров, то они теперь увидели в нем гениального и заслуженного, но, ко всеобщему несчастью, непонятого учителя бездарных учеников. Так начали наши романтики свое философское развитие революционным порывом навстречу чуждым вершинам, так кончили они его реакционным погружением в родные болота и этим движением описали ту же кривую, как и немецкий романтизм. В известном смысле западноевропейская культура вообще и в частности немецкая философия сыграли в истории русского романтизма ту же роль, что античный мир, а в особенности

греческое искусство в развитии немецкой романтической школы. Оба движения начались превознесением и увенчанием чужого идеала, и оба кончились искажением и уничтожением его. С вдохновенного прославления мира древней Эллады начали немецкие романтики свою деятельность, а закончили ее односторонним погружением в мистический мрак средневекового католицизма; отдавшись сначала солнечным далям наивного и нерелефированного искусства Греции, они потерялись затем в совершенно негреческой и безусловно искусственно-рефлектирующей эстетике; так же и славянофилы, они начали с безусловного прославления европейской культуры и немецкой философии, а кончили антифилософской ненавистью к немецкому идеализму и европейской культуре. От Шеллинга они перешли к Жозефу де Местру²⁶, от Петра Великого²⁷ — к Ивану Грозному²⁸.

Параллелизм обоих развитий, конечно, не случаен. Он глубоко коренится в той парадоксальной природе всякого романтизма, в той имманентной трагедии его, которая нашла себе прекрасное теоретическое выражение в гоголевском понятии романтической иронии.

II

В конце первой части нашего этюда мы бегло очертили развитие славянофильской доктрины. Теперь нам предстоит изложить основные положения его в их, так сказать, статическом состоянии. Но прежде чем перейти к изложению славянофильства, мы должны вскрыть ту основную мысль его, отпрепарировать, так сказать, тот центральный нервный узел, которым жива вся система славянофильских обвинений и утверждений.

Основное положение славянофилов — что тучный чернозем русских полей есть единственная почва, способная взрастить синий цветок романтизма — требовало, конечно, сложного доказательства, требовало особой характеристики Запада как мира, издавна больного, бледной немочью рационализма, и особой характеристики России как святой Руси.

Как же пришли славянофилы к этим двум положениям?

В своей характеристике западного мира и России они исходили из той антиномии, великое значение которой для них как для типич-

ных романтиков стояло вне всякого сомнения: из антиномии XVIII и XIX столетий, просветительного рационализма и романтической культуры. Оригинальный же поворот, который они придали этой антиномии, заключается в том, что они уничтожили вненациональный ее характер и распространили романтическую характеристику эпохи Просвещения на все западноевропейское развитие, стараясь, с другой стороны, как мы это уже показали, вскрыть последнюю сущность России как типично романтической страны. Но это приурочение друг к другу двух полярностей — полярности рационального и романтического, с одной стороны, и русского и западноевропейского — с другой, могло быть проведено нашими славянофилами и было ими проведено только при помощи третьего, вставленного ими звена, третьей полярности — римско-католической и православной церкви, которую они очень скоро начали вполне отождествлять с первой. Вся дальнейшая детальная критика славянофилов и вся догматика их коренится в том характерном жесте их сознания, которым они связали воедино основной романтический постулат положительного всеединства и синтетического воскресения жизни и мысли с сущностью православия, понятою как органический синтез единства и множественности.

Вот в кратких чертах центральный узел славянофильского учения. Мы должны теперь проследить отдельные его нити.

Сущность европейской культуры покоится, по Киреевскому²⁹, на трех элементах: 1) на влиянии христианской религии, 2) на характере тех варваров, которые разрушили Рим, и 3) на развалинах древнего мира. Из этих трех элементов наибольшую роль в конструкции славянофильской философии истории играет третий.

Сущность римской культуры славянофилы видят в превратном и потому ложном отношении между формой и содержанием — в постоянном стремлении дарить формуле веру свою и ставить вечный вопросительный знак над всякою сущностью, в странном оскудении душевных сил и в систематической борьбе против иррациональной силы тех безобразных переживаний, которые роднят глубочайшую сущность человека с безликою тайною вечности. К этому мертвому миру изолированной рассудочности и бездушного формализма и подошло христианство со всею глубиною своей иррациональной природы, со своею непонятною для логически настроенного римского ума формулою единства в свободе и свободы в единстве. Ясно,

что юридический ум римлянина не мог принять этой формулы. Она должна была ему казаться кричащим противоречием. Он должен был отвергнуть или свободу, или единство, и если он отверг свободу, то это вполне соответствовало его центростремительной тенденции и бездушной дисциплинированности. Римлянин мог видеть единство церкви только во внешнем единстве епископа, что должно было привести и привело, наконец, к роковому разделению церквей.

Но как только это случилось, как только было разбито святое единство веры, допущена возможность разноречивых мнений в вопросах религиозных, как только были вызваны к жизни религиозные партии, так тотчас же создалась для римской церкви и необходимость защищать свое партийное бытие жадными мечами светской власти и свою партийную истину — худосочную сеть рассудочных силлогизмов.

Брошенное, таким образом, в святую новь откровенного верования семя рационалистического сомнения и рационалистических доказательств должно было дать свои всходы. Религиозная истина, раз уже поставленная всею историею схоластики на острие отточенного силлогизма, не могла и дальше развиваться иначе, как в вечной путанице философских построений. И римская церковь не могла быть в XVI столетии не призвана пред судилище того же отвлеченного разума³⁰, который она в IX веке личною волею своею поставила выше общего сознания вселенской церкви³¹. Так должен был подняться протестантизм как правомерный наследник католической церкви. Ибо раз уже она признала верховенство разума над божественным откровением, право критики должно было быть отдано не временной римской иерархии, а всему современному христианству. Так с необходимостью вырастал на почве ложного, ибо только внешнего, единства римской церкви беспочвенный религиозный атомизм протестантского мира. Но вырастало и нечто большее. Реформация, не убоившись отдать последние вопросы человеческой мысли и жизни на произвол личных мнений и случайной критики, должна была неминуемо стать разрушительницей собственного своего дела, что вскоре проявилось и в том обстоятельстве, что протестантизм как положительная религия стал быстро терять почву под ногами и увидел себя в конце концов принужденным уступить все достоинства руководящего и творческого принципа жизни отдельным умозрительным системам, господствующим философским школам. Но же-

лая теперь удержать выпавшую на ее долю роль определяющей жизненной силы, новая философия должна была решиться на воссоздание того, что силился разрушить протестантизм, в отрицании чего он растерял все свои силы. Современная философия должна была, таким образом, вопреки расплывающей силе протестантизма обрести какой-либо пункт абсолютного единства. Но к необходимости решения этой сложной проблемы философия была приведена уже после того, как две величайшие попытки в этом направлении были безнадежно разбиты. Разделение церковью лишило христианское человечество подлинного единства жизни и веры, которое может состоять лишь в синтетической полноте всех противоположностей. Ставшее на его месте внешнее и авторитарное единство католической иерархии, уже внутренне мертвое своим отрицанием свободной множественности, было также разбито протестантизмом, который довел самодовлеющую личность до полного оскудения в мертвой пустыне рассудочных построений. Естественно, стремясь не повторить ошибок прошлого, новая философия должна была вопреки первому единству искать принцип своего единства в чем-либо гораздо более внешнем и вопреки второму должна была снова утвердить оттесненную католицизмом свободу частей в исконной ее правоте; иначе говоря, принцип слепого авторитета должен был быть отвергнут искомым единством нарождающейся философии. Оно могло быть основано только на личном убеждении каждой отдельной души. Ясно, что при наличности таких условий и при односторонне рассудочном характере всего европейского Просвещения новая философия не могла обрести потерянное единство в чем-либо ином, как только в логической организации каждого отдельного индивида, ибо, с одной стороны, эта организация, в одинаковом смысле и одинаковой мере присущая всем людям и взятая за исходную точку, давала каждому требуемую возможность полагать свою индивидуальность в центр своего мирозерцания и своей жизни, а во-вторых, она удовлетворяла и второму требованию как начало чисто формальное и тем самым чуждое последним глубинам и предельным святыням человеческого существа. Таким образом, только отрицательный разум отношений, как говорит И. Киреевский, мог быть возвышен до значения безусловного авторитета. Только ему и результатам холодной работы его мог поклониться западный мир. Итак, с тою же роковою необходимостью, с какою католическая церковь вызвала к жизни урод-

ство схоластики и вертела в продолжение целых семи столетий пестрый калейдоскоп ее отвлеченных категорий перед умственным взором Европы, с тою же необходимостью породил и протестантизм чахлый рационализм новейшей философии.

Так, сам родоначальник ее Декарт³² почитал неубедительным непосредственное сознание о собственном своем бытии, пока не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения. Так, великий ученик его, гениальный Спиноза, не смог, несмотря на подлинную глубину своего религиозного дарования, рассмотреть сквозь сплошную и неразрывную сеть своих бескровных теорем и силлогизмов следы живого Создателя и безусловную истину человеческой свободы. Так, наконец, и великий Лейбниц³³ просмотрел за умственным сцеплением своих отвлеченных понятий очевидное сцепление причины и действия и для объяснения его предположил свою предустановленную гармонию, лишь отчасти восполняющую поэзией основной мысли свою мертвящую одно-сторонность.

Но, несмотря на все это, лишь Кант положил, по мнению славянофилов, действительно прочное основание западноевропейского рационализма. Это мнение особенно интересно потому, что, несмотря на свою полную неверность и несостоятельность, оно было удержано даже и Владимиром Соловьевым³⁴. С Канта — так можно было бы формулировать мнение славянофилов — начинается в немецкой философии систематическое вовлечение покоящегося в полноте реальности своей действительного мира в синтетическую энергию лишь абстрактно существующего теоретического сознания. Но если у Канта во власть познающего сознания были отданы лишь формальные элементы действительности, т. е. только ее распорядок, а тем самым и смысл, если у него относительная самостоятельность предмета познания еще удерживалась в пограничной крепости «вещи в себе», то у Фихте все эти отношения принимали уже совсем иной смысл, теряли последний налет разумной трезвости. Ставя своею задачей уничтожение противоречивого понятия кантовской системы, понятия вещи в себе, Фихте должен был вобрать в энергию полагающего сознания не только смысл мира, но и бытие его. «Фихте был, — пишет Хомяков³⁵, — выраженным рационалистом». «Строго и определенно, без возможности какого-либо примирения отделяется у него понятие как положительный принцип от предмета как

принципа отрицательного; с исчерпывающею строгостью развивает он дальше положительный принцип, низводя отрицательный мир до роли призрачной тени».

Но все же у Фихте бесконечная заносчивость такого рационализма была еще целомудренно прикрыта волюнтаристической окраской его системы и антропологизмом его терминологии. Обе эти особенности должны были многих склонять к тому, чтобы мыслить миропологающее «Я» фихтевской конструкции не в смысле пустой абстракции, а в смысле конкретного духа. Гегель уничтожал и эту последнюю возможность, ибо если его система и должна быть по праву названа последнею вершиной идеализма, то она, с другой стороны, по мнению Хомякова, совершенно чужда всякого спиритуализма. Этим несправедливым по отношению к Гегелю, но глубоко поучительным выделением спиритуализма из пределов идеалистической философии Хомяков странным образом как бы предрекал все дальнейшее развитие кантианства. Глубочайшее стремление гегелевской философии состоит, по его мнению, в попытке бессубстратного построения мира, построения мира из глубины абсолютного ничто. Ведь сам Гегель определял свою задачу как искание духообразующего процесса. И вот творящий источник как этого духа, так и противоположности его, т. е. материи, Гегель и находит в чистом понятии, т. е. в понятии, одинаково отрешенном как от мыслящего субъекта, так и от мыслимого объекта — двух полюсов, одинаково утверждаемых понятием в процессе его развития. Всякая реальность покоится, таким образом, на этом понятии. Из него проистекает все действительное, а в конце всех концов — и сам Дух. Так зачахла у Гегеля ногообразная полнота и живая глубина духа и превратилась в прозрачную ткань абстрактных построений, так разум пал до уровня рассудка, и живой мир, закрепощенный в мертвом понятии, стал как бы царством теней. Так еще в XIX столетии давал себя знать тот страшный грех, который формализм римского духа совершил над истиной христианства. Тогда римская церковь впервые подошла к традиционной истине церковного предания с новыми догматами, не оправданными ничем, кроме как случайными логическими выводами западных народов. Отсюда произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом философская реформация веры и, наконец, философия вне всякой веры.

Первые рационалисты были схоластики, их потомки называются — гегельянцами.

Вот, в сжатой форме, теоретический ряд славянофильских обличений западноевропейской мысли. Но обличать всю теоретическую работу большой и сложной культуры, не обличая одновременно и жизненных мотивов ее, было бы делом совершенно невозможным. Прекрасно сознавая справедливость этого положения, славянофилы и стремились постоянно свести рационализм европейского мышления к атомизму западноевропейской жизни. На гегельянство они потому всегда и смотрели, как на самый пышный и ядовитый цветок соответствующей почвы. Рационализм мог, по мнению славянофильских мыслителей, вырасти только там, где была разбита целостность жизни; он должен был вырасти там как искусственное объединение при отсутствии подлинного единства, как призрачное примирение вечно враждующих сил. Как же создался атомизм всей европейской жизни?

В кровавых муках родилось европейское государство. Победителем или побежденным должен был чувствовать себя каждый из его членов. Так создавалось бесправие слоев подчиненных и связанное с ним отсутствие истинного правосознания у слоев подчиняющихся. На почве постоянной борьбы этих двух партий и временных болезненных уклонов ее то в ту, то в другую сторону постоянно создавалось внешнее и насильственное примирение. Это примирение, конечно, не удовлетворяло ни одной из сторон, но обе ему подчинялись, ибо бессознательно чувствовали, что при продолжении вечной борьбы они уничтожат друг друга. Так утопили народы Западной Европы в самом начале своего развития глубокую и существенную истину человеческих отношений в братоубийственной крови и возвели на опустевший престол этой истины внешнее право юридических отношений. Так совершили они двойное преступление; убили истину и возвысили ложь до значения и достоинства убиенной. Так идолы стали богами.

Начавшись насилием, жизнь европейского человечества должна была развиваться переворотами и, втиснутая в мертвые формы расудочной государственности, она должна была естественно развить в себе не дух подлинного общего интереса, а ложный интерес личной обособленности, слабо парализуемой связующими узлами частных интересов и эгоистических партийных образований. Вся

история Европы есть, по мнению Киреевского, не что иное, как вечная борьба партий за преобладающее значение и подчиняющую власть. Эта вечная борьба и связанные с нею вечные перевороты так долго были постоянным условием всего европейского развития, что превратились наконец из средства в самоцель. С этим роковым превращением выросла для европейского человечества как последний результат его развития неустраняемая необходимость постоянно разрушать собственными своими руками то, что оно только что сосредоточенно строило в поте лица своего. Таким образом, славянофилы приходят в области практической к совершенно тем же результатам, к которым они уже раньше пришли в области теоретической.

Как развитие западноевропейской философии, т. е. развитие самодовлеющей рассудочности, достигло в гениальной концепции Гегеля головокружительной вершины своей, но искупило это великое достижение смертным приговором самому себе, так и жизнь Западной Европы оказалась в конце концов трагически присужденной к страшной необходимости постоянно разрушать всем расцветом своих жизненных сил возможность какой-либо успокоенной жизни. Могуч, таким образом, дух западноевропейской культуры, но в то же самое время и ничтожен. Могуч потому, что витает на последних вершинах, ничтожен же тем, что слепнет и гибнет на них. Из глубины абсолютного Ничто пыталась гордость европейского духа вызвать к жизни всю полноту Божьего мира, и жутким Ничем кончилась вся вековая культурная работа европейского человечества.

И эта связь обоих рядов — теоретического и практического, конечно, не случайна. Ее необходимость уяснится нам, как только мы вспомним, что и рационализм мысли, и атомизм жизни выросли на Западе из одного и того же корня, корня упорного богоборчества.

Европа задумала устроиться в этом мире без Бога, и европейская мысль назвала самосозданные теории этой ложной затее философией и мудростью. Кровавым утром родилось европейское государство, и высочайшей ценностью, последней конкретизацией объективного духа признала его завершающая система Гегеля. Но раз умер на Западе Бог, то, с романтически-славянофильской точки зрения, становится ясным, что жизнь Запада должна была потерять всякую опору. Лишь в Боге можно утверждать равенство всех людей, лишь в Нем все люди братья. Раз Западная Европа, переходя на своем пути

от неверия сомневающегося к неверию фанатическому и, наконец, к неверию равнодушному, уничтожила всякое положительное отношение к Богу, то ясно, что она не могла сохранить и в отношении человека к человеку какое-либо иное соединяющее звено, кроме бездушного интереса к факту физического существования собрата.

Но этот процесс расторжения внутренней связи человека с человеком идет еще дальше. Он не только изолирует каждую личность среди всех остальных, он проникает еще глубже, в последнюю сущность отдельной души, и делает каждого европейца не только партийным лицом, но, что хуже и пагубнее, — местом партийной борьбы. Ибо лишенное всякого уклона в сторону религиозного начала, которое одно только способно, как на том настаивал Шлегель, дать всем душевным силам взаимную поддержку и гармоническое завершение, европейское сознание должно было неминуемо раздробиться и, неспособное утвердить все свои относительные мотивы в абсолютном центре религиозного убеждения, должно было сверх того безысходно запутаться в непримиримой вражде распадающихся элементов.

Из такого распада духовных сил проистекает и дисгармония их проявлений. Бессильные увенчаться каким-либо единством, их словно обрубленные вершины мрачно чернеют на вечернем небе увядающей культуры старого Запада. Результаты теоретического мышления указывают европейцу иные пути, чем его практическое хотение и эстетическое созерцание. Односторонне направляемый отдельными голосами своего внутреннего существа в разные стороны, он трагически осужден бесплодно метаться на месте. Но если, таким образом, все сферы западноевропейской культуры беспомощно распадаются, лишённые объединяющего центра, то так же распадается и каждая отдельная сфера уже в своих собственных пределах благодаря отсутствию живительного отношения ко всем остальным. Так присуждаются все духовные начала Запада, как и все проявления их в плоскости культурного творчества, к полной бесплодности и бесцельности, присуждаются только потому, что каждое отдельное начало заносчиво стремится стать последнею и единою целью, помимо всех других. В этом ложном стремлении вырождаются все духовные силы. «Разум, — пишет Киреевский, — обращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую страсть, красота — в мечту, истина — в мнение и наука — в силлогизм».

Интересно, между прочим, отметить, что самым убедительным и последовательным выражением этого настроения на Западе славянофилы считали книгу, которая при своем появлении не произвела в Европе почти никакого впечатления и была вынесена на поверхность общего интереса лишь с появлением Гартмана³⁶ и, главным образом, Ницше³⁷, — книгу, которую Хомяков определил как «бесмысленную по своей форме», «противную в своем содержании», но «неумолимо логичную» в своих крайних выводах. Мы разумеем, конечно, «Единственный и его собственность» Макса Штирнера³⁸. Каждый сам по себе и каждый — свой собственный Бог, поэтому все друг против друга и все с разных сторон против Бога, — вот последний смысл западноевропейского развития, столь смело и без всяких обиняков высказанный Штирнером. Сплошное отрицание всякой подлинной сущности, холодное рассудочное *нет* в ответ всему святому — вот последнее слово западноевропейского мышления, и потому лишь серое и жуткое Ничто есть дальнейшая судьба Европы.

Таков в сжатой форме обвинительный акт, который славянофильская школа предъявила западноевропейской культуре. Не надо долго всматриваться в его основные черты, чтобы заметить громадное сходство его с основными мотивами романтического течения, охарактеризованного нами выше. В подмене разума рассудком, в которой славянофилы упрекают всю западноевропейскую философию — вообще, а в особенности ее послекантовский период, упрекали в свою очередь Фихте – Канта, Гегель – Фихте и Шеллинг – Гегеля, славянофильская критика гегельянства также выросла на почве совершенно аналогичных упреков Гегелю со стороны Шеллинга, о каковых и Хомяков, и Киреевский неоднократно упоминают. Не менее зависимы славянофилы и в своих политически-социальных тенденциях от стремлений западноевропейской романтики: как их отрицательное отношение к парламентаризму, так и их положительная конструкция патриархально-идиллического характера — все это мы встречаем хотя бы у того же Новалиса. Самое глубокое и основное требование их, наконец, требование религиозного преобразования жизни на почве соборной целостности души, на которое мы натолкнулись пока только в его отрицательном виде, приуроченном к критике западноевропейского мира, так же памятно нам как одно из любимых и многообразно варьируемых положений Шлегеля.

Безусловно своеобразным остается, таким образом, только то преломление всей романтической концепции в антиномии западно-европейского и русского культурного мира, психологические мотивы которого сводятся, как мы старались указать, с одной стороны, к разочарованию русского романтизма в возможности романтической культуры на Западе, а с другой — к стремлению определить особую культурную задачу пробуждающегося русского народа. Поскольку же в славянофильстве существовали не только психологические мотивы, но и логические доводы для сближения культурного идеала романтики с основой русского сознания, нам не придется на них долго останавливаться, ибо они представляют из себя не что иное, как только иной облик тех же убеждений, с которыми мы только что познакомились в изложении славянофильской критики Запада.

Если западные народы претерпели власть как начало поработящее, то русский народ познал ее как силу благословенную; свободно склонил он перед ней свою свободную голову и никогда потому не мог впоследствии бунтовать против правды ее царствования, как то делали закрепощенные на Западе рабы в те редкие минуты, когда забывали о своих цепях или смеялись над ними. Это отсутствие вражды между властителями и подвластными спасло русскую жизнь от порчи партийности, а тем самым и от порчи ложных примирений и всего правового уклада. Право и правда всегда оставались для русского человека такими же нераздельными началами, как нераздельны в огне его свет и тепло. Ясно, что эта свобода всего социального уклада русской жизни от власти правового начала должна была сыграть громадную роль в выработке всей структуры русского народного сознания. Благодаря этой свободе народ русский рос в полном непонимании той оторванности формы от существа, на которой зиждется вся культура западноевропейского мира.

Но это не единственный путь, которым вела судьба народ русский к сохранению святой целостности его души. Важнее, может быть, то, что Россия восприняла христианское учение, не искаженное логическим формализмом чувственного Рима, благодаря чему ей осталась совершенно непонятной вражда веры и разума, которая заполняет всю историю схоластики. Непонятными остались для нее как слепая вера, так и неверующий разум. Ничего сверхъестественного не скры-

вает для русского разума христианская вера, ибо никогда он не падал ниже природного естества своего. Так сохраняла душа русского народа вдали от европейской суеты свою девственную целостность и религиозное единство — великие начала, которые одни способны спасти грядущие века от распада мысли и жизни, от атомизма и формализма, которыми так тяжело болен Запад.

Вот тот ход мысли, при помощи которого конструктивная фантазия русских романтиков превращала современную им Россию в святую Русь их историко-философской концепции.

Насколько правильна эта характеристика России, насколько правильна также и характеристика Запада — это очень важные и интересные вопросы, которых мы, однако, не будем касаться; не будем касаться уже потому, что решение их требует не столько философской критики, сколько положительного исторического исследования.

Но совершенно независимо от своей националистической окраски, философия истории славянофильства кроет в себе один очень важный момент, одну глубоко существенную проблему. Дело в том, что в своей характеристике России и Европы славянофилы с большой красочностью и пластичностью осветили принципиальную разницу двух духовных типов, глубокое значение которой совершенно не зависит от правильности распределения этих типов, с одной стороны, между Россией и Западом, а с другой — между будущим и прошлым.

Сущность первого типа заключается в том, что, будучи субстанциально единым в неявленных глубинах своих, он при малейшей попытке своего самораскрытия неизбежно расщепляется на ряд обособленных сил (разум, воля, чувство, вера), которые, обретая каждая только ей одной подвластную сферу творчества, создают так называемые автономные науки, искусства, религии и т. д. Ясно, что такое разделение анализирующих и строящих сил и подвластных им сфер проявления должно вести к взаимной отчужденности и частичной противоположности достигнутых этим путем отдельных результатов.

Как же выйти из этого положения? Как же собрать мозаичную раздробленность автономных сфер культурного строительства в какое-либо целое, в единство гармонически-завершенного мирозерцания? Тут, по нашему мнению, возможны два пути: возможно, во-

первых, чисто логическое и потому в смысле славянофилов лишь мертвое и внешне-синтетическое объединение частных результатов, т. е. в конце концов единство в смысле рациональной философской системы; или же иное: погружение всех создавшихся противоречий в последние глубины бессознательного и их примирение там, приблизительно в том смысле и направлении, в каком черные и белые плоскости офорта примирены в неразложимой тайне определенно-го лица. Этот, безусловно, более глубокий способ примирения противоречивых начал должен бы быть, конечно, более близким и приемлемым для славянофилов, чем первый, если бы они только натолкнулись на него. Но и на нем они, конечно, никогда не смогли бы остановиться, ибо то абсолютно индивидуальное завершение личности в самой себе, которое составляет его глубочайшую сущность, должно, конечно, в известном смысле способствовать атомизму жизни, обособлению личности, против которого славянофилы все время боролись.

Нам кажется, что было бы сравнительно очень легко показать большую долю справедливости славянофильского утверждения, что большинство достигнутых культурных завоеваний было получено указанным нами путем, т. е. развитием описанного раньше духовного типа. Правду этого утверждения можно бы было вскрыть в отношении философии к религии, положительной науки к философии, государства к церкви, искусства к этическим задачам общества и во многом другом. Но и этот вопрос как вопрос исторической критики мы должны отклонить. Более важным представляется нам тот факт, что кантовская система трансцендентального идеализма дает принципиальное оправдание того духовного облика, того типа культурного творчества, который мы сейчас старались охарактеризовать.

Освободив истину из ее векового заточения в мертвой сфере самодовлеющих объектов и утвердив ее в синтетической энергии творческого духа, Кант неминуемо должен был, благодаря наличности многих законодательств в открытом им трансцендентальном сознании, создать для эмпирического мира принципиальную возможность многообразных оформлений и сроднить нас с мыслью, что один и тот же предмет, с точки зрения теоретического исследования, есть нечто совершенно иное, чем тот же предмет в плоскости эстетической или этической оценки или в плоскости религиозного вос-

приятия мира. Так оправдал Кант многообразие частично противоречащих друг другу миропониманий, созданных обособленными душевными силами с разных точек зрения и с разными замыслами, и возвысил этот, с славянофильской точки зрения, величайший грех человеческого ума до уровня гносеологически обоснованного мирозерцания. Конечно, славянофилы должны были увидеть в этом критическом идеализме Канта лишь парадоксальное теоретическое выражение практических ошибок западного творчества и потому направить главную полемику свою на психологическую основу кантовской гносеологии, т. е. на преломление целостного духа в множестве разноокрашенных лучей. Разложение духа на отдельные силы и на разные состояния абсолютно недопустимо; никакие гносеологические и методологические соображения не могут и не смеют оправдать это, хотя бы только временное, уединение отдельных духовных начал. Потерявшись в процессе искания, начала эти не могут быть когда-либо вновь соединены в его разноголосых результатах. Их формально-логическое объединение славянофилы отрицают как мертвый формализм, их индивидуально-мистическое использование — как атомизм. Остается, таким образом, только еще один исход. Этот исход заключается в проповеди второго духовного типа, в требовании абсолютной нераздельности внутреннего человека, в знакомом нам романтическом постулате целостной личности, основным свойством которой является ее постоянное пребывание в синтетической полноте доступных ей отношений к миру. Бесспорно, что беглое изображение этой новой а современном мире личности было, как мы это и подчеркивали, дано уже немецким романтизмом. Но также неоспоримо, что только славянофильство, особенно в лице И. В. Киреевского, поставило концепцию этой зарождающейся личности в центр всего романтического мирозерцания. Эту центральную позицию в славянофильской конструкции романтизма целостная личность естественно должна была занять потому, что целостность означала, как для немецкого, так и для русского романтизма, религиозность, а славянофильский романтизм носил гораздо более яркую религиозную окраску, чем немецкий. «Глубочайший характер религиозного состояния, — пишет Киреевский, — заключается в собранности всех душевных сил в одну душевную силу, в обретении того внутреннего средоточия своего внутреннего существа, в котором сливаются все силы души в одно живое единство. Вера не со-

ставляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю целостность человека и является только в минуты этой целостности и соразмерно ее полноте».

Вот эту-то целостную и в целостности своей подлинно религиозную личность славянофилы и выдвигают как основу будущей русской культуры, как спасительницу грядущего времени.

Способна ли эта личность на такую приписываемую ей роль — в этом заключается, по нашему мнению, самый основной, самый глубокий вопрос, который должен быть поставлен всякому романтизму и особенно славянофильской вариации его.

Нам кажется, что этот вопрос должен быть решен отрицательно. Не для того, чтобы доказать, — это слишком большая и сложная проблема, — а лишь для того, чтобы выяснить наше утверждение, мы должны вернуться к началу наших размышлений. Характеристику романтизма мы закончили утверждением, что целостная личность как таковая не может исчерпывающе выявить себя ни в какой определенной культурной сфере, ибо каждая ценность, объективированная и отрешенная от субъективных глубин переживаний, есть неминуемо продукт частичной, а не целостной реакции, т. е. продукт реакции какого-либо относительно изолированного духовного начала на определенную часть мира или на мир с определенной точки зрения. Пока человек чувствует себя противопоставленным целому и единому миру как целостный и единственный мир, до тех пор возможна только палящая тоска по творчеству, но невозможен творческий акт. Переходя за черту переживаемых ценностей, т. е. ценностей состояния, в сферу ценностей воплощаемых или воплощенных, т. е. ценностей объективированных, человек неминуемо изменяет целостности своего духа. Изменяет потому, что ни одна объективно-обязательная ценность не может вместить в имманентной сфере своей всю глубину тех антиномий, которыми жив человек как единый: антиномий ограничивающего разума и безграничной фантазии, автономного этического начала, жаждущего подвигом личной воли спасти весь мир, и религиозной жажды спастись от мира волею Божией. То, что в скале ценностей состояния всем нам известно как любовь и синтез, преломляясь во вторичной скале объективированных ценностей

положения, становится бредом и хаосом. Это значит, что человек глубже своего творчества и что последнему и предельному в нем нет ни имени, ни проявления.

Исходя, далее, из предполагаемой нами правильности славянофильского отождествления синтетической целостности души и религиозного начала, мы можем, думается, выдвинуть в защиту нашей позиции еще один очень убедительный мотив. С полной отчетливостью мы отличаем наше религиозное переживание от этических, эстетических и теоретических эмоций. В шкале ценностей состояния религиозная ценность занимает, таким образом, совершенно определенную позицию. Иное — в ряду объективных сфер: здесь мы тщетно стали бы искать специфически-религиозную ценность. Ее нет, и нет потому, что религиозные переживания ни в чем не могут быть воплощены. Ничего иного, кроме новой метафизической системы, какого-либо нравственного подвига или великого художественного произведения — не способен породить ни один религиозный гений. Поскольку, таким образом, религиозный человек, переступая сферу своего бытия, стремится обрести сферу своего действия и творчества, — он неминуемо хватается за чужие средства, строится на чужих пустырях, и только в этом и кроется объяснение того, что по отношению к безусловно-религиозным гениям нас постоянно охватывает странное чувство, что они, собственно говоря, не свершили самого важного, не сказали решающего слова, не смогли нам заветчать то, зачем были посланы.

Этот чертою отмечен и лик Соловьева: сам он — бездна, на дне которой мерцает темный пролет в вечность, а все, что он создал, что написал, — что это иное, как не бледные тени, беспомощно блуждающие по краю ее и как бы боящиеся последней ее глубины? Эта типично-романтическая трагедия Владимира Соловьева с редкою силою обличает несостоятельность славянофильской конструкции, ибо убеждает нас в том, что соборная целостность души человеческой, ее религиозный корень не может быть явлен в плоскости объективной культуры. Настаивая на безусловной нераздельности внутреннего существа человека, славянофилы должны были бы отказаться от малейшего его проявления, а тем самым и от всякой национально-русской культуры. Ибо жить можно только предпоследним. Последнее ведет к пассивности и смерти.

Фридрих Шлегель — этот странный и далеко еще не понятый мыслитель — со свойственной ему чуткостью натолкнулся на эту проблему романтизма. По крайней мере, во фрагментах «Атенеума»³⁹ он пишет, что только в святой тиши подлинной пассивности человек может собрать воедино все свое «Я» и охватить внутренним оком последние глубины мира и жизни. Он натолкнулся на эту проблему, но, кажется, испугался ее, испугался скрытой в ней антиномии жизни и творчества. С тех пор он всегда только утверждал, пользуясь методом романтической иронии, что лень — единственный богоподобный фрагмент, завещанный нам раем.

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР И «ЗАКАТ ЕВРОПЫ»

I

Книга Шпенглера⁴⁰ — не просто книга: не та штампованная форма, в которую ученые последних десятилетий привыкли сносить свои мертвые знания. Она — создание если и не великого художника, то все же большого артиста. Образ совершенной книги Ницше иной раз как бы проносится над ее строками. В ней все, как требовал величайший писатель Германии, «лично пережито и выстрадано», «все ученое впитано глубиной», «все проблемы переведены в чувства», «философские термины заменены словами», «вся она устремлена к катастрофе».

Книга Шпенглера — творение — следовательно, организм — следовательно, живое лицо. Выражение ее лица — выражение страдания.

Двумя непримиримыми противоречиями жива книга Шпенглера. Двумя горькими, трагическими складками пересекают эти противоречия ее умный, ее страстный лоб.

Шпенглер бесконечно учен; он сам говорит, что сделанное им открытие запоздало потому, что со смерти Лейбница ни один философ не владел всеми методами точного знания. Математика и физика, история религий и политическая история, все искусства, в особенности архитектура и музыка, судьбы народов и культур — все это, странно сплетаясь друг с другом, составляет единый предмет Шпенглеровских размышлений.

Эта широкая ученость соединяется в Шпенглере с глубоко осознанной и принципиально провозглашенной антинаучностью философского мышления. Его книга дышит полным презрением ко всем вопросам современной научной философии, к вопросам методологии и теории знания. Некоторым уважением отмечено разве только имя Канта. Системы Фихте, Гегеля, Шеллинга прямо названы нелепицами. Из новейших мыслителей вскользь и полупрезрительно упоминаются лишь Эйкен⁴¹ и Бергсон⁴². Всего неокантианства для Шпенглера просто не существует — это мертвый остаток некогда живой мысли: профессорствующая философия и философствующие профессора.

Кто же подлинные философы XIX-века? Выбор странен и вызывающе привередлив: Шопенгауэр⁴³, Вагнер⁴⁴ и Ницше, Маркс⁴⁵ и Дюринг⁴⁶, Геббель⁴⁷, Ибсен⁴⁸, Стриндберг⁴⁹ и Бернард Шоу⁵⁰.

В свете такой ненаучности большая ученость Шпенглера производит на современный научный взгляд странное впечатление чего-то тщетного, неиспользованного, неприкаянного, чего-то эмпирически живого, но трансцендентально мертвого, какой-то трагически праздной красоты пышных и нарядных похорон.

К этому первому противоречию Шпенглеровской книги присоединяется второе: Шпенглер — выраженный скептик, понятия абсолютной истины для него не существует. Абсолютная истина — абсолютная ложь, пустой лживый звук. Идеи так же смертны, как души и организмы. Истины математики и логики так же относительны, как биологии и богословия. Трансцендентальная вечность знания так же химерична, как вечность трансцендентального бытия.

Но безусловный скептик, Шпенглер одновременно мужественный пророк. Содержание его пророчества — смерть европейской культуры. Пройдет немного столетий, и на земном шаре не останется ни одного немца, англичанина и француза, как во времена Юстиниана⁵¹ не было больше ни одного римлянина⁵².

Пророк-скептик, возможно ли более противоречивое сочетание? Разве пророк — не всегда посланник вечности и бытия? Разве без ощущения вечного бытия в груди возможен пророческий голос? Возникает вопрос: быть может, Шпенглер вовсе не пророк, а только пациент современной Европы в безответственно взятой на себя роли пророка?

Состояние, в котором Шпенглер пишет свою книгу, — чувство одержимости своим открытием. Он убежден, что говорит вещи, которые никому не снились, никогда никому не приходили на ум, что он ставит проблему, которую в ее неом величии еще никто никогда не чувствовал, что он высказывает мысли, которые до него никем еще не были осознаны, но в будущем неизбежно заполнят сознание всего человечества. Книга Шпенглера, безусловно, книга подлинного пафоса, временами, однако, досадно опускающегося до некоторой личной заносчивости, почти надменности.

Настроение, которое остается от нее, — настроение тяжести и мрака. «Умирая, античный мир не знал, что он умирает, и потому на-

слаждался каждым предсмертным днем, как подарком богов. Но наш дар — дар предвидения своей неизбежной судьбы. Мы будем умирать сознательно, сопровождая каждую стадию своего разложения острым взором опытного врача». Вот строки, которые я избрал бы эпиграфом эмоционального содержания «Заката Европы». Помещенные в конце книги, скупой на всякую откровенную лирику, они производят сильное впечатление безнадежной горечи, но и спокойной гордости.

В основе «Заката Европы» не лежит аппарата понятий, в основе его лежит организм слов. Понятие — мертвый кристалл мысли, слово ее живой цветок. Понятие всегда одномысленно, самоотжественно и раз навсегда определено в своей логической емкости. Слово всегда многомысленно, неуловимо, всегда заново нагружено новым содержанием.

«Закат Европы» сработан Шпенглером не из понятий, но из слов, которые должны быть читателем прочувствованы, пережиты, увидены. Слов этих в «Закате Европы», в сущности, очень немного.

Каждое бодрствующее сознание различает в себе «свое» и «чужое». Все философские термины указывают, по Шпенглеру, на эту основную противоположность. Кантовское «явление», Фихтевское «я», «воля» Шопенгауэра — вот те термины, нащупывающие в сознании некое «свое». «Вещь же в себе»⁵³, «не я», «мир как представление» указывают, наоборот, на некое «чужое» нашего сознания.

Шпенглер не любит терминов и потому он покрывает различие «своего» и «чужого» многомысленной противоположностью многомысленных слов, называя свое — «душою», а чужое — «миром».

На слово «душа» наслоится затем Шпенглером слово «становление», а на слово «мир» — слово «ставшее». Так слагаются два полюса — полюс становления души и полюс ставшего мира. Мир возможностей и мир осуществленностей.

Между ними жизнь как осуществление возможностей.

Вслушиваясь затем в природу становящегося мира, Шпенглер чувствует его таинственно наделенным признаком направления, тем несказуемым в сущности признаком, который на всех высокоразвитых языках был указуем термином «время». Срачивая, таким образом, время со становящеюся жизнью, Шпенглер в противоположном полюсе сознания, в полюсе «чужого», срачивает ставший мир с пространством, ощущая пространство как «мертвое время», как смерть.

Так ветвится в «Закате Европы» организм роковых для Шпенглера слов. Слова эти, взятые вместе, составляют не терминологию Шпенглера («терминологии[?] у него нет), но некоторую условную сигнализацию.

Что такое время? — Шпенглер отвечает: «Время — не форма познания, все философские ответы мнимы. Время — это жизнь, направленность, стремление, тоска, подвижность».

Что такое причинность? — мертвая судьба. Что такое судьба? — органическая логика бытия.

Вот таким способом сигнализирует Шпенглер в душу читателя о том, что он знает о жизни, мире и познании.

Вот метод Шпенглера: он нигде не показан, так сказать, в голом виде. В «Закате Европы» нет главы, специально посвященной его раскрытию: описанию и защите. Он явлен в книге Шпенглера весьма своеобразно, как живая сила, которой ввиду ее очевидной работоспособности незачем отчитываться и оправдываться. Это осиливание скупо развитым и глубоко схороненным методом тяжелых масс шпенглеровского знания придает всей книге впечатление легкости и динамичности. Такова в общих чертах гносеология Шпенглера. Перейдем теперь к его методологии, к установлению различия между природой и историей.

К «чужому» моего сознания, т. е. к миру, я могу отнести двояко. Я могу избрать детерминантою моего отношения или становление, направленность, время, — или ставшее, протяженность, пространство.

В первом случае я как бы возвращаю мир себе в душу — получаю историю. Во втором — наоборот: я на век закрепляю дистанцию между душою и миром и получаю природу.

История есть мир цветущий в образе. Таким знали мир Платон⁵⁴, Рембрандт⁵⁵, Гёте.

Природа — есть мир, увядший в понятии.

Созерцать — значит добывать из мира историю.

Познавать — значит добывать из мира природу.

Природа живет в понятии, в законе, в числе, в причинности, в пространстве.

История всецело покоится по ту сторону всех этих понятий, по ту сторону всякой науки.

Научный подход к истории является потому для Шпенглера методологической бессмыслицей. В истории нельзя искать не только за-

конов, но и никаких причинных рядов. Историю нужно творить. Все остальные точки зрения — не чистые решения вопроса.

Всякое природоведение завершается научной систематикой.

Всякое историческое постижение завершается «физиономикой».

Шпенглер убежден, что будущее принадлежит открытой им физиономике, что через сто лет все науки превратятся в куски единой физиономики.

Что же такое эта Шпенглеровская физиономика?

Ответ на этот вопрос дан Шпенглером двойным образом: очень скупым теоретическим определением физиономики и очень обстоятельным применением ее.

В конце концов Шпенглеровская физиономика — артистическая практика духовного портретирования. Шпенглер берет науку, искусство, религию, политику, быт, пейзаж определенной эпохи и, освобождая все эти ценности от ярма объективной сверхисторической значимости, рассматривает их исключительно как символические образы переживаний портретируемой им исторической души. В результате применения этого метода религия, философия, наука как таковые, т. е. как некие преемственно развивающиеся, одним народом завещаемые другому ценностные ряды, решительно уничтожаются Шпенглером. Всякая религиозная догма, всякое философское утверждение, всякий эстетический образ, всякая математическая формула — все эти разнообразнейшие закрепления истины ощущаются и раскрываются Шпенглером, как иероглифы народных душ и судеб.

Писать историю, как философ, говорит Шпенглер, значит писать ее так, как Шекспир писал трагедии своих героев. Историк-физиономист — биограф отдельных культур, т. е. отдельных духовных организмов. Мыслить потому в качестве историка-физиономиста какие-то сквозные, т. е. сквозь все народы и эпохи, проходящие логические или эстетические ценности, мыслить какую-то единую философию, единую логику или хотя бы объективную единую математику — значит обезличивать индивидуальные образы отдельных культур мертвыми схемами вымышленных общезначимостей.

Вдумываясь в гносеологические и методологические утверждения Шпенглера, нельзя воздержаться от впечатления их крайнего субъективизма, от попытки отнести к Шпенглеру как к явному релятивисту.

И действительно: многосмысленные слова вместо односмысленных понятий, сигнализация вместо терминологии, разве это может не вести философа к релятивизму? Но релятивизм Шпенглера коренится еще глубже. В каждом сознании Шпенглер отличает душу и чужое этой душе, т. е. — мир. Душа у каждого своя, потому и чужое этой души у каждого свое. Это значит, что у каждого свой мир. Шпенглер так и говорит: «Есть столько миров, сколько людей». Но если у каждого свой мир, то ясно, что и оба производных этого мира, история и природа, у каждой духовной индивидуальности: у человека, народа, семьи народов, у всякой эпохи, у всякой культуры свои. И действительно, цитируя Гёте, Шпенглер утверждает, что об истории никто не может судить, кто сам в себе не переживет истории.

Заостряя Шпенглера до последнего предела, можно правомерно утверждать, что для каждой души всемирная история есть в конце концов не что иное, как история ее же собственной судьбы.

Однако этими размышлениями релятивизм Шпенглера еще не исчерпан до конца. Он потенцируется в утверждении, что субъективно не только переживание мира, но и всякое творческое закрепление этого переживания, что никакие образы искусства и никакие научные законы не вчленимы ни в какие сверхдушевные значимости и исчерпывают свой последний смысл в качестве символов этой душевности, разделяя участь всего живого — смерть.

Дальше идти некуда. И все же, если бы Шпенглеру сказали, что его физиономика субъективна, он ни за что не согласился бы с этим положением; он уверен, что впервые пишет настоящую объективную историю.

Ошибка всех историков, их субъективная aberrация заключается, по Шпенглеру, прежде всего в том, что все они писали историю с точки зрения современного человека, деля ее в связи с этим на совершенно несоизмеримые по удельному весу куски древности, Средневековья и Нового времени, постигая то великое, что было, через то малое, к чему оно будто бы привело. Задача Шпенглера — покинуть эту птолемеевскую точку зрения⁵⁶, стать Коперником⁵⁷ от истории, перестать вращать историю вокруг мнимого центра западноевропейского мира, обрести по отношению к ней пафос дистанции, взглянуть на все явления истории, как на горную цепь на горизонте, взглянуть на нее взором беспристрастного божества.

Однако Шпенглер защищает не только объективность такой своей духовной ситуации по отношению к истории, он претендует еще и на объективность применяемого им метода объективного созерцания. Что такое объективное созерцание, Шпенглер по существу и строго нигде не говорит, но он везде противопоставляет его субъективному рассмотрению и отвлеченному размышлению. В конце концов объективное созерцание сводится им к прозрению идей в явлениях и прозрению родства среди идей, к своеобразной Гётеански окрашенной практике феноменологического созерцания. Особенно существенно в «Закате Европы» и характерно для Шпенглера провидение внутреннего духовного сродства между душами или идеями явлений: эпохами, культурами, народами, личностями. На протяжении всей своей книги Шпенглер непрерывно аналогизирует, тщательно противопоставляя свои субъективные, морфологически точные уподобления поверхностному импрессионизму так называемых исторических сравнений и параллелей.

Для него бессмысленно, например, сближение буддизма и христианства, или Гёте и Шиллера, но обязательно утверждение морфологического родства буддизма и социализма в противовес христианству, Гёте и Платона в противовес Шиллеру.

Таковы притязания кажущегося релятивиста Шпенглера на объективность своего — объективного ли? — созерцания.

Шпенглер всматривается в темнеющие дали истории: бесконечное мелькание бесконечно нарождающихся и умирающих форм, тысячи красок и огней, разгорающихся и потухающих, свободная игра свободнейших случайностей. Но мало-помалу глаз начинает привыкать, и выступает второй, более устойчивый исторический план. В гнездах определенных ландшафтов (Шпенглер любит слово «ландшафт» и все время говорит о духовных, душевных и музыкальных ландшафтах) на берегу Средиземного моря, в долине Нила, в просторах Азии, на средневропейских равнинах рождаются души великих культур. Родившись, каждая из них восходит к своей весне и своему лету, спускается к своей осени и умирает своею зимой. Этому роковому кругу жизни внешней соответствует столь же роковой круг внутренней жизни духа. Душа каждой эпохи неизбежно совершает свой круг от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Противоположность культуры и цивилизации — главная ось всех шпенглеровских размышлений. Культура — это могуществен-

ное творчество созревающей души — рождение мифа как выражения нового богочувствования — расцвет высокого искусства, исполненного глубокой символической необходимостью, — имманентное действие государственной идеи среди группы народов, объединенных единообразным мирочувствованием и единством жизненного стиля.

Цивилизация — это умирание созидających энергий в душе; проблематизм мирочувствования; замена вопросов религиозного и метафизического характера вопросами этики и жизненной практики. В искусстве — распад монументальных форм, быстрая смена чужих, входящих в моду стилей, роскошь, привычка и спорт. В политике — превращение народных организмов в практически заинтересованные массы, господство механизма и космополитизма, победа мировых городов над деревенскими далями, власть четвертого сословия.

Цивилизация представляет собой, таким образом, по Шпенглеру, неизбежную форму смерти каждой изжившей себя культуры. Смерть мифа — в безверии, живого творчества — в мертвой работе, космического разума — в практическом рассудке, нации — в интернационале, организма — в механизме.

Судьбы культур аналогичны, но души культур бесконечно различны. Каждая культура, как Сатурн кольцом, опоясана своим роковым одиночеством.

«Нет бессмертных творений. Последний орган и последняя скрипка будут когда-нибудь расщеплены; чарующий мир наших сонат и наших *trio*, всего только несколько лет тому назад нами, но и только для нас рожденный, замолкнет и исчезнет. Высочайшие достижения Бетховенской мелодики⁵⁸ и гармонии покажутся будущим культурам идиотическим карканьем странных инструментов. Скорее, чем успеют истлеть полотна Рембрандта и Тициана⁵⁹, переведутся те последние души, для которых эти полотна будут чем-то большим, чем цветными лоскутами.

Кто понимает сейчас греческую лирику? Кто знает, кто чувствует, что она значила для людей античного мира?»

Никто не знает, никто не чувствует. Нет никакого единого человечества, нет единой истории, нет развития, нет и прогресса.

Есть только скорбная аналогия круговращения от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Очевидно, что только что воспроизведенные утверждения Шпенглера предельно заостряют все уже вышеуказанные противоречия его мысли. Творения каждой культуры понятны только в ее собственной атмосфере, только среди объединенных ею людей. Для будущих культур Бетховенская мелодика будет идиотическим карканьем. Греческую лирику сейчас никто не понимает. Такова теория. Но что делает сам Шпенглер в своей книге? Он портретирует арабскую, индусскую, египетскую и античную культуры. Портретирует мужественно и страстно, без тени скептицизма, без малейшего сомнения в сходстве создаваемых портретов.

Разрешить это противоречие за Шпенглера, очевидно, нельзя, но искать таковое разрешение у него можно, и можно в двух противоположных направлениях: в направлении мистическом и в направлении скептического релятивизма.

Скептически-релятивистическое разрешение заключалось бы в неожиданном для Шпенглера признании, что его проникновение в души древних культур является в сущности проникновением иллюзорным, не размыкающим по-настоящему одиночества его западноевропейской души. Оно заключалось бы в утверждении, что, познавая Грецию, Египет и Индию, Шпенглер в конце концов своими химерическими гаданиями об этих культурах реально познает только свою собственную душу европейца двадцатого века.

Такое релятивистическое трактование Шпенглера сводилось бы к мысли, что постижение по аналогии не ведет дальше постижения одной аналогии. Утверждая, что фрески Полигнота⁶⁰ относятся к скульптуре Поликлета⁶¹, так же, как портреты Рембрандта к музыке Баха⁶², мы проникаем в душу античного искусства, в сущности, не глубже, чем в природу зеркала, в котором рассматриваем самих себя. Все эти наши Греции, Индии, Египты, все это только наши тени, нами же созданные призраки. Но жизнь среди призраков не есть ли самая одинокая жизнь? Но если так, почему же Шпенглер так страстно отдается изучению умерших культур, отошедших миров! Очевидно, потому, что он любит эти миры, эти культуры и все еще не верит в иллюзионизм своей любви, мнящей владеть предметом, но владеющей только своею мечтою о нем. Романтик-иллюзионист, не разгадавший этой своей природы, — вот первый облик Шпенглера, в котором психологически разрешимы противоречия его книги, если акцентировать ее релятивистические мотивы.

Но возможна попытка додумать Шпенглера до конца и в другом направлении, в направлении мистическом. Есть в «Закате Европы» одинокие, глухие места, в которых Шпенглер, оговариваясь, что здесь мистерия, боящаяся слов, говорит о мировой душе (Urseelentum), отпускающей к жизни души вселенских культур и принимающей их обратно в свое лоно по свершении ими своих путей. В этой мировой душе все вечно пребывает; в ней и поныне живы потерянные трагедии Эсхила⁶³, не как созданные формы, не как телесные вещи, не для дневного сознания человечества, но как-то иначе, в какой-то несказуемой, неразрушимой первосущности. Этими прозрениями Шпенглер прокладывает, в сущности, путь к утверждению всего того, что он всячески отрицает, к утверждению единого человечества, единой истории и прозрачности всякого Ты, для всякого Я. Пойди он этим путем, и все противоречия его системы разрешились бы в образе мистика-гностика⁶⁴. Однако Шпенглер только видит этот путь, но идти им он не идет.

Но Шпенглер вообще никуда не идет и никуда не ведет; он убежденно стоит на перекрестке многих путей, стягивая в роковой узел своего многосмысленного существа все противоборствующие мотивы современности. Он не только романтик-иллюзионист вчерашнего дня, и не только мистик-гностик вечного дня человечества, он, кроме того, еще и современный человек, отравленный всеми ядами всевропейской цивилизации. Разгадав с пророческою силою образ этой цивилизации как образ уготованной Европе смерти, он в каком-то смысле все же остался ее мечом и ее песнью. Он верит, что в каждом собрании акционеров большого предприятия вращается несоизмеримо больше ума и таланта, чем во всех современных художниках, взятых вместе. Он мечтает о том, что его книга совратит не одного юношу с путей бессмысленного и невозможного ныне служения музам, превратив его в инженера или химика. Он твердо знает, что Европе осталось одно — смерть; что в Европе возможна только цивилизация и невозможна культура, и потому он каким-то своим римско-прусским вкусом к доблести воина и мужа требует от современного человека навстречу смерти открытых объятий, безропотного служения цивилизации и полного воздержания от разлагающих душу смертника юношеских мечтаний, воздержания от искусства, философии, творчества.

На три знакомых лица — романтика, мистика и человека современной цивилизации расслояется, таким образом, своеобраз-

ный образ Шпенглера при первой же попытке уничтожить противоречия его концепции. Это значит, что оригинальность Шпенглера как мыслителя жива прежде всего противоречиями его мысли.

Прекрасно чувствуя это инстинктом большого артиста, Шпенглер нигде в своей книге даже и не пытается логически выправить своих построений; разрешить основное противоречие того, что он утверждает как скептик-релятивист, и того, что он создает как интуитивист-мистик.

Книга его убежденно и глубокомысленно смотрит в душу читателя характернейшей некоординированностью своих противоречий, как Рафаэлевский⁶⁵ портрет d'Inghirami⁶⁶ смотрит в мир своими раскосыми глазами.

В этом ее своеобразная художественная правда, ее глубина и выразительность.

II

Дав общую характеристику Шпенглера как мыслителя и артиста, попробуем несколько ближе присмотреться к его изумительной по глубине интуиции и техническому мастерству работе историка-физиономиста. Выберем с этой целью две наиболее завершенные работы Шпенглера, портрет аполлинической души Греции и души западноевропейской культуры, по Шпенглеру, фаустовской души, и постараемся дать с них уменьшенные и схематизированные, но, по возможности, все же тщательные копии.

Античная Греция — это расчлененное бухтами, реками и горами побережье, это изолированные тела островов Эгейского моря.

Этот стиль материнского ландшафта таинственно передался стилю всей античной культуры. Для древнего грека мир — сумма отдельных тел, изолированных вещей. Того, в чем эти тела для нас находятся и чем они для нас объединяются, единого, бесконечного пространства, из которого, по Канту, можно отмыслить все тела, но которое нельзя перестать себе представлять, для античного человека просто не существует. Для античного человека, для аполлинической души бесконечное пространство — то, чего нет. Для него реальны только тела. Это так для античной математики и так для античного искусства.

Пифагорейское число, лежащее в основе всех вещей, не что иное, как мера и пропорция, как чувственная плоскость античной статуи голого человека. Античное число и античная скульптура означают страстное обращение аполлинической души ко всякому «здесь» и «сейчас».

Пафос дали, пафос бесконечности абсолютно чужд аполлинической душе, потому античная математика никогда не могла бы принять концепции иррационального числа. Иррациональное число является расторжением связи между числом и телом и созданием связи между числом и бесконечностью. Поздний миф рассказывает о гибели человека, открывшего иррациональное начало. Этот миф исполнен величайшего страха аполлинической души перед далью [и] бесконечностью.

Страх дали постоянно мешал грекам расширять свои крохотные государства. Он постоянно держал их паруса недалеко от побережий. Открытого моря они не любили, как любили его египтяне и финикийцы. Они не строили дорог, боялись перспектив убегающих вдаль аллей как образа непонятной и враждебной им бесконечности.

В Афинах Перикла⁶⁷ было запрещено распространять астрономические теории. В них никогда не возвышалась обсервационная башня. Ни один из греческих философов не имел собственных мыслей о звездных мирах. Египетская, вавилонская, арабская культуры постоянно мучились над разрешением астрономических вопросов. Античный же человек все время жил без единого взора в бесконечное пространство, всецело сосредоточенный на своем евклидовском бытии⁶⁸. Что земля шар, повисающий в бесконечном пространстве, было не раз доказано грекам. Уже Пифагор⁶⁹ знал эту истину. Но мысль эта была чужда и враждебна аполлинической душе, и потому она упорно забывалась; ее забывали, потому что ее не хотели знать.

Даль, бесконечность всюду и всегда враждебны аполлинической душе, потому она строит свою математику без понятия пространства, свою физику – без понятия силы и психологию без понятия воли.

Античные боги — идеальные человеческие тела; место их пребывания – видимый, географически-реальный Олимп; культы связаны с определенными местностями; боги — прежде всего боги городов, домов, полей.

Догмы не важны; они живут в бесконечных просторах мысли. За искажение догмы античный закон никогда никого не преследовал. Важны и обязательны культы: видимости, чувственные акты. Характерно, что античность не знала богов звезд. Гелиос⁷⁰ — поэтическая метафора, не больше. Бога Гелиоса не было; Гелиос не имел своего храма, своей статуи, своего культа. Так же и Селена — не богиня луны.

Отсутствие чувства пространства как образца дали — основная черта античного искусства. Никогда ни в Коринфе, ни в Афинах, ни в Сикионе не было написано пейзажа с изображением гор, облаков, дали. Тема горизонта — не тема античной живописи. Краски античной палитры: черная, желтая, красная, белая — краски земли, тела, крови. Нет голубого, зеленого — красок дали, красок небес и зеленющих полей. Не живопись, но скульптура — верховное искусство аполлинической души. Искусство, изображающее прежде всего уединенное тело, для которого границы мира совпадают с границами его самого. Характерно, что классическая античная скульптура уравнивает по пластической трактовке лицо и тело, превращая лицо всего только в одну из частей тела, игнорируя в нем судьбу и характер, — эти феномены духовной бесконечности, столь важные в искусстве Тициана, Рембрандта и Шекспира⁷¹. Не знает античная скульптура и изображения зрачка. Зрачок превращает глаз во взор; но взор — это глаз, брошенный вдаль. Античность же боится дали. Античная скульптура — одинокое тело. Взор же — как бы общение скульптурного изображения со зрителем, общение в едином для обоих пространстве. Но античность не знает единого пространства, в котором находятся все тела, она знает только всегда индивидуальное пространство, живущее в каждом из тел. Законы скульптуры аполлиническая душа естественно распространяет и на все другие виды искусств.

Закон античной трагедии, закон единства времени, действия и места сводится в конце концов к единству места, т. е. к закону пластической статуарности.

Античная сцена — плоская сцена; она боится глубины и не знает перспективного пейзажа в качестве задника. Отдельные сцены античной трагедии всегда задуманы как сменяющиеся фрески. Этой внешней статуарности строго соответствует статуарность внутренняя. Античная трагедия в отличие от трагедии Шекспира и всей

новой трагедии — не трагедия характера, но трагедия ситуации. В ней герой не слагается, но, в сущности, только раскрывается. Она требует от него не столько борьбы с судьбой, сколько последовательного поведения, определенного идеалом душевной пластичности. Как античная этика, она проповедует человека как статую и ценит возвышенный жест. Эдип⁷², говоря о себе, неоднократно употребляет то же слово (*soma*) «сома», каким математики называют предметы своего изучения — тела. Он говорит, что оракул вещал его телу, что Креонт⁷³ причинил зло его телу. Его трагическое самоощущение является ощущением себя как живой статуи, как прекрасного тела, которое судьба задумала разрушить. Античная концепция судьбы — концепция чисто Евклидовская; она не означает неотвратимой логики внутреннего становления человеческого духа в борьбе с жизнью, но лишь внезапное вторжение в эту жизнь слепого жестокого случая. Случай этот может отнять у героя трагедии жизнь, но он не властен над достоинством и красотой его последней позы, его и в смерти осуществимого еще пластического идеала.

Не зная дали пространства и дали судьбы, античность не знает и третьей дали, дали времени. Она обходится без часов, и на ее фресках ни одна деталь не поможет определить зрителю высоты солнцестояния: нет тени, нет звезд, господствует вечный вневременный свет.

Вне чувства времени нет и внутреннего строя заботы. В то время как египтяне бальзамируют своих покойников, греки сжигают своих мертвецов. Аполлиническая душа Греции — это телесность, статичность, природность, законченность, это мир, чуждый всякой динамике и истории, всякому порыву к бесконечному, безграничному и потустороннему.

Полную противоположность аполлинической душе древней Греции представляет собою умирающая ныне, по Шпенглеру, фаустовская душа западноевропейской культуры. Душа эта родилась в X-м столетии вместе с романским стилем в северных равнинах между Эльбой и Тахо, что задолго до того, как в них вступила нога первого христианина — жили тоской по бесконечности. Как вся культура Антики родилась из ощущения измеряемого тела, так из чувства бесконечного пространства родилась культура фаустовской души. Не унаследованную античную геометрию углубил и продолжил Декарт,

но независимо от нее создал совершенно новое учение, порывавшее античную связь числа и тела и создававшее невозможную в аполлинической душе связь числа и бесконечности.

Символический смысл декартовской геометрии тождествен, по Шпенглеру, с символическим смыслом Кантовской трансцендентальной эстетики. И тут, и там ощущение бесконечного пространства как основы всего конечно существующего. И тут и там безграничный фаустовский порыв.

Ощущение мира как совокупности тел естественно рождало политеизм аполлинической культуры. Ощущение единого бесконечного пространства столь же естественно рождает монотеизм фаустовской души.

В античности постепенное распыление богов: для римлянина Юпитер Латиарский и Юпитер Феретрийский — два разных бога⁷⁴. В фаустовской душе, наоборот, постепенное собирание Бога. Чем больше созревает фаустовский мир, тем определеннее меркнет магическая полнота небесных иерархий. Ангелы, святые и три лица Божества постепенно бледнеют в образе Единого Бога; ощущение Бога все больше сливается с ощущением бесконечного пространства, все крепче связывается с ощущением бесконечного одиночества фаустовской души, затерянной в бесконечном пространстве. Образ дьявола тоже бледнеет. Еще Лютер⁷⁵ запустил в него свою чернильницей, но протестантские богословы о дьяволе стыдливо умалчивают. Он несовместим с одиночеством фаустовской души, с ощущением бесконечного пространства и Единого Бога; Единый Бог — одинокий Бог, при нем немислим дьявол как его сосед и собеседник.

Ясно, что мироощущение фаустовской души не могло раскрыться в античном искусстве, в пластике, что оно должно было создать совершенно иные формы эстетического самоутверждения, — это формы, формы контрапунктической музыки.

Однако музыка фаустовской души не сразу нашла себя в великой европейской музыке: перед тем, как зазвучать музыкой Глюка⁷⁶, Баха и Бетховена, она должна была прозвучать музыкой готических соборов, музыкой судьбы в портретах Рембрандта и Тициана.

Еще Гёте, увидя Страсбургский собор, назвал готику застывшей музыкой. Шпенглер подробно развивает это сравнение. Готический собор — весь музыкальный порыв к бесконечности. Музыкой беско-

нечности дышит взлет его башен, музыкой бесконечности бег пилястр от главного входа к далекому алтарю. Пространство под сводами готического собора дышит желанием разомкнуть эти своды, раздвинуть стены и слить свое дыхание с Божиим дыханием единого бесконечного пространства. Своды готического собора живут предчувствием той контрапунктической музыки, что со временем вознесется к ним и замрет под ними.

Орнамент готический отрицает мертвую субстанцию камня и, жутко перерождая растения в тела животных и людей, превращает линии в мелодии, фасады — в многоголосные фуги и тела статуй — в музыку складок.

Живопись громадных цветных окон дематериализует массивы каменных стен: образы ее словно повисают в просторах, дыша свободой звуков органа.

Так раскрываются в готической архитектуре формы контрапунктической музыки. Это утверждение для Шпенглера больше чем удачное сравнение. В нем основная эстетическая мысль Шпенглера, что разграничивать искусства по материальным признакам и в связи с органами восприятия — явная методологическая незакономерность. Такой подход означает страшную переоценку техники и физиологии. Совершенно незакономерное внесение природы в историю.

Рисунки Рафаэля, представляющие собою линии и очертания, принадлежат, по Шпенглеру, к совершенно другому роду искусства, чем рисунки Тициана: пятна света и тени. Ватто⁷⁷ объединяется Шпенглером с Бахом и Купереном⁷⁸ и противопоставляется Рафаэлю.

Инструментальная музыка и живопись после 1720 г. являются, по его мнению, по форме тождественными искусствами: их формы — формы аналитической геометрии⁷⁹.

После бессильной попытки Возрождения задержать самостоятельность эстетического воплощения фаустовской души начинается углубленное развитие фаустовской живописи. Она решительно освобождается от опеки скульптуры и становится под знак полифонической музыки, подчиняя искусство кисти стилю фуги.

Фон как феномен дали, горизонта, как голос бесконечного пространства впервые становится содержанием пейзажной живописи. В полотнах Рембрандта, в сущности, вообще исчезает передний план.

Облака. Античное искусство вообще не изображало облаков. Классическое Возрождение трактовало их поверхностно декоратив-

но. У венецианцев Джорджоне⁸⁰ и Веронезе⁸¹ начинаются[,] правда, постижения их символики. Но только нидерландцы возносят их изображение на подлинно трагическую высоту.

Парки барокко и рококо. Большие парки XVII столетия. Не тою же ли они исполнены тоскою, что и нидерландская живопись. «Point de vue»⁸², откуда глазу открываются тоскою по бесконечности звучащие просторы, вот их внутренняя форма, их эстетический закон. К point de vue, отсутствующему в садах Китая и парках Возрождения, но присутствующему в светлых звуках пасторалей XVIII века, сбегаются все аллеи, волнующие душу своим перспективным сужением, своим быстрым свертыванием в окрыленную далями точку.

Желание остаться наедине со своим Богом, наедине с бесконечным пространством — в этом тоска фаустовской души, которою дышит великое искусство Ленотра⁸³: парки рококо и барокко, воспетые Бодлером⁸⁴, Верленом⁸⁵ и Дроемом, парки тоски по бесконечному, но и чувства близящегося конца, парки закатов и наступающих сумерек, скорбные, поздние парки медленно падающей и шуршащей под ногами листвы.

Дали, просторы, горизонты — все это голоса бесконечности внешней; чем более, однако, вызревает фаустовская душа, тем страстнее отдается она чувству бесконечности внутренней, ощущению вечности.

Портреты XVII столетия, прежде всего портреты Тициана и Рембрандта, живут ощущением этой вечности, они изображают человека не так, как его изображала античность, но как внешнее, природное лицо, но как внутренне становящуюся личность. В портретах Рембрандта постоянно звучит великая тема судьбы человека. Они исполнены музыки вечности.

Портрет — характернейшая эстетическая категория фаустовского творчества. Фаустовский портрет всегда автопортрет. Все великие портреты фаустовского искусства: Парсифаль⁸⁶, Фауст⁸⁷, Гамлет⁸⁸ — исповеди, биографии, автопортреты. Исповедь была введена в церкви в IX столетии⁸⁹. Окончательно установлена в 1215 г.⁹⁰ XVIII столетие — эпоха дневников, писем, автобиографий, исповедей. Эпоха предельного отклонения фаустовского искусства от искусства аполлинической души. Нельзя представить себе автопортрета Скопаса⁹¹ и нельзя не мыслить нового искусства иначе, как в образе постоянно переписываемого автопортрета фаустовской души.

И все же портрет — не высшее ее выявление. После открытия Ньютоном⁹² и Лейбницем дифференциального счисления, этой глубочайшей формулы фаустовской души, умирают последние великие живописцы. В 1660 — Веласкес⁹³, в 1665 — Пуссен⁹⁴, в 1666 — Гальс⁹⁵, в 1669 — Рембрандт, в 1681 — Рюйсдаль⁹⁶ и Лоррен⁹⁷. Ватто и Гогарт⁹⁸ — уже падение. Почти одновременно в 1685 г. рождаются Бах и Гендель⁹⁹, вместе с которыми вырастают Стамиц¹⁰⁰, Корелли¹⁰¹, Тартини¹⁰² и Скарлатти¹⁰³. Контралунктическая музыка расцветает в великое искусство фаустовской души.

Куда же деваает, однако, Шпенглер импрессионизм XIX столетия? Ответ его суров, но определен. Это эпизод, не идущий в счет. «Материализм мировых столиц продышал холодом над прахом мертвого искусства и вызвал позднее цветение живописи в пределах двух поколений от Делакруа¹⁰⁴ до Сезанна¹⁰⁵; живописи мертвой и холодной, отвергшей в пленэризме¹⁰⁶ под именем «коричневого соуса» высокую символику бронзово-зеленых и коричневых тонов Грюневальда¹⁰⁷, Лоррена и Рембрандта, отдавшей свои силы изображению пространства не пережитого, но изученного и высчитанного, живописи, быть может, и возвращающейся к природе, но только так, как возвращается к ней старик, сходящий в могилу».

Музыка, и прежде всего, быть может, музыка Баха, остается, таким образом, непревзойденною вершиной фаустовского искусства. Уже с Бетховена начинаются признаки ее падения. Гендель был прав, обвиняя Бетховена в неверии. Бетховен романтик, романтическая нерелигиозность всюду и всегда, как в Александрии, так и в кругах Тика¹⁰⁸ и Шлегелей была лишь утонченною религиозно-стилизованною формою тайного неверия. По сравнению с Бетховеном Вагнер представляет собою еще более глубокую степень культурного *décadence*'а¹⁰⁹ Европы. В Тристане умирает последнее фаустовское искусство — музыка.

Смерть европейской музыки — верный симптом начала конца: гибели европейской культуры, сопровождаемой расцветом цивилизации.

Сущность всякой цивилизации в атеизме: в умирании мифа, в распадении форм символического искусства, в замене вопросов метафизики вопросами этическими и практическими, в механизации жизни. Все эти мотивы явно присутствуют в господствующих течениях современной мысли — в дарвинизме и социализме.

Несмотря на провозглашенный Кантом примат практического разума, мироощущение Канта насквозь космично и метафизично. Несмотря на глубочайшее отрицание воли Шопенгауэром, его система все-таки насквозь этична, так как, хотя и отрицаемая воля (принцип этики) все же лежит в основе его мироощущения. Задрапированная в ткани кантианства и восточной мудрости, система Шопенгауэра все же является предвосхищением дарвинизма. Борьба с природой и самоутверждение индивида, интеллектуализм как фактор этой борьбы, половая любовь как биологический интерес — все эти элементы дарвинизма явно присутствуют у Шопенгауэра уже в его «Воле в Природе». В системе Шопенгауэра человек как бы сосредоточивается на самом себе.

Дальше Шопенгауэра на путях цивилизации продвигается его ученик Ницше.

Отрицаемая Шопенгауэром воля к жизни является у Ницше объектом страстного утверждения. Еще живой у Шопенгауэра интерес к вопросам метафизики становится для Ницше предметом ненависти. Разрыв Ницше с Вагнером — это последнее великое событие в духовной жизни Германии — означает со стороны Ницше предательство Шопенгауэра Дарвину¹¹⁰.

В «Шопенгауэре-воспитателе» Ницше еще понимает жизнь как органическое вызревание; впоследствии он понимает ее как механическое возвращение, как борьбу за существование.

Эта подмена смысла слова «жизнь» превращает Ницше в дарвиниста, которого договаривает Бернард Шоу, превращающий с мужеством безвкусыя, не хватавшего Ницше, проблему развития человечества в разветвление проблемы животноводства.

Так перерождается в философии XIX века идея великого порыва фаустовской души к бесконечному в программу бескрылого продвижения на бесконечных путях эволюции. В этом перерождении религиозный вертикал фаустовской души, вокруг которого строилась и вращалась европейская культура, превращается в горизонтально расположенную атеистическую ось европейской цивилизации. Мертвою маскою фаустовского пафоса дали смотрит на нас господствующая ныне вера в бесконечную эволюцию и социалистический прогресс. Вера эта — не вера: она только механический остаток умершей фаустовской веры в бесконечное пространство, в бесконечность времени и судьбы.

Слепы мечты о родстве христианства и социализма. Всякий дух гуманности и сострадания чужд социализму. В основе социализма лежит дурная бесконечность воли к власти во имя власти. В основе его лежит изуродованная фаустовская «am Anfang war die Tat»¹¹¹; не творчество, но труп творчества — мертвая работа. В социалистическом мире не будет творчества и не будет свободы. Все будут повелевать всеми и все будут механически работать на всех. Силою природного закона будет всех давить и угнетать воля большинства. Так в странном оцепенении, в своеобразном китайском окостенении встретит высокоцивилизированная Европа уже приближающуюся к ней смерть.

Конкретизировав предложенными копиями шпенглеровских портретов аполлинической и фаустовской души его образ артиста-мыслителя, мы должны еще дополнить этот образ более точным представлением о форме, размерах и цельности всей выполненной Шпенглером работы.

Шпенглер — мистик, романтик и скептик, но Шпенглер — не импрессионист. «Закат Европы» — изумительное по цельности, емкости и конструктивности творение. В глубоком соответствии с убеждением автора, что подлинно фаустовское искусство, контрапунктическая музыка, его книга, эта последняя возможная философия умирающей Европы, поставлена им под знак формы контрапункта.

В ней три основных темы: тема истории как физиономики, тема отдельных культур — индусской, египетской, арабской, аполлинической, фаустовской и отчасти китайской — и тема скорбной аналогии их круговращения от весны к зиме, от культуры к цивилизации, от жизни к смерти.

Не составляя мертвого содержания искусственных глав, темы эти, как нити живой музыкальной ткани, все время звучат сквозь все главы, по очереди уступая друг другу первенство голосоведения, по очереди пропадая в немой глубине книги. Тема трагической судьбы каждой культуры, тема предопределенного в ней круга: весна, лето, осень, зима [—] проводится Шпенглером сквозь души всех культур и зорко выслеживается им во всех разветвлениях человеческого творчества и природного бытия — в религии, философии, искусстве, науке, технике, быте и пейзаже. Из всех получающихся таким образом аналогий, параллелей, связей, переключек и противоположностей вырастает в конце концов бесконечно сложный и богатый, строгий

и стройный мир «Заката Европы», этого пантеона истории, украшенного одинокими статьями и пышными фресками скорбной Шпенглеровской физиономики.

III

Закончив передачу содержания и образа «Заката Европы», будет, думается, излишним поставить вопрос об объективности этой передачи, так как только при условии ее наличности осмыслены все дальнейшие рассуждения по поводу книги.

Я рассматриваю мое изложение «Заката Европы» как эскиз к портрету Шпенглера.

Проблема портрета — проблема двойного сходства. Всякий портрет должен быть похож не только на свой оригинал, но и на подписавшегося под ним автора. Проблема портрета есть потому, с психологической точки зрения, проблема встречи в одном эстетическом образе двух человеческих душ. Эстетическое благополучие такой встречи предполагает между встречающимися душами наличие предустановленной гармонии, ощущаемой всяким портретистом как любовь к портретируемому им лицу. Присутствие в портрете живых следов такой любви есть, ввиду объективной природы любви, единственная возможная гарантия объективности портрета. Всякое требование иных гарантий означает обнаружение методологического дилетантизма. Для тех же, кто считает любовь началом искажающим и иллюзорным, проблема объективности вообще неразрешима.

Думаю, что в моей передаче книги Шпенглера должны чувствоваться следы любви к нему. Думаю потому, что передача эта должна считаться объективной, хотя и знаю, что она явно окрашена личным отношением к Шпенглеру и потому, быть может, исполнена многих неточностей. Но разве точные фотографии объективнее хотя бы и стилизованных портретов?

В дальнейшем меня интересуют три вопроса.

Оригинален ли Шпенглер, прав ли он и в чем причина успеха его книги, т. е. каково его симптоматическое значение?

Оригинален ли Шпенглер? Если оригинальность мыслителя (я же сейчас говорю прежде всего о мыслителе Шпенглере) измерять несхожестью его отдельных, и прежде всего основных мыслей

с мыслями, высказанными еще до него, то за философской концепцией «Заката Европы» нельзя будет признать высокой оригинальности. Слишком ясен ее философский генезис, и слишком явно перекликается она с целым рядом современных философских явлений.

Главное явление, очевидно, очень глубоко пережитое Шпенглером, — это влияние Гёте. Сколько ни билась европейская мысль над определением Гётевского мирозерцания, мирозерцание Гёте все еще не определено. Не определено потому, что оно неопределимо, неопределимо потому, что в отношении его верны решительно все определения. Всякое мирозерцание представляет собою результат созерцания мира с определенного наблюдательного пункта, а потому неизбежно и искажение картины мира его преломляющей перспективностью. Гениальность Гёте — в отсутствии такого постоянного наблюдательного пункта. Каждое явление он созерцает, как бы приблизившись к нему, как бы проникнув в его сердце. Отсюда та единственная глубина Гётевского созерцания обликов мира, что органически не переносит стесняющих границ никакого определенно-го мирозерцания.

То, что дано Гёте, того хочет Шпенглер. Он, в сущности, не хочет философии и мирозерцания; он хочет голого созерцания мира, никаким мнением не искаженного образа. Его требование, чтобы историк-физиономист изъяснил бы из себя современного человека и созерцал бы историю как горную цепь на горизонте взором беспристрастного божества, — требование Гётевской объективности, объективности Гётевских глаз. Чистым гетеанством дышит и главная идея Шпенглера — идея морфологизирующей физиономики. В сущности она представляет собою не что иное, как результат переноса Гётевского метода созерцания живой природы на историческую жизнь. Такое рождение физиономики из глубин Гётевского отношения к природе своеобразно сказывается внутри Шпенглеровской концепции роковой для Шпенглера невозможностью увести творимую им историю от образа природы. Гёте, анализируя историческое познание Шпенглера, невольно антикизирует его, т. е. согласно его же собственному пониманию античности возвращает свою историю вспять к природе. Это становится вполне ясным при сопоставлении Шпенглеровской концепции истории, концепции рокового кружения каждой исторической души

над бездною ждущей ее смерти, с драматическим построением христианской философии истории.

Итак, ясно, что Гётевский интуитивизм был главной моделью Шпенглеровской физиономики. Разница только в том, что Шпенглер, как безусловный романтик, явно перенес свой интерес с природы на историю. Но история не переносит того равнодушно справедливого к себе отношения, которое не оскорбляет природы; потому она и отомстила Шпенглеру тем, что обязала его к глубоко минорной транскрипции светоносного гетеанства. Второе решающее влияние — безусловно испытанное Шпенглером — влияние Ницше.

Если у Гёте Шпенглер заимствовал метод, то Ницше дал ему его главную тему, тему европейского «*décadence*'а», тему цивилизации и гибели. Но если отношение Шпенглера к Гёте есть положительная зависимость, то с Ницше Шпенглер глубоко связан формулой противоположности и, поскольку это возможно для Шпенглера, формулой противоборства. Оба чувствуют, что корабль гибнет, но Ницше жаждет спасения, а Шпенглер ждет гибели, Ницше одержим безумною мечтою взрастить у себя за спиною крылья, улететь самому и унести на себе душу гибнущего человечества. В этой вере в чудо — христианский пафос антихриста Ницше. Его трагедия только в том, что он не видит, что для людей христианского пафоса это чудо уже свершено Христом. Иной пафос у Шпенглера. Пафос капитана на вышке гибнущего корабля: ни на что не надеяться, до конца делать свое дело и мужественно пойти ко дну. У Ницше пафос подвига, у Шпенглера пафос позы, в том высоком смысле, в котором он применяет этот термин к героям античной трагедии.

Но Шпенглер связан не только с такими вершинами, как Гёте и Ницше. В постановке проблемы культуры и цивилизации он созвучен с целым рядом так глубоко презираемых им профессоров философии — с Зиммелем¹¹², Эйкенем, Коном¹¹³, Эвальдом¹¹⁴.

Все эти ученые и целый ряд других много писали в последнее время по вопросу культуры и цивилизации. О русской философии не приходится и говорить, она вся, от Ивана Киреевского до Владимира Соловьева и Льва Толстого¹¹⁵, посвящена вопросу обезбоженья европейской культуры, т. е. вопросу европейской цивилизации. Можно без преувеличения сказать, что вряд ли мыслим современный философ, равнодушный к вопросам философии истории, которому вопрос культуры и цивилизации не казался бы ее главным вопросом.

Оскудение религиозного чувства, распад монументальных форм искусства во всяческого рода импрессионизме и эстетизме, утрата органического чувства бытия, бесконечный проблематизм жизни, подмененной россыпью мертвых переживаний, обезличенье человека механизмом, превращение его души в накипь его профессий, смерть нации в космополитизме — вот задолго до Шпенглера указанные черты перерождения культуры в цивилизации.

Не нова и основная метафизическая мысль Шпенглера. Его убеждение, что души культур свершают каждая свой одинокий круг, кружат каждая над своею собственною смертью, не связанные друг с другом сквозным историческим процессом, не объединенные в единое человечество. Эту мысль еще в начале XVIII столетия высказывал и прочно обосновывал Вико¹¹⁶, ее варьировал немецкий историк Рюккерт¹¹⁷, передавший ее Данилевскому¹¹⁸, который в книге «Россия и Европа» теоретически очень близко подходит к Шпенглеру.

Трактовка противоположности природы и истории не как противоположности двух миров, а как противоположности двух точек зрения на единый мир, также не может претендовать на безусловную оригинальность; она очевидно представляет собою не что иное, как сильно упрощенную и как бы эмоционализированную главную мысль методологии Виндельбанда¹¹⁹ и Риккерта¹²⁰.

Не без участия Бергсона выработалось далее в Шпенглере его понимание времени как направленности переживания и пространства, как мертвого времени.

Можно было бы очень долго продолжать такое выслеживание созвучия Шпенглера с его предшественниками и современниками, и все же, если бы даже удалось доказать, что в «Закате Европы» нет ни одной безусловно новой мысли, оригинальность Шпенглера как философа не была бы поколеблена. Философия Шпенглера — не метафизическое построение и не научно-логическое исследование; она изумительно точно явленное, новое в европейской душе переживание; она оригинальна не как мысль, но как звук. Если такую философию не угодно называть философией, то о словах можно, конечно, не спорить.

Оригинальность Шпенглера как философа культуры заключается в том, что он не принадлежит к тем мыслителям позитивистам, которые склонны видеть в цивилизации наиболее совершенное лицо культуры, но не принадлежит и к тем религиозно настроенным фи-

лософам, к которым принадлежат почти все русские мыслители, что видят в цивилизации маску умершей культуры. Для Шпенглера цивилизация — лицо, но не лицо жизни, а живое лицо смерти. Но смерть не имеет своего лица. В лице близкого умершего мы не можем оторваться не от лица смерти, а от лица умершей в нем жизни. В лице современной цивилизации Шпенглер бесконечно любит какой-то страстный предсмертный порыв европейской культуры, этот его душе, быть может, самый дорогой ее жест. Как всякий романтик, Шпенглер любит смерть как эстетическое а priori жизни. В этом смысле он любит и цивилизацию как скорбное а priori культуры.

Так разрешается в конце концов в пользу Шпенглера вопрос о его оригинальности.

Но прав ли Шпенглер? Верны ли его утверждения, правильны ли его построения? Не окрылена ли его книга произвольным духом дилетантизма, есть ли в ней истина? Разрешение этого вопроса предопределено для меня разрешением предыдущего. Как безусловная неоригинальность многих мыслей Шпенглера не доказывает неоригинальности его философии, так же безусловное присутствие в «Закате Европы» многих логических неправомерностей и фактических неверностей не может поколебать его существенной истинности.

Есть книги, в которых правильны все положения и верны все факты, но которые все-таки не имеют никакого отношения к истине, потому что не имеют никакого отношения к духовному бытию, которых потому, в сущности, нет.

Есть другие, перегруженные бытием, но освещенные, с формально логической и позитивно научной точки зрения, произволом и самовластием. К таким не худшим книгам принадлежит и «Закат Европы». В Греции просмотрен Дионис¹²¹. В Ренессансе — Реформация, в искусстве XIX века — французский роман. Религиозное мироощущение фаустовской души односторонне связано с протестантизмом, а оторванный от манчестерства¹²² и марксизма социализм — с государственным идеалом Фридриха Великого¹²³ и т. д. и т. д. Нет сомнений, что если исследование «Заката Европы» поручить комиссии ученых специалистов, то она представит длинный список фактических неверностей. Но нет сомнений, что этой комиссии будет правильно ответить за Шпенглера знаменитой фразой Гегеля «тем хуже для фактов»¹²⁴. Перед тем как обвинять Шпенглера в ненаучности и дилетантизме, надлежит продумать следующее: для Шпенглера нет

фактов вне связи с его новым внутренним опытом, по-новому располагающим события и силы мировой истории. Это новое Шпенглеровское расположение не субъективно, но только персоналистично. Это значит, что объективность этого расположения, не гарантированная объективностью научно-логических категорий, все-таки гарантирована духовною подлинностью внутреннего опыта Шпенглера. Это значит, что формально логические и позитивно научные неверности Шпенглеровской концепции должны быть поняты и оправданы в ней как гностически точные символы.

Что бы фактически ни утверждал Шпенглер, он со своей точки зрения, до конца отрицающей историю как науку и утверждающей, что каждый человек живет в своем собственном мире, останется всегда прав. Ведь для него факты — только биографы его внутреннего опыта. Обвинение Шпенглера в субъективности осмыслено потому только как заподозревание напряженности, подлинности, предметности и духовности его внутреннего опыта. Во всяком другом смысле оно — методологическое недоразумение, и больше ничего. Итак, вопрос об истинности и объективности «Заката Европы» разрешается в конце концов в пользу Шпенглера.

Нет сомнения, что если бы книга Шпенглера появилась до потрясений мировой войны и революции, она не имела бы в Европе, и прежде всего в самой Германии, и половины того шумного успеха, который очевидно выпал ей на долю. Ученые отнеслись бы к ней скептически, как к работе талантливой дилетантки, широкие же круги интеллигенции никак не приняли бы пророчества о смерти. Пустым чудачеством прозвучала бы она, может быть, в самодовольной атмосфере европейской жизни, в атмосфере ее слишком бумажной культуры и слишком стальной цивилизации. Успех книги Шпенглера означает потому, думается, благостное пробуждение лучших людей Европы к каким-то новым тревожным чувствам, к чувству хрупкости человеческого бытия и «распавшейся цепи времени»¹²⁵, к чувству недоверия к разуму жизни, к логике культуры, к обещаниям заносчивой цивилизации, к чувству вулканической природы всякой исторической почвы. Ученая книга Шпенглера — явный вызов науке. Этот вызов не мог бы иметь успеха в довоенной Германии, довоенной Европе. Успех этого вызова психологически предполагает некую утрату веры в науку как в верховную силу культуры, очевидно означает происходящий в многих европейских душах кризис религии науки. Воз-

можность такого кризиса вполне объяснима. Наука, эта непогрешимая созидательница европейской жизни, оказалась в годы войны страшною разрушительницей. Она глубоко ошиблась во всех своих предсказаниях. Все ее экономические и политические расчеты были неожиданно опрокинуты жизнью. Под Верденом¹²⁶ она, быть может, отстояла себя как сильнейший мотор современной жизни, но и решительно скомпрометировала себя как ее сознательный шофер. И вот на ее место ученым и практиком Шпенглером выдвигается дух искусства, дух гадания и пророчества, быть может, в качестве предзнаменования какого-то нового углубления религиозной мистической жизни Европы. Как знать?

Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается, в ней обновляется религиозная жизнь?

МЫСЛИ О РОССИИ

Очерк I

О хозяине моей берлинской квартиры я не знаю ничего, кроме того, что, контуженный на войне, он находится и, вероятно, до конца своих дней будет находиться в доме для душевнобольных и умалишенных.

В этом случайном эмпирическом обстоятельстве вполне бесплодно, конечно, искать какого-то существенного смысла. Я мог бы также попасть в квартиру покойника или больного чахоткой; таких квартир сдается в Берлине, вероятно, не одна? Все это так, и все же, сидя поздно по вечерам за письменным столом безумного человека, который сидит за решеткой «в часе езды» от меня, и считая себя вполне нормальным, протестует перед своими близкими против моего пребывания в его квартире, — я чувствую себя иногда очень и очень странно. И действительно, почему бы моему безумному хозяину не сидеть у себя дома за своим письменным столом? Кто знает в наши дни твердую норму разума? Я уверен — никто! И даже больше. Я уверен, что только в сотрудничестве с безумием может человеческий разум разгадать все, что сейчас происходит в душе и сознании человечества; только обезумевший разум сейчас — подлинно разум, а разум разумный — так, слепота, пустота, глупость. Быть может, мой неведомый хозяин, принесший с войны привычку все разрушать и уничтожать вокруг себя, глубже выстрадал и постиг сущность войны, чем я, сохранивший возможность думать и писать и о ней, и о революции, и о разуме того безумия, о котором он не пишет, но от которого умирает. Если так, то мое оправдание перед ним может заключаться только в одном — в утверждении для себя его безумия как нормы моего разума, из вечера в вечер работающего за его осиротевшим письменным столом.

* * *

Я хорошо знаю в себе чувство, роднящее меня с моим безумным хозяином. Я не сокрушаю, конечно, никаких попадающих мне под руку вещей, так как никогда не ходил врукопашную, не работал штыком и ручными гранатами, но зато часто погружаю весь окру-

жающий меня мир в небытие, словно спускаю над ним артиллерийскую «дымовую завесу»¹²⁷. Все это я, впрочем, конечно, не столько делаю, сколько испытываю. Многое, что раньше было жизнью и реальностью, душа больше не принимает ни за реальность, ни за жизнь.

Скоро три месяца, как я в Берлине, но дымовая завеса не рассеивается. Улицы и дома, гудки автомобилей и звонки трамваев, огни в сырой вечерней мгле и толпы куда-то спешащих людей, все — вплоть до многих старых знакомых, со звуками их голосов и смыслами их слов и взоров, — все это, здешнее, не принимается душою как настоящая жизнь, как полновесное бытие. Почему? — Для меня понятен только один ответ. — Потому что здешняя «европейская» жизнь, при всей своей потрясенности, все еще держится нормою разуму. Душа же за пять последних лет русской жизни окончательно срастила в себе ощущение бытия и безумия в одно неразрывное целое, окончательно превратила измерение безумия в измерение глубины; определила разум как двумерность, разумную жизнь — как жизнь на плоскости, как плоскость и пошлость, безумие же — как трехмерность, как качественность, сущность и субстанцию как разума, так и бытия.

* * *

Все годы большевистского господства я прожил в деревне. Зима 19–20 года была совершенно фантастична. Мы голодали в самом недвусмысленном смысле этого слова. К обеду каждому из нашей «трудовой» семьи в десять человек полагалось по тарелке «брандахлысту» (суп из свекольной ботвы), по пяти картошек без соли и по три овсяных лепешечки пополам с крапивой. Улучшалось питание только тогда, когда в хозяйстве случалось несчастье. Так однажды мы съели сдохнувшую свинью, оптимистически предположив, что она сдохла с голода, и нашу удавившуюся на аркане лошадь. О настоящем черном хлебе не было, конечно, и речи. Отощавшие коровы всю зиму не доили. И на душе у всех нас стояло предчувствие пасхального звона: «на шестой, на страстной, Бог даст, отелятся!»

Серая, крестьянская Россия умирала с голоду, но красная, пролетарская, воевала. Старики и девки, болея и пропадая без вести, раза по два в месяц ездили за хлебом на юг. Их сыновья и братья встречали поезда в штыки и отбирали последнюю корку у умирающих с голоду.

Как военспец я был призван на военную службу; как тяжело раненный в царскую войну назначен на тыловую должность; как писатель и бывший фронтовик, ничего не понимающий в административно-хозяйственных делах, любезно переуступлен Троцким¹²⁸ Луначарскому¹²⁹ на предмет производства пролетарской культуры.

Производить эту пролетарскую культуру, т. е. участвовать в Государственном показательном театре, в постановках Шекспира, Метерлинка¹³⁰, Гольдони¹³¹, Андреева¹³² и во всех своих выступлениях в театре и студиях открыто и успешно отстаивать идею национальной революции в противовес идее пролетарского интернационала, я и ездил время от времени из своей глуши в Москву, таща с собой картошку, овсянку, капусту, дрова и, наконец, салазки, чтобы доставить все это с вокзала домой.

Двадцать верст до станции на голодной старой лошади, единственной оставшейся после реквизиции и поминутно заваливающейся в сугробы, едешь четыре, пять часов. Поезд отходит в шесть утра. Станция никак не освещается; получаемый керосин станционное начальство, естественно, меняет на хлеб. В этом все счастье. Я везу с собою огарок, предоставляю его беспомощной в темноте кассирше и за это требую внеочередные билеты, а то не достанешь.

Медленно подходящего одноглазого поезда мы с женой ждем со страхом и сердцебиением; в скотский вагон без лесенок вскарабкиваемся и втискиваемся каждый раз почти с мордобитием. На Окружной, за семь верст до Москвы, вылезает и, озираясь, как воры, быстро двигаемся в обход, чтобы милиционеры не отобрали картошку и дрова, эту минимальную базу всякой духовной деятельности.

Московская квартира — когда-то исполненная молодой, талантливой, разнообразной жизни, — холодная, сырая, вонючая, полна каких-то непонятных и чуждых друг другу людей.

В бывшей столовой проживает хромая армянка — ведьма, систематически крадущая у всех провиант и все время кричащая, что ее обкрадывают. В задней комнате, в одно упирающееся в стену соседнего дома окно, грязное, забрызганное, словно заплыванное туберкулезной мокротой, — прозябает какая-то одинокая старуха-немка. В комнате жены веселится восемнадцатилетняя дочь нашей бывшей горничной, ужомордая, крепкокостная, напудренная «совбарка», — и среди всего этого мира, в единственной все еще четко прибранной комнате, ютится запуганная, но не сдающаяся представительница

«прежней жизни», красивая, строгая, педантичная тетушка, которая «ничего не понимает и ничего не принимает».

Я целыми днями пропадаю в театре. Жена ухаживает за заболевшей немкой. Немка заражает ее; она, в свою очередь, заражает свою тетку. Сама больная, она ухаживает за обеими больными; зовет доктора: у обеих испанка, осложненная воспалением легких. Температура 40°, нужна камфара. Камфары нет. Знакомые через Каменева¹³³ достают ее для нас в Кремлевской аптеке. Но еще нужно тепло, нужны дрова. Дров у нас также нет, как камфары. Мы с женой ночью взламываем чужой сарай и выкрадываем из него дрова, чтобы спасти умирающих.

Наутро я опять в театре, в который все: актеры, режиссеры и рабочие, пришли не только от такой же, но зачастую и худшей жизни, чем моя, — однако в нем все же звучат прекрасные шекспировские слова, горят бенгальские актерские темпераменты, дрожат от холода бритые челюсти, по старым навыкам штампуются романы и невероятно патетически обсуждаются мероприятия против упорного запоздания и без того грошového жалования.

Выбирается делегация к Луначарскому. В десять часов вечера я вместе с еще тремя «делегатами» впервые вхожу в большевистский Кремль.

В Боровицких воротах проверка пропусков. Звонок к Луначарскому. Его ответный звонок в комендатуру. За воротами совершенно иной мир.

Яркий электрический свет, чистый девственный снег, здоровые солдатские лица, четко пригнанные шинели — чистота и благообразие.

Пузатые колонны Потешного дворца. Отлогая, тихая лестница. Старорежимный седой лакей в галунах с очаровательно-подобострастной спиной. Большая передняя. Грандиозная, жарко топящаяся голландская печь. Дальше — зал, устланный ковром, и прекрасные звуки струнного оркестра.

Выясняется, что произошла ошибка. Мы должны были собраться на квартире Луначарского лишь на следующий день к десяти часам утра.

Когда я прихожу домой, жена встречает известием, что безродная немка скончалась.

Ближайшие дни проходят в хлопотах о погребении. Оказывается, что быть похороненным в Советской России гораздо труднее, чем быть расстрелянным.

Удостоверение домового комитета, право и очередь на покупку гроба, разрешение на рытье могилы, «преступная» добыча пяти фунтов хлеба на оплату могильщика — все это требует не только времени, но и какой-то новой, «советской» изворотливости.

Мы хлопочем об умершей с величайшим напряжением, но упорнее нас хлопочут над трупом совершенно ошалевшие от голода крысы. Когда в наших руках оказываются наконец все пропуска и разрешения, у злосчастной немки оказываются сожранными щеки и ступни.

Через несколько дней назначается открытая генеральная репетиция «Меры за меру»¹³⁴. Гениальная пьеса идет, в общем, совсем хорошо. Главные сцены Анжело с Изабеллой звучат сильно и умно; и все же, невероятно чуткая ко всему современному, ибо на половину своего состава молодая, солдатская и пролетарская аудитория наиболее дружно откликается на бессмертные сцены шута с палачом.

Я сижу и чувствую, что решительно ничего не понимаю, что Россия входит в какой-то свой особенный час, быть может — в разум своего безумия.

После буйного помешательства коммунистической Москвы — снова тихое безумие деревенской жизни. В валенках выше колен, в шлеме и напульсниках я сижу и целыми днями пишу роман: письма из Флоренции и Гейдельберга. Просидишь час, просидишь два, потом невольно встанешь и подойдешь к наполовину замерзшему окну. За окном ни времени, ни жизни, ни дороги — ничего... Один только снег; вечный, русский, такой же, больше — тот же самый, что лежал здесь и двести лет тому назад, когда смотрел на него из моего окна бывший владелец «бывшего» нашего имения, старый генерал Козловский...¹³⁵

* * *

Все годы, прожитые в большевистской России, я чувствовал себя очень сложно. Всем существом отрицая большевиков и их кровавое дело, не будучи в силах указать, где же и в чем же их достижения, я все же непосредственно чувствовал небывалый размах большевизма. Постоянно возражая себе самому, что небывалое — еще не бытие, невероятное — еще не достойное веры, разрушение — еще не творчество и количество — не качество, я все же

продолжал ощущать октябрьскую революцию как характернейшую национальную тему.

Но одновременно с этим, из совсем других каких-то источников, все время вскипала в душе страшная тоска по отошедшей России. Все кругом наводило на мысли о ней. Куда ни двинься — всюду умученные имения: зря срубленные леса, никого не радующие парки и пруды, ни для чего не пригодные громадные разваливающиеся дома, заклеенные декретами колонны, охаянные, ославленные церкви, покосившиеся амбары, растасканные службы, — а кругом равнодушная крестьянская толпа, которой еще годы и десятки лет не понять, что все это не только вражье барское богатство, но и подлинная народная культура, и пока что в сущности единственная, что была рождена и взлелеяна на Руси.

Вместе с печалью по России часто вставала над душой — и тоска по далекой Европе. Международный вагон представлялся мистерией. Временами в бесконечных просторах памяти всплывали облачные воспоминания запахов: гейдельбергской весны — цветущих каштанов и лип; Ривьеры — моря, эвкалиптов и роз; больших библиотек — кожи, пыли и вечности. Все это было почти невыносимо по силе чувства и по чувству боли. И хотелось, страстно хотелось бросить все, забыть все и... оказаться в Европе.

* * *

Человеческое сознание многомерно, и не каждый человек хочет того, что ему хочется. Мне часто хотелось оказаться в Европе. Но всюю своею волей и всем своим сознанием борясь в себе против этого своего «хочется», я все годы большевистского режима определенно «хотел» оставаться в России и в отношении себя, во всяком случае, не одобрял идей эмиграции.

Бежать от страдающей России в благополучие Европы. Войти в тихую жизнь маленького немецкого городка и отдаться вечным философским вопросам представлялось прямым нравственным дезертирством. Да и возникали сомнения — возможна ли вечная философия на путях обывательского бегства от тяготы и страданий «исторической» жизни; время ли заниматься беспредпосылочною¹³⁶ философией, когда смерть всюду обнаруживается страшною предпосылкою жизни и смысла.

Бежать же в Европу не в целях своего личного спасения, но в целях спасения России от большевизма, бежать в добровольческий

стан под белые знамена царских генералов — этого душа никак не принимала. С самого начала было до безнадежности ясно, что внешнему объединению беспредметной, офицерской доблести, политической безыдейности «бывших людей» и союзнической корысти никогда не избавить России от большевизма. Не избавить потому, что большевизм — совсем не большевики, но нечто гораздо более сложное и прежде всего гораздо более свое, чем они. Было ясно, что большевизм — это географическая бескрайность и психологическая безмерность России. Это русские «мозги набекрень» и «исповедь горячего сердца вверх пятами»; это исконное русское «ничего не хочу и ничего не желаю», это дикое «улюлюканье» наших борзятников, но и культурнический нигилизм Толстого во имя последней правды и смрадное богоискание героев Достоевского¹³⁷. Было ясно, что большевизм — одна из глубочайших стихий русской души: не только ее болезнь и ее преступление. Большевики же совсем другое: всего только расчетливые эксплуататоры и потакатели большевизма. Вооруженная борьба против них всегда казалась бессмысленной — и бесцельной, ибо дело было все время не в них, но в той стихии русского безудержа, которую они оседлать — оседлали, которую шпорить — шпорили, но которой никогда не управляли. Имитаторы русской правды, узурпаторы всех святых лозунгов, начиная с величайшего: «долой кровопролитие и войну», обезьяны в жокейских фуражках, они никогда не держали в своих руках поводий событий, а всегда только сами кое-как держались за пылающую гриву несущейся под ними стихии. Историческая задача России в изжитые нами годы, в годы 1918–1921, заключалась не в борьбе с большевиками, но в борьбе с большевизмом: с *разнузданностью нашего безудержа*. Эту борьбу нельзя было вести никакими пулеметами; ее можно было вести только внутренними силами духовной сосредоточенности и нравственной выдержки. Так, по крайней мере, казалось мне с первых же дней победы большевиков. Что же оставалось делать? — Оставаться в России, оставаться с Россией и, не будучи в силах как-либо внешне помочь ей, нести вместе с ней и во имя ее все муки и все ужасы лихой полосы ее жизни. Люди практики, люди политики, вероятно, ответят мне, что это бессмыслица. Но, во-первых, я не практик и не политик, а во-вторых, разве сыну надо быть обязательно врачом, чтобы не покидать постели своей умирающей матери?

* * *

В августе прошлого года весь мир описанных мною мыслей и чувств был совершенно внезапно упрощен предписанием Г.П.У. покинуть пределы России. В первую минуту получения этого известия оно прозвучало (если отвлечься от совсем личных чувств и обстоятельств) радостью и освобождением. Запретное «хочется» по отношению к Европе и всем соблазнам «культурной» жизни становилось вдруг не только не запретным, но фактически обязательным и нравственно оправданным: не ехать же в самом деле вместо Берлина — в Сибирь. Грубая сила (этот опыт я вынес еще с войны) — лучшее лекарство против всех мук сложного *многомерного* сознания. Не иметь возможности выбирать, не располагать никакой свободой — иногда величайшее счастье. Это счастье я определенно пережил, заполняя в Г.П.У. анкеты на предмет выезда за границу.

Но вот все было улажено. Паспорта лежали в кармане. До отъезда оставалась неделя. Каждый день мы с женой ходили к кому-нибудь прощаться. Ходили по всей Москве: со Смоленского рынка на Солянку, с Мясницкой к Савеловскому вокзалу, и странное, трудно передаваемое чувство с каждым днем все больше и больше укреплялось у нас в душе: чувство возвращения нам нашей Москвы, Москвы, которую мы уже долго не видали, как будто совсем потеряли и вдруг снова нашли. В этом новом чувстве нашей Москвы снова торжествовала свою победу вечная диалектика человеческого сердца, которое окончательно овладевает предметом своей любви всегда только тогда, когда его теряет.

День отъезда был ветреный, слякотный и мозглый. На темной платформе Виндавского вокзала¹³⁸ перед неосвещенными окнами дипломатического вагона стояли родные, друзья и знакомые, приехавшие проводить нас в дальний и совсем еще неизвестно куда ведущий путь.

Раздался свисток; поезд медленно тронулся; кончилась платформа — потянулись вагоны; кончились вагоны — побежали дома, улицы; затем поля, дачи, леса и, наконец, деревни; одна за другой, близкие, далекие, черные, желтоглазые, но все сырые и убогие в безучастных, снежных полях.

Под окном мелькает шлагбаум. Куда-то вдаль под темную лесную полосу отбегает, вращаемое движением поезда, черное по белому снегу шоссе. И в сердце вдруг — о, страшное воспоминание 19-го го-

да! — зажигается непонятная мечта не стоять у окна несущегося в Европу поезда, а труском плестись в розвальнях по этому неизвестно куда бегущему грязному шоссе.

Пока, стоя у окна, я мысленно еду по неизвестному мне шоссе почему-то к себе домой, в моей памяти одна за другой возникают картины прожитой жизни, картины, в свое время как-то недостаточно оцененные в их большом и положительном значении.

Вспоминается группа деревенской молодежи, с которой наше «трудовое хозяйство» все самые голодные годы занималось предметами, философией и театром, готовя их к поступлению на «рабфак»¹³⁹, читая лекции о Толстом и Соловьеве и ставя с ними Островского¹⁴⁰ и Чехова¹⁴¹. Вспоминается их изумительная энергия, непонятная работоспособность, совершенно чудовищная память, для которой пустяк в 3–4 дня среди тяжелой крестьянской работы выучить громадную роль и прочесть толстую, трудную книгу; их горячий энтузиазм знания, их быстрый духовный рост, их страстная жажда понять окружающую жизнь — и все это в каком-то новом гордом чувстве призванных и законных хозяев жизни. При этом, однако, ни тени заносчивости, наоборот — величайшая скромность и трогательнейшая благодарность. В самую горячую пору приходили они по праздникам «откосить» нам за преподанные им геометрию, алгебру и немецкий язык. Назвать эту молодежь большевистскою было бы, конечно, совершенно неверно, но все же: появилась ли бы она в деревне и без большевистской бучи — еще очень и очень большой вопрос.

Вспоминается и другое. Низкая, темная жаркая чайная. На стенах обязательные портреты Ленина и Троцкого. Терпкий запах махорки и овчины. Все полно-народу. Много седых, кудрястых голов и бород. Молодой, развязный, но очевидно глупый уездный агитатор хлестко и задорно ведет антицерковную агитацию. «Никакого бессмертия души, товарищи, быть не может, акромья обмена круговращения. Сгниет человек, удобрит землю, и вырастет на могиле, к примеру сказать — куст сирени».

«Дурак, — прерывает оратора силпый голос старого кузнеца, — да скажи ты мне на милость, какая же для твоей души может быть разница, быть ей навозом или быть кустом... Кустом, да этакое бессмертие и сорока на хвосте унесет». Вся чайная громко хохочет и явно одобряет кузнеца. Но молодой оратор не смущается. Быстро меняя тему, он так же развязно продолжает: «Опять говорю я, церковь; ка-

кая такая может быть святая церковь, когда известно, в государстве российском каждый третий поп пьяница».

«А хоть бы и все, — снова вступается кузнец, протискиваясь, очевидно, для убедительности, ближе к оратору. — Ты вот во что вникни, — кто в попе пьет. Если человек выпьет, этот грех ему навсегда простится, мы же в батюшке не человека чтим, а сан. Что мне за дело, ежели портки поповские напьются, была бы ряса трезва, так-то, милый!»

Приезжий оратор окончательно убит. Чайная в полном восторге. Кузнец победоносно возвращается к своему столу, и всюду слышны голоса: «Ну и дядя Иван, в лоск.. Ей Богу, в лоск».

Спору нет, большевик в дураках, но большая и спорная тема: не в спорах ли с большевистскою жизнью окреп доморощенный ум кузнеца Ивана...

Небольшая писательская квартира, чадит железная печка, холодно. Кто в драповом пальто, кто в фуфайке, многие в валенках. На чайном столе ржаной символ прежних пирогов и печений и изобретение революции, керосиновая свеча. В комнате почти вся философствующая и пишущая Москва. Иногда до 30–40 человек. Жизнь у всех ужасная, а настроение бодрое и в корне, по крайней мере, творческое, во многих отношениях, быть может, более существенное и подлинное, чем было раньше, в мирные, рыхлые, довоенные годы.

Весь вагон давно спит, лишь мы с женой стоим у окна. Я смотрю в черную ночь и страницу за страницей листаю свои воспоминания за пять безумных лет. И странно, чем дальше я листаю их, тем дальше отодвигается от души приближающаяся ко мне разумная Европа, тем значительнее вырисовывается в памяти удаляющаяся от меня безумная Россия.

Очерк II

Через три часа Рига. Подъезжаю к ней со страшным волнением и в очень сложных чувствах. За годы войны этот, всячески чужой, благородный город медленных, скрипучемозглых латышей, онемеченных европейских купцов и офранцуженных немецких баронов как-то странно сросся с душою.

Наголову разбитые Макензенем¹⁴², после десятимесячных тягчайших карпатских боев были мы летом пятнадцатого года направлены

в Ригу на отдых и на пополнение. «Мир» — обыденное, ежедневное, с детства знакомое — впервые предстал нам здесь как невероятное, небывалое, невозможное, как чудеса, чудо, мистерия. Чистые комнаты гостиниц, громадные, белые, облачные постели, головокружительные, расслабляющие ванны, наментолённые пальцы парикмахеров, тревожные звуки струнных оркестров в ресторанах, роскошные, благоухающие цветы в садах и всюду, везде и над всем непостижимые, таинственные женские взоры — все это раскрывалось нам в Риге не как царство вещей, но как царство идей.

После шестинедельного отдыха мы были снова брошены в бой: мы защищали Ригу под Митавой (странный, жуткий, фантастический, мертвый городишко), защищали ее на реке Эккау, упорно защищали у «Олая», отчаянно у треклятой «Корчмы Гаррозен». Под нею наша бригада отдала в плен свою шестую батарею, под нею же наша, третья, потеряла двух доблестных офицеров, двух прекрасных, незабвенных людей. Всю долгую осень пятнадцатого года мы стояли в восемнадцати верстах перед Ригой, призрачно существуя на острой грани подземного, окопного бытия и городской, нарядной жизни, ночных атак и симфонических концертов, смертельных ранений и мимолетных романов, ежедневно проливаемой крови и ежедневно привозимого из Риги вина, упоения тайною жизни и содрогания перед тайною смерти.

«Пир во время чумы»¹⁴³ я впервые понял под Ригой. Странно ли, что, подъезжая к благоразумной латвийской столице и слыша, как сердце снова взволнованно выстукивает уже позабытые было пушкинские ритмы: «Есть упоение в бою и бездны мрачной на краю», я всем своим существом чувствовал, что Рига — родной город и родная земля.

Но вот поезд тихо входит под крышу вокзала и, замедляя ход, останавливается. Мы с женой выходим на платформу: кругом латышская речь, всюду латышские и кое-где немецкие надписи. Носильщик, подхвативший вещи, спрашивает о Москве, как о каком-нибудь Пекине. Человек в буфете лишь со второго слова говорит по-русски, хотя с первого же взгляда отлично видит, что мы из Москвы. В магазинах кое-где, словно в каком-нибудь Берлине, любезные надписи: «Здесь говорят по-русски». Всюду в атмосфере, в манере обращения (в каких-то неуловимых черточках быта) демонстративно подчеркнутое ощущение своей новорожденной самостоятельности и желание самобытности.

В сущности все как будто в порядке вещей: «Культурное самоопределение национальных меньшинств», осуществление заветного тезиса всей русской демократии, как либеральной, так и социалистической, а меня все это «самоопределение» и оскорбляет, и злит. Я понимаю, конечно, что причина этой моей злости и оскорбления в том, что «самоопределение Латвии» осуществлено как *отпад Прибалтики от государства российского — не как утверждение политической мощи России, а как результат ее немощи и падения*. Но, всматриваясь в себя, я понимаю также и то, что этим *еще не все сказано*. Понимаю, что разгром Российской империи что-то существенно перестроил в моей душе, что я уже не тот, каким я в пятнадцатом году *без малейшего угрызения совести* отступал от Свидника к Равве Русской, чувствуя, что разгром царской армии не есть еще разгром России. Величайшая ошибка. В латвийской столице я с непререкаемой ясностью понял, что в деле разгрома России все русские люди связаны друг с другом круговой порукой вины и ответственности и что в страшную судьбу России каждый отдельный русский человек и каждый социальный слой внесли свою кровавую лепту, свою незаменимую вину. И как знать, чья вина тяжелее, чья легче? Во всяком случае, вина демократии не мала. Десятилетиями вслушиваясь в музыку грядущей революции, она прослушала единственную музыку завещанных пушкинских строк:

Невы державное теченье. Береговой ее гранит¹⁴⁴.

Бродя с девяти утра до позднего вечера по отчужденным улицам Риги, я, быть может, впервые за годы войны и революции ощущал совсем новое для меня чувство острой, патриотической обиды, не за народ русский, не за идею и не за душу России, а за ее *поруганную державную государственность*.

В свете этих новых чувств как-то по-новому вспомнились первые дни революции. Вспомнилось, как приехали к нам на фронте делегаты свободной России, члены Государственной Думы кадеты И. П. Д-в¹⁴⁵ и П. П. Г-ий¹⁴⁶, как каждый день по нескольку раз, вдохновенные и охрипшие, рассказывали они и в окопах, и в офицерских собраниях, как легко, как безболезненно накренилось и рухнуло здание монархической России, как никто на его защиту не встал и никто о нем не пожалел! Правда, П. П. все время почему-то затыгивал: «Чего-то нет, чего-то жаль, куда-то сердце мчится в даль»... Но это «чего-то нет, чего-то жаль» он затыгивал вполголоса и как бы

про себя, затягивал только так... потому что «из песни слова не выкинешь». Песнь же, по единодушному в те дни настроению и общему мнению, вся заключалась во второй строке, которую все подхватывали за ним уже громко и весело:

Куда-то сердце мчится в даль...

Надеюсь, что я не буду неверно понят, если сознаюсь, что в Риге мне наше «фронтовое» исполнение двух строчек популярного романса вдруг показалось и очень характерным, но и очень стыдным.

Нет, не о павшей монархии затосковало мое сердце в Риге, и не от революции оно отрекалось, а просто вдруг поняло, что было в первые революционные дни в русских душах слишком много легкочувствия и в русских умах слишком много легкомыслия. Было у нас у всех без исключения вообще слишком легко на душе, а должно было быть прежде всего очень ответственно и очень страшно.

Временное правительство с невероятной легкостью принимало бразды правления, старые, седые генералы, за ними и истинно боевые офицеры с невероятной легкостью отрекались от монархии, вся армия с невероятной легкостью переходила к новым формам жизни, толпы сибирских мужиков и сотни кадровых офицеров с невероятной легкостью записывались в партию с.-р., большевики с невероятной легкостью проповедовали «братанье», делегаты Сов[ета] раб[очих], кр[естьянских] и солд[атских] депутатов с невероятной легкостью произносили против них самые горячие, патриотические речи, тылы — кухни, обозы, парки, санитарные отряды — с невероятной легкостью клялись кровью защищать революцию, полки с невероятной легкостью оставляли позиции, лучшие, доблестные офицеры с невероятной легкостью гибли в добровольческих ударных частях, а правительственные комиссары с невероятной легкостью разрешали им гибнуть, одним словом, все с невероятной легкостью стремили свои сердца в неведомую даль, лишь шепотком подпевая:

Чего-то нет, чего-то жаль...

Шепотком, про себя, а нужно было не так; нужно было всем, связанным с прошлым, от всего сердца и во всеуслышанье громко пожалеть о его гибели, помянуть его добром, в своей любви к нему мужественно признаться.

Но таких настроений в те дни не было, и в том, что их не было, было отнюдь не только единодушное приятие бескровной революции, как многим тогда казалось, а было нечто совершенное иное —

ложный стыд, отсутствие гражданского мужества, собственной мысли и ужасная, наследственная стадность.

Все как один многогласо суетились вокруг новорожденного младенца, готовясь к крестинам, наперерыв предлагали имена: социалистическая! федеративная! демократическая! — и никто не помнил, что от родов умерла мать, и никто не чувствовал, что всякая смерть, как праведника, так и преступника, обязывает к тишине, ответственности и сосредоточенности...

От штаба к штабу носились красно офлаженные автомобили, скакали красногривые тройки, всюду веяли красные знамена, всюду красно звенели оркестры, взвивались красноречивые тосты и раздавались магические слова: «за землю и волю», «без аннексий и контрибуций», «за самоопределение народов».

Помню, как и я скакал, как и я говорил речи, как сам кричал солдатам «*смертникам*», шедшим занимать позиции: «за землю и волю», «без аннексий и контрибуций»!.. Все это я, как и все, делал с абсолютной искренностью, с пренебрежением всякой опасности и с готовностью на всякую жертву. Нам так важно казалось прокричать это «за свободную Россию», «за землю и волю», «за конец последней войны», что мы кричали об этом под огнем немецких винтовок с брустверов передовых окопов и в тылу с ораторских трибун, по которым постреливали большевики.

На все это мужества было с избытком, но вот на то, чтобы взять да во всеуслышание и пропеть: «Чего-то нет, чего-то жаль», на это его не хватило. Не хватило мужества громко сказать себе и другим, что кощунственно звать умирать за социальную корысть земли и воли, когда человеку, чтобы быть похороненным, нужна только сажень земли, что безнравственно офицерской доблести сгибать спину перед солдатским шкурничеством и горлодерством, что не выстраданная, лишь словесная проповедь, в разгаре войны, самоопределения народов и меньшинств вредна, так как понятие *родины*, ее мощи и славы вовсе не гуманно, но священно и строится потому не только правильными и справедливыми точками зрения, но праведными, хотя и несправедливыми страстями и пристрастиями.

Помню, как все эти мысли неприкаянно маялись у меня в сердце, когда штабные автомобили носили меня, делегата Ц.И.К., от штаба к штабу, от одной позиции к другой, от митинга к митингу... Однако кому из тех, что был действительно с революцией, я ни высказывал

их, никто никак не понимал моих сомнений. Тем же, кто начинал сразу же сочувственно кивать головой, я с полуслова переставал их высказывать, получалось совсем, совсем не то... *Ведь никогда же не был я ни против земли, ни против воли, ни против самоопределения.*

Один человек¹⁴⁷, впрочем, все понимал. В своей гениальной совети, в справедливом, *многомерном* своем сознании он все годы войны и революции нес живой протест против односторонности всякой господствующей силы.

Будучи непримиримым и принципиальным противником войны, он в качестве нижнего чина добровольцем прибыл на фронт и дрался с примерною храбростью. Будучи демократом и республиканцем, он все годы царской войны страстно мечтал о революции. Когда она вспыхнула, он весь восторженно отдался ей и с головой ушел в революционную работу, — работа шла с невероятным успехом, его влияние на солдат и офицерство росло со дня на день. Но чем глубже он входил в революционную жизнь, тем глубже душевно отвращался от нее. В штабе комиссарверха¹⁴⁸ он уже ходил мрачнее ночи. Он чувствовал, что «все не то», что «все не те», что «ничего не изменилось». Его перетирали угрызения совести за всех и за все — за солдатское шкурничество, за офицерское самопредательство, за генеральский карьеризм. Он хотел уже какой-то новой революции в пользу всех несправедливо обездоленных этой революцией — все его симпатии были на стороне несдавшихся генералов, офицеров, продолжавших говорить солдатам «ты», и солдат, желавших во что бы то ни стало добить немца.

После большевистского переворота он, конечно, пошел за Корниловым¹⁴⁹. Все нравственные качества слились для него в одно — в храбрость; все нравственные понятия — в понятие национальной чести. Из его внешности окончательно исчез русский интеллигент и московский студент. Это был офицер с головы до ног, который дрался уже не только доблестно, как против немцев, но люто и ожесточенно. Раненный — он был взят в плен. Приговоренный к смертной казни — он бежал: но не от смерти, но только от большевиков. Уйдя от их смерти, он пошел навстречу *своей*. Измученный поисками всей целостной человеческой правды, отчаявшись в возможности ее найти, он сам прекратил свою жизнь...

Нет, не потому пришел он к своим последним трагическим минутам, что шел неправильным путем, а только потому, что на путях

своей правды шел все время безнадежно одиноко. Рожденный революционер духа, он не перенес того психологического окостенения, которое с невероятною быстротою сковало нашу политическую революцию, не перенес лицемерного прития ее со стороны ее вчерашних врагов, не перенес непреображенности ее *внутреннего* человека, не перенес того, что, подготовленная мучениками и героями, ожидаемая как чудо и нежданно явившаяся, она быстро приспособилась к злободневности, самодовольно украсилась кумачами и безответственно расплескалась тысячами митингов.

Конечно, революционеры духа — не те люди, что призваны строить внешнюю жизнь, но если социальная и политическая жизнь не может строиться ими, то она не может строиться и без них. Если бы все, что так горячо принялись за построение новой России после февральских дней, принялись бы за это дело не рабами революции, но революционерами до конца, т. е. людьми, всегда готовыми и на революцию против революции (поскольку она несла с собой шаблоны и штампы), их постройка шла бы бесконечно медленнее, но зато и бесконечно свободнее, правдивее и прочнее.

Я хочу сказать, если бы наш генералитет не отрекся от вскормившей его монархии с тою недостойной легкостью, с которой он от нее отрекся, — он и правительство Керенского¹⁵⁰ не предал бы всего только через восемь месяцев так бездумно и так единодушно, как он его предал, и на защиту советского коммунизма не выделил бы из своей среды того количества людей, которое он, как-никак, все же выделил; если бы также и все русское офицерство не приняло революции столько безоговорочно, как оно ее в действительности приняло, но как ее принимать у него в прошлом не было достаточного основания, оно бы, быть может, спасло Россию и от страшного развала царской армии, и от образования добровольческой; если бы депутаты Государственной Думы не радовались в свое время тому, что монархия пала «так, совсем без борьбы», России, быть может, не нужно бы было уже сейчас снова готовиться к борьбе против черной монархии; если бы мы все не подавляли в себе естественного патриотизма и не кричали бы в те дни «без аннексий и контрибуций», «за самоопределение народов», то эти народы давно были бы подлинно свободны в недрах единой России; Россия была бы, быть может, давно уже повенчана с гением своей силы и славы, а не сидела бы сейчас той провинциальной невестой, которая, мечтая выйти замуж «за

интеллигентного», решила во что бы то ни стало заболеть «деликатною простудою — чахоткой».

Я понимаю, конечно, всю сомнительность и всю воздушность моих размышлений. Понимаю, что они при всей своей внутренней серьезности для меня чем-то очень напоминают известные размышления о том, что «если бы, да кабы, да во рту росли бобы, тогда бы был не рот, а целый огород!» Но что же мне делать, если такие непродуктивные соображения неустанно вертелись в голове, когда я ходил по улицам Риги, с нежностью вспоминая войну, которую так ненавидел, и со стыдом революцию, которую приветствовал...

А впрочем, разве уж так бессмысленны размышления о прошлом в сослагательном наклонении, разве они ничем не связаны с размышлениями о будущем — в повелительном? Для меня в этой связи весь их смысл и вся их ценность. Многомерность своего сознания я в будущем ни в каких практических целях никогда и ни за что не погашу.

Что же касается прошлого, то не знаю, посмел ли бы я еще пожелать, чтобы оно сложилось иначе, чем оно в действительности сложилось. Осуществись все «если бы» моих запоздалых упреков, Россия никогда, конечно, не докатилась бы до чудовищных социальных и политических бессмыслиц ее сегодняшнего существования, но зато она не прошла бы и через то откровение безумия, через которое ее провела ее судьба...

В одиннадцать вечера мы вошли в поезд, отходящий на Эйдкунен¹⁵¹. При посадке царил дикий беспорядок. Вагон первого класса оказался отвратительным дачным вагончиком из тех, что в дни нашего господства циркулировали по взморью между Ригой и Туккумом. Против нас надутым индюком фыркал какой-то отвратительно лимфатический белесый балтиец с бегающими глазками и мокрою экземою на шее. Он сладострастно обхаживал сухопарую заплаканную женщину в трауре, с которой возвращался в Германию, очевидно, с каких-то похорон. В обоих все было предельно раздражающим, вплоть до того, что оба ехали с билетами второго класса в первом, считая почему-то, что это не старое русское жульничество, а послевоенная европейская мораль. Оба дышали острою ненавистью к России, совсем не считая необходимым ее хотя бы отчасти скрывать. Наш завязавшийся было разговор оборвался на циническом признании моего собеседника, что он, русский подданный, все время войны

провел в Англии шпионом в пользу Германии, которую очень любит и в которую сейчас с радостью возвращается вместе с женою своего брата, схоронившею в Риге свою мать.

Ведь посадит же судьба этакую андреевскую фабулу¹⁵² в одно купе с тобою, да еще после целого ряда горьких размышлений о принципе самоопределения национальных меньшинств.

О сне не было, конечно, никакой речи. Только что задремлешь под монотонный стук колес: бежа... ннексий, контри...буций... и в полусне засумбу-рятся жуткие воспоминания о том, как мы в Галиции вешали шпионов... как тебя уже будят какими-то особо назойливыми фонарями ультрамундирные представители правомочных республик, проверяя паспорта, багаж, и — фонарь к носу — сходство твоего лица с твоей фотографией. И ведь контроль за контролем, и каждый в несколько вооруженных человек, меньше трех-четырёх ни в Литве, ни в Латвии не ходят. Словно не мирные контролеры, а разведочные посты... Только опять задремлешь, только опять запоют колеса: бежа...ннексий... контри...буций... и в утомленном мозгу болтнутся лакированные штiblеты всхрапывающего на груди у своей дамы шпиона, как уже снова холод, фонари в нос, паспорта, багаж, наш суверенитет — ваше мирозерцание...

И так всю ночь, всю ночь, до скучного, бледного пасмурного рассвета.

Нет, не понравилась мне латвийская столица Рига!

До границы еще десять часов; не сидеть же целый день в шпионской компании и смотреть на их блудливую воркотню под крепом. Встал я и пошел искать какого-нибудь другого пристанища. В соседнем же вагоне оказалось купе, занятое всего только одним человеком, показавшимся мне очень симпатичным. Большой, молодой, очень хорошо одетый, свежий, румяный, чистый, будто только что всего нянюшка губкой вымыла, очень породистый и все-таки несколько простоватый, совсем не столичный хлыщ, а скорее премированный симментальский теленок...

Я к нему: свободны ли места? Места свободны, но он имеет право на отдельное купе. Его фамилия... Я не ошибся: фамилия оказалась действительно очень древней, очень громкой и очень феодальной.

Начинается разговор, и через пятнадцать минут мы с женой уже сидим в его купе и разговариваем о России. Это был первый разговор, который после многих лет войны и революции пришлось мне

вести с немцем, да еще офицером одного из очень старинных германских полков.

Хотя я уже в Москве слышал о той перемене во взглядах на Россию, которая произошла в Германии, я был все же очень поражен. В Германии всегда были философы и художники, внимательно и с любовью присматривавшиеся к непонятной России. Помню, как один известный профессор философии говорил мне, что, когда он в семинарии имеет дело с русскими студентами, он всегда чувствует себя неуверенным, так как заранее уверен, что рано или поздно начнется публичный допрос об абсолютном. Помню и изречение менее известного приват-доцента, что первое впечатление от русских людей — впечатление гениальности, второе — недоброкачества, а последнее — непонятности.

Учась в Германии, я дружественным немцам много раз «исполнительно» читал русские вещи. Читал сцену в Мокром¹⁵³, читал многое из «Серебряного голубя»¹⁵⁴, и всегда меня слушали с громадным напряжением и безусловным пониманием. Как-то раз я после лекции моего друга, типично русского дореволюционного студента, а впоследствии расстрелянного в Венгрии коммуниста Левинэ¹⁵⁵, читал от имени немецкого «общества нравственной культуры» в католическом Аугсбурге, в воскресенье, во время мессы в каком-то грандиозном «Варьете», в котором одновременно происходила дрессировка моржей, при цилиндре и белых перчатках, «Дружки»¹⁵⁶ Максима Горького¹⁵⁷. Кому все это могло быть нужным, я до сих пор не понимаю. Но видно, что в Аугсбурге были какие-то коллекционеры русских впечатлений. Во всяком случае, какие-то немцы сидели и слушали, а потом много меня спрашивали: «Von den augenscheinlich ganz sonderbaren Land»¹⁵⁸. Все это было, было уже и до войны некоторое слабое знание Достоевского и Толстого, Патетической симфонии Чайковского¹⁵⁹ и Московского художественного театра¹⁶⁰. Но все это было в очень немногих кругах, деловая же и официальная Германия нас все-таки так же мало уважала, как мы ее мало любили. Офицерство же, с которым я много сталкивался, после японской войны нас просто-напросто презирало. Помню, как в 1907 г. ехал я с очень образованным офицером генерального штаба тоже по направлению к Берлину. Боже, с какою самоуверенностью рассуждал он о неизбежности столкновения с Россией и как предчувствовал победу германского, целого, организующего начала над мистиче-

ской, бесформенной, женственной стихией России. Мой собеседник 23-го года был офицером совсем другой формации. Если бы в его речах слышался только интерес к России, только высокая оценка ее *своеобразия*, это было бы вполне понятным. Русские события последних лет навсегда, конечно, останутся одной из самых интересных глав истории 20-го века. Мудрено ли, что этот интерес уже сейчас остро ощущается всеми теми, что смотрят на нее со стороны. Ведь если нам трудно ощущать значительность свершающихся событий, потому что они — наши бесконечные муки, то этого препятствия для иностранцев нет; они уже сейчас находятся в счастливом положении наших потомков, которые, конечно, много глубже нас переживут всю значительность наших дней, дней, которые для них не будут нашими тяжелыми буднями, а будут их праздничными, творческими часами, их гениальными книгами.

Но мой собеседник, не философ и не поэт, а офицер и начинающий дипломат, ощущал Россию совсем не только интересной и оригинальной народной душой, но большой фактической силой, великой державой, фактором европейской жизни, с которым всем остальным странам Европы если не сегодня, то завтра придется очень и очень считаться.

После мрачных рижских ощущений, после только что пережитых чувств стыда и вины я никак не мог понять настроения моего собеседника, которое отнюдь не звучало только его личным и случайным мнением...

Какая же мы в европейских глазах можем быть сила, когда мы проиграли войну и подписали позорнейший Брестский мир, когда в несколько лет промотали свою страну до последней нитки, когда терпим издевательства большевиков над всеми национальными святынями, когда все вразброд взываем об иностранной помощи и не умеем сами себе помочь!..

Однако чем больше длился наш разговор, тем все яснее становилось, в чем, собственно, дело.

Да, мы проиграли войну, но у нас были блестящие победы. «Если бы вы имели нашу организацию, — говорил мне мой собеседник, — вы были бы много сильнее нас». наших солдат немцы «стадами» брали в плен, но в плену они все-таки рассмотрели, что бородатые русские мужики — совсем не простая скотинка, что они «очень сметливы, очень хитры, хорошо поют, а в веселый час по-азиатски ловки на работу».

Несмотря на все уважение к Толстому, Европа этих русских мужиков до войны и до революции никак себе не представляла. Народ русский был для нее еще не *вочеловечен*, он сливался с бескрайностью русской равнины, с непроходимостью русских лесов, с топью русских болот... был какою-то непонятною, безликою этнографической базой «блистательного европейского Петербурга» и «азиатского курьеза Москвы». Но вот грянула солдатская революция, невероятная по размаху, головокружительная по темпу; понеслись события последних лет, обнаруживая в каждом новом этапе новые и новые стороны русского народного бытия. С первых же дней революции вопрос России стал осью европейской жизни. До падения Временного правительства в центре европейского интереса стоял вопрос о боеспособности русской армии, после его падения — вопрос о заразительности коммунизма. Но и в первый период, и во второй Россия была надеждой одних и ужасом других. Росли надежды, рос и ужас, Россия же в европейском сознании росла и вместе с растущими надеждами, и вместе с растущим ужасом. Росла — и выросла. Столкнувшись после десятилетнего перерыва с первым европейцем, я это ясно почувствовал. Я почувствовал не только повышенный интерес к себе как к русскому человеку, который я вместе с моржами вызывал и в Аугсбурге, но и уважение как к русскому гражданину; эффект для меня совершенно неожиданный.

Германия сейчас, быть может, не совсем Европа, в ее судьбе много общего с судьбою России. Но с этой оговоркой я все же должен сказать, что мое шестимесячное пребывание в Европе то впечатление, которое я вынес от разговора с первым европейцем, только усилило.

* * *

Мой собеседник принадлежал к тем слоям Германии, которые в первый период русской революции очень надеялись на утерю русской армией своей боеспособности, а во второй — на буржуазную природу русского крестьянства, с которой никогда не справиться большевистскому коммунизму. Разговор перешел на мужика и уперся в очень существенный не только для моего собеседника, но и для всей России вопрос: буржуазен ли мужик по своей психологии или нет. Сознаюсь, что на этот вопрос мне было очень трудно дать ясный и односмысленный ответ. Русский народнический социализм всегда протестовал против земельной собственности между прочим и по-

тому, что всегда ощущал ее как основу духовного мещанства. О марксизме и говорить нечего. В его представлении мужик — всегда мещанин, а пролетарий — аристократ духа. Все это совершенно неверно. Русский мужик пока еще совсем не мещанин и, Бог даст, не скоро им станет. Основная категория мещанского душевного строя — самоуверенность и самодовольство; мещанин всегда чувствует себя хозяином своей жизни. По своему душевному строю он всегда позитивист, по своим воззрениям — рационалист, потому он всегда верит в прогресс, и если верит в Бога, то как в усовершенствованную обезьяну. Больше всего он любит солидную гарантированность своей будущности: страховое общество и сберегательная касса — милые его сердцу учреждения. Немецкий развитой рабочий, сознательный социал-демократ, без всякого сомнения, гораздо более типичный мещанин, чем русский мужик.

Русский мужик никогда не чувствует себя хозяином своей жизни, он всегда знает, что над его жизнью есть настоящий Хозяин — Бог. Это чувство своей человеческой немощи в нем постоянно питает его ежедневный крестьянский труд. В крестьянстве, как ни работай, доделать до конца человеку самому все равно ничего нельзя. Хлеб можно посеять, но его нельзя взрастить. Прекрасные по весне луга всегда могут к покосу и сгореть, и перестояться под дождями. Как ни ухаживай за скотиной, скот все-таки не машина: огуляется ли вовремя телка, сколькими поросятами опоросится свинья, задастся ли петух, — все это в русском мужицком хозяйстве никак не предусматриво, и отсюда основное религиозное чувство мужика, чувство реального ежедневного сотрудничества с Богом, с живою душой земли, с домовыми и лесовыми. В прошлом году у нас в хозяйстве пропала телка. Три дня все мы с утра до позднего вечера лазили по кустам и оврагам — нет и нет... совсем уже отчаялись, но тут присоветовали девки: «А вы, Федор Августович, возьмите корку хлеба, посыпьте солью, дойдите до пенушка на перекрестке, корку положите и скажите:

Батюшка лесовой, Приведи ее домой, Выведи ее туда, Откуда она пришла!

Обязательно на нее и выйдете». Все вышло как по писаному. Громко произнеся заученные слова (не так стыдно было произносить, как себя слушать) и положив корку на пень, я двинулся к оврагу, который уже утром исходил вдоль и поперек, а не пройдя и трех са-

женей, наткнулся на свою черно-пегую телку!.. Поверил ли я в лесовых, я не знаю, но сказать просто «нет» тоже нет у меня никаких оснований. Для всей же деревни было ясно — лесовой вывел. Эта вера в благожелательных домовых и лесовых, как и вера в живую душу земли, — все что угодно, но только никак не мещанство. Мещанство совсем в другом, и между прочим и в ощущении этой мужицкой веры как тупоумия и суеверия. Мещанину многое ясно, что не ясно ни мужику, ни поэту, ни философу.

Крестьянское чувство земли — очень сложное чувство. Живя все последние годы в деревне, я к нему очень присматривался и уяснил себе многое, чего раньше не понимал. Крестьянин свою землю любит, но эстетического образа своего клочка земли он не чувствует. Для него земля — только недра и ни в какой степени не пейзаж. Можно представить себе переселенца, который взял бы с собой мешочек родной земли, но нельзя себе представить такого, который захотел бы взять с собою фотографический снимок поля, покоса или даже своей усадьбы. Из всех русских писателей Достоевский, быть может, сильнее всех чувствовал землю, но во всех его романах совсем нет пейзажа. Тургенев был величайшим русским пейзажистом, но чувства земли, ее недр, ее плодоносного лона, ее божьей плоти и ее живой души у него нет. Крестьянское чувство земли очень близко к чувству Достоевского, помещичье гораздо ближе к тургеневскому, у Достоевского и у мужика чувство земли онтологично, у Тургенева¹⁶¹ и у помещика — оно эстетично. Но это онтологически существенное крестьянское чувство земли отнюдь не объяснимо простою житейскою зависимостью всего мужицкого существования от почвы земли. Земля для крестьянина — совсем не орудие производства, совсем не то, что инструмент для мастерового или машина для рабочего. Машина во власти рабочего, а крестьянин сам во власти земли. И оттого, что он в ее власти, она для него живая душа. Всякий труд на земле есть человеком земле поставленный вопрос, и всякий всход на земле есть ответ земли человеку. Всякий труд при машине — монолог с заранее предусмотренным эффектом, всякий труд на земле — диалог с никогда не известным концом. В фабричном труде есть нечто мертвящее душу, в крестьянском — животворящее. Потому фабрика ведет к мещанской вере в человека, а земля — к религиозной вере в Бога. В жизни эти прямые линии очень осложняются. Многие рабочие верят не в человека, а в Бога. Но это почти

всегда крестьяне, работающие на фабрике. И многие крестьяне никак не верят в Бога, но это уже не люди, а звери, и звери прежде всего тогда, когда пытаются стать людьми, осуществить право, закон и справедливость. Типичная история: поймали у нас в деревне конокрада. Сначала хотели «прикончить», но потом передумали. Постановили свезти в уездный город, в суд. До города 30 верст, по пути много деревень. Решили в каждой деревне останавливаться, собирать сход и «учить» вора. «Учили» на совесть, методично и без особой злобы; но до суда не довели... Покойника подкинули в милицию, а концы в воду. Кто привез, на чьей лошади, кто бил, кто убил? Так ничего и не дознались. И все были очень довольны, сделали чисто, по совести. Все это зверство, но не мещанство. Мещанство всегда серединность, а русский мужик, подземный корень России, весь, как и она, в непримиримых противоречиях. Все эти пространные рассуждения мои собеседник слушал с очень большим вниманием и интересом, но в самых главных пунктах они его все же как будто не удовлетворяли. Понятие буржуазной психологии, понятие мещанства, очевидно, не имело для него того смысла и привкуса, который так понятен и привычен и русскому сознанию, и русскому языку. Он явно связывал мещанство не с психологическими категориями серединности, самонадеянности и безрелигиозности, но почти исключительно с чувством «священной» собственности. Собственник ли русский мужик в европейском смысле слова — вот что, очевидно, интересовало его в первую голову. Как было отвечать на этот вопрос *европейцу*? Конечно, русский мужик в известном смысле собственник до мозга костей. Когда деревня делит общественный покос, то не только чужие, но и родные братья готовы из-за полкосы перегрызть друг другу глотки, но ведь и когда семья хлебает из общей миски, то каждая ложка опускается в миску по очереди и вылавливает только по одному кусочку мяса. Во всем этом понятие собственности странно сливается с понятием справедливости. То же самое и дальше. Какую землю мужик считает своей? В сущности, только ту, которую сам обрабатывает. Когда революция передала нашу пахотную землю деревне, которая ее бессменно обрабатывала при всех помещиках, она приняла ее в глубине сердца как свою. Свою примерно в том смысле, в каком кормилицы богатых светских домов считают своих выкормышей своими детьми. Правда, она долго колебалась, запахивать ли, и обязательно хотела за нее хоть что-нибудь

для формы заплатить, но это только по недоверию к нашей совети, а не по отсутствию веры в свое право. Да, русский крестьянин в отношении земли, конечно, собственник, но только с тою оговоркой, что собственность для него — категория не юридическая, но религиозно-нравственная. Право на землю дает только труд на земле, труд, в котором обретается онтологическое ощущение земли и религиозное преобразование труда. Каждому мужику, выехавшему с восходом солнца в поле, естественно и почувствовать, и сказать: «экая благодать», но как сказать «экая благодать», садясь за чинку сапога или пустив в ход машину...

Так сплетается в крестьянской душе утверждение труда как основы земельной собственности и ощущение возделанной земли как религиозной основы жизни.

Все гораздо сложнее, чем в европейском мещанстве, для которого собственность свята потому, что за нее заплатили деньги и ее охраняют законы, или в европейском социализме, который вообще отрицает всякий духовный смысл собственности...

* * *

Понял ли мой собеседник все то, что я пытался ему рассказать об интересовавшем его русском мужике, или нет — сказать трудно. Во всяком случае, он удовлетворился и успокоился, оптимистически решив, что если я прав, то большевики не могут долго продержаться в России, являясь по всему своему миросозерцанию хулителями и отрицателями не только ее хозяйственных, но и ее религиозных основ. Счастливым европеец!

Очерк III

За оживленными разговорами о собственности и мужике длинный вагонный день пролетел очень быстро. Смотрю на часы — скоро Эйдкунен. Странно: не стоят ли с утра? Подношу к уху — идут...

Эйдкунен... граница... Европа... — соответствующих же ощущений на сердце никаких! А ведь когда-то как представлялось! Эйдкунен, Берлин, Мюнхен, Флоренция, Рим. Прислушиваюсь к своему сердцу, не остановилось ли? Нет, бьется, что-то выстукивает, что-то новое, сложное, непонятное, но только не радостный ритм долгожданного въезда в Европу.

В позапрошлом году составлял я в Москве альманах. Обратился к близким по духу людям. Получилась странная картина: ни один рассказ не имел местом своего действия России. Ривьера, Париж, Флоренция, Гейдельберг, Мюнхен, Египет — вот о чем писали, о чем мечтали, к чему стремились русские люди, старые «добрые европейцы», в годы революции.

Но вот мы изгнаны из России в ту самую Европу, о которой в последние годы так страстно мечтали, и что же? Непонятно, и все-таки так — изгнанием в Европу мы оказались изгнанными и из Европы. Любя Европу, мы, «русские европейцы», очевидно, любили ее только как прекрасный пейзаж в своем «Петровом окне»¹⁶²; ушел родной подоконник из-под локтей — ушло очарование пейзажа.

Нет сомнения, если нашей невольной эмиграции суждено будет затянуться, она окажется вовсе не тем, чем она многим в России казалась, — пребыванием в Европе, а гораздо более горшею участью, пребыванием в Торричеллиевой пустоте.

Но, конечно, все эти чувства в вечер, когда поезд подходил к дебаркадеру Эйдкунена, были в моей душе еще не чувствами, а всего только отсутствием тех чувств, которых я от себя ждал, представляя себе свой переезд через границу. Да и это отсутствие было тоже чем-то очень тайным и схороненным, чем-то очень внутренним.

Внешне же все обстояло прекрасно. Наш титулованный немец избавил нас от всех пограничных процедур. Мы не показывали багажа, а, отдав паспорта, прямо пошли в зал I и II класса и сели ужинать. За ужином наш спутник провозгласил тост за Россию, за Германию, за наш союз..

Германия нас не только впускала к себе, она нас принимала и чувствовала!

* * *

В немецком спальном вагоне ехали почти одни только немцы. Богатая русская публика: развенчанные коммунисты и коронованные нэпманы — следовали уже от самой Риги в гораздо более удобных, но и гораздо более дорогих международных вагонах. Совсем безденежная русская публика ехала простым третьим классом.

Было еще рано ложиться спать. Поужинавшие «bei sich zu Hause für's billige Geld»¹⁶³ немцы благоразвременно курили в слабоосвещенном коридоре вагона. Очень их хорошо и близко зная, я заново

поразились их характерною внешностью: замуниченностью, взнузданностью, подтянутостью и шарнирностью. В душающем крахмале, свежестриженные и четко причесанные, они являли собою такое глубокое отрицание всех форм и законов стилистики вагона: законов удобства, свободы, свободы движения, усталости, что, будучи (я тщательно оглядел всех) довольно складными людьми, производили впечатление какого-то явного уродства. Помню, как меня в мой первый приезд в Берлине поразило дикое зрелище смены дворцового караула. Это было все же единственное в Европе германское уродство: механичность и манекенность.

Как знать, не проиграли ли немцы и битвы на Марне¹⁶⁴, да и всей войны по причине недостаточно острого ощущения живой, органической красоты, по причине своего глубокого недоверия к творческой роли случая, произвола и всяческой непредвиденности, по причине изгнания искусства и артистизма из своих военных и дипломатических расчетов и построений. То, что они в конце концов были разбиты грандиозным механизмом американской цивилизации, — не опровержение. Американская цивилизация — явление совсем другого порядка, чем довоенная немецкая. Американская — одушевление вещей; немецкая — овеществление людей.

Вещи и люди, замечает где-то Шеллинг, гибнут, изменяя своей сущности. Немцы существеннее всех в музыке и философии. Вряд ли это достаточная предпосылка для удачной игры в римлян XX века. Не есть ли поражение Германии только возвращение Германии к своей сущности и в этом смысле победа если и не над миром, то над собой..

Но возвратимся к мыслям о России.

* * *

К вокзалу «Шарлоттенбург»¹⁶⁵ вагон подходит почти пустой. Мы стоим у окна и ждем — не встретит ли кто. Хотя кому же встречать — мы никого о своем приезде не извещали. Мы не извещали, но кто-то за нас известил, и не успев еще выйти из вагона, мы уже видим, как прямо на нас несутся: букет красной гвоздики, контрреволюционные ножки в шелковых чулках, мужской котиковый воротник и сзади нервно подергивающееся пенсне... Я радостно чувствую, что нас встречают с незаслуженною радостью, но чувствую также и то, что рады все не только нам, но прежде всего России в

нас... В это мгновение я слышу почти умиленный голос: «Нет... калоши!» Ну, конечно, мои глубокие калоши вполне стоят в данную минуту всего меня.

Нас берут под руки и куда-то ведут. Мы разговариваем громко и весело. Я жестикулирую не только рукой, но, по неисправимой привычке, и палкой. Встречающиеся немцы смотрят на нас с досадой и неприязнью. Огибают нас чуть ли не храпя, как лошади верблюдов. Раньше этого не было. Это грустно, даже немного больно. Но грустить мы будем потом. Пока все сплошной сон, в котором не страшны даже и неприязненные немцы. Двадцать минут беспорядочного разговора на вопросительных знаках, паузах и многоточиях, и мы у подъезда одной из эмигрантских штаб-квартир. Входим в нарядный вестибюль. Наши спутники с невероятной тщательностью вытирают ноги: точно мужики, пришедшие в барский дом с иконами. Еще не успел показаться портье, как я уже слышу взволнованный шепот: «Пожалуйста, поздоровайся с ним». Я любезно здороваюсь и уже чувствую в себе некоторый заискивающий страх перед грозой дома. Подымаемся по лифту. Входим в хорошую буржуазную квартиру. Чинная прислуга, чинная мебель, четко, немножко голо, очень чужестенно. Все свое, собственное, купленное — а связи с купившими нет: точно живут люди не в своей квартире, а в реквизируемой.

Очевидно, *внезапно* купленное «свое» в чужой стране — совершенно так же «не свое», как «не свое» в своей — *внезапно* реквизируемое «чужое». Сколько советская власть ни декретировала отмену частной собственности, она мужика его собственности все-таки не лишила, и как ни старались некоторые эмигранты поселиться на чужбине в собственных домах и квартирах, им это все-таки не удалось. Не удалось потому, что подлинная собственность есть мое овеществленное «Я», т. е. некая весьма сложная духовная ценность, приобретаемая исключительно путем упорного творческого и любовного труда. Ни одна вещь не может быть в собственность ни куплена, ни реквизирована, в собственность она может быть только облюбована и обжита. Собственные земли, дома, квартиры и просто вещи на чужбине невозможны. Ибо в чужой стране можно себя не чувствовать несчастным чужестранцем, только если чувствовать себя «очарованным странником»¹⁶⁶. Но «очарованный странник» не собственник. В лучшем случае, если он не подлинный «очарованный стран-

ник», а всего только разочарованный путешественник, он возможный собственник не земли, дома и квартиры, а разве только автомобиля. Сколько я ни видел впоследствии эмигрантских квартир в Берлине и Париже — в них почему-то все время оставался, на мой, по крайней мере, слух, знакомый по Советской России характернейший звук реквизированности.

* * *

Через несколько дней после моего приезда мне довелось встретиться с целым рядом довольно высокопоставленных немцев и большим количеством верхов и вождей берлинской эмиграции. Характерная разница между немцами и эмигрантами заключалась в том, что политически весьма разномыслящие немцы относились к большевистской России, в общем, довольно однообразно, в то время как политически очень близкие друг другу эмигранты ощущали проблему коммунистической России весьма разно. Чувствовалось, что для немцев вопрос «большевизма» всего только вопрос прагматически-политического расчета, для эмиграции же, как, конечно, и для всех русских людей — и для нас, высланных, и для там оставшихся, — вопрос далеко не только политической целесообразности, но и всей нашей целостной человеческой сущности. Во всех разговорах, при всех встречах с душевно близкими людьми мучительно ощущалась все та же самая проклятая, почти неразрешимая трудность проблемы большевизма — требование, чтобы она была разрешена во всех плоскостях, не только в политической, но и в нравственной, и в религиозной.

«Никакая иная власть, кроме большевистской, сейчас фактически невозможна», «всякая иная только снова ввергнет Россию в ужасы террора и войны», «большевики уже ведут тем единственно возможным путем, который с объективною необходимостью приведет их к воссозданию не только капитализма, но и государственного правопорядка», «самый быстрый путь их свержения — это предоставление их логике жизни» — такие и подобные суждения естественно приводят всякого немца к признанию советской власти. Верны ли эти соображения или не верны, для национальной, русской постановки большевистского вопроса они во всяком случае не решающи. Для русской постановки ясно, что даже полное сознание невозможности и практической нежелательности в дан-

ный момент другой власти никоим образом не ведет к *признанию* советской, ибо, если политически и осмысленно всегда желать только *возможного*, то нравственно все же иногда обязательно требовать и *невозможного*.

Вопрос большевизма не есть для нас вопрос только политический. Становиться по отношению к нему на столь узкую точку зрения значит превращаться из русского человека в иностранца или интернационалиста, что в конце концов то же самое. Весь грех «сменовеховства»¹⁶⁷ не как организованной большевиками «комячейки в эмиграции», а как идейного движения заключается в исключительно практическом и тем самым аморальном и безрелигиозном отношении к проблеме большевизма. В этом смысле «идейные сменовеховцы» по своей психологии — не «оторванные от России эмигранты», но много хуже — хозяйничающие в России иностранцы.

* * *

Я понимаю, что на первый взгляд такая постановка вопроса, могущая при злом желании быть истолкованной как определенная защита тезиса «не бороться, но и не признавать», может показаться весьма подозрительной. Разговаривая на эти темы, мне часто приходилось слышать, что такой взгляд — сплошная, типичная, беспочвенная интеллигентщина, что-то вроде толстовской проповеди непротивленства¹⁶⁸. Но это только недоразумение.

Большевики, захватившие власть, были, конечно, злом. Со злом необходимо бороться силою. Это не подлежит никакому сомнению. Но глубочайшим сомнениям подлежит длинный ряд других, гораздо более сложных положений. Так, например, далеко не всякое проявление силы перед лицом врага может быть признано за борьбу с ним. Для того чтобы проявление силы перед врагом было борьбою с ним, оно должно быть прежде всего целесообразным. Можно, конечно, перед пастью разъяренного зверя хладнокровно заниматься тяжелой атлетикой, но результат такой подлинно героической ситуации возможен только один: что зверь сожрет атлета. Думаю, что людей, сразу же уловивших в нашем антибольшевистском движении характернейшую для него черту легкомысленного увлечения тяжелой атлетикой и потому сознательно оставшихся работать среди большевиков, совершенно несправедливо огульно считать врагами России.

То отрицательное отношение, которое наблюдается к ним со стороны широких кругов политической эмиграции, должно решительно признать за неосведомленность и самолюбивое ослепление.

Нет никакого сомнения, что история увидит все совершенно иначе. Быть может, вся вражда между эмиграцией и беспартийными «советспецами» окажется в ее примиряющем свете очень своеобразным преломлением той вражды, которая была временами так остра на фронте между блестящей конницей и серой пехотой, так называемой «кобылкой». И действительно, психология очень большой части эмиграции многим напоминает военную психологию самого блестящего, но и самого дорогого рода оружия. Та же переоценка себя и своей сабли, то же увлечение тактикой доблестного удара, то же пренебрежительное отношение к героизму будничного нажима и то же полное презрение к врагу. Помню, как на открытую позицию, которую мой взвод занимал на Ростокском перевале под прикрытием полуроты второочередного Сибирского полка, прибыл с какими-то приказаниями блестящий ординарец-улан, матерый кадровый унтер. Я с ним разговорился и как сейчас слышу его слова: «Опасное Ваше положение, Ваше благородие. Прикрытие у Вас! — Какие же это солдаты. Им только колбасу покажи, они тут же винтовки побросают!»

Конечно, были случаи — «кобылка» сдавалась; сдавалась по очень многим причинам; и по ненависти к собственному тылу, и от страха, и ради «колбасы», но в общем она все же доблестно защищала родину. Если психология эмиграции близка психологии кавалерии, то психология беспартийных советских работников, как мелких служащих, так и крупных «спецов», была и осталась психологией серой армейской пехоты. Та же бытовая близость к врагу и потому та же понятная утрата ненависти, та же весьма действенная энергия унылого нажима, тот же героизм будничной борьбы и будничного страдания. Я всем этим, впрочем, отнюдь не утверждаю, что беспартийные работники Советской России вели сознательную борьбу против большевиков.

Неоспоримым представляется мне лишь факт, что свою победу над декретом русская жизнь одержала на территории той конкретной предметной работы, которую вела в России серая армия советских беспартийных работников.

Эту большую заслугу за неэмигрировавшей частью интеллигенции эмиграции давно пора безоговорочно признать.

Сейчас это сделать легче, чем когда-либо. Ведь эмигрантская конница и сама очевидно спешивается...

Но одно дело — самая искренняя политическая лояльность, совсем другое — внутреннее нравственное признание.

Лояльность эта может вырастать из самых разнообразных причин: из признания прочности, длительности и обоснованности состоявшейся победы врага, из ясного осознания того факта, что дальнейшая борьба будет лишь усилением вражеской власти и окончательным разгромом всех борющихся против нее сил, из трагически односмысленного убеждения, что вражья победа и вражья власть представляют собою в данную минуту, а быть может, и надолго, *наименьшее из всех возможных зол*. Но если все это и ведет к лояльности, то ясно, что это не может и не смеет вести к внутреннему признанию. Не бороться с наименьшим злом, дабы не насаждать большего, не только позволительно, но и обязательно. Признавать же зло непозволительно, ибо признавать зло значит его оправдывать, т. е. утверждать в достоинстве добра.

В наши дни, когда в умах и сердцах большого количества русских людей происходит в общем здоровый процесс замены игнорирования России ради большевиков игнорированием большевиков ради России, в связи с чем растут как смысл, так и соблазн призыва к лояльности, — уяснение разницы между активной политической лояльностью и хотя бы только пассивным внутренним признанием представляет собою величайшую важность.

Разницу эту прекрасно понимает и сама большевистская власть. Только очень глубоким пониманием этой разницы объясняется такое мероприятие, как высылка из России большого количества безусловно лояльных граждан лишь за их внутреннее неприятие, непризнание советской власти. Большевикам, очевидно, мало одной лояльности, т. е. мало признания советской власти как факта и силы; они требуют еще и внутреннего притяжения себя, т. е. признания себя и своей власти за истину и добро. Как это ни странно, но в преследовании за внутреннее состояние души есть нота какого-то извращенного идеализма. Очень часто чувствовал я в разговорах с большевиками, и с совсем маленькими сошками, и с довольно высокопоставленными людьми, их глубокую уязвленность тем, что, фактические победите-

ли над Россией, они все же ее духовные отщепенцы, что, несмотря на то, что они одержали полную победу над русской жизнью умелой эксплуатацией народной стихии, — они с этой стихией все-таки не слились, что она осталась под ними краденым боевым конем, на котором им из боя выехать некуда.

Оттого, что в лучших большевистских душах есть извращенный идеализм такой боли, оттого, что многих большевиков если и не мучает, то все же злит формула: «власть ваша, а правда наша», на утверждение, или по крайней мере умолчание которой они все же всюду наталкиваются, — оттого нет ничего более гнусного и вредного, чем распространившаяся в последнее время среди нашей интеллигенции мода на самооплевание. Насколько важна и нужна самокритика, настолько вредно и тлетворно самооплевание. Здоровая самокритика есть прежде всего мужественная борьба за будущее; самооплевание — трусливое отречение от прошлого. Критика — наступление; самооплевание — бегство. Но между самокритикой и самооплеванием есть еще и другая, и, быть может, более важная разница. Здоровая положительная критика возможна всегда только на почве твердой веры в идеал, путь и долг, самооплевание же есть всегда утрата всякой веры в объективный идеал, в обязательный путь, в ответственный долг. Самооплевание потому гораздо больше, чем самооплевание. Оно всегда не только оплевание своего лица, но и оплевание в своем лице всякого образа и подобию Божия.

«Конечно, большевики — преступники, мерзавцы, но все-таки они сила, в них есть вкус к власти и умение действовать — они совсем не то, что мы: безвольные идеологи и слюнвявые гуманисты, которым впору не Россией управлять, где без крови не обойдешься, а разве только чаевничать да краснобаить». Во сколько же раз в таких речах, несмотря на непримиримое «большевики — мерзавцы и преступники», больше внутреннего признания большевизма, чем в самой активной лояльности беспартийного советского «спеца», борющегося за повышение себе жалования *как интеллигенту*.

Фактическое признание большевиков как наименьшего зла — это еще не обязательно признание. Это возможно даже и как платформа дальнейшей борьбы. Но почитание себя, «интеллигенции», за нечто худшее, чем мерзость и преступление, только потому, что тебе была изначально свойственна вера в человека, совесть и разум, это уже больше, чем признание большевизма, это порабощенность и раст-

ленность им, это уничтоженность в нем. И психологически это не покаяние и не самокритика, а самодовольство и бесстыдство.

* * *

В самые страшные годы советского режима, когда окончательно обезумевшая шахматная доска марксистски-большевистских выкладок надгробной плитой лежала на всех полях и пахотах России, единственную пробивающуюся из-под нее травкой виднелась, как это ни зазорно и на первый взгляд ни странно сказать, — спекуляция. Спекулянты, и прежде всего спекулянты хлебом, — крупные организаторы и эксплуататоры замечательного российского явления — «мешочничества», были совершенно особыми людьми. Среди них редко встречались наши степенные купцы, бойкие лавочники, деревенские мужики, но было среди них очень много беглых матросов, бывалых солдат, гимназистов, воспитанных на борьбе с полицией лапсердачных евреев, цыган-конокрадов и самых разнообразных женщин. Все это жило в различных частях Москвы: в Замоскворечье, на Балчуке, у Немецкого рынка, около Павелецкого вокзала и во многих других местах. Жили, как это ни странно, не врассыпную, а целыми таборами, целыми лагерями, постоянно откупаясь от большевистских агентов и милиционеров громадными суммами, но одновременно никогда не снимая дозорных постов. И не странно ли, что в эти спекулянтские квартиры интеллигентская молодежь пробиралась с мешками под пальто за хлебом, пшеном и сахаром, совершенно в таком же виде и в таких же ощущениях, как в 1905, 1906 гг. пробиралась на конспиративные квартиры с революционной литературой под полой. А дома совершенно так же, как в 1905 г., ждали старики родители, ежеминутно поглядывая на часы и волнуясь: не перехватили бы милиционеры, не окружили бы квартиры, не арестовали бы...

Действительно, революции нужно было окончательно сойти с ума, чтобы превратить спекулянта в революционера и пшено в динамит.

Помню, как, нагруженные пшеном, возвращались мы с санитарных поездов. Уже пробраться к ним было часто очень нелегко. Санитарные поезда всегда останавливались очень далеко от вокзалов. Бесконечное количество путей, бесконечное количество поездов. Спросить никого нельзя. Рассказ, на основании которого идешь, — темен.

«Выйдете в тупик, там забор. В заборе выбиты две доски, в эту дыру не ходите, там раньше ходили, теперь сторожат. За эту дыру идите саженной сто, там щупайте: доска отшита, только прислонена. Вы прямо в эту доску, тут же недалеко тропочка вниз, вы ступайте прямо на красный фонарь и на 5-х или 6-х путях он и стоит, если не перевели. Там сами увидите, вагоны такие облезлые... Только не ошибитесь, с одного вчера прямо на Лубянку отправили...»

Как ни трудно, но туда все же не страшно, идешь с пустыми руками. Назад — дело другое. В руках по пуду, на спине третий. С полотна к отшитой доске надо подыматься очень круто по откосу. Кругом милиционеры, правда, подкупленные, но все-таки кто их знает. «Порожняков» они всегда подпускают, ну а с грузом иной раз перехватывают, правильно считая, что с одного вола можно иной раз и две шкуры содрать... Сейчас смешно вспоминать, а тогда действительно чувствовалось, будто в чемоданах динамит несешь...

В одной из подмосковных дачных местностей дело было поставлено на совсем широкую ногу. У самого полотна железной дороги была реквизирована роскошная дача под какое-то советское учреждение. Нужные поезда останавливались прямо против ее ворот (паровозы до станции не дотягивали!). Позади дачи в гараже свалено невероятное по тем временам количество муки, крупы и масла. Тайная торговля буйствовала три дня. Цены скакали ужасно, потому что нервничал местный совет, ежеминутно ставя новые условия и беспреостанно грозя «донести и расстрелять». Торговал и раненый офицер и два матроса. Изумительная была никем не предписанная дисциплинированность покупателей. У ворот никогда не толпилось по несколько человек. Никто ничего не спрашивал, ни как пройти, ни какая цена... Входили молча со стороны полотна, уносили и увозили со двора прямо в лес... То немногое, что надо было сказать, произошло шепотом. Надо всем тяготело то тревожное настроение, в котором солдаты сторожевого охранения разбирали ужин в виду простреливающего неприятеля.

Так упорно воевало боевое спекулянтское сословие за элементарное право человека и гражданина не умирать с голоду. Так вело оно около двух лет свою тревожную, бездомную жизнь, изо дня в день теряя большое количество ранеными и убитыми, арестованными и расстрелянными, но не сдаваясь и твердо веря в конечную победу человека над цифрой и пахоты над шахматной доской.

Победы этой спекуляция, к сожалению, не одержала. Совершенно неожиданным маневром своего врага она была внезапно опрокинута и разбита. То, что было не под силу никакому террору, оказалось пустяшным делом для обходного движения «нэпа».

Героическому сословию спекулянтов, рожденному безумием коммунистического творчества, «нэп» нанес решительный удар. Из героев и защитников прав свободного человека, чем-то связанных со своими живописными романтическими предками: пиратами, разбойниками, конокрадами, охотниками, он превратил их в отвратительных самоуверенных «нэпманов», покойно и солидно сидящих, словно клопы в матрацах, в социальных гнездилищах своих банков, трестов и внешторгов...

Когда по приезде в Берлин я вышел на Tauentzienstrasse и попал — было часов 6 вечера — в самый разлив русской спекулянтской стихии, в широком русле которой неслись: котиковые манто, сине отштукатуренные лица, набегающие волны духов, бриллианты целыми гнездами, жадные, блудливые глаза в темных кругах; в заложенных за спину красных руках толстые желтые палки-хвосты, сигары в брезгливых губах, играющие обтянутые бедра, золотые фасады зубов, кроваво-квадратные рты, телесно-шелковые чулки, серая замша в черном лаке, и над всем отдельные слова и фразы единой во всех устах валютно-биржевой речи, — я с нежностью вспомнил героических московских спекулянтов 19 и 20 гг., говоривших по телефону только «эзоповским» языком, прятавших в случае опасности бриллианты за скулу, при знакомстве никогда не называвших своих фамилий, постоянно дрожавших по ночам при звуке приближающегося автомобиля, и слышал где-то глубоко в душе совершенно неожиданную для себя фразу — эх, нету на вас коммунистов!

В целом ряде своих встреч с эмигрантами меня бесконечно поражала одна, для очень многих эмигрантов глубоко характерная черта. Они встречали меня как только что приехавшего из России с явную, не только ко мне, но прежде всего к России относящейся приязнью и даже любовью. Я непосредственно чувствовал, что я для них тот «дым отечества», который для не смеющих вернуться домой, быть может, еще «сладостнее и приятнее», чем для возвратившихся после долгих странствий.

Но такое отношение ко мне часто как-то внезапно нарушалось при первых же моих словах о России. Достаточно было, рассказы-

вая о том, как жилось и что творилось кругом, отметить то или другое положительное явление новой жизни, все равно, совсем ли конкретное, что в такой-то деревне не осталось больше мещан, что все мещане обзавелись скотом, или более общее, что подрастающее поколение хотя и не учится, но зато развивается быстрее и глубже, чем раньше, — как мои слушатели сразу же подозрительно настораживались и даже странным образом... разочаровывались. Получалась совершенно непонятная картина: любовь, очевидная, патриотическая любовь моих собеседников к России явно требовала от меня совершенно недвусмысленной ненависти к ней. Всякая же вера в то, что Россия жива, что она защищается, что в ней многое становится на ноги, принималась как цинизм и кощунство, как желание выбрить и нарумянить покойника и посадить его вместе с живыми за стол. Говори я, что не Россия жива, а что большевики бессмертны, что не Россия успешно защищается от большевизма, но что большевики успешно защищают Россию, подозрительность и негодование моих собеседников были бы объяснимы. Но этого я никогда не говорил. Моя защита большевиков никогда не достигала энергии хотя бы той формулы, которую Гёте защищает всякое зло:

Ein Teil von jener Kraft

Die stets das Bose will und stets das Gute schafft¹⁶⁹.

Утверждать, что большевики всегда творят благо, было бы слишком большим оптимизмом, но не видеть, что иногда они его все-таки творят, — зрячему человеку все же нельзя. Ясно, что видеть это совершенно не значит верить в большевиков, но значит верить в свет, в добро, в смысл истории, в Россию. Утверждая, что ужасы войны и революции, окопы и тюрьмы многих привели к Богу, я, конечно, всегда оставался очень далек от утверждения, что все палачи — священники и пророки. Нет, я волновал и отталкивал моих собеседников не совершенно чуждою мне защитою большевиков как власти, а защитою моей веры, что, несмотря на большевиков, Россия осталась в России, а не переехала в эмигрантских сердцах в Париж, Берлин и Прагу.

Я говорю «в эмигрантских сердцах». Что же, однако, значит — «эмигрантское сердце»? Вопрос этот заслуживает самого тщательного внимания. Внешний признак территории для определения *психологической* сущности «эмиграции» очевидно недостаточен. Ясно, что как в России очень много типичных эмигрантов, так и среди эми-

грантов Европы очень много людей, по своему внутреннему строю не имеющих ничего общего с эмиграцией, в смысле *эмигрантщины*. Что же такое эмигрант в этом последнем и единственно важном смысле?

Эмигрант — это человек, в котором ощущение причиненного ему революцией непоправимого зла и незалечимого страдания окончательно выжрало ощущение самодовлеющего бытия как революции, так и России. Это человек, потерявший возможность ясного различения в своем внутреннем опыте революции как своей биографии от революции как главы русской истории. Это человек, схвативший насморк на космическом сквозняке революции и теперь отрицающий Божий космос во имя своего насморка.

Каждому человеку свойственна жажда гармонии. Чувство гармонии есть чувство подчиненности окружающего тебя мира закону твоего внутреннего бытия. Так как эмигрантское сердце изнутри живет исключительно ощущением катастрофы, гибели, распада, то ему совершенно необходимо, чтобы и вокруг него все гнило, распадалось, умирало. Потому всякое утверждение, что где-то, и прежде всего в большевистской России, причинившей ему все его муки, что-то улучшается и оживает, причиняет совершенно невыносимую физическую боль.

Что большинству обывателей трагическая стилистика последних лет оказалась не по плечу, что большинство обывателей с легкостью отреклось от России, когда оказалось, что она не только тихая пристань, но и бурное море, и внутренне ушло в эмиграцию, в конце концов, не проблема. Называть обывателя, душевно разгромленного революцией, эмигрантом, — в сущности, ни к чему, его достаточно продолжать считать тем, чем он как всегда был, так и остался — обывателем.

Проблема же эмиграции в более узком и существенном смысле этого слова начинается только там, где все описанное мною как внутреннее эмигрирование стало печальной судьбою не обывательского бездушья, а настоящих творческих душ.

Художники, мыслители, писатели, политики, вчерашние вожди и властители, духовные центры и практические организаторы внутренней жизни России, вдруг выбитые из своих центральных позиций, дезорганизованные и растерявшиеся, потерявшие веру в свой собственный голос, но не потерявшие жажду быть набатом и благо-

вестом, — вот те, совершенно особенные по своему характерному душевному звуку, ожесточенные, слепые, впустую воюющие, глубоко несчастные люди, которые одни только и заслуживают карающего названия эмигрантов, если употреблять это слово как термин в непривычно суженном, но принципиально единственно существенном смысле. Эмигранты — души, еще вчера пролежавшие по духовным далям России привольными столбовыми дорогами, ныне же печальными верстовыми столбами торчащие над своим собственным прошлым, отмечая своею неподвижностью быстроту несущейся мимо них жизни...

Людей, совсем и окончательно лишенных всякой внутренней эмигрантщины, среди эмигрантов, конечно, не много. Если бы их было много, это было бы чудом. Но зато и настоящих эмигрантских душ, до краев наполненных «эмигрантщиной», к счастью, еще много меньше. Поскольку же они встречаются, они производят страшное впечатление; быть может, более страшное, чем русская Tauentzienstrasse¹⁷⁰ под вечер. В эмигрантщине Россия сгнивает; в «нэпманстве» она разводит на себе червей. Изъеденный червями труп страшнее отъевшихся на нем червей.

* * *

Я никогда не был сторонником белого движения; как его идеология, так и многие из его вдохновителей и вождей всегда вызывали во мне если и не прямую антипатию, то все же величайшие сомнения и настороженную подозрительность. Такая невозможность внутренне сочувствовать белому движению была для меня в известном смысле всегда тяжела. Уж очень много близких людей шло на Москву в добровольческой армии, и прежде всего шли лучшие элементы того рядового русского офицерства, которое за годы войны я привык не только искренне уважать, но с которым я плотно свыкся и которое от души полюбил. Рядовое наше офицерство, каким я его застал на фронте в обер-офицерских чинах, было совсем не тем, за что его всегда почитала радикальная интеллигенция. Как офицерство монархической России оно, конечно, и не могло быть и не было революционно, ни социалистично, но как всякий обездоленный класс оно было в конце концов как в бытовом, так и в психологическом смысле глубоко народолюбиво. Вынянченный денщиком, воспитанный в кадетском корпусе задаром или на медные деньги, с ранних

лет впитавший в себя впечатление вечной нужды многоголовой штабс-капитанской семьи, кадровый офицер, несмотря на свое, часто только стилистическое, пристрастие к рукоприкладству и крепкому поминанью, зачастую много легче, проще и ближе подходил к солдату, к народу, чем многие радикальные интеллигенты.

Воевали все, за очень немногими исключениями, честно и храбро, многие доблестно. При этом были скромны. Ни общество, ни правительство не воздавали им должного. Санитарные двуколки без рессор, товарные вагоны, превращенные в санитарные исключительно при помощи кисти маляра, эвакуационные пункты, похожие на застенки, или бестактная роскошь великокняжеских или всяких иных именных лазаретов, в которых даже умирали под оперные переливы алябьевского «Соловья»¹⁷¹, частая задержка нищенского жалованья, грязь и вши на этапах — все это рядовое русское офицерство не замечало, не видело...

Когда над фронтом неожиданнее всех неприятельских шрапнелей разорвалась революция, русское офицерство, которому она ничего хорошего не несла и не обещала, приняло ее без малейших оговорок и сопротивления. В ответ на это оно было революцией сразу же взято «под подозрение». Неся всем все возможные и все невозможные свободы, мартовская революция все же не нашла возможным разрешить офицерству свои профессиональные союзы, офицерские комитеты без участия солдат. Чем дальше разворачивалась революция, тем неприемлемее становилась она для офицерства. Брестский мир¹⁷², кровавым бичом хлестнувший по опозоренному лицу всей России, больше всего, с чисто *психологической* точки зрения, ударил, конечно, по рядовому офицерству.

Вместе со всей армией оно годами ждало мира, не блистательно и жестокого, но справедливого и благообразного. Как о чуде, мечтало оно о том часе, когда покатаются обратно в родные углы России воинские поезда. В эти минуты духовного предвосхищения «мира» светлела память о погибших, крепла дружба между живыми, и бесконечно дорогим и близким душе звучало пение в солдатских вагонах, пение родных, испытанных, любимых рот и батарей.

Кроме этого *часа* ожидаемого мира, у офицерства ничего за душой не было. Всем своим воспитанием изначально оторванное от всякой иной жизни, кроме военной, никак не связанное в своем большинстве с общественной, политической и культурной жизнью

России и чуждое хозяйственным солдатским интересам, оно ждало этого часа как единственного оправдания всей своей жизни, начиная с пригготовительного класса кадетского корпуса и кончая страшными минутами в окопах и на операционных столах. И этот час был у него большевиками украден.

Долгожданный мир всходил над Россией не святым, а кощунственным, не в благообразии, а в безобразии, ведя за своей позорной колесницей со связанными за спиной руками, оплеванными и избитыми, тех самых приявших революцию офицеров, которые, многократно ранены, возвращались на фронт, чтобы защищать Россию и час своего мира.

Все это делает вполне понятным, почему честное и уважающее себя офицерство психологически должно было с головою уйти в белое движение. Но все это делает вполне понятным и то, почему уход офицерства в белое движение вполне мог не быть и чаще и не был уходом в движение контрреволюционное.

Теперь, когда идея интервенции потеряла всякую почву под ногами, когда запоздавшее отрицание ее со стороны демократии невольно покрывает и прошлое интервенции все сгущающимися тенями, в сердце невольно подымается боль за всех тех, которые и под Корниловым, и под Деникиным¹⁷³, и под Врангелем¹⁷⁴ воевали, конечно, бескорыстнее, чем царские «генштабисты» и молодые красноармейцы под Троцким и Каменевым, и которых, кажется, снова ничего не ждет, кроме неблагодарности и забвения.

С первых же дней моего пребывания в Берлине стали приходиться письма от тех, кого, сидя в России, уже и не чаял в живых. Приходили письма из самых разных мест: из Югославии, из Константинополя, и Чехословакии, и Болгарии, но все они были в каком-то одном, главном смысле — едины, словно все рассказывали одну и ту же горемычную повесть. Причем родственно звучали во всех рассказах и исповедях не только внешние факты, но и настроения, но и размышления. О фактах лучше не говорить — они ужасны. Десять лет царской войны не могли бы разрушить такого количества жизней и скосить такого количества людей, как скосили и разрушили три года Гражданской. В момент революции в нашем дивизионе было пятнадцать офицеров. Вот судьбы двенадцати из них: двое умерли в ужасных условиях от тифа; один расстрелян большевиками в Сибири; один зарублен большевистской конницей на батарее; один убит в

армянской армии; один пропал в польской; один лишил себя жизни; один работает шофером на грузовике; двое бьют щебень на болгарском шоссе, и только двое живут по-человечески: один студент высшего учебного заведения, другой служит в сербской армии.

Таковы факты. Каковы же порожденные ими чувства и убеждения?

«Могу сказать только одно, и знаю, ты мне поверишь, мы с братом служили возрождению России, как мы его понимали, не щадя ни своих сил, ни своего живота в буквальном смысле слова. *И мы готовы и дальше так же служить.* От всякой же политики и общественной работы мы, *разочарованные в ней* и в своем к ней призвании, окончательно и бесповоротно ушли».

И то же самое, иначе, в другом письме:

«Около семи лет борьбы, увлечений и *разочарований*... Нет, *никакие политические эксперименты* не дадут здорового разрешения хаотического зла России...

А как грызутся, как спорят политические лагеря, какую бумажную уособицу ведут наши эмигранты, и, что странным кажется, что ни один из лагерей не имеет ни своего вечевоего колокола, ни своего удела, а говорят «быть по сему», и баста».

А вот еще страшнее и энергичнее:

«Как раз сейчас, когда я пишу, происходит собрание протеста (одного из бесчисленных) по поводу процесса Тихона¹⁷⁵. Меня туда не тянет. Не вижу ни смысла, ни значения этих протестов. Когда из нашей камеры уводили невинных, действительно невинных людей на расстрел, смешными и ненужными казались мне эти себя обеляющие протесты. Когда же мне действительно станет невоготу и я сам захочу протестовать, я, может быть, пойду и тоже убью какого-нибудь Урицкого¹⁷⁶ или Воровского¹⁷⁷».

Вот три белогвардейских письма. Во всех острая боль тяжелого разочарования и явное отвращение к политике. В первом отвращение растерянное; во втором — назидательное; в третьем — отчаявшееся и потому угрожающее.

Пути, которыми авторы полученных мною писем пришли к своему аполитизму, вероятно, бесконечно различны; и все же думается, что в последнем смысле все они сводимы к ощущению той мучительной сложности и не высветляемой лжи, в которые офицерство запугала трагедия Гражданской войны. Вот еще один, психологиче-

ски очень интересный, отрывок из письма, недавно полученного мною от блестящего кадрового офицера, много сил положившего сначала на проведение в жизнь воли Февральской революции, потом на борьбу против большевиков.

«Если бы ты знал, какую красотой и правдой представляется мне, после всех ужасов пролетарской революции и гражданской бойни, та наша (если разрешишь так выразиться) война. Все последующее, *уродливое и жестокое*, не только не заслонило моих старых воспоминаний, но, очистив их своей *грязью и чернотой* (как уголь чистит белых лошадей), как-то даже придвинуло их ко мне...

И сейчас так близки моей душе Карпаты и милая Ондава, где мы стояли с тобой весной 15-го года... Объясни мне, почему я сейчас, в 23 году, могу тебе точно и подробно перечислить все деревни, в которых мы ночевали на Юго-Западном фронте, и почему я не назову тебе почти ни одной от Харькова до Новороссийска...»

Изумительное наблюдение и изумительно поставленный вопрос. И дальше, сквозь все письмо, все то же недоумение и все тот же вопрос.

«Ведь вот мало ли я слышал остроумия, и ведь не сложная, кажется, шутка твой комплимент доктору Зильберману¹⁷⁸, что он на своем аргамаке имеет какой-то ущельный вид, — а ведь вот умирать буду, не забуду и тебя на косящей глазом лошади, и убогую полевую дорогу, и польщенного доктора на не знающем скребницы “шкапе”, и смеющегося Женю, и покосившийся крестик на пригорке, и вызванные твоей шуткой образы Кавказа, Пятигорска и Лермонтова»¹⁷⁹.

Ответа на эти вопросы автор письма в себе не находит, хотя, думается, ответ у него есть.

«Когда приезжал из отпуска на фронт, всегда чувствовал, что из сутолоки и суеты бурливых разговоров попадал в сферу только нужного, только важного и потому ясного... На фронте у меня на душе всегда было *спокойно*, спокойно даже тогда, когда так волновался за Женю, за тебя, за Ивана — беспокоился всем существом, но не душой, не главным. В главном не было сомнения, в главном всегда ощущал “так надо, так надо... иначе нельзя”; и было все просто, все ясно, как в Пифагоровой теореме, пока существуют аксиомы. Но *не дай Бог усомниться*, что кратчайшее расстояние между двумя точками есть прямая».

Вот в этих словах и весь ответ. Во внешней войне офицерство участвовало, твердо зная, где правда, где ложь, где долг и где бегство

от него. Эта полная ясность нравственного положения естественно отражалась и в ясности взоров, которыми воюющее офицерство смотрело на весь мир. В эти ясные взоры все вещи входили легко и спокойно, сразу же располагаясь с той графической четкостью, с которой располагается в душе все, входящее в нее в большую минуту. Что эта ясность была лишь условной, что она держалась в офицерском сознании не столько отсутствием последних вопросов, конечно, не важно. Важно лишь то, что все держалось на аксиомах. К аксиомам же офицерской этики принадлежало и положение «о последнем не спрашивать».

Гражданская война разрушила всю эту веками возвращенную ясность офицерского мирозерцания. Предоставив каждого самому себе и предоставив каждому невыносимую свободу действия и решения, она, естественно, сначала смутила, потом затуманила и, наконец, окончательно погрузила во мрак оторванные от своих традиций души и сознания своих лучших участников. Темное сознание мраком влилось во взоры, и взоры стали *беспамятны*. Со смущенною душою, с поколебленною ясностью совести, со взорами, темными от тобою творимого безумия, нельзя отдаваться идиллическим впечатлениям дорог и ночлегов, нельзя наслаждаться веселою шуткой, любовью и дружбой. Нет, не вечно темный лик смерти «потемнел, исказился, испакостился в Гражданской войне», а потемнел и исказился лик жизни, утратившей свет своей аксиоматической веры.

И все же, несмотря на страшный тупик, в который очевидно попали лучшие участники добровольческой армии, на полную утрату ими всех незыблемых основ жизни, на вполне откристаллизовавшееся в них отрицание всякого смысла замотавшейся в себе самой политической борьбы, — во всех полученных мною письмах и во всех разговорах с офицерами-добровольцами никогда даже и не мерещился мне тот мертвый звук эмигрантщины, который часто так явно слышится в злобном мудрствовании политических вождей и идеологов воинствующего добровольчества.

«Эмигрантщина» — отрицание будущего во имя прошлого; вера в мертвый принцип и растерянность перед жизнью; старческое брюзжание над чашкою с собственной желчью.

Письма же, полученные мною, все то, о чем они говорят, и все те, от имени которых они говорят, представляют собою нечто совсем другое и даже прямо обратное. Это частичное отрицание своего не-

давнего прошлого во имя искомого будущего. Страстное отрицание всяких принципов, и прежде всего всяких партийных и политических платформ, во имя жизни. Порою же страшное раздумье над чашею с ядом, т. е. тот подлинный, творческий сократизм¹⁸⁰ «я знаю, что я ничего не знаю», с которого, конечно, начнется строение будущей жизни России.

Думаю, что этот сократизм характерен не только для настроения идейно надломленного добровольческого офицерства, но в совершенно других, конечно, перспективах и для зарубежного студенчества, одним словом, для настроений всех наиболее живых и честных элементов не зараженной «эмигрантщиной» эмиграции.

* * *

Каждого человека, стоящего сейчас на распутье в сложных чувствах и сократических сомнениях, подстерегает целый ряд соблазнов и опасностей.

Для всякой сложности соблазнительнее всего элементарность. И для всяких сомнений — самоуверенность.

Помню свой разговор в 1917 г. в Царском Селе с Плехановым¹⁸¹. Говоря о Ленине, он сказал мне: «Как я только познакомился с ним, я сразу понял, что этот человек может оказаться для нашего дела очень опасным, так как его главный талант — невероятный дар упрощения».

Думаю, что подмеченный Плехановым в Ленине дар упрощения проник в русскую жизнь гораздо глубже, чем это видно на первый взгляд. Быть может, он не только материально, экономически развалил Россию, но и стилистически уподобил себе своих идейных противников.

Если внимательнее присмотреться ко многим господствующим сейчас в русской жизни культурным явлениям, в особенности же к тем формулам спасения России, которые предлагаются ныне некоторыми «убежденными людьми» всем «знающим, что они ничего не знают», то невольно становится жутко: до того силен во всем ленинский дар упрощения.

И в «сменовеховстве», и в вульгарном монархизме, увлекающемся, с одной стороны, скобелевскими¹⁸² талантами Троцкого, а с другой, думающем, что Россия гибнет от «жида», и в аристократическом монархизме, увлекающемся религиозно-социальною структурою

Средневековья, и в почти модном ныне отрицании демократии как пустой формы и социализма как коммунизма, игнорирующем элементарные соображения, что и форма на своем месте может быть величайшим содержанием и что не все дети выходят в отцов, а некоторые — и в прохожих молодцов, и во многом другом очень много неосознанной большевистской заразы.

Спасти всех стоящих сейчас на распутье от этого вездесущего большевизма, от преждевременного движения все равно куда, лишь бы по линии наименьшего сопротивления, в особенности же от идейного признания большевистской власти, все равно, в плюс ли «сменовеховства» или монархизма, — величайшая задача демократии.

То, что она и сама стоит сейчас на распутье, как и те, которых ей должно спасать, неважно. Важно только одно: важно следить за собою, как бы с распутья сократического раздумья не попасть на пути гамлетического безводья*.

Очерк IV

У старых наших няnek был замечательный прием утешения своих питомцев. И по себе помню, и потом сколько раз на бульварах видел: споткнулся ребенок на камень или разбился о косяк, плачет... а старуха, вытирая слезы, шепчет: «А ты побей его, побей, ишь он какой нехороший, и как он смеет»... И вот отколотишь себе, бывало, докрасна кулаки и чувствуешь — полегчало; и боли меньше, и на душе как-то спокойнее...

Русская интеллигенция десятилетиями готовила революцию, но себя к ней не подготовила. Почти для всех революция оказалась камнем преткновения, большинство больно ударила, многих убила.

Пока я жил в России, как-то не спрашивал себя, обо что разбился, да и кругом об этом мало говорили. Временами настоящее было слишком страшно, чтобы утешаться анализом прошлого. И потом — все время гнул позорный труд жизни: боронил, копал картошку, ездил на мельницу, а когда не хватало хлеба — на Сухаревку продавать женины кофточки, посуду, зеркала, старые брюки. Месил целыми

* К этим вопросам я думаю вернуться в следующих очерках.

днями грязь и громко выкрикивал: «Кому, товарищи, брюки? С ручательством: крепки, как буржуазные предрассудки!» Торговал хорошо. Со злостью и потому с веселостью. Веселое сердце всегда удачливо.

Большинство кругом жило так же, но, конечно, каждый на своей вариации. Когда же после «нэпа» полегчало и начались поиски виноватого камня, стало понемногу обнаруживаться, что виноватый камень — демократия.

Приехав в Берлин, я убедился, что мнение о том, что во всем виновата демократия, распространено среди эмиграции гораздо шире, чем в России. Я был бы рад примкнуть к нему. Очень утешительно знать, кто виноват, и особенно утешительно знать, что виноват не ты. Но не могу — мешает навязчивый образ старой няньки и память о своих набитых кулаках. А враги демократии все наступают. Спорить с ними сейчас почти что бесполезно. Время жестокое — словами никого не убедишь. Но не задуматься над их наступлением и ожесточением — демократии все же нельзя. Познание своих врагов — один из самых верных путей к самопознанию. А в самопознании сейчас все дело.

Что же, однако, это за люди: столь громкие ныне враги демократии?

* * *

Ответ на этот вопрос нелегок. Портретная галерея врагов демократии очень богата. Каждый тип вражды требует совсем особого к себе отношения. Многие незаметно переходят друг в друга.

Начнем с обывателей. К ним принадлежат все те, которые, споткнувшись о камень революции, больно разбили о него свои головы и, памятуя наставления нянек, бьют камни, чтобы сорвать свою досаду. В душах большинства этих несчастных, оказавшихся не у дела и вне жизни людей, очень много самой настоящей скорби, и их глубокая неправда не в том, как они чувствуют, а только в тех дилетантских политических выводах, которые они делают из своих чувств. Все они ненавидят Керенского гораздо больше, чем Ленина, и Временное правительство — больше Коминтерна¹⁸³. Происходит это потому, что, хотя социальное бытие всех их *поджег*, в сущности, Ленин, они сами все же *обожглись* на Керенском, в которого в свое время поверили, которого, может быть, даже бегали слушать и смотреть. Вот этого своего *простофильства* они и не могут себе простить. Багровый гнев, которым пылают их щеки, когда они говорят о

пресловутом «феврале», чаще всего не что иное, как краска стыда за свое непростительное «приятие революции», за свою сентиментальную, глупую надежду, что все обойдется по-хорошему: немцы будут разбиты, излишняя земля по справедливой оценке отчуждена в пользу крестьян, производство в генералы, ввиду заслуг перед революцией, ускорено, правосознание насаждено и т. д. и т. д..

Доказывать этим людям, что в нарушении революционного идилизма виноваты далеко не одни только демократические идеи, но и вечные законы революции, — бессмысленно, так как всякий, даже и самый просвещенный обыватель, может положительно относиться к историческим событиям только до тех пор, пока они трагедии на сцене. Революция же, которая неизбежно взрыв бомбы под спокойным театральным креслом и предложение самоличного взлета в дали истории, для него всегда неприемлема, так как вся суть обывательщины в том, что насиженный быт для нее много милее великих исторических событий. Обвинять, как это иной раз делается, всякого рядового обывателя, который в первые дни февраля кидал шапку вверх и кричал «да здравствует революция», а теперь, смотря по темпераменту, или шипит или брюзжит, в измене демократическим идеям и ренегатстве, — дело явно бессмысленное и несправедливое.

Хотя и верно, что ренегат почти всегда обыватель, все же неверно, что всякий обыватель всегда ренегат. Не служа в большинстве случаев никаким принципам, ренегат все же всегда делает вид, что таковым служит и с болью меняет одни на другие. Стилистически он потому всегда идеолог. Обыватель же всегда и откровенно человек не принципов, но инстинктов. Постоянно меняясь в зависимости от тех или иных обстоятельств жизни, он своими переменами все же ничему не изменяет, потому что никогда ничему не служит, никакой устойчивости в себе не несет. Что граница, отделяющая обывателя от ренегата, до некоторой степени условна — верно; но ведь условны все границы, полагаемые анализирующей мыслью; безусловна только сама непостижимая жизнь.

Шопенгауэр где-то говорит, что трагедия всех великих истин заключается в том, что, появляясь в мир парадоксами, они покидают его банальностями. Думаю, что в отношении истин революции знаменитый пессимист особенно прав. Кроме той парадоксальности, под знаком которой появляются, по его мнению, в мир все истины, истины революции отмечены еще и второй — ожиданием, что они

осуществятся в сердцах тех самых обывателей, вся сущность которых в ненависти к парадоксам и пристрастии к банальности. Открещиваться от обывателя демократии потому никак не приходится; ведь ради его благосостояния и ведет она свою борьбу. Сколько бы ни злобствовал сейчас против демократии обыватель, в конце концов он для нее все же не враг, а блудный сын.

* * *

Однако не со всяким ощетиившимся обывателем возможно для демократии такое отеческое примирение. Всматриваясь в многообразие стертых обывательских лиц, часто наталкиваешься среди них на такие обличья, примирение с которыми было бы уже преступно.

Я говорю о людях, если и не бывших в свое время в самых сердцах демократических партий, то все же убежденно и принципиально шедших до революции в общем русле демократически-оппозиционных настроений, а *после революции* громче других кричавших «ура», писавших статьи, выступавших на митингах и циркулировавших в передних и приемных революционных министерств. Теперь они очень изменились: не то раскаялись, не то поумнели, не то сами не заметили, что с ними произошло. Не хуже многих из тех щелкоперов, которым по какому-то непонятному недосмотру небо временами все еще отпускает заваливающий отрез давно пропахнувшего подлостью таланта, поносят они «маниловщину» Временного правительства, «медовый месяц» русской революции, «пошлость демократического уравниательства», «слюнтяйство» социалистов и безволие Керенского. Спорить с этими крепышами заднего ума, не лишенными оппортунистической смекалки, не приходится. Под веселую руку им, впрочем, можно ответить горькими словами Чацкого¹⁸⁴: «Довольно, с вами я горжусь своим разрывом». Как и безвредные обыватели, эти обыватели-ренегаты, в сущности, совсем не враги демократии, хотя они своими громкими голосами и увеличивают в данную минуту хор ее озлобленных хулителей. Конечно, как их ни мели, из них, как из закинувшегося сейчас против демократии обиженного обывателя, никакой демократической муки никогда не получишь. (Обыватель — изъеденный вредителем, прибитый градом и сгнивающий на корню хлеб, а ренегат — сжирающий обывателя вредитель.) И все же ренегаты демократизма, в сущности, не враги демократии. Демократия... — это для них слишком мелко. В сущно-

сти, они враги не демократии, но глубже, принципиальнее — враги всякой человеческой честности, и даже не враги честности, это опять-таки слишком громко, героично, а просто-напросто служащие извечной человеческой подлости.

Сейчас, когда положение демократии очень экспонировано, когда она, хотя и в форме моды на ее отрицание, все же очень в моде, им явно выгодно выставлять свой ходкий товар в заметных витринах демократической проблематики и быть принятыми за принципиальных врагов демократизма. Но все это, конечно, одна видимость. Принимать врагов общечеловеческой честности за лично своих врагов у демократии нет ни малейшего основания, как бы они того ни добились. Их надо разоблачать в их до- и сверхдемократической подлости — и *только*.

* * *

Политическая борьба — вещь жестокая. Отличительная черта политических деятелей — невнимательность к отдельной человеческой душе. Удивительного в этом ничего нет. Основным элементом современной политической жизни являются партии, т. е. организации, принципиально интересующиеся каждым из своих членов, поскольку он похож на всех остальных, а не постольку, поскольку он ни на кого не похож. В атмосфере современной политической жизни постоянно повторяются потому большие несправедливости. К самым недопустимым — принадлежит неумение отличить ренегата от человека, действительно внутренне переродившегося, оппортунистическую волю от многомерного сознания, человека, легко меняющего хозяев, от человека, который всегда сам себе остается хозяином.

Уверен, что если бы Савл в наши дни обратился в Павла¹⁸⁵, то все газеты на следующий же день объявили бы, что голос, раздавшийся с неба, был им подкуплен. Я знаю, что я очень заостряю вопросы, но думаю, что мое острие все же правильно указывает на широко распространенную тенденцию современной русской общественно-политической жизни. Я мог бы в доказательство своей правоты привести много примеров. За примерами ходить недалеко, но я считаю это совершенно излишним. Голым перечислением имен ничего не докажешь, а произнесением любого имени подымешь проблематику совершенно неисчерпываемой сложности, ибо нет проблемы сложнее, чем проблема конкретной человеческой личности. Все эти со-

ображения — только небольшое предисловие к указанию на тот третий толк ненавистников демократии, который психологически не всегда достаточно острый взор политической мысли иногда непротитительно смешивает со вторым.

К этому третьему толку принадлежат все те, часто беспартийные, люди, что по тем или другим соображениям, приняв было горячее личное участие в революционной борьбе и вдруг увидав, к чему революция привела страну, с ужасом отшатнулись и от себя, и от революции. Это люди, которые приняли революцию как истину и ужаснулись ее смрада; ждали, что она освободит человека, и ничего не поняли, когда она на них же самих вскинулась зверем; люди, вошедшие в нее по самой своей лучшей совести и с отчаянием увидавшие, что она украла у них их чистоту, их честь и совесть. Из глубин самого подлинного раскаяния отрицают они сейчас в *самих себе* свое прошлое и ненавидят соблазвивший их демократический бред. Это не обыватели, поносящие демократию, потому что она помешала им спокойно допить их послеобеденный кофе, и не ренегаты, изменившие ей потому, что ей изменил успех. *Это* люди совсем другой внутренней складки, люди большой совести. Их меньше всего среди заправских политических деятелей. Ведь на людях не только физическая, но и нравственная смерть красна. Все же заправские политики вечно на людях — в партиях, комитетах, съездах, резолюциях, в круговой поруке дробящейся ответственности, никому не прожигающей одинокого сердца. Те же, о которых я говорю, все одиночки. Я лично встречал их среди офицеров, сначала принявших революцию, потом ушедших в контрреволюцию, наконец, упершихся в тупик; среди радикальных земцев, всю жизнь боровшихся против монархического режима за мужиков и вдруг с отчаянием увидавших в «лично» знакомых им мужиках кровожадных бездушных зверей, а в умученных ими усадьбах — родные облики кровно-близкой культуры, живые души прошлых поколений. Таковыми же непримиримыми врагами революции сделались на моих глазах умный, верующий деревенский священник, в свое время очень друживший с агрономами, кооператорами, читавший даже Маркса и вдруг прозревший — увидевший, что Христа распинают, и одна земская учительница, старая социалистка, никак не могущая *себе* простить мученическую смерть великих княжен и наследника. Характерная черта людей этого типа, которых немало, — острый, *личный*

и нравственно *серьезный* характер их ненависти к демократии, к социализму, к революции. Все это они ненавидят как зло, как неизвестно как попутавшее их наваждение, как *свою* глупость, *свой* позор, *свой* стыд, *свой* грех. Со всем этим они борются, как со *своею собственной нечистой совестью*, стоящей перед ними в обличье реального зла. Эти переживания в сочетании с некоторыми реакционными мотивами модной ныне религиозно-социологической идеологии очень сильно влияют на некоторые и, конечно, не худшие элементы русской молодежи. Молодость всегда идеалистична, а кроме того, ставка на монархизм пока что отнюдь не ставка на спокойную и привилегированную жизнь. Откуда же эти студенты, которые под портретом Николая II¹⁸⁶ занимаются философией и богословием? Конечно, в их головах много путаницы, но в их сердцах много самой настоящей правды, покаянной боли за неотмщенную Россию, за ее поруганную честь, за весь тот несказуемый ужас, который она пережила и в котором она еще живет.

Иногда инстинктивные монархисты, иногда убежденные демократы наперекор своим инстинктам, но чаще всего люди без всяких определенных политических убеждений, эти «кающиеся дворяне» революции, несмотря на разнообразие своих политических установок, все же связаны между собою характерною чертою *горячей любви к отошедшей монархической России*. Не видеть этого своеобразного, эмоционального монархизма в сердцах тех врагов демократии, о которых сейчас идет речь, было бы большою слепотою, но не отличать этого покаянного монархизма от реставрационного черносотенства было бы слепотою еще большею.

Каждая свершающаяся на земле жизнь раскрывает свой последний смысл только в образе уготовленной ей судьбою смерти. Выражение каждого индивидуального лица, кому бы оно ни принадлежало, человеку ли, народу ли, эпохе ли, всегда тождественно выражению изживаемой им судьбы. Для покаянного настроения низвергнутая революцией монархия — не отвлеченный государственный строй, а историческая форма и живое лицо России. Выражение этого лица естественно неотделимо сейчас от образа трагической смерти, которая была суждена русской монархии и всей монархической России. Сознание, что монархическая Россия была не только заживо сожжена на кострах обезумевшей революции, но и с проклятиями прахом развеяна на все четыре стороны, не может не просветлять в памяти

тех людей, которые чувствуют себя ответственными за это преступление, ее жестокого прижизненного образа. Борьба против монархизма этих людей перечислением всех преступлений, которые похоронила в своей душе павшая монархия и которые с такою силою воскресли в большевизме — совершенно бессмысленно. Они ответят, что страшные преступления монархии были искуплены еще более страшными страданиями; что вспоминать о преступлениях и забывать об искуплении нравственно недопустимо; что говорить о сходстве между *их* монархией и большевизмом — такое же грубое бесстыдство, как говорить о сходстве двух близнецов, из которых один висит на виселице, а другой пляшет под ней. И во всех своих ответах они будут, безусловно, правы.

Так же по-своему правы будут они, с другой стороны, страстно отрицая очень распространенное среди демократии мнение, что во всех ужасах большевизма виновата не демократия, а одни только большевики. Такое разделение вины не может быть для них убедительно, потому что в основе их ненависти к демократии лежит не стремление уйти из-под ответственности, но наоборот, взять как можно больше ответственности на себя. На основе такого устремления они, естественно, будут доказывать, что отрицать кровную связь между большевизмом и демократизмом нельзя, что факт вчерашней ссоры не может в одно мгновение погасить факта предшествовавшей ей долголетней дружбы, что до революции и идеи, и вожди всех социалистических партий жили какою-то единою жизнью и творили какое-то общее дело. Напомнят они и себе, и ненавистной им сейчас демократии, что, как-никак, в дни корниловского (еще неизвестно, монархического, ли) восстания правящая демократия предпочла опереться на большевиков против Корнилова, а не на Корнилова против большевиков. Укажут, наконец, и на то решающее, по их мнению, обстоятельство, что коммунизм и демократический социализм связаны друг с другом в своих положительных образах, т. е. в своих идеалах, коммунизм же и монархизм — только в своих искажениях, т. е. в своих преступлениях.

Конечно, все эти размышления не совсем верны; все же они достаточно верны, чтобы понять и внутренне принять вражду к демократии тех людей, которые свое приятие Февральской революции и работу в ней не могут не считать своей неизбывной виной перед Россией и ее судьбою.

Какой же ответ демократия должна дать этим своим самым серьезным врагам?

На почве нравственно углубленного отношения к своему собственному делу он, на мой взгляд, не может быть для нее затруднительным; необходима только полная ясность в отношении следующего важного пункта. Где стоят сейчас кающиеся революционеры? Нигде или — вполне определенно в рядах борющихся против демократии сил? Как говорят они сейчас с демократией — *в бреду*, как Иван Карамазов¹⁸⁷ с чертом *своего* раздумья и *своей* совести, или спокойно и уверенно, *как прокурор с подсудимым?*

В первом случае они не враги демократии, а ее друзья — и им один ответ. Во втором — совершенно иной.

Сами они выступают обыкновенно как враги демократии; примем же вызов и будем отвечать как врагам.

Предположим, что враги демократии правы, предположим, что унаследовавшая от монархии судьбу России русская революционная демократия действительно является *главную* причиной всех бед, разразившихся над Россией.

Значит ли это, что она виновата?

Для того чтобы попытаться действительно разрешить этот вопрос, надо прежде всего разбить его надвое. Один вопрос — вопрос *вины и искупления*, и совершенно другой — вопрос *причины и следствия*. Считать человека преступником только на том основании, что он стал *причиною* какого бы то ни было зла, является величайшей логической и нравственной бессмыслицей. Гёте определяет Мефистофеля как часть той силы, которая, постоянно *желая* зла, постоянно творит добро. Значит ли это, что фактически творящий добро черт — становится добром? Очевидно, что нет, что он остается злом. Но если так, то почему бы менее ясным и правильным могло быть обратное утверждение, что человек, по всей своей совести стремящийся к добру, но достигающий зла, остается существом ни в чем неповинным? Не может быть никаких сомнений — нравственно отвечать каждый человек может только за то *состояние своей души*, из глубины которого он решается на свой поступок, но никак не за *все те следствия*, которых совершенный поступок становится произвольным началом. Всем этим я, конечно, не утверждаю, что для структуры нравственного сознания характерна черта полной неозабоченности возможными последствиями свершаемых поступков.

Так утверждать было бы столь же парадоксально, сколь малоубедительно. «Предполагать» человек, конечно, *обязан*, но, как известно, человеческими «предположениями» располагает Бог, и знания, по каким руслу Божьего расположения растекутся в мире предполагаемые следствия наших поступков, нам не дано. Такое знание было бы уже даром пророчества. Всякий дар заключает в себе долг своей реализации. Кому много дано, с того много и спросится. Но из этого общеизвестного положения совершенно не следует, что дар как таковой может быть содержанием нравственной нормы. Дар — не долг. Бездарность — не вина, хотя очень часто большое несчастье.

Неопровержимо верно, что некоторые специфические свойства русской демократии послужили прямой *причиной* большевистского господства со всеми его страшными последствиями; также неоспоримо верно, что некоторые (весьма отрицательные) свойства большевистской психологии окажутся в исторической перспективе прямыми причинами возрождения русской государственности; но из всего этого совершенно не следует — если только верно наше положение, что нравственная оценка поступка должна быть связана не с его следствием, а с его мотивом, — что Временное правительство может быть в *нравственном порядке* обвинено за господство Коминтерна, а Ленин когда бы то ни было *оправдан* возрождением российской государственности.

Но если даже отказаться от занятой нами позиции и признать на время, что этическая ценность поступка действительно изменяется его следствиями и этическая ценность человека — объективными результатами его деяний, то все же из обвинения демократии на обычных основаниях; что она сорвала победу, отдала Россию на растерзание большевиков и т. д. и т. д., — выйти решительно ничего не может.

Чтобы не усложнять проблемы, предположим, хотя это и явно неверно, что современное состояние России представляет собою *абсолютное зло*. Почему же, однако, в этом зле виновата одна демократия? Ведь если Временное правительство в ответе за большевиков, то в ответе за Временное правительство — Комитет Государственной Думы, а за Комитет Государственной Думы — Совет Министров и т. д. и т. д. до прародителя Адама.

Но если демократия виновата так же, как и все, то почему же все имеют право винить демократию? Но может быть, не все виноваты, а наоборот, никто не виноват? В самом деле, ведь большевики же — не

последнее слово истории? Зло, сотворенное ими, может через несколько времени претвориться в добро. Несмотря на все преступления, совершенные историческими людьми, история может еще кончиться всеобщим преобразованием в добре и тем самым — полным нравственным оправданием не только демократии, но и большевиков, но и всех и всего, что звеньями вошло в ту причинно-следственную цепь, последним звеном которой оказалось полное торжество добра. Таким образом, ясно, что с точки зрения разбираемой теории ни одна конкретная историческая индивидуальность как таковая не может быть ни оправдана, ни обвинена, или, говоря иначе — вопрос вины и невиновности не только не разрешим, но даже и *не находим* в проблематике причинно-следственного подхода к действительности. Пускай демократии будет с очевидностью таблицы умножения доказано, что она *причинила* России величайшее зло; *обвинять ее на этом основании никто не имеет ни малейшего права*. Извне стоящему разуму нравственная вина не может быть видна, и обвинять он может только на основании непонимания своей собственной природы.

Чтобы *обвинить*, надо подойти к событиям и людям не извне, но *изнутри*, не через внешне постигающий разум, а через интуицию, т. е. через акт хотя бы только частичного *отождествления себя с предметом своего постижения*. *Обвинить потому никому никого невозможно, не разделив с обвиняемым его вины*. Всякое обвинение, не связанное с самообвинением, есть вечная ложь фарисейства.

Утверждая, что никто ни в чем не виноват, внешний разум не лжет, а только на своем языке утверждает вечную правду человеческого сердца, что «каждый за все и за всех виноват».

Нет, конечно же, человеческий разум не дьявол, за которого его все еще любит иногда выдавать русская религиозная философская мысль; он очень милый, ясноглазый, хотя и несколько рахитический ребенок, поставленный Богом охранять вход в святилище жизни и истины. Заниматься после Канта и Гегеля тертуллиановским детоубийством¹⁸⁸ нет никакого основания. Можно всегда сказать младенцу ласковое слово и переступить порог.

Доказать демократии ее вину — задача, таким образом, ни для кого, и в особенности, конечно, для врагов ее, никоим образом не разрешимая; но это совсем не значит, что демократия совсем не виновата. Не виноватая перед *внешним судом вражеских обвинений*, она *глубоко виновата перед внутренним судом своих искренних друзей и своей*

собственной совести. Если бы потому обвинения тех единственно серьезных врагов демократии, о которых идет речь, могли быть хотя бы только отчасти поняты как обвинения *изнутри*, как голоса раскаяния *самой демократии*, то отношение к ним должно бы было быть совершенно иное, чем то, которое мы до сих пор защищали.

Утешаться перед лицом своей собственной совести и своих искренних друзей детским лепетом разума, что мы не в ответе за большевиков, демократии никак не пристало. Это действительно значило бы делать из разума черта и сватать за него свою совесть.

О чем же говорить? Бесконечно страшные вещи случились с Россией. В пламени обезумевшей революции расплавились суставы ее единого тела, сторела ее державная мощь, обесмыслились и опозорились ее ратные страдания. Брошенная в ее неумное сердце пылающая головня классово-ненависти зловеще осветила его темные, во многом еще звериные недра. Кровью окрасились русские реки, невсхожим стало зерно. Не думаю, чтобы были русские люди, которым за последние годы хотя бы временами не казалось, что России уже нет, что только труп ее, раскинув окаменевшие руки, лежит неприбранным на окаменевших полях, а над ним, словно каркающее воронье, озабоченно суетится стая одетых в европейскую кожу и звериную шкуру хищников. Те из русских демократов, что не пережили этого виденья как своего *личного* позора и своей *личной* вины, не имеют, конечно, никакого нравственного права защищать *правое* дело демократии в России.

Не взяв на себя полной меры ответственности за все, что случилось с Россией под игом большевизма, демократии никогда не обрести права и силы на его действительное внутреннее преодоление. Идти нераскаянным к делу воссоздания России никто не имеет права, и меньше всего, конечно, демократия, ощущающая себя сердцем России. Ощущение себя сердцем не смеет не обременять и не обязывать. Страшных вещей натворила Россия сама над собою, и где же, как не в своем сердце, ощущать ей боль всего случившегося и раскаяние в своих грехах.

* * *

Обыватели, ренегаты, покаянники — неужели же, однако, в них дело, неужели же они те враги демократии, с которыми ей придется встретиться в той жестокой борьбе, которую ей, очевидно, готовит

судьба? Не ясно ли, что если бы дело было только в перечисленных нами врагах, то успех демократического дела был бы вполне обеспечен? Обыватель — явно не воин, потому что он лежачий камень, под который и вода не течет. Ренегат — тоже воин слабый: своего дела он ведь активно никогда не творит, всегда только чужой успех плющом обвивает. Несильный воин и «кающийся дворянин» революции — слишком он внутренне раздвоен и ослаблен сомнениями пережитого им опыта.

Возражения эти на первый взгляд вполне верны. И все же — и бездеятельный обыватель, и поддельвающийся ренегат, и разделяющийся со своим прошлым покаянник *в своих пределах* — явления для демократии очень страшные. Предельный обыватель — черносотенный персонаж; предельный ренегат — оборотень; предельный покаянник — идеолог. Присмотримся же несколько ближе к этим трех формам.

* * *

Как существо пассивное и аполитическое, обыватель демократии хотя и враг, но против нее все же не воин. Таково правило. Но так как нет правил без исключения, то есть и активно воюющий против демократии обыватель.

Этот активно воюющий против демократии обыватель не что иное, как черносотенный персонаж. Сущность всякого обывателя в том, что духовное начало почти совсем безвластно над его душой, что его душа почти целиком производное своей среды и обстоятельств. В черносотенном персонаже это грешное засилье души вещественной обстановкой доведено до максимальных пределов. Быть может, черносотенный персонаж вообще не человек, а всего только вещь в образе человека. По крайней мере, черта, отличающая черносотенца от человека, та же, что и черта, отличающая человека от вещи как таковой — возможность длительного переживания своей эпохи.

Каждую старинную вещь мы ценим прежде всего эстетически; говорим об ее стильности и характеристической выразительности. Но к этой оценке часто подмешивается звук той особенной, грустной, нежной любви, которая так легко врывается в наши души, когда их касается веяние прошлого.

Я очень хорошо понимаю, что прошлое прошлому рознь, что дворянская фуражка белогвардейско-беловежского зубра совсем не

бабушкин альбом и что виртуозный, генеральский, хрипло-багровый разнос — совсем не клавесины или куранты; и все же не могу не сознаться, что вполне понимаю возможность какого-то почти лирического пристрастия к представителям черносотенного персонажа.

Запотевший графин водки, угарная баня в крапиве, арапник над блошливым диваном, весенняя навозная жижа, чавкающая меж пальцами высоко подоткнутой дворовой девки, крепкий настой сногшибательной ругани, зуботычина мужику и десятилетиями не проверившиеся залежи верноподданнических чувств в подвалах неумных утроб — все это *гоголевское письмо* русской жизни не может не представлять для многих из нас в том своеобразном порядке души, что определяется пословицей «не по хорошу мил, а по милу хорош», своеобразного очарования. Как ни старайся, из всей композиции отошедшей монархической России, такой заметной и сочной для глаз вещи, как настоящий черносотенный персонаж, без сожаления не выкинешь.

Что все такие размышления должны на людей строгого моралистического и общественно-политического склада производить крайне неприятное впечатление какого-то почти цинического эстетизма, я очень хорошо и живо себе представляю. Спорить против таких ощущений — дело, однако, вполне безнадежное.

Морализм — одна из наиболее распространенных форм *ограниченности нравственного дарования*, и против него, как против всякой бездарности, ничего не поделаешь. Но одно дело — спорить против *ощущений моралистов*, и совсем другое — разрешать *проблему морализма* как таковую перед лицом общечеловеческой логики и своей совести.

В том, что жизнь должна прежде всего руководиться нормами нравственности и что каждый человек должен быть прежде всего объектом нравственной оценки, — в этих положениях я с моралистами вполне согласен. Доказывать это, думается мне, не нужно. Весь мой подход к проблеме врагов демократии был ведь подходом нравственным. От выполнения долга этической оценки общественно-политической жизни я тем самым отнюдь не уклоняюсь; но не уклоняясь от него, я, конечно, и не останавливаюсь на нем, т. е. на том, на чем останавливается всякий морализм. Кроме долга реализации этической нормы мне ведом еще и *долг* реализации нормы эстетической. По отношению к узкоколейному морализму моя точка зрения

представляет собою, таким образом, не циничский эстетизм, а скорее *этический максимализм*. В утверждении греховного явления жизни как возможного объекта эстетической оценки никакого эстетизма или тем более цинизма нет, ибо циничская сущность эстетизма заключается не в *нравственно обязательной координации* двух оценок, а в *нравственно ничем не оправданной отмене* этической в пользу эстетической. Но ведь о такой отмене по отношению к моей точке зрения на черносотенный персонаж не может быть никакой речи, так как эстетическая оценка человека как *стильной вещи* очевидно включает в себя его глубокое нравственное отрицание, вполне недвусмысленно заявленное мною характеристикой персонажа как человека, в котором *грешное* засилие души вещью и бытом доведено до максимальных пределов. Если этот этически отрицательный характер моего отношения к эстетической ценности персонажности прозвучал недостаточно сильно, то в этом виноват не я, а то иерархически привилегированное положение, которое положительное начало как таковое занимает и должно занимать как в самом бытии, так и в нашем отношении к нему. Не останавливаться на голом нравственном отрицании там, где возможна положительная эстетическая оценка, представляется мне потому прямым нравственным долгом всякого *существенно* относящегося к окружающей его жизни человека.

Но почему же, однако, среди всех врагов демократии только черносотенный персонаж предстал перед нами в качестве примирителя эстетических и этических устремлений? Почему не подошли мы с такою же двойною меркою и к обывателю, и к ренегату? Теоретически такой вопрос вполне правомерен, но, при всей своей правомерности, он для всякого непосредственного ощущения русской жизни все же явно излишен, так как ясно, что никакого иного *персонажа*, кроме как черносотенного, в русской общественной жизни *сейчас* нет. И контрреволюционный монархизм, и оппортунистический либерализм, и контркоммунистический социализм, и господствующий сейчас большевизм — все это живые силы русской жизни, которым вполне естественно обитать в *человеческих душах* как таковых. Но совершенно не так обстоит дело, в сущности, с все еще дореформенной крепостнической идеологией, наполняющей черносотенную душу. Эта идеология сейчас не только не живая сила жизни, но даже и не живая тема современной литературы. В сущности, она

умерла уже в Щедрине¹⁸⁹, хотя еще совсем недавно очень сочно звучала в повестях Ал. Н. Толстого¹⁹⁰.

Но раз так, раз дореформенная идеология — не живая сила, то ясно, что черносотенная душа — не душа, а всего только эпоха; ее обладатель — не столько человек, сколько вещь, т. е. в моей терминологии — «персонаж» и тем самым вполне правомерный объект той эстетической оценки, которая по отношению ко всякому полновесному человеку была бы нравственно недопустимой как снобистически-цинический эстетизм.

Через 100–200 лет картина, конечно, изменится. Черносотенец окончательно уйдет из русской жизни, как уже давно ушли из нее удельный князь и приказный дьяк. В повестях и рассказах его также перестанут изображать. Попадаться он будет только в высоких формах искусства, в патриотических трагедиях и исторических романах. Персонажем же будут ходить на Руси другие обличья — запоздавший смертью профессор-общественник, верующий в статистику земец или еще кто-нибудь; кто — сейчас неважно. Важно только то, что персонажность есть *бессмертная форма внутренней смерти каждого поколения*, т. е. вечная форма восстания *мертвой вещи на живую душу*, и что в качестве такой мертвой вещи среди активных врагов демократии живет для людей нашего поколения черносотенный зубр.

Но если сущность «персонажа» в том, что он не человек, а вещь, то как же можно причислять его к *активным* врагам демократии? Непреодолимой трудности в этом вопросе нет. Ясно, конечно, что говорить об *активной вещи* в прямом смысле этого словосочетания парадоксально, но не менее ясно, что вполне естественно говорить о нем в переносном. А этого с нас довольно. Отрицать за черносотенным персонажем всякую боевую активность только на том основании, что он не воин, а орудие, было бы, пожалуй, уж слишком логично. Тем более, что орудие все еще стоит на позиции и хорошо обслуживается настоящими бойцами. В качестве наводчиков вокруг него толпится целый рой идеологов, а запальный шнур цепко держат в руках оборотни.

Перед тем, однако, как перейти к характеристике оборотней как врагов демократии, мне необходимо высказать несколько общих методологических соображений, дабы не навлечь на себя несправедливого гнева справедливых моих читателей.

Думая, что у таковых уже не раз поднимался в душе вопрос — о чем, собственно, идет речь. Кто эти мои обыватели, ренегаты, кающиеся дворяне, персонажи, оборотни? Живые ли это люди или мертвые схемы? На этот вопрос ответ не труден. Мои «враги демократии», конечно, не живые люди, но еще менее мертвые схемы. Вся антитеза вопроса терминологически глубоко фальшива. Исчерпывающий ответ в ней потому невозможен. Приблизительно же правильный сводился бы к определению нарисованных мною врагов демократии как *живых схем*.

Что жизнь ни в какую схему не укладывается, ясно, но это отнюдь не значит, что схемы во всех отношениях совершенно излишни. Они очень нужны, но, конечно, не для того, чтобы улавливать в них бездонную глубину жизни, а лишь затем, чтобы ориентироваться при их помощи на ее поверхности. Говоря о людях: поэт, социалист, неврастеник, земец, мужчина, — мы, в сущности, все время говорим схемами, отнюдь не улавливающими всей конкретности нарекаемых ими личностей. И все же наши схемы — схемы не мертвые, а живые, потому что только при помощи их можем мы осуществлять нашу духовную и практическую жизнь с людьми. Схема как таковая совсем не обязательно, таким образом, *мертвая* схема. Мертвы только те схемы, которые совершенно безвластны над жизнью и не помогают нам в ней ориентироваться. Думаю, что деление врагов демократии на черносотенных монархистов, монархистов-конституционалистов, кадетов и коммунистов было бы много схематичнее моих схем. Все эти категории не только не исчерпывают всей сущности нарекаемых ими субъектов, как не исчерпывают ее и мои, но и вряд ли указывают на действительные силы нашего времени. Но не только властью над жизнью отличается живая схема от мертвой. Отличается она от нее и своим происхождением. Мертвая схема — всегда только логическая классификация на основании какого-нибудь внешнего признака. Живая же схема — всегда порождение интуиции; всегда высказанный на территории Логоса результат сверхлогического подхода к жизни. Только извне живая схема — схема; *изнутри же она не схема, а образ*, но, конечно, образ типический.

Мои схематически закрепленные враги демократии представляют собою, таким образом, некие типизированные образы, но не столько образы отдельных людей и человеческих групп, сколько образы действующих в людях энергий.

Обыватели, ренегаты, покаянники, черносотенные персонажи, оборотни, идеологи — все это, в моем ощущении, типизированные обличья борющихся против демократии социально-психологических энергий.

Что эти энергии не витают в воздухе, но наличествуют в психофизических организмах, именуемых людьми, — ясно. Ясно также и то, что между обличьями энергий и человеческими лицами, в которых они жительствоуют, существует некая определенная связь и даже некое определенное соответствие. Несмотря, однако, на ясность обоих положений, упрощать вопрос о размещении обличий по лицам все же не следует. Только в очень мирные и идиллические, утрясенные времена этот своеобразный квартирный вопрос прост и односмысленно ясен. В такие же переходные, как наше, он крайне осложнен и запутан. Куда ни посмотри, все сдвинулось и переменялось; почти все обличья переехали на новые квартиры.

Очень улучшилось социальное положение *обывательщины*. Из темных, сырых подвалов чиновничьих, купеческих и мещанских душ она если и не окончательно, то все же, кажется, не на короткий срок переехала в светлые хоромы художественного и философского творчества.

Сильно зато ухудшилось положение *черносотенства*.

До войны оно привольно бражничало в запущенных особняках сановных, генеральских и охотнорядских утроб, а теперь, по причине их полного разгрома, зачастую бедствует на пыльных чердаках интеллигентского сознания. Часто также случается, что за типичным фасадом «светлой личности»: прекрасное лицо, благородная осанка, умные очки и независимая борода — откровенно проживает типично ренегатское обличье, стучит новенькими каблуками по скрипучим половицам ветхого флигелька, стараясь доказать всему миру, что не только оно само, но и родители его здесь родились.

Но все эти изменения совершенные, конечно, пустяки по сравнению с тем полным переломом, который претерпела жизнь *оборотнического обличья*. Раньше оно почти исключительно ютилось по вонючим каморкам, по захарканным душам агентов тайной полиции. Теперь не то, теперь оно свободно шатается по всем путям и перепутьям русской жизни, торчит чуть ли не на каждом перекрестке, ночует на любой площади, на каждом вокзале и нет-нет да и мель-

кнет перед нами совсем неожиданным выражением на давно знакомом лице...

Шпики, охранники и провокаторы — вероятно, вечные спутники всякой государственной власти, и не они те враждебные демократии оборотни, о которых идет речь. Оборотни как враги демократии, как существа, порожденные страшной смутю наших дней, никакого постоянного жительство в социально определенных лицах вообще не имеют. Невидимыми обличьями шмыгают они и шныряют решительно повсюду, заглядывают в темные углы самых, казалось бы, безупречных сознаний, нагло хлопают дверьми вчера еще неподкупных сердец.

Я вполне сознаю, что мог бы легко избежать упрека в мертвом схематизме, если бы говорил все время не об обывателях, ренегатах, покаянниках и оборотнях как о врагах демократии, а о враждебных демократии силах — об обывательщине, ренегатстве, раскаянии и оборотничестве. Но говорить так я совершенно не могу, потому что все эти враждебные демократии социально-психологические энергии вижу как определенные обличья, у которых не хватает разве только глаз да губ (взоры и голос у них есть), чтобы предстать перед нами вполне определенными человеческими лицами. Кроме того, не все эти обличья такие бездомные бродяги, как оборотничество; большинство из них проживает, как мы видели, по социально вполне определенным лицам, зачастую совершенно сливаясь с ними, обретая через них все признаки живых человеческих лиц. Граница между обличьями и лицами — граница хотя и нестираемая, но часто и неуловимая. Она находится в постоянном движении. Думаю, потому, что абберрация контуров предмета моего описания есть та единственная и обязательная для меня форма точности, которая возможна в пределах моего ни на какую социологическую научность и гносеологическую утонченность не претендующего раздумья.

* * *

Как черносотенный персонаж является потенцированным обывателем, так и оборотень является потенцированным ренегатом. В основе обыкновенного обывательского ренегатства лежит почти всегда стремление к самозащите. В конце концов, явление ренегатства — явление мимикрии, и только. Переходя из одного лагеря в другой, чтобы спасти свою жизнь или хотя бы только благополучие

своей жизни, ренегат почти всегда озабочен тем, чтобы сделать это по возможности прилично. Внутренне лишенный всяких нравственных устоев, он извне очень амбициозный этицист и потому почти всегда любитель почтенного и чистого социального места. В Ч.К., в Г.П.У., в Ревтрибунал ренегат по своей охоте никогда не пойдет — это места для оборотней-provokatorов. Его же всегда будет тянуть к кафедре, к газете, в Наркоминдел, в Совхоз и т. д.

У него были одни убеждения — стали другие. Он всю жизнь смотрел на мир левым глазом, стал смотреть правым, — но что же в этом дурного? Кто, какой доктринер запретит человеку менять свои убеждения, когда вся жизнь ломается и строится заново; и неужели же не преступление упорствовать в своих ошибках, когда тысячи людей кровью расплачиваются за них? И неужели же геройство — после явного поражения все еще размахивать мечом? В таких всегда громких словах всегда прогрессивного ренегата иногда много правды, но только не как в *его* словах. Как *его* слова все его слова всегда ложь и обман, потому что за ними не убеждения, а приспособление.

Ложь и обман — сила, и даже большая, но только не на свету, не на видном месте. Всякий человек, где бы он ни стоял, силен только верою в то, чему он служит. В ренегате этой веры в ложь и подлость нет. Исканием чистого места и благородного жеста ренегат сам от себя и своей сущности отрекается; как существо бессильное он тем самым до некоторой степени и существо безвредное. Только активный обыватель, старающийся удержаться на поверхности жизни, он, конечно, не активный строитель ее. Чтобы ложью и обманом активно строить жизнь, надо окутать себя мраком и возлюбить свое душевное подполье. Спустившийся в свое подполье ренегат — больше, чем только ренегат, спустившийся в подполье ренегат — уже оборотень.

Но если ренегат и завершается в оборотне, то оборотень отнюдь не всегда начинается в нем. По отношению к ренегату оборотень представляет собою совершенно самостоятельное явление; ту изначальную, очень трудно определимую установку души, которая одна только и объясняет страшное явление provokation в самом широком смысле этого слова. Основное различие между ренегатом и оборотнем-provokatorом заключается в том, что ренегат живет под знаком смены одной души другою, а оборотень-provokator — под знаком совмещения своих многих душ. Ренегат ставит крест на своем про-

шлом и присягает будущему. Его неверность — смена вер, его двусмысленность — смена мыслей.

Оборотень-провокактор ни от чего не отрешивается, ничему не присягает; не имея ни прошлого, ни будущего, он весь в настоящем. Его неверность — совмещение несовместимых вер, его двусмысленность — совмещение несовместимых мыслей. В отличие от ренегата, некогда смотревшего на мир левым глазом и зажмурившего его потом в пользу правого, или наоборот, оборотень-провокактор всегда смотрит в оба. Но этого мало; смотря в оба, он левым глазом еще о чем-то подмигивает правому, а правым — левому. Его раскосые глаза излучают, таким образом, как бы четыре взора. Двумя взорами он смотрит в мир, а двумя подмигиваниями на свои же взоры оглядывается. От этого раздвоения каждого глаза на два взора у оборотня-провокактора все бесконечно дwoится в глазах. Бесконечно дwoя жутким своим косоглазием мир и все в мире, оборотень-провокактор дwoящимся миром постоянно дwoит свою душу. Живя в извечном раздвоении между двумя лицами и постоянно прикрывая это раздвоение сменяющимися личинами, всякий провокактор в конце концов лишается всякого подлинно своего мира, лица, всякого подлинного своего мнения и чувства. Удивительного в этом ничего, конечно, нет, так как зло как таковое своего лица вообще не имеет. Лицо всякого зла, всякого отрицательного явления в конце концов всегда только искаженное лицо отрицаемого им добра. Какое же лицо отрицает ренегат и какое оборотень? Только в ответе на эти вопросы возможно последнее уточнение нашей характеристики обоих враждебных демократии обличий.

Постоянно служа только личной корысти, но утверждая себя не только перед другими, но зачастую и перед самим собой в позе человека, блюдущего свое *нравственное достоинство* и исполняющего свой человеческий и гражданский *долг*, ренегат явно живет за счет этической идеи борьбы человека с самим собою за свое идеальное совершенство, за свое совершенное «Я». Среди всех идей, рожденных гением человека, идея нравственного совершенствования в известном смысле наиболее человеческая идея. Ее сугубая человечность заключается в том, что ни природная, ни божеская жизнь немыслима стоящею под ее знаком. *Нравственное самосовершенствование* — задача, стоящая только перед человеком, единственным существом, несущим в себе раздвоение между природным и божеским миром.

Предавая этическую идею нравственного совершенствования, ренегат предает, таким образом, центральную идею человека о себе самом, предает самого человека, сердцевину его души, душу его сущности.

Как бы страшно ни было это предательство, предательство, совершаемое оборотнем, еще страшнее. Являясь наиболее человеческою идеею, идея нравственного самосовершенствования все же не является высшею идеею человека. Кроме идеи о себе самом человек родил еще и идею о Боге, кроме идеи борьбы — идею примирения всех противоречий, совмещения их начал, т. е. идею абсолютной полноты Бытия. Эту высшую идею и предает оборотень.

Если ренегатство представляет собою категорию этическую, то оборотень представляет собою, таким образом, категорию религиозную. Если ренегатство — грехопадение категорического императива, то провокация — ниспавшая во грех «*coincidentio oppositorum*»¹⁹¹. Если обличие ренегата — имитация идеи человека, то обличие оборотня — имитация идеи Бога. Если ренегат — предельно павший человек, то оборотень в своем пределе всегда провокатор, павший ангел, т. е. дьявол.

Без проникновения в их внутреннюю религиозную природу явления оборотничества и провокации вообще не могут быть осмыслены и объяснены.

В русской душе есть целый ряд свойств, благодаря которым она с легкостью, быть может, не свойственной другим европейским народам, становится, сама иной раз того не зная, игральцем темных оборотнически-провокационных сил.

Широта человека, которого, по мнению Мити Карамазова¹⁹², нужно было бы сузить, — широта, конечно, не общечеловеческая, а типично русская. В этой страшной русской широте самое страшное — жуткая близость идеала Мадонны и идеала Содомского. Русской душе глубоко свойственна религиозная мука о противоречиях жизни и мира. В этих особенностях заложены как все бесконечные возможности религиозного восхождения русской души, так и страшные возможности ее срыва в преисподнюю небытия.

В срыв этот русская душа неизбежно вовлекается всякий раз, как только, не теряя *психологического стиля своей религиозности* — своего максимализма, своей одержимости противоречиями, своего исступленного искания во всем последнего конца, —

она внезапно теряет свою направленность на абсолютное, свое живое чувство Бога.

Все самое жуткое, что было в русской революции, родилось, быть может, из этого сочетания безбожия и религиозной стилистики. Если к этой глубоко характерной черте русской души, к этой ее предопределенности к прохождению сквозь жуть и мусть химерической религиозной диалектики, прибавить, с одной стороны, отмеченное еще Леонтьевым¹⁹³ глубокое неуважение к категорическому императиву, т. е. ко всякого рода морализму и законности, а с другой — ее единственную артистическую даровитость, тот ее глубокий, гениальный «мимизм», который один только объясняет и то, почему русские люди всюду дома — французы с французами и англичане с англичанами, — и то, почему только русские мужики, выходя в люди, сразу же становятся неотличимы от бар, и еще очень многое другое, вплоть до изумительного явления русского театра вообще и в частности русского крепостного театра, то в нашем распоряжении будут все те черты, жуткое перерождение которых вполне объясняет то страшное явление в современной русской жизни, которое я не совсем, быть может, привычно, но феноменологически, думаю, вполне точно называю «оборотничеством».

Явление это очень сложно, очень многомерно: зарождается оно с первых же дней февраля, но развивается лишь после большевистского переворота.

Зачатки «оборотнических» настроений февраля сводятся почти всецело к таким пустякам, как искусственная педализация революционных ощущений в кругах, внутренне чуждых революции, как спешная инсценировка «революционности» со стороны некоторых монархически настроенных чинов высшего командования, как театральное ощущение пьедестала у целого ряда революционных деятелей (чего стоила одна борода Н. Д. Соколова¹⁹⁴, катавшегося по Петербургу в великолепном царском экипаже)... и только. Обо всем этом говорить, конечно, не приходится. Ни дух Февральской революции, ни тактика Временного правительства никого не провоцировали, сокрытия подлинного лица ни от кого не требовали; в слишком, быть может, свободолобивой атмосфере каждый мог только быть и никто не должен был ничем казаться. Если потому оборотничество и имело место, то только в форме самопровоцирования со стороны отдельных лиц.

Но с первых же дней октября все сразу меняется. В отличие от Временного правительства, пришедшего к власти по воле истории, большевики сами врываются в историю, как подпольные, таинственные, страшные заговорщики. Вместе с ними в жизнь входят двуличное сердце, мертвая маска и заспанный кинжал.

С первых же дней их воцарения в России все начинает двоиться и жить какую-то особенной, химерической жизнью. Требование мира вводится в армию как подготовка к Гражданской войне. Под маской братания с врагом ведется явное подстрекательство к избиению своих офицеров. Страстная борьба против смертной казни сочетается с полной внутренней готовностью на ее применение. Всюду и везде сознательная имитация величайших лозунгов времени, самых заветных ожиданий уставшего от войны народа. Всюду и везде явный дьяволизм.

Учредительное собрание собирается в целях его разгона; в Бресте прекращается война, но не заключается мир; капиталистический котел снова затапливается в «нэпе», но только для того, как писал Ленин, чтобы доварить в нем классовое сознание недоваренного царизмом пролетариата. И дальше — лицемерная ставка на явно презираемого буржуа, фантастическая вера революционеров в то, что новую жизнь освобожденной страны могут строить не свободные граждане, а на свободе дрессированные «спецы», перед которыми власть держит в одной руке кусочек сахара, а в другой — кнут. Причем все это отнюдь не при отсутствии интереса к душе человека. Наоборот, этот интерес снедал большевиков в гораздо большей степени, чем все иные правительства. Интересовались всем: верой, мирозерцанием, чуть ли не бессознательной жизнью всякого гражданина Р.С.Ф.С.Р., но всем этим интересовались почти исключительно на предмет ареста, тюрьмы и расстрела. Для практической же жизни оказывалось вполне возможным, игнорируя душу, считаться только с тою маской, которою она по тем или иным причинам решалась прикрыть свое подлинное лицо.

* * *

Что такой «стиль» предрержащей власти не мог при полном отсутствии свободы слова и при систематической борьбе со всяким проявлением «общественного мнения» не оказать глубокого влияния на духовную структуру русской жизни и русского общества, вряд ли подлежит сомнению.

Из всех зол, причиненных России большевизмом, самое тяжелое — растрепанность ее нравственной субстанции, внедрение в ее поры тлетворного духа цинизма и оборотничества.

Первая «идея», которую оставшаяся в России интеллигенция попробовала противопоставить советской власти, была идея «бойкота».

Но бойкот долго длиться не мог. Кроме государства, в стране не было ни одного работодателя, страна же с каждым днем все глубже и глубже засасывалась в безвыходную нужду. Так складывалась неразрешимая альтернатива: или смерть, или советская служба, — разрешавшаяся, естественно, в пользу службы. Но службы для власти всегда было слишком мало; она требовала еще и отказа от себя и своих убеждений. Принимая в утробу своего аппарата заведомо враждебных себе людей, она с упорством, достойным лучшего применения, нарекала их «товарищами», требуя, чтобы они и друг друга называли этим всеобщим именем социалистического братства. Протестовать не было ни сил, ни возможности. И сонмы людей, ненавидевших слово «товарищ» больше всего на свете и не связывавших с ним ничего, кроме представления о грабеже и насилии, называли друг друга и своих порабощителей «товарищами»; «товарищи же большевики» принимали это обращение, ни минуты не чувствуя его страшного цинизма и лицемерия.

Слово «товарищ» было, однако, в донэповской России не только словом, оно было стилем советской жизни: покроем служебного френча, курткой мехом наружу, штемпелеванным валенком, махоркою в загаженных совучреждениях; сеledочным супом и мороженой картошкой в столовках, салазками и пайком.

Какни ненавидели советские служащие «товарищей»-большевиков, они мало-помалу все же сами под игом советской службы становились, в каком-то утонченнейшем стилистическом смысле, «товарищами». Целый день не сходявшее с уст и наполнявшее уши слово проникало, естественно, в душу и что-то с этою душою как-никак делало. Слова — страшная вещь: их можно употреблять все, но впустую их употреблять нельзя. Они — живые энергии и потому неизбежно влияют на душу произносящих их людей.

Так мало-помалу обрастали советские служащие обличьем «товарищей», причем настолько не только внешне, насколько *стиль* жизни есть всегда уже и ее *сущность*. Но, стилистически превращаясь в

«товарища», советский служащий оставался все же непримиримым врагом той власти, которой жизнь заставила его поклониться в ноги.

Эта вражда советского служащего к коммунистическому владычеству нашла себе, быть может, самое острое выражение в тех теориях, что были выработаны русской интеллигенцией для оправдания своей Каноссы¹⁹⁵.

Когда сломился «бойкот» и антисоветские элементы в массе своей пошли к большевикам, прежде всего, конечно, по безвыходности своего положения, они прикрывали эту сдачу своих позиций, с одной стороны, теорией необходимости спасения того, что было создано в России не большевиками и должно остаться и после них, а с другой — теорией внутренней борьбы через завладение аппаратами управления. Так под слоем «товарища» рядовой советский служащий, словно штатскую жилетку под форменным френчем, всегда таил и изредка незаметно поглаживал в своей душе сакраментальный слой «заговорщика».

Все те, кто бывал в ранний период большевизма по каким-нибудь важным делам в советских учреждениях, очень хорошо, конечно, знают то, о чем я говорю.

Во всякое учреждение входили все мы, как в психоаналитический институт. Первым шагом, от которого зависело все, была правильность социологического диагноза, прозрение заговорщической жилетки под коммунистическим френчем.

Помню, как я однажды приехал из деревни в один из комиссариатов по очень важному делу, от которого зависела участь многих близких мне людей.

С полчаса ходил я, пользуясь всеобщей толчеей, по анфиладам министерских комнат, всматриваясь в обличья «товарищей» и стремясь глазом прощупать «жилетку».

Дело было дрянь, и я совсем уже собрался было уходить, чтобы где-нибудь на стороне поискать броду, как вдруг мне бросились в глаза на одном из френчей плотные золотые пуговицы, украшенные колонками судейского ведомства. Старинный, доброкачественный вид этих пуговиц сразу же внушил мне какое-то повышенное доверие к их собственнику. Дождавшись, пока он освободился, я подошел к нему со своим «деликатным» делом. Он явно неприязненно осмотрел мою солдатски-товарищескую наружность, но сочувственно остановил взор на камне моего кольца. Между нами быстро и таин-

ственно проскользнула немая тень какого-то пароля, и дело мое неожиданно приобрело благоприятный оборот.

Этот феномен *непроизносимого* пароля наблюдался мною в первое время большевизма во всех учреждениях, вплоть до военных комиссий и окружных штабов. Только он и делал для всех некоммунистов возможной жизнь в коммунистической России. Хотя в этом пользовании немим паролем и не было ничего нравственно недопустимого, в нем все же было нечто *стыдное* (ведь и на фронте всегда бывало стыдно идти, согнувшись, по окопу). Согнувшись же, так или иначе, мы все под большевиками ходили.

В разрешении называть себя «товарищем» со стороны настоящих коммунистов, в каком-то внутреннем подмигивании всякому псевдотоварищу — «брось, видна птица по полету», в хлопотах о сохранении своего последнего имущества и своей, как-никак, единственной жизни, во всем этом постоянно чувствовалась стыдная кривая согнувшейся перед *стихией жизни* спины. Лицемерия во всем этом вначале не было, но некоторая привычка к лицедейству перед жизнью и самим собой все же, конечно, слагалась.

Но так нравственно благополучно дело обстояло только первое время, пока революция была стихией, пока русский человек спасал всего только свою голую жизнь, пока он отчетливо внутренне знал, где его правда и на чем он сам в конце концов твердо стоит.

Чем дальше развивалась революция, тем глубже закрадывалась нравственная порча в душу русского человека и прежде всего советского служащего. К моменту начала деникинского наступления в целом ряде людей чувствовалось уже не только наличие двух лиц, но и лицо двуличия, т. е. полная невозможность разобраться — какое же из своих лиц, «товарищеское» или «заговорщическое», они действительно ощущают своим.

К этому времени большое количество советских служащих было уже до некоторой степени устроено большевиками и потому ощущало какую-то неуверенность в своих предощущениях деникинского прихода. Подмосковные крестьяне также чувствовали надвое: они определенно хотели поражения большевиков, но, несмотря на это желание, они все же побаивались победы генерала Деникина. С кем они и за кого — они не знали, да и знать не могли. Но сильнее и страшнее всего это жуткое двуличие чувствовалось в те дни в рядах кадровых военспецов Красной армии.

В самый разгар деникинского продвижения¹⁹⁶, когда по обыкательской Москве ходили слухи, что уже заняты Рязань и Кашира, мы сидели как-то с женою в гостях у старорежимного офицера.

В прекрасной реквизированной квартире было тепло и уютно. На столе красовался громадный пирог, коньяк и ликеры. На окне чутким часовым сидел чисто вымытый расчесанный пудель. Кроме нас хлебосольные хозяева пригласили еще несколько человек гостей. Среди них несколько красных военспецов. Это была моя первая и единственная встреча с перелицевавшимся русским офицерством. Впечатление от нее у меня осталось, несмотря на густую именованную идиллию, крайне жуткое.

Вывернутая наружу красная генеральская подкладка была у всех присутствующих явно подбита траурным крепом. Это «исчерна-красное» все друг в друге чувствовали, но, несмотря на объединяющую всех старую дружбу, все всё же друг от друга скрывали, и не только потому, как мне показалось, что все друг друга стыдились, но и потому, что никто не был безусловно уверен в другом.

Разговор шел, конечно, о Деникине и его наступлении. Одним из присутствующих развивалась очень «заумная» теория о возможности захвата Москвы Мамонтовым¹⁹⁷ на том основании, что он одновременно казак и регулярный кавалерист. Казачество, доказывал оратор, стихия «свободы»; кавалерия — принцип «закона». Соединение же свободы с законом и есть высшая мысль военного искусства России и русского, антипрусского понимания воинской дисциплины. Запомнившийся мне Хомяков от кавалерии говорил о наступлении Мамонтова, как будто бы речь шла о войне англичан с бурами¹⁹⁸. Слушали и возражали красные «спецы» внешне в том же объективно-стратегическом стиле, но по глазам и за глазами у всех бегали какие-то странные, огненно-лихорадочные вопросы, в которых перекликалось и перемигивалось все: лютая ненависть к большевикам с острой завистью к успехам наступающих добровольцев; желание победы *своей*, оставшейся в России офицерской группе над офицерами Деникина с явным отворачиванием к мысли, что победа *своей* группы будет и победой совсем *не своей* Красной армии; боязнь развязки, с твердой верою — ничего не будет, что ни говори, наступают свои.

Во всех разговорах вечера все время двусмысленно двоилось все: все зорко смотрели в оба, все раскосым взором раскалывали себя и друг друга, лица клубились обличьями, обличья проплывали в «ничто».

Атмосфера была жуткая и призрачная, провоцирующая, провокаторская.

Но самое страшное во всем было то, что люди-то были самые обыкновенные и по мирному времени вполне хорошие.

* * *

Но как ни страшно было двуличие *защитное*, много страшнее было двуличие *творческое*.

В деревню, даже подмосковную, большевизм проник не сразу. Месяца через три после большевистского переворота приходили к нам описывать живой и мертвый инвентарь представители земельной комиссии, выбранной еще при Шингареве¹⁹⁹.

Чистые, степенные, богобоязненные мужики-сенники хозяйственно ходили по двору и дому; по-цыгански дергали за хвост лошадей, щупали коров, тщательно прикидывали завидущими глазами, на сколько пудов сенной сарай и сколько лет простоит рига; явно раздумывали, как бы все это половчее перехватить в свои руки (господам все равно не удержаться) и тут же сочувственно причитывали: «Что деется, барыня, что деется, — смотреть тошно!»

С весны все начало меняться. Кулаки-сенники, хозяйственники-богомолы, длинные бороды отступили в тень, замолчали. Выдвинулась совершенно другая компания. Социологически очень пестрая: и бедняки, и дети богатеев, но психически единая: все люди, которым было тесно в своей шкуре и своем быту, — безбытники, интеллигенция. Был среди них слесарь, вылечившийся толстовством от запоя, московский лихач, не одну зиму продрогший под окнами «Яра» со страстную мечтою: «Хоть бы разок посмотреть, как там господа с барышнями занимаются», матрос дальнего плавания и какой-то старый, бритый городской человек с благородной физиономией капельдинера. Но во главе всех все же настоящий крестьянин, хорошо мне знакомый Свистков. Мужик как мужик. С малолетства грешил водочкой, хорошо играл на гармонии; до войны был в деревне человеком совсем заваливающим, но с фронта вернулся героем, кавалером. Лицо самое обыкновенное, только глаза грустные и с «сумасшедшинкой».

Вот эта-то компания и вошла в управление уездом. Я постоянно имел с нею дела и хорошо ее изучил. Ни в одном из ее представителей не было ни малейшего намека на какое бы то ни было двуличие, хотя у каждого по крайней мере по два лица. Если эти два лица не превраща-

лись в двуличие, то только потому, что они существовали не одно под другим, как у интеллигентов совслужащих, а откровенно рядом, как настоящая жизнь и фантастическая роль. Я не думаю, чтобы ставка на театральную стихию революционной фантастики была у большевиков сознательным расчетом — провокацией; но в той смелости и уверенности, с какой они разнуздывали ее в русском народе, был все же какой-то безошибочно зоркий инстинкт путей своего успеха...

Как-то под вечер, когда трудовое наше хозяйство возвращалось с поля, к нам на двор на чистокровной английской, реквизированной по соседству кобыле влетел уже известный на весь уезд Свистков. На нем был офицерский френч, галифе и новые щегольские сапоги. Уже издали увидев нас, он форсисто прибоченился и пустил лошадь в галоп. Внезапно осадив ее, он чуть не слетел, но кое-как выправился, обвел всех хмельным, беспокойно-счастливым взором, спешился, не без конфуза поздоровался за руку и начальнически попросил провести его по полям — посмотреть, в каком состоянии у нас полевые работы. С час, если не больше, ходил он в каком-то «административном восторге» по озимым, огороду и саду, возбужденно рассказывая о себе, показывая себя, но нисколько не интересуясь успехами нашего «трудового хозяйства».

После этого посещения Свистков пропал из виду. Изредка, однако, доходили слухи, что он уж очень крутит, — и вдруг неожиданная весть: отличился при усмирении беспорядков в далеком от нас небольшом городке и получил крупное назначение.

Рассказ о подвигах Свисткова я слышал из уст очевидца, моего хорошего знакомого, старого крестьянина. Рассказывая о происшедшем, он был бледен, весь трясся и, крестясь, все время оглядывался по сторонам.

Беспорядки были самые пустяжковые. Несколько купцов, кожевников и хлеботорговцев сговорились, ввиду припрятанных запасов, с пожарной командой, что она своевременно даст знать о приближении ожидавшегося в городе реквизиционного отряда. Команда, которой были обещаны большие чаевые, выпила, очевидно, загодя, переусердствовала и, заслышав о красноармейцах, откровенно ударила в набат и послала верхового «с эстафетом» по купеческим дворам, предупредить, что «наступают».

Вышла огласка, ревтрибунал раздул дело и приговорил 3-х мятежных буржуев к расстрелу. Выполнение приговора была поручено Свисткову. И вот тут-то и обнаружился в нем какой-то фантастиче-

ский выверт души. Прибыв в город с отрядом красноармейцев, он распорядился выгнать на площадь не только осужденных, но и их родственников. Когда обезумевшие люди были доставлены, он приказал им разместить часть площади и вырыть могилу. Бросившихся было с воем к ногам его лошади людей он чуть не затоптал, объявив, что всех, кто вздумает выть, он живьем зароет вместе с приговоренными. Оторопевший народ «перекрестился» и молча приступил к работе...

Когда все было кончено, Свистков выстроил родственников в шеренгу, лихо проскакал несколько раз по снова замощенной ими площади и, прокричав какой-то невразумительный коммунистический бред, медленно отъехал со всем отрядом к трактиру.

Возвращаясь спустя несколько месяцев после описанного происшествия порожняком из Москвы, я повстречался на совсем уже тухлявом мартовском шоссе с каким-то показавшимся мне знакомым мужиком, бившимся над тяжелым возом дров: не брала тощая лошаденка. Я слез помочь и узнал Свисткова.

«Здравствуйте, Свистков».

«Здравствуйте, Федор Августович».

«Что же, опять крестьянствуете?»

«А что прикажете делать?»

«Да ведь слышно было — вы в большие люди выходили».

«Нет, нам, мужикам, не выйти, не нашего это ума дела».

«Что так?»

«Да без ума-то, видите ли, я немножко неловко проворовался; а потом — за это время много греха на душу принял, чай, слышали...»

«Как не слышать!»

Мы стронули воз и расстались. Пожимая Свисткову руку, я не испытывал к нему ни малейшей неприязни. Спровоцировала человека жизнь, потерял подлинное свое лицо, вкрутился в какую-то дьявольскую фантазмагорию.

Мало ли чего не бывает с душой человека?

* * *

Случай со Свистковым — больше чем случай. Не все низовые советские управители на местах были Свистковыми, но, думаю, мало в ком совсем не было «свистковщины». Роль, кураженье, какая-то инсценировка своего собственного «Я», какое-то внутреннее самопрово-

цирование, вечно мелькающее оборотничество, бесспорно, играли в большевистский период революции совершенно исключительно большую роль.

Внешне это оборотничество казалось особенно страшным на административных низах, и притом тем страшнее, чем удаленнее от центра; но внутренне оно было, быть может, еще много страшнее в центре, в мирной обстановке ловкаческого циркулирования безликих, двуликих и двуличных субъектов в бесконечных управлениях, комиссиях, подкомиссиях, заседаниях и совещаниях.

Одновременно со свершившимся укреплением революции в жизни и большевиков в революции во все административные центры все гуще и гуще стали проникать и все плотнее и плотнее вживаться в них те самые интеллигенты и обыватели, которые изначально, никак не принимая большевиков, шли к ним только по нужде и со скрежетом зубовым. В засасывающем, разлагающем этом процессе *защитное, трагическое двоеличье* первого периода мало-помалу начинало превращаться в *агрессивное двуличье*, в гнусность совершенно откровенного оппортунизма. Люди, которые в начале большевистского господства еще прощупывали пуговицы своей «заговорщической» жилетки, как крест на шее, прохаживались накануне «нэпа» по недавно еще грозным и противным учреждениям уже совершенно откровенно — расстегнув казенные френчи на все пуговицы и отнюдь не скрывая своей инородной подоплеки. Аналогичный процесс происходил одновременно в коммунистических рядах. К тому времени, как антисоветская интеллигенция в советских учреждениях начала ходить нараспашку, некоторые коммунисты начали напяливать интеллигентские заговорщические жилетки на свои коммунистические френчи. Уходя все глубже и глубже в быт и не справляясь с его революционизацией, революция сама все больше и больше обростала бытовым жирком. На почве одновременного оскудения как революционного, так и контрреволюционного *идеализма* с каждым днем все быстрее развивается отвратительный процесс лицемерного «перепуска» революции в контрреволюцию и обратно. Возврат к *старым* формам экономической жизни, названный новой экономической политикой, был в конце концов не чем иным, как радикальным и декларативным закреплением этого «перепуска».

В провозглашении «нэпа» в последний раз с громадною силою сказалась основная стилистическая черта ленинизма — какое-то *ис-*

ступление и юродство лукавого упростиельства. Ну кто бы додуматься мог прекратить мелькание красно-черной чресполосицы до-нэповского периода путем до гениальности смелого утверждения, что красное и есть черное, что старая экономическая политика и есть политика новая, что контрреволюционное устремление есть одновременно сверхреволюционное наступление революции. В «нэпе» оборотнически-провокаторская стихия революции достигает своего кульминационного пункта. Если это сознается далеко не всеми, да и теми, кем сознается, ощущается далеко не всегда, то причина этому исключительно в прозаичности «нэпа» как территории реализации оборотнических энергий большевистской России.

Оно конечно: черт с рогами и копытами гораздо виднее черта в пиджаке и без всяких атрибутов потустороннего мира; но зато всякий неприметный черт много страшнее всякого очевидного.

После «нэпа» оборотничество приобретает совершенно новый характер. В нем не остается ничего ни от трагического двоеличия, ни от химерического двуличия, ни от фантастической утраты всякого лица. Из явления трагической глубины оно превращается в явление утомленной поверхности, в прибрежную рябь отбушевавшего океана, в переливчатую дружбу «кулаков» и советов, в откровенное обменивание деревенскими священниками живоцерковных настроений на земельные прирезы, в постепенный переход совхозов на хозяйственный расчет, в нарядные театральные туалеты оголенных жен совсепцких френчей, в скрипичные ключи писательских спин в цензурных заведениях, в пьесы Луначарского чуть ли не на всех сценах Москвы и т. д. и т. д., вплоть до взимаемых ныне красных процентов с черных доходов игорных домов. И все это под праздный гром советских передовиц о посрамлении буржуазной культуры и насаждении пролетарской морали.

Дальше идти некуда: во всем этом колесо лицемерного оборотничества мелькает уже с такою мерною ровностью и быстротой, что минутами кажется, будто оно остановилось, стоит.

Но это, конечно, *только кажется.*

* * *

Надеюсь, что я не буду непонят. Выдвигая во главу угла жуткое явление «оборотничества» и утверждая рожденного революцией и воспитанного большевизмом оборотня как основного врага демокра-

тии, я бесконечно далек, конечно, от *огульного* обвинения всей оставшейся в России интеллигенции и всех пошедших на службу к большевикам людей в зараженности этим явлением. Доказывать это *мне* не приходится; ведь уже в прошлом своем очерке я защищал служилое сословие соработников и совспецов с решительностью, подавшей повод к определению меня как «ультрафиолетового» сменовеховца*.

Выделение какого-нибудь одного явления из ряда других совсем не означает отрицания всех, кроме выделенного.

Если бы я не верил, что русские люди (и прежде всего, конечно, не «видные эмигранты», а еще невидные люди советской глуши) таят в себе и как-то защищают свои подлинные лица как отсветы единого лика России, я бы не надеялся на грядущую победу демократии над рабствующим и поработавшим химеризмом советского оборотничества. Победа эта, думается, придет, однако, не скоро. Основной психологической предпосылке демократизма — ощущению свободы как права на неприкосновенность своего лица и долга уважения такого же лица в каждом другом человеке, после всего того, что пережито Россией, будет очень, конечно, трудно пробиться к свету и власти. Оборотничество еще держится очень крепко. Самую страшную для демократии его цитаделью является все нарастающее сближение между обоими полюсами русской политической жизни — между вечерней зарей чернеющего коммунизма и стремящейся к красному восходу монархической ночью. Это оборотническое сближение —

* Очень рекомендую г-ну Арцыбашеву, интересующемуся именем социальной «ультрафиолетовости», имеющим, к слову сказать, много общего с тем, что я называю оборотничеством, как можно внимательнее отнестись к этому моему 4-му очерку «Мысли о России». Уверен, что если он подойдет к нему с теми же приемами критики, с какими подошел к 3-му (о сущности их я говорить не буду, так как описывать их скучно, а называть стыдно), то он без труда откроет во мне кроме «ультрафиолетового сменовеховца» еще и ультрафиолетового черносотенца. Как такое открытие повлияет на г-на Арцыбашева, мне сказать трудно. Скорее всего, оно только укрепит в нем представление обо мне, как о весьма двусмысленном существе; ведь всякое интуитивное познание таит в себе черты автопортретности. Быть может, однако, возможен и обратный эффект — уяснение себе г-ном Арцыбашевым, что «методы» его анализа неприменимы ко мне и что он нелепо промахнулся в своем определении этической сущности моей писательской физиономии. Высказывая такое оптимистическое предположение, я, конечно, не рассчитываю ни на ум, ни на совесть г-на Арцыбашева, а только на его талант. Всякий настоящий талант, как бы он ни был духовно мелкотравчат, всегда обладает некоторою степенью зоркости.

больше чем голый факт. Все чаще встречаемся мы с его отражением в теоретических построениях тех идеологов антидемократизма, что представляют собою осознание всех противо-демократических энергий русской жизни и потому, быть может, наиболее влиятельных врагов демократии.

Но об этих врагах необходима особая и подробная речь.

Очерк V

В 1905 или 1906 г., точно сейчас не помню, я, будучи еще студентом, читал в Гейдельберге в пользу революционных партий (доход они между собою как-то делили) реферат на тему «*О духовной немощи русской революции*».

Основное содержание этого по многим причинам памятного мне доклада сводилось к проведению параллели между Великой французской и только что прокатившей свои первые громы русской революцией. Я доказывал, что *великой*, в том смысле, в котором это слово приложимо к французской, русской революции никогда не быть потому, что в ее основе хотя и лежит великая, горькая *нужда* русского народа, но не лежит никакой *идеи*.

Какими бы экономическими и политическими причинами ни определялась французская революция, она, с точки зрения историко-философского подхода к ней, представляет собою исключительно величественное зрелище планирования (этого авиационного термина я в 1906 г., конечно, еще не употреблял) целой плеяды новейших и величайших идей восемнадцатого века — религиозных, научных, социальных и педагогических.

Совсем иное дело — русская революция. Историк идей, историку философии с ее идеологическими предпосылками делать почти нечего. Все главное он легко изложит в главах о революционных принципах восемнадцатого века и о Карле Марксе. Заметка об идеях русского марксизма выйдет у него очень коротка — какие же в *русском* марксизме были *свои* идеи. Несколько подробнее придется ему, конечно, остановиться на философии русского народничества, но и тут он будет прав, если отметить философскую безразмерность идеологов этого наиболее оригинального течения русской общественно-революционной мысли. Говоря откровенно, утверждал я в своем докладе, всю философию русской революции можно без труда из-

ложить в подстрочных примечаниях к истории западной философии конца восемнадцатого и середины девятнадцатого века.

Но важнее этого обстоятельства казалось мне другое. Важнее малой оригинальности русских революционных идей их глубокая надорванность, расшатанность и скомпрометированность. Когда революционные принципы восемнадцатого века в первые дни Великой французской революции взваливали себе на плечи жизнь, они были сильными, вдохновенными и гордыми юношами. Когда же им и их прямым потомкам, материалистическим и социалистическим учениям девятнадцатого века, пришлось подставлять свои плечи под гораздо большую тяжесть русской жизни и нужды, первые были совсем хилыми, заштатными старичками, а вторые хотя и самодовольными, но во многом уже отсталыми от своей эпохи учителями жизни.

Конечно же, не Руссо и Монтескье²⁰⁰, не Сен-Симон²⁰¹ и Прудон²⁰², не Бакунин²⁰³, Маркс, Лассаль²⁰⁴ и Фейербах были в эпоху, когда слагалась и разражалась русская революция, властителями душ и чувств европейского *человечества*, а Шопенгауэр, Вагнер, Ницше, Достоевский, Толстой и Ибсен.

Но если так обстояло дело в европейском масштабе, то в национально-русском оно обстояло еще сложнее и заостреннее. В России революционная идеология была не только отсталою, но тою *духовно-революционною* силою, которая десятилетиями расстреливала из приземистых крепостей толстых журналов и газетных траншей все самые талантливые явления русской духовной жизни: русскую религиозную философию, русский символизм, все передовое антипередвижническое искусство, Розанова²⁰⁵ и даже... Достоевского.

Объяснение этого трагического обстоятельства, этой духовной реакционности русской революционной идеологии я искал в двойном отношении России к Европе. Социально, политически и экономически бесконечно отсталая, Россия в сфере своего религиозно-эстетического сознания шла в лице Достоевского, Толстого, Соловьева и их последователей почти впереди Европы. Не успев еще практически разрешить ни одной насущной проблемы французской революции, она на революционном опыте Европы гениально, но в отношении своих собственных исторических задач как бы преждевременно, учла все возможности прискорбных последствий революционирования мысли широких народных масс. Начиная от летучей

фразы Герцена²⁰⁶ о «коронованных мещанах»²⁰⁷ и не кончая «Бесами»²⁰⁸, русская мысль никогда не переставала восставать против безбожной цивилизации Европы и ее идолопоклонничества перед прогрессом.

В этом расслоении России на политически очень отсталую и на духовно пророчески-передовую виделась мне главная причина того положения вещей, юмористическая формула которого дана Соловьевым, утверждавшим, как известно, что в России люди, верующие в Бога, все — чуть ли не за порку крестьян, а верующие в обезьяну как в прародительницу рода человеческого — за положение души своей за други своя.

Прения после моей «Идейной немощи» (помню, что на одном из заседаний меня против жестоких нападок социалистов авторитетно защищал тогда совсем еще молодой, но уже «солидный» ученый, покойный Богдан Александрович Кистяковский²⁰⁹) бывали крайне оживленны. В общем все оппоненты меня, конечно, беспощадно «разделявали»; благодарил же каждый раз только председатель, но не за содержание, а за «сбор».

Оппоненты мои распадались на два лагеря: на «всех» и на «одного». «Все» были, как тогда полагалось в русских университетских колониях, социалистами и революционерами — с. р., с. д., бундовцы²¹⁰; «один» был невероятным и непонятным явлением, возбуждавшим острую ненависть и презрение «всех». Монархист и юдофоб, он белою вороною ходил по улицам Гейдельберга в распахнутой николаевской шинели, с Георгиевским крестом (он добровольцем участвовал в японской войне) на тугой, подложенной груди. «Все» упорно доказывали мне, что раз я *хочу* революцию, то не смею и не могу глубоко реакционные явления Достоевского и Соловьева ставить выше идеологии революционного социализма. Как я ни варьировал свою мысль, что я совсем не *хочу* революции, потому что она как таковая вообще не может быть предметом чьего бы то ни было разумного желания, а только жду и *хочу* ее приближения (как врач ждет и хочет приближения кризиса) ради духовного выздоровления России, она моими оппонентами не воспринималась. Я оставался у них на подозрении, причем наиболее ортодоксально верующие в «праматерь-обезьяну» высказывали даже впоследствии всяческие темные соображения о моей близости с георгиевской шинелью, которая, правда, неоднократно приходила ко мне увещевать не возиться

с «жидами и социалистами» и с которой я из духа протеста против революционного доктринерства не раз появлялся в штаб-революционном гейдельбергском кафе.

Спустя несколько месяцев после описанных выступлений я приехал в Москву и задумал напечатать свой доклад. Литературных связей у меня не было, к редакциям я относился со священным трепетом. Но вот через товарища по университету я познакомился с его дядюшкой, редактором «Скорпиона» и «Весов» Сергеем Александровичем Поляковым²¹¹. В назначенный час я снес в «Метрополь» свою рукопись; в назначенный же пришел за ответом. О напечатании в либеральной прессе, как мне того хотелось, не могло быть и речи. Для «Весов» рукопись была слишком «политична», Сергей Александрович любезно предлагал устроить ее в «Новом времени»²¹².

Так печально кончилась моя первая попытка литературного выступления по вопросу об идеологических основах революции.

* * *

Быть может, годы войны были единственной эпохой русской жизни, в продолжение которой старая тяжба между революционно-демократическими и религиозно-национальными энергиями была если и не глубинно осилена, то все же в значительной степени сведена на нет. Причина этого явления, как всюду и всегда, — «недоступная для человеческого ума совокупность причин». Но недоступность — недоступностью, а доступность — доступностью. В порядке же последней совершенно очевидно, что главная причина состоявшегося примирения была *демократизация* нашей религиозно-национальной мысли, ее внутренний разрыв с идеологией и пафосом монархизма. Разрыв этот был обусловлен двумя обстоятельствами: во-первых, тем, что, воюя в союзе с Антантой против центральных монархий, Россия — и прежде всего, конечно, в лице шовинистически настроенных национально-религиозных кругов — естественно, не могла, в противоположность явно демократической идеологии своих союзников, поддерживать сакраментально-монархическое миросозерцание Бетмана-Гольвега²¹³, а во-вторых, потому, что с первых же месяцев войны выяснилось полное бессилие нашей монархии защищать национальное дело России и в связи с этим необходимость широкого участия демократической общественности в организации военной победы. Так на двух разных, но внутренне

между собою связанных путях слагалась для национально-религиозной русской мысли необходимость демократической ориентации.

Так как теперь многое, к сожалению, слишком многое изменилось, то мне кажется очень важным напомнить, что столь модные ныне и находящие широкий отклик в наших религиозно-философских и национально-монархических кругах мысли: о правде неравенства и лжи уравниательства, о меоничности²¹⁴ демократизма и тлетворности рационалистического прогресса, о противоположности трагического смысла культуры и оптимического парламентского красноречия, — проповедовались и перепевались в 1914 г. не столько в России, сколько во враждебном нам лагере, в Германии.

Приступив после писаний софиинанцев²¹⁵, евразийцев²¹⁶ и всех прочих демократоборцов и социалистоедов («числом поболее, ценою подешевле» к чтению «Аполитических размышлений» Томаса Манна²¹⁷ — очень типичной для своего времени книги, имеющей много точек соприкосновения с «Гением Воина» М. Шелера²¹⁸), я был поражен, до чего начатые в 1914 г. и законченные к началу 1918 г. записи этого тонкого, умного и глубоко консервативного немца (перекочевавшего, как известно, в последнее время в лагерь демократии) совпадают со всем тем, что высказывается сейчас нашими ненавистниками демократии и социализма.

Полемизируя против «радикалов, правопровозвестников и доктринеров революционизма», против адвокатов, журналистов и цивилизаторов, против «подлости справедливости» и «любоострастия всепрощения и всепонимания», против «гуманистического интернационала» и «цивилизаторского империализма мировой демократии», против «интеллектуализирования, радикализирования, политизирования и всяческого иного, только *постыдно уродливыми* иностранными словами сказуемого разнемецивания Германии», Томас Манн с большим блеском и глубокою убежденностью защищает — *«культуру, души, свободу и искусство» против «цивилизации, общества, голосования и литературы».*

Сочувственно цитируя Вагнера, которому «политический человек противен», Фонтане²¹⁹, для которого всякий «парламентаризм — заморский хлам», и аристократические положения Шопенгауэра, что в каждом праве, способном властвовать, неизбежны примеси прирожденного права на произвол и власть, Томас Манн в конце

концов отстреливается от своих врагов с совершенно тех же позиций аристократического консерватизма, с которых близкая ему, но более действенная русская мысль нападает ныне на своих политических врагов. Как и она, он утверждает, что человек, «благоговейший перед духом», не может верить в прогресс и должен крайне скептически относиться ко всем партиям, утверждающим его неизбежность.

Само собою разумеется, что проведенную аналогией, которую можно было бы подтвердить любым количеством цитат из новейших русских писаний с «Философией неравенства» Н. А. Бердяева²²⁰ во главе, я ни минуты не отрицаю оригинальности русской антидемократической мысли. Такое отрицание было бы неверным, во-первых, потому, что Томас Манн, безусловно, находится под сильным влиянием Достоевского, во-вторых, потому, что вся его консервативная концепция совсем не укреплена, как у большинства русских мыслителей, в религиозно-церковном сознании и, наконец, в-третьих, потому, что понятие оригинальности очень сложно и совсем не исчерпывается категорией новизны, а держится прежде всего первичностью и подлинностью переживания. Но проведенная мною параллель вовсе и не интересует меня с точки зрения ее оригинальности, а совершенно в другом отношении. Для меня только важно отметить, что в то время как консервативная Германия отстаивала во время войны намеченную мною германо-славяне-монархофильскую точку зрения, русская национально-религиозная мысль (не без участия военно-шовинистического настроения) определено антантофильствовала: громогласно отстаивала «священную силу права» против «грубого права силы», защищала «права национальных меньшинств», стремилась к «единству измученной Польши» и вместе с самыми передовыми французскими министрами и журналистами, апологетами цивилизации и красноречивейшими гуманистами возмущалась *миропомазанной* идеологией германского кулака.

Доказывать мое положение анализом отдельных писаний военной эпохи невозможно, да, в сущности, и ненужно. У всех у нас жива еще память о первых днях и неделях Февральской революции, которая правыми кругами была не только примята, но в значительной степени и совершена.

В дни низложения царя среди национально мыслящих и в глубине ее души, конечно, реакционных кругов было совсем небольшое ко-

личество людей, захотевших шапку-невидимку предпочесть трибуне и карманьоле. В те дни все, от социалистов до черносотенцев, были революционерами и демократами.

Свобода мысли и печати была абсолютная, и все же самый правый культурно-философский журнал, в котором тогда сотрудничали многие из теперешних демократоборцев, назывался достаточно определенно: «Народоправство». Революционный порыв России к своему демократическому перерождению был настолько силен, что вряд ли кто в те дни мог видеть, что религиозно-национальная мысль не по своей воле сменила мономашью шапку на фригийский колпак²²¹, а была только околпачена логикой исторических событий. Но многое, что в те дни казалось одним, оказалось впоследствии совсем иным. Так и состоявшееся было в февральские дни примирение нашей радикально-демократической и религиозно-национальной мысли оказалось фиктивным. Уже не говоря о том, что все «демократы на час» давно превратились в отъявленных врагов демократии, они и многих искренних приверженцев демократии как-то увлекли за собою. И вот люди, всю жизнь положившие на проповедь революции, люди, своими словами, почти своими руками свершавшие ее, страстно чувствовавшие национальную правду «февраля», превращаются ныне на радость большевикам в те крутогрудые «николаевки», одна из которых уже 18 лет тому назад уговаривала меня не водиться с социалистами и жидами, которые гнусны не столько своею верою в праматерь-обезьяну, сколько тем, что спят и видят, как бы самобытную Русь превратить в обезьяну Европы.

* * *

Нет, я никого не обвиняю. Не обвиняю уже потому, что ничего еще не утверждаю, а только всматриваюсь. Сейчас всюду такое обилие утверждений, в которых ничего не отвердевает и многое распадается, что становится необходимым верить только своему собственному опыту. Некоторый же опыт тех путей, которые привели нашу религиозно-национальную мысль к довоенному и даже более радикальному отрицанию демократии, у меня, думается, есть.

Как это ни трудно, но надо признаться, что в делании и творчестве революционной демократии эпохи Временного правительства не было какой-то последней настоящности, последней серьезности,

чувства ответственности и чувства удельного веса всего происходящего. В страшное событие революции — вносилась страстная и при-страстная игра в революционные события, в ощущение революционной судьбы России — слишком сильное ощущение своей роли в этой судьбе.

Это смещение предметного ощущения революции (предмет революции — величие, свобода и счастье России) беспредметными революционными ощущениями порождало какие-то лжеревolutionные и психологически *стыдные* проявления революции.

Очень трудно сказать, в чем дело, но и на фронте, и в Петербурге в первые же дни революции явно зародилась какая-то для всякого непредвзятого глаза совершенно очевидная *стилистическая* ложь. Почти все, что происходило, происходило как-то не так, как оно должно было происходить, — не в меру революционной нужды, а сверх этой меры, с переходом в измерение революционной игры. Во многом чувствовалась не только сознательная человеческая воля и бессознательная человеческая страсть, но еще и какое-то безответственное *щучье веление революционной атмосферы*.

Первый раз я его остро почувствовал в стенах Совета солдатских и рабочих депутатов на приеме Н. Д. Соколовым делегации Юго-Западного фронта, во главе которой я попал в Петербург,

Сей важный, глупый и благородный сюртук, очевидно, совершенно не понимал, что он делал и что нужно было делать. Сверкая умными очками и потрясая независимой черной бородой, он велеречиво и самозабвенно растлевал армию, вбивая клин между офицерством и солдатами.

Второй раз оно задело меня, когда, приехав на армейский съезд в Бугачи, я узнал, что делегированные офицеры размещены вместе с солдатами. Мне в этом сразу же почувствовалась какая-то стилистическая и нравственная ложь. Потому я, ничего не говоря, забрал свои вещи и с разрешения генерал-квартирмейстера отправился ночевать в штаб-офицерскую квартиру. На следующий день, вернувшись к членам своей делегации, как и следовало ожидать, я не встретил ни в ком сочувствия: офицеры все были терроризованы духом революции, солдаты слишком втянуты в революционную игру. Сколько я ни доказывал в частных разговорах отдельным членам делегации, что гражданское равенство — не бытовое уравнивание, политическое единомыслие — не однокашничество и товарищество — не братство, я

не мог добиться решительно ничего, если не считать за положительный результат уже то, что меня не сочли за тайного контрреволюционера, а всего только за взбалмошного барина.

Мне можно возразить, что я говорю о пустяках. Но разве пустяки не очень важные вещи? Как знать — если бы делегации принимались не Соколовым, а кем-нибудь другим и в совершенно другом духе, то, может быть, размещение офицеров отдельно от солдат не натолкнулось бы ни на какие трудности, что могло бы оказать в дальнейшем весьма благоприятное влияние на вопрос о разрешении офицерам особых офицерских комитетов, которые, в угоду солдатам, были, как известно, на фронте строго запрещены. Запрещение это, в свою очередь, глубоко оскорбило все офицерство. Лишило его, так сказать, революционного крова и тем самым заставило его искать себе крова контрреволюционного.

Конечно, намеченная мною цепь пустяков не единственная, ведущая от Соколова к Корнилову. Таких цепей можно насчитать бесконечное количество. Ведь вся *реальная* сила пустяков в том прежде всего и заключается, что пустяк вездесущ, как Сам Господь Бог.

Но если даже совсем оставить в стороне вопрос о значении пустяков как факторов исторического развития, то остается еще вопрос об их симптоматическом значении.

Прием у Н. Д. Соколова и съезд в Бугачи навсегда останутся для меня теми пустяками, теми *совершеннейшими* пустяками, в которых я впервые тревожно почувствовал грозные симптомы вторжения в революцию того безликого, безответственного и лишь атмосферически реального «*щучьего веления*», которое впоследствии оказало такое большое влияние на ход событий, прибрав так много силы если и не к своим рукам, то к своему хвосту. С этой точки зрения, очень показателен институт военных комиссаров. Подлинно нужны были революции, с одной стороны, армейские комитеты (ограниченные в правах и ответственные за их нарушение), с другой стороны, *правительственные* комиссары (по возможности назначенные из числа верных революции офицеров). Комиссары же как представители Совета рабочих и солдатских депутатов, одинаково чуждые как солдатской массе, так и командному составу, подрывавшие, с одной стороны, авторитет офицерства, с другой — выборных комитетчиков, были типичным порождением той беспредметно-революционной атмосферы, которую с самого начала была проникнута деятель-

ность Совета рабочих и солдатских депутатов. Я не отрицаю, что некоторые комиссары сыграли на фронте большую и положительную роль, но они сыграли ее вопреки своему официальному положению и исключительно благодаря своим личным качествам. В общем же делалось много ложного, и самое вредное и ложное было то, что меньше делалось, чем говорилось.

Помню, как после мучительно-длительного препирательства с какой-то дивизией, требовавшей отвода в Киев и организации для нее «специальных курсов» для выяснения цели войны «на предмет» вынесения ею «сознательного решения» вопроса о том, должна ли она во исполнение приказа начальника дивизии занять позицию или нет, я, душевно окончательно вымотанный и физически разбитый, встретился неподалеку от места дебатов, на братском кладбище, с офицером одного из взбунтовавшихся полков.

Безрукий, с Георгиевским крестом, он сидел на могиле и плакал, как ребенок.

На мое как будто бы радостное сообщение: «Согласились, выступят», — он почти с ненавистью накинулся на меня.

«Неужели же Вам не стыдно уговаривать эту сволочь, вместо того чтобы пулеметами гнать ее на Киев! Простите, я не выдержал, не мог. Как только Савинков начал против этого чумазого аргументировать от своего послужного списка старого революционера, я сбежал, чтобы...» — голос ему изменил, и рука невольно потянулась к кобуре револьвера.

Не стыжусь признаться, что я почувствовал острый стыд; не политическая, конечно, но *нравственная правда боли и любви к России* была определенно не на моей... стороне.

Корниловское восстание²²² — вещь очень сложная, и я сейчас говорю не о нем *в целом*, а только об одной его стороне — об его *правде*.

Для меня нет ни малейшего сомнения, что *своей правды* у Корнилова не было, что вся его правда только *наша вина, вина демократии перед Россией*. Правда Корниловского восстания исключительно в психологии корниловцев, в чувстве России и стыда за ее нравственное падение, за революционное поругание национального долга и национальной доблести, за позор не революционного ухода, а *военного побега с поля брани и чести*.

Весь мир и строй этих чувств был в последнем счете демократии не только чужд, он был ей подозрителен и враждебен. Теперь это изменилось, но в эпоху Временного правительства *полновесного, онтологического ощущения России* в рядах демократии было не слишком много.

Максимальный демократический патриотизм выражался тогда формулой: за родину и революцию, в которой тогда никто не слышал нелепого уравнивания *вечной истины и страшной болезни*.

Когда спровоцированный темными реакционными силами, но сам по себе глубоко правый и праведный, русский патриотизм восстал в лице *правды* Корнилова на Временное правительство, последнему не осталось другого исхода, как опереться против Корнилова, за которым шла не только психологическая правда патриотизма, но и *политическая реакционная ложь*, на левое крыло революции, на большевизм. Козырнув против Корнилова в конце концов все же Лениным, Временное правительство ненадолго отсрочило свою гибель, но на *очень долго погубило престиж демократии* в глазах всей религиозно-национально настроенной России.

Я не говорю, что революционная демократия не должна была искать в большевизме союзников против Корнилова. Пусть это тысячу раз было прямо политической необходимостью и даже прямым долгом, в нравственном порядке это в последнем счете не снимает с нее вины. Ибо нравственно (это одна из глубочайших мыслей Шопенгауэра) человек всегда в ответе не за отдельные свои поступки, а за целостное свое бытие, не за то, что он *делает*, а за то, что он *есть*. Не в том вина демократии, что она собрала все силы, чтобы подавить восстание против революции, а в том, что к моменту этого восстания она внутренне дошла до того, что по всей своей совести, хотя, конечно, и вразрез со своим внутренним желанием, не могла при этом не искать у коммунистического интернационала помощи против национального патриотизма.

В этом неизбежном «ходе» на Ленина сказался исход из Соколовых. В недостатке в решающий момент нужной национальной силы в своих руках — чрезмерный избыток ненужной общереволюционной фразы в демократических устах. В отсутствии настоящей прозорливости старый партийный грех — привычка смотреть на мир не столько живыми человеческими глазами, сколько мертвыми точками зрения. Но главное, в отсутствии возможности справиться с действи-

тельностью сказалось полное непонимание того, что в революционные эпохи все, на первый взгляд *невозможное*, гораздо действительнее всех привычных *возможностей*. Не знаю, была ли, на мой взгляд грешная, возможность военной волей «патриотически» взнудать революцию и бросить ее против внешнего врага, но я твердо знаю, что была другая, высшая: революционной волею разнудать войну и, как загнанную лошадь в ночное, пустить армию домой, не во имя третьего интернационала, а во имя исполнения *национальной воли революции*, рожденной всенародным отрицанием несправедливой и бессмысленной войны.

Обе эти невероятные возможности демократия в глубине своего сердца сразу же заподозрила в их действительной возможности. Лишенная чувства дали и веры в чудо, не расслышавшая в музыке революции вторжения разума безумия в смысл истории и ни минуты не задумавшаяся над последним смыслом своего прихода к власти в 1917 г., русская демократия с места же решила вести революцию по единственно невозможному для революции пути — по пути привычных возможностей.

По возможности продолжать войну, но по возможности поменьше наступать, по возможности противодействовать разложению дисциплины в армии, но по возможности отстаивать и революционные права солдата, со всею возможною в военное время быстротою готовить созыв Учредительного собрания, не узурпируя по возможности его прав, но по возможности не упуская из виду интересов революционной демократии, — вот тот единственно *невозможный* путь *компромиссного пристругивания друг к другу невозможных возможностей*, на защиту которого революционная демократия убила свои, в русском масштабе немалые, политические силы.

Причина этой ошибки — в том односторонне политическом, позитивистическом и безрелигиозном мирозерцании, с которым русская революционная демократия подошла к разрешению поставленных революцией метафизических вопросов о национальном лике России, о грехе и правде войны, о необходимости искупления ее греха.

Я утверждаю, что революционная демократия только потому не спасла своей политической святыни — Учредительного собрания, что для нее ничего не было святее политики; что она самого Бога

была склонна мыслить бессмертным председателем транспланетарного парламента и революционные громы 17-го года восторженно, но наивно приняла за Его звонок, открывающий исторические прения по вопросу республиканского устройства России.

В этом панполитизме русской революционной демократии надо искать глубочайшую причину той ее психологической нечуткости, которая, по крайней мере на время, подорвала успех демократического дела в России, оторвав его от национальных и религиозных глубин русской души.

* * *

Однако кроме двух приведенных мною причин (фиктивность демократических симпатий во время войны и панполитизм революционной демократии) разрыв между революционно-демократическими и национально-религиозными энергиями русской жизни покоится еще и на третьей, не самой глубокой, но психологически, быть может, наиболее трудно преодолеваемой. Вслушиваясь во все, что бывшими демократами и даже социалистами говорится сейчас не только против революционной *практики* русской демократии в эпоху Временного правительства, но и против *идеи* демократизма вообще, и всматриваясь в психологическую природу широкою волною разливающихся сейчас в экс-республиканских сердцах монархических симпатий и настроений, всякому зрячему нельзя не видеть, что вся эта вакханалия пусть бескорыстной смены вех происходит прежде всего потому, что демократия и монархия *обменялись формами своего существования*. Что демократия через революцию, так или иначе, все же вошла в действительность, а монархия теми же путями отошла в небытие, превратилась в воспоминание, в мечту и тем самым снова в возможность.

На путях своего чудодейственно быстрого превращения из возможности в действительность демократия, естественно, не могла удержаться на высоте своих идеалов, как и монархия, с другой стороны, на путях своего превращения из действительности в прошлое и снова в возможность не могла остаться в нашей памяти обремененною всею полнотою своего реального зла.

В том, что *воплощение идеи* ее всегда *снижает*, разочаровывает нас в ней, а *воспоминание о действительности* неизбежно *возвращает к ее* исконно *идеальному бытию*, сказывается глубочайший

закон человеческого духа. Неподчинение этому закону психологически почти невозможно, но неспособность к учету его искажающего наши оценки действия, того, что Фридрих Ницше назвал бы его «оптикой», для политической мысли совершенно недопустима.

Думаю, что я выше с объективностью, которую всякому чистокровному демократу будет не совсем легко мне простить, обрисовал основной порок демократического мироощущения.

Все действительно основательные нападки на демократию, на ее духовную субстанцию, на ограниченность ее мирозерцания, на ее роль в революции я сам изнутри, глубоко лично знаю и как демократ их принимаю.

Но когда на демократию ее столь обильные сейчас хулители начинают нечленораздельно стучать зубами, обвиняя ее, *и только ее*, во всех ужасах современного состояния России, то я никак не могу не спросить их: а где они были, когда демократия совершала свои исторические ошибки? И неужели же они, положив руку на сердце, действительно думают, что их пребывание «в нетях» было меньшим грехом, чем все грехи демократии в историческом бытии?

Согласен, что на совести демократии величайшие грехи, но разве их меньше на совести монархии, породившей между прочим и все недостатки демократии, но, несмотря на это, снова восхваляемой на все лады: от богословского до обывательского.

На все эти вопросы у идеологов антидемократизма никаких серьезных ответов нет и быть не может. Что бы они ни говорили, зоркому глазу ясно, что господствующая ныне ненависть к демократии является очень сложным результатом многообразных душевных сдвигов в сердцах русских людей. Что демократизм как нравственная идея и как государственное устройство — зло, опыт последних лет никак, конечно, не доказал, но он сделал нечто худшее: он тысячами психологических ассоциаций и эмоций связал в каждой русской душе демократию с несчастьем и злом России. Если бы даже демократия пришла к власти самым безболезненным путем и при наивозможно благоприятных условиях, она все равно очень многих разочаровала бы в себе, так как реализация идеи в «мире, лежащем во зле», всегда и неизбежно ущемляет идею и превращает ее хотя бы в частичное зло.

Но русская демократия связала свое рождение в мир со злом не только в качестве попытавшегося воплотиться идеала, но и в каче-

стве идеала, попытавшегося это сделать в момент полного торжества над миром разрушения и зла. Бросившись в неравную борьбу с этими силами и не одержав над ними победы, она, естественно, усилила эффект их торжества и навсегда психологически связала с ним печальную историю своего кратковременного существования и своей бесславной гибели. Да, и демократия не спасла Россию, или, точнее, да, даже и демократией Россия не спасла себя, — это верно. Но что демократия погубила Россию — это хотя и понятная психологическая аберрация, но совершенно неубедительная историко-философская концепция. Отрицая ее, я защищаю не только демократию, но в первую голову, конечно, Россию.

Если с точки зрения охарактеризованного раньше демократически-революционного панполитизма и были понятны раздававшиеся в свое время утверждения, что Россию губит монархия, то с национально-религиозной, упорно борющейся против утверждения политики в качестве верховной категории мирозерцания, аналогичное утверждение о роли демократии совершенно бессмысленно.

Если идеологи антидемократизма и не видят этой бессмыслицы, то только потому, что не прощупывают эмоционального корня своей ненависти к демократии.

Доказывать современным демократо-ненавистникам, что дело обстоит именно так, — трудно и тщетно. Трудно потому, что у нас пока еще нет достаточно объективных критериев для установления действительной роли демократии в революции и возможности четкого отделения того, чему она действительно была *причиной*, от того, с чем она в нашей памяти лишь ассоциативно связалась в качестве наиболее характерного симптома.

Но, на наше счастье, у ненависти к демократии есть свой позитив — *тоска по прошлому*, по отошедшей России, тоска по монархии. И вот на этом позитиве эмоционально-лирическая природа современной ненависти к «февралю» устанавливается без малейшего труда. Не подлежит никакому сомнению, что чем монархия была до Февральской революции, тем она осталась и после нее. Никаких *объективных* причин, которые принуждали бы к пересмотру того отрицательного отношения к ней, в котором к моменту ее падения была объединена *вся Россия*, история за последние годы не выдвинула. Скорее даже наоборот: быть может, только в большевизме, в его бездонном презрении к человеческому лицу и человеческой жизни,

в его по-звериному ощеренном отрицании всех норм культурной и правовой государственности, во всем его лютом разбойничьем посвисте, в его фантастически самодурном «быть по сему», во всех его безумных путях, во всем его безудержном беспутстве и смрадном распутинстве узнали мы действительно и *до конца*, чем в вулканических своих недрах была и чем всему миру грозила старая, царская, монархическая Россия.

И несмотря на все это, эту Россию не только сознательно утверждают те ненавистники демократии, о которых идет речь, но к ней же бессознательно тянутся очень широкие круги обывательской интеллигенции и, что самое главное, — очень глубокие бессознательные *слои* совсем не обывательских, и даже определенно демократических сознаний.

В чем же, собственно, дело? В очень многом.

Прежде всего, конечно, в той выше отмеченной мною «оптике» человеческого духа, согласно которой всякое воплощение, снижая идею, разочаровывает нас в ней, а всякое воспоминание возводит свой предмет к его исконно идеальному прообразу.

В воспоминании, как на полотнах художников самые страшные факты действительности становятся только характерными образами, вся грязь, весь тлен и смрад жизни — только темным, зловещим колоритом и кровь, хотя бы и невинно пролитая, — незапекающимся пурпуром.

Всем, тревожащим сейчас память прошлых дней, надлежало бы неустанно помнить об этой «оптике» воспоминанья, дабы неизбежно свершающаяся в памяти *идеализация отошедшей монархии* не превращалась бы в ее утверждение *как идеальной формы будущей России*.

Но монархия не только умерла, как умирает все — в свое время, свою смертью. Она была убита; ее прах был — пусть большевистской, а все же и нашей революцией — с проклятиями развеян по ветру. Свои неисчислимые грехи перед Россией монархия искупила нечеловеческими страданиями. Эти страдания не могут не жечь нас раскаянием, и это раскаяние не может не приближать к нам страданиями просветленного образа покойной монархии. Не понимать этих нравственно углубленных путей, на которых не худшие люди попадают ныне во власть монархического соблазна, могут только варвары профессионального революционизма.

Но, с другой стороны, и полное понимание нравственной правды тех покаянных настроений, что в случае очень личного и острого из переживания ведут к своеобразному эмоциональному монархизму, не смеет не видеть, что превращение этого покаянного монархизма в политическое реставраторство решительно недопустимо, потому что никакие преступления, совершенные революцией против монархической России, ни в какой мере и степени не ослабляют тех политических доводов против монархической формы правления.

Всем, тревожащим сейчас память прошлых дней, надлежало бы кроме «оптики» воспоминаний неустанно помнить и об «оптике» покаянных чувств, дабы *праведное раскаяние* в преступлениях против низвергнутой не превращалось в подготовку *нового преступления* перед будущей Россией.

Однако симпатии к монархии возникают в настоящее время не только в перспективах памяти и раскаяния, но и в целом ряде других, из которых наиболее существенны обострившиеся во всех нас — *национальное чувство и обывательский лиризм*.

Русская интеллигенция никогда не страдала избытком патриотизма. Правда, много сил отдала она на служение народу. Но ее социально-этическое народничество никогда не было, в сущности, любовью к *родине*. *Эроса патриотизма*, столь прекрасного у Гоголя²²³, любви к пластическому образу России, любования им — всего этого в душе русского интеллигента, да и вообще русского человека было немного. Быть может, только в блоковских «Стихах о России» (а Блок²²⁴ был не только большим поэтом, но и типичным интеллигентом) вместе с пророческим предчувствием ее гибели начинают впервые страстно звучать ноты любования Россией, ноты восторга о ее красоте.

Только теперь, после всего, что приключилось с Россией, поняли мы все, какая она у нас была красавица, сколько в ней было непередаваемого очарования, сколько ни с чем не сравнимой прелести. Нынешнюю нашу болью о ней мы как бы впервые влюбляемся в нее и, всматриваясь в ее осунувшееся, безумьем встревоженное лицо, всею душою чувствуем, что нет для нас жизни, кроме как в ней.

В ком в ней? В *какой* России? Вот тут-то и начинается для многих странная абберрация монархического соблазна.

Все мы родились и выросли в России монархической. Другой России никто из нас и в глаза не видал, и другой России конкретной

любовью страстной влюбленности любить мы не можем. Заглазная любовь — что за любовь, не любовь вовсе.

Так на почве обостряющегося национального чувства вырастают среди русской интеллигенции столь чуждые ей еще вчера монархические тенденции и симпатии.

Причем, как это ни странно, против возникновения этого лирического марева бессильны иной раз самые твердые демократические убеждения. Мы встречаемся тут с парадоксальной диалектикой человеческого сердца. Как для помещика — его имение, как для офицера — его полк немыслимы и непредставляемы вне целостной эстетической и бытовой композиции царской России, так и для эсэровского земского врача или партийного социал-демократа его революционная деятельность самыми тесными узами связана с той монархической Россией, на свержение которой она в свое время была направлена. С падением монархической России лишились своего *бытового крова* не только цензовые элементы прежней России, но и ее враги — русские демократы, социалисты и революционеры.

Подпольные организации, конспиративные квартиры, кружки, съезды, сходки, вечная опасность и священные тайны революционной жизни, ее романтика и героизм — все это в памяти всякого русского социалиста самым тесным образом связано с внутренним миром и внешним образом монархической России. Вот почему, тоскуя о своем прошлом, этот проживающий сейчас в эмиграции исконный ненавистник монархии невольно облачает ее в своей памяти каким-то странным чувством, почти похожим на... почти любовь.

Но, может быть, царская Россия для социалистов и революционеров старого закала сейчас много ближе коммунистической С.С.С.Р. не только как отошедшая среда и атмосфера их прежних дней, но еще и в другом, гораздо более существенном смысле?

Еще недавно я от видного революционного деятеля слышал жалобу, что на борьбу против монархии люди шли гораздо легче, чем они идут на борьбу против большевизма. В чем дело — понять нетрудно. Монархия создавала для всякого героя революции и фон, и пьедестал. Смерть через повешение была революционным делом: обличением, призывом, велением.

Большевики убили Россию как арену революционного подвига. Всякий подвиг сейчас психологически бесконечно затруднен сознанием, что он никем не будет услышан и увиден, что он ни до кого не

дойдет. Не дойдет потому, что жизнь, самое большое, что человек может отдать своему народу, своей идее, — сейчас в России ничего не стоит, что она политической биржей большевизма все еще не котировается.

Но, конечно, в горном, патриотизмом освещенном ландшафте монархически окрашенных чувств есть склоны, круто сбегаящие к самой обыкновенной обывательщине. Очень часто за любовью к отошедшей России скрывается всего только любовь к своему разрушенному прошлому, за муками об ее муках — тоска по исчезнувшему благополучию собственной жизни, за нравственным гневом изгнанника — слепая злость беженца, за героической симфонией патриотизма — жиденький граммофон, вальс «Невозвратное время».

Самая важная стоящая перед Россией задача — сращение воедино ее национально-религиозных и демократических сил.

Заключенный было в годы войны под влиянием союзнической идеологии и романовской монархии и ныне до конца расторгнутый, союз между этими силами должен быть восстановлен. И для настоящего времени все еще верное утверждение Владимира Соловьева, что русскую политическую мысль руководят образы человеконенавистнического богомола и братолюбивой обезьяны, должно наконец лишиться *всякого* основания.

Все провозглашения, что демократия *по существу* безнародна и безбожна, решительно ни на чем не основаны. Существо демократической веры — *в утверждении человеческого лица*. Все остальное — только выводы из этого утверждения и его политические проекции. Утверждение человеческого лица вне Бога и вне нации — невозможно. *Только в нации лицо человека конкретно и только в Боге оно священно*. Всякий демократизм *по существу* и национален, и религиозен.

Поскольку западная демократия — безрелигиозна, она безрелигиозна не как демократия, а как демократия безрелигиозного Запада.

Философия, наука и искусство на Западе немногим религиознее западного демократизма, но *рабочие и на Западе много* религиознее промышленников и банкиров. Поскольку демократия на Западе антинациональна, она антинациональна не как демократия, а как демократия интернационалистического Запада. При всем своем космополитизме она все же единственная сила, которая борется против черного интернационала капитала и против красного интернационала коммунизма, единственная, защищающая мир внутри нации, т. е. нацию как единство.

Сошедшая со сцены романовская монархия всю свою жизнь как могла и умела боролась против идеи демократии, т. е. против права каждого русского человека на свое индивидуальное, в Боге священное и в любви к своему народу конкретное лицо. В этой борьбе была та ее безрелигиозность и антинациональность, которую до конца вскрыл большевизм. Весь химеризм большевистского оборотничества, весь кошмар коммунистического хаоса не что иное, как инобытие той безликости, которую насаждал в России режим монархизма.

Элементарно и неверно утверждение, что пафос демократии — *уравнительство*. Демократия вовсе не жаждет полного уравнивания человеческих душ и судеб, наоборот — политическое равноправие всех граждан ей только затем и нужно, чтобы облегчить людям выявление всего разнообразия своих размеров и дарований, всего своего *подлинного* и *существенного* неравенства.

Элементарно и неверно утверждение, что пафос демократии — *формализм*. Не форму народовластия как таковую защищает демократия, а народовластие как ту единственную форму, в которой каждому заинтересованному в жизни своего народа человеку открывается прямой путь к существенному участию в его жизни. Ведь не только формальное право голоса предоставляет демократия каждому человеку, но и право существенной речи, т. е. очень существенное право свободной защиты своих конкретных идеалов — личных, национальных и религиозных.

Элементарно и неверно утверждение, что пафос демократии в *защите количества* и отрицании качества. Ведь предоставлением каждому гражданину права голоса демократия ни в одном человеке не убивает и не отнимает ни одного из его качеств. Вопрос использования своего голоса остается и в демократии вопросом человеческого качества. Конечно, демократия считает голоса, но разве «большинство голосов» ничего не говорит о *качестве* того, за кого они поданы, и о *качестве* тех, которые голосовали? Как бы мало демократический подсчет голосов ни интересовался качествами граждан, он во всяком случае интересуется ими больше, чем всякий антидемократический строй, не желающий считаться со своими подданными в качестве качественно вполне определенных политических волей.

Элементарно и неверно утверждение, что пафос демократии в *рационализме*, что демократический принцип враждебен иррациональным силам истории. Все наиболее иррациональные содержа-

ния человеческого духа, поскольку они творчески проявлялись, проявлялись всегда в очень строгих, часто насквозь рационализированных формах. В философии величайшие мистики — Николай Кузанский²²⁵ и Гегель — были одновременно и величайшими рационалистами. Кант формулировал смысл своей рационалистической гносеологии как отстранение знания с путей веры. Наиболее иррациональное из всех искусств — музыка — наиболее глубоко проникнута началом наиболее рациональной из всех наук — математикой. Но если так, то почему бы и в формах демократического рационализма не властвовать над человеческой жизнью иррациональным, историческим силам?

Я знаю, что мои возражения против элементарного понимания демократии сами элементарны. Но ведь я и не выдвигаю их в качестве научно-теоретического обоснования демократии, а только в качестве некоего *эмоционального броска* навстречу тому демократическому мирозерцанию, которое одно только и может стать крепким фундаментом будущей России.

Однако почему в основу будущей России класть обязательно демократическое мирозерцание? И действительно ли демократично намеченное мною мирозерцание? И не проще ли, чем парадоксально защищать демократию открытою для нее возможностью отстаивать неравенство против равенства, содержание против формы, качество против количества и иррациональное против рационального, отказаться от нее в пользу каких-нибудь других, антидемократических форм — абсолютной монархии, фашистской иерархии или коммунистической диктатуры?

Ответ на все эти вопросы с занятой мною позиции нетруден.

Изживаемая нами эра так называемой «новой истории», безусловно, восходит в своих истоках, как на то в последнее время неоднократно указывал Н. А. Бердяев, к двуединому явлению Возрождения и Реформации. Нет сомнения, что культура европейского человечества стоит сейчас под знаком гуманизма. Но сущность гуманизма, вопреки Н. А. Бердяеву, конечно, не в безбожном самоутверждении человека, что было бы непонятным отступничеством Бога от сыновей Своих, а в *Божьем утверждении свободного человека как религиозной основы истории*. Демократия — не что иное, как политическая проекция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков. Вместе со всей культурой гуманизма она утверждает *лицо че-*

ловека как верховную ценность жизни и форму автономии как форму богопослушного делания. Всякое отрицание демократии есть потому в последнем счете не что иное, как отрицание исторических основ изживаемой нами эпохи. Свершается ли это отрицание в формах романтической мечты о прошлом или бунтарского требования новых форм жизни, это хотя и не одинаково опасно, но одинаково неразумно и грешно, ибо сказано: «довлеет дневи злоба его».

Согласен, что очерченный мною идеал демократии мало соответствует конкретной исторической действительности, но решительно не вижу в этом исконном несоответствии всякого идеала действительности никаких причин к отказу от демократии, а лишь стимул к ее усовершенствованию.

Если Россия не Запад, если она религиозно действительно глубже Запада и если творческие силы ее моложе, незначительнее западных, то все это неизбежно скажется и в формах демократической государственности. В идее демократии как таковой нет ничего претящего русскому духу. Быть может, даже наоборот. Быть может, как раз в России заложена возможность подлинно духовно углубленного демократизма.

За это как будто говорит целый ряд очень существенных явлений русской жизни, и прежде всего строй православной церкви.

В отличие от католичества, имитирующего своею возглавляемую непогрешимым папой церковною организацией, восходящей к единому Богу, монархический строй вселенной, православие, в своем мистически более глубоком чувстве правды всего относительного — земли, особи, всякого конкретного лица, строит земную церковную жизнь на определенно демократическом основании. В православной церкви епископы равны друг другу, патриарх есть лишь «первый среди равных» и высшею инстанцией является собор.

За ту же возможность духовно углубленного демократизма в России говорит и идеализм русского освободительного движения, принадлежащего, безусловно, к наиболее героическим страницам последних десятилетий. Сейчас, когда реакционно-националистическая aberrация все дело демократии и социализма стремится представить исключительно делом зависти и ненависти, особенно необходимо помнить, что благодаря целому ряду причин царский режим пал в России не столько под давлением *злости освобожденных* масс, сколько *совести русской интеллигенции*. Быть может, такое обстояние вещей губельно отразилось на судьбах России, быть мо-

жет, если бы освободительное движение не торопило прихода революции, карта демократии не была бы так легко бита. Но все это не дает никому никакого права позорить подвиг людей, отдавших свою жизнь тому, что для них было благом России.

В идеологии русского народничества и потом в идеологии народнического крыла русского социализма, оставшейся в стороне от влияния вульгарной метафизики исторического материализма, этот нравственный идеализм русского освободительного движения создал свою если и не слишком укрепленную, то все же боеспособную цитадель.

Сейчас Запад переживает очень глубокий кризис материалистических основ своего демократического социализма. Демократия и социализм в целом ряде новейших явлений (религиозный социализм, группа Tillich'a²²⁶, католический социализм Steinbuchel'a²²⁷, этический, протестантский Radbruch'a²²⁸ и т. д.) явно стремятся к идеалистической ориентации. В этом повороте демократически-социалистической мысли Запада исконный идеализм русского народничества не может не видеть оправдания своей веры.

Но для традиции народнического демократизма и социализма характерен не только звук нравственного идеализма, но и национальный тембр этого звука. В народничестве есть очень глубокая психологическая связь со славянофильством. В известном смысле народничество может быть названо «левым славянофильством». Все это делает возвращенную в традициях народничества русскую демократию как бы особо призванной защищать демократическое дело России не как дело безрелигиозного космополитизма, а как *религиозное дело всего русского народа*,

Наконец, за демократический строй в России говорит и весь пластический образ ее. Из всех стран Европы Россия стилистически самая демократическая. Ни одно из сословий никогда не было проникнуто в ней тем дурным иерархизмом сословного чванства, которое одинаково свойственно как западной аристократии, так и западному мещанству. Движение сквозь сословия было в России всегда много легче, чем в Европе. Стилистическое благородство русского дворянства всегда заключалось в его простоте. В крестьянстве встречаются люди исключительно аристократического обличья и характерно барской повадки. И дворяне, и интеллигенция, и мужики — все одинаково называют себя по имени и отчеству. Демократизм в России еще не успел связать своей судьбы с мещанством; и в этом его отличие от демократизма западного, залог его способности к одухотворению.

Я очень хорошо знаю, что защищать в настоящее время, да еще в эмиграции, идею демократии как *религиозную идею национальной России*, дело совершенно безнадежное. Но, может быть, только то и стоит защищать, что большинству кажется делом пропащим. Конечно, это положение, на первый взгляд, очень малодемократично. Но ведь на второй — демократия совсем и не есть защита общих мест, а их уничтожение в пользу истины. Приведение всех к мнению единиц.

Против моего построения будут, с одной стороны, все старозакальные позитивистические демократы, которые хоть и много пережили, но ничему не научились, от которых пахнет типографской краской и затхлой лирикой вчерашней принципиальщины, а с другой — все закинувшиеся сейчас против демократической России идеологи иерархизма и демонологи социализма, которые не в состоянии разглядеть того скучного черта обывательщины, который внушает им ненависть к трагедии наших дней.

Но как те, так и другие — люди *только* настоящего, т. е. люди прошлого, которым, естественно, не может не казаться, что вера в предстоящую победу нигде, видимо, не существующей религиозно-национальной демократии есть совершенно безнадежное дело. Когда мы стреляли по невидимой цели, бесхитростные, но озлобленные галичане тоже думали, что мы зря *тратим* снаряды.

Но времена очень меняются. И каждому человеку это яснее всего видно на пустыках своей собственной жизни. На них видно и мне, что что-то смещается и что-то перестраивается в психологии социализма и демократии.

Если бы все было по-старому, редакция «Современных записок»²²⁹, вероятно, предложила бы мне печатать мои «Мысли» за их полную бессмысленностью, за их еретический бред в каком-нибудь нынешнем «Новом времени».

Очерк VI

БОЛЬШОЙ СМЫСЛ И МАЛЫЕ СМЫСЛЫ.

Коммунистическая идеология и советская литература.

Эмигранты и большевики

Очень известный, очень крупный немецкий ученый недавно говорил мне: «Wissen Sie, Herr: College, es ist doch was sonderbares um das ethische Problem!»²³⁰ (он собирался в следующем семестре читать этику).

Я настороженно поднял глаза на моего собеседника: подслеповатые очки с прекрасной задумчивостью пристально всматривались в сиреневую мглу расстилавшейся перед нами идиллической долины.

«В чем дело, Herr Professor²³¹?»

«А видите ли, — продолжал он без тени иронии, — когда я утром за кофе читаю в столовой газету, я ненавижу французов и бесконечно страдаю за Германию; но переходя к себе в рабочий кабинет, я чувствую или, во всяком случае, считаю себя обязанным чувствовать как раз наоборот: в сущности, жалости достойны не мы, несущие свой крест и исполняющие свой долг, а нравственно павшие в своем стремлении унижить и уничтожить нас французы».

Знаменитый логик искал абсолютной истины и согласно ложным навыкам отвлеченного мышления думал, что она и в этике, как в логике, должна быть одна для всех — «allgemeingulting und notwendig»²³².

Соглашаясь, что совесть, так же как и разум, должна жить абсолютным, я отстаивал, однако, мнение, что нравственные оценки, дабы быть *абсолютными*, должны быть конкретными и индивидуальными, что нравственная правда их зависит прежде всего от тех конкретных положений, в которых находятся произносящие их люди.

Убедить моего собеседника мне, конечно, оказалось не под силу. Порог, отделяющий столовую от «рабочего кабинета», так и остался в его сознании непреодолимою философскою проблемой, но пошатнуть его наследственную веру во «всеобязательную и единую», т. е. для всех одинаковую, нравственную истину мне, кажется, до некоторой степени все же удалось перенесением его же собственного примера во все обостряющую атмосферу современной русской действительности.

Рассказав ему об институте большевистских заложников, я спросил его, разрешил бы он себе жалеть не только павших, по его мнению, французов, но и бедных, заблудившихся в нравственном тупике большевиков.

Не колеблясь ни одной секунды, ученый муж убежденно ответил: «Нет, в данном случае у меня не возникает сомнений. Я думаю, невозможны никакие конкретные положения, в которых было бы не только обязательным, но даже позволительным жалеть ваших ужасных правителей-убийц!»

Мой ответ, что я, безусловно, разрешил бы не только моему почетному оппоненту, но даже и себе самому жалеть большевиков-убийц при условии, чтобы наш разговор происходил не в Германии, а во внутренней тюрьме, в ожидании смертной казни, произвел на моего собеседника некоторое впечатление.

«Darüber muss ich noch nachdenken, Herr College!»²³³ — Он подал мне свою белую, вялую, умную руку, и мы разошлись в разные стороны.

* * *

В Германии (не знаю, как в других европейских странах) существует совершенно непереносимая, глубоко раздражающая людская разновидность, так называемые «Edelkomnurnisten» (благородные коммунисты).

Их в большинстве случаев никчемно-бездейственные, мечтательно-хилые и беспредметно восторженные души все как одна вспаханы Шпенглером, удобрены Достоевским и засеяны плеведами Третьего Интернационала²³⁴, от которого они ждут каких-то миндально-маниловских всходов.

Без малейшего чувства боли за *свою* Европу бесчестят они ее *будто бы* смертный час, считают Ленина воплощением Алеши Карамазова²³⁵, большевистский коммунизм — политическим измерением подлинного христианства, поносят мещанскую узость европейской жизни и превозносят (думая, что льстят вашему национальному самолюбию) поэзию большевистской России, с ее пророческим хаосом (в стиле Достоевского) и ее кровавой живописностью (в стиле самого Шекспира).

В существование той жуткой, реальной, большевистской России, о которой вы им говорите, они не верят. С наивной усмешкой ничего не переживших людей они говорят вам, что революции в белых перчатках не делаются, что дух и кровь состоят в исконном родстве, что они во всяком случае с удовольствием обменяли бы свою игрушечную, худосочную, бездарную революцию на ту исторически-великую, гениальную трагедию, что так вдохновенно разыгрывается в России, этой великой и загадочной стране будущего.

Я не преувеличиваю и не заостряю. Совсем недавно мне пришлось несколько раз подряд встретиться с немецким писателем-

коммунистом, окончательно сплюснутым Достоевским и рвущимся в святую коммунистическую Москву.

Длинногривый, как старорежимный студент-нигилист, в черном пиджаке, без жилета и с громадным черным бантом под небритым подбородком, он горячее любого сменевеховца доказывал всю несостоятельность моих «эмигрантских» настроений, уверяя, что все эмигранты из-за деревьев не видят леса и что задыхающимся в затхлой Европе европейцам мировое значение большевистской России виднее, чем русским.

Наскучив его патетическими разглагольствованиями, я взял немецкий перевод своих статей о России и прочел ему ряд мест, где писал о положительном значении большевистского *безумия*.

Мой собеседник смутился и опешил.

— Но почему же вы тогда вот уже три вечера *ни в чем* не соглашаетесь со мною?

— Потому что когда Вы говорите то же самое, что я, то Вы говорите нечто совершенно другое, а может быть, прямо обратное тому, что утверждаю я.

— Простите, это парадокс, которого я не понимаю.

— Очень просто — большевистский агитатор как-то весьма складно доказывал собранным на сходку крестьянам, что социальное учение Льва Толстого во всем совпадает с учением Ленина, но был наголову разбит весьма простым соображением известного деревенского спорщика, хитрого старого угольщика, что графу-то для коммунизма нужно было все отдать, а товарищам достаточно все отобрать; «так что одна правда, видно, надвое колется!»

— И вы согласны с Вашим угольщиком?

— Вполне. Чтобы понять и оценить человеческое слово, надо прежде всего услышать, каким местом души оно произносится.

* * *

Да, всякая правда надвое колется. Но, конечно, не профессорским порогом, отделяющим практическую установку сознания в столовой от теоретической в кабинете, а качеством того переживания, которое за ней стоит.

Так, несмотря на то, что в речах моего собеседника было очень много правильного, в них не было правды; не было права на правду, которую они защищали.

Восторженно рукоплескать великолепным страданиям России, спокойно сидя в партере западноевропейского благополучия, — дело, с нравственной точки зрения, весьма сомнительное. Но защищать ту же духовную значительность русской трагедии, сидя в России с накинутаю на шею петлею коммунистической идеологии и большевистского правосудия, — нечто совершенно иное, в нравственном смысле вполне безупречное.

Формально никому, конечно, нельзя запретить считать мою точку зрения, что нравственная правда неотделима от конкретных переживаний стоящей за ней личности, за отрицание всякой объективной этики, за беспринципный этический релятивизм. Но такая оценка защищаемых мною в этом вопросе позиций по существу глубоко не права, так как я совсем не утверждаю, будто каждый человек в связи со своими случайными переживаниями имеет право защищать любые мнения собственного образца и изделия. С моей точки зрения, все обстоит как раз наоборот: каждая конкретная жизненная ситуация односмысленно *обязывает* каждого человека к совершенно определенному переживанию; переживание же это, всегда глубоко личное, но отнюдь не субъективное (как лично, но не субъективно, например, всякое художественное произведение), является единственно правомерною основой для всех нравственных требований и суждений, которые всегда лишь постольку правильны, поскольку обеспечены золотым фондом подлинного и личного опыта.

Решает вопрос о том, имею ли я сам право утверждать тот положительный смысл большевистского безумия, защита которого в устах моего «Edelkommunist»'а звучала для меня же недопустимым легкомыслием, мне здесь не приходится. И против возможного обвинения, что я сам смотрю на события в России со стороны, как зритель, я совершенно беззащитен. Никакая аргументация от внешних фактов своей жизни никому ничего доказать, конечно, не сможет. Много людей, глубоко пострадавших в революцию, остались все же только ее созерцателями.

Тот же Виктор Шкловский²³⁶ пережил гораздо больше меня: один ходил в атаку против немцев, был два раза ранен в боях, а все же я сам спрашивал его в рецензии на «Сентиментальное путешествие», кто дал ему право так героически бороться за Россию, и сам упрекал его в том, что он события последних лет раз-

решил себе рассказать в форме своей весьма интересной биографии.

Но довольно методологии: обратимся к существу вопроса.

* * *

Каких бы вопросов мы ни задумали коснуться, все они, за исключением, быть может, чисто научных, восходят к вопросу о смысле пережитых нами событий войны и революции.

Чтобы сразу же вплотную подойти к разрешению этого центрального вопроса эпохи, от гипноза которого так часто хочется куда-нибудь укрыться, мне кажется наиболее целесообразным остановиться на выяснении той разницы, которая по отношению к нему, естественно, существует между психологией стран-победительниц и психологией побежденных народов.

В то время как все понесенные Антантой жертвы являются, на первый, по крайней мере, взгляд, оправданными видимыми результатами блестящей победы, все напряжение центральных держав, а также и все страдания России кажутся перенесенными понапрасну, похороненными в безрезультатности или, еще того хуже, в совершенно неожиданных и нежеланных результатах.

Встречаются, конечно, несдающиеся немцы-националисты, пытающиеся утешить себя и других тем, что только побежденная Германия одерживала во время войны блестящие военные победы и что только немецкая наука, немецкое воспитание и немецкий генеральный штаб могут гордиться действительными *результатами* своего творчества; но их теории, не говоря уже об их сомнительной правильности, прежде всего смешны, так как напоминают старый анекдот: операция удалась прекрасно, но пациент, к сожалению, умер от последствий.

Но много хуже этих сверхпатриотических немецких размышлений, в которых наряду с фантастического заносчивостью все же звучит и самая настоящая боль, представляются мне некоторые наши попытки найти в современной русской действительности кое-какие *положительные* результаты, ради которых, пожалуй, стоило воевать и производить революцию.

Я не говорю сейчас о большевиках, для которых все оправдано тем, что они стоят у власти, но о тех, правда, редких, голосах, для которых все пережитое за последнее десятилетие Россией является, в

конце концов, все же сходною ценою за такие реальные результаты, как передача земли мужикам, на которой они, правда, пока что мрут с голоду, и как рождение в деревне той политической свободы, которая, быть может, и свергнет в конце концов большевиков, как свергла в свое время самодержавие.

Спорить с этими людьми, весьма щедрыми на чужую кровь и чужие страдания, не приходится; не доказывать же в самом деле, что все перенесенное Россией по своему удельному весу совершенно несоизмеримо с теми реальными улучшениями русской социальной и политической жизни, которые надо искать в лупу, но которые даже и в лупу вряд ли можно найти.

Как политические величины и субъекты исторического творчества, побежденные народы, по крайней мере на время, сведены почти что на нет и поставлены в рабью зависимость: Германия от своих вчерашних врагов, Россия от своих вчерашних союзников.

Искать хотя бы тени утешения в каких бы то ни было *видимых* результатах своей борьбы они, очевидно, не могут.

Значит ли это, что все их напряжение, все их жертвы, вся пролитая кровь — все было напрасно, все бессмысленно?

Или, быть может, сфера видимых результатов — совсем не единственная сфера, в которой осмысливаются человеческие страдания?

Каждый раз, когда в нашу жизнь вторгается смерть, ее осмысливание протекает в двух совершенно различных плоскостях.

Житейская точка зрения прежде всего делит все смерти на своевременные и преждевременные, и часто слышишь рассуждения, что одного «Бог вовремя прибрал», избавив нуждающуюся семью от безрукого рта, а другой умер как-то совсем бессмысленно, попав под автомобиль и оставив нежно любимую семью. Все эти речи о бессмысленности и смысле смерти до ее вечного смысла никак не доходят, так как в процессах житейского осмысливания он вообще не обретаем. Подлинный смысл смерти — во взрыве всех смыслов жизни, в перемещении жизненной оси из горизонтального положения в вертикальное, в выходе всех явлений жизни из перспективы, ведущей от настоящего к будущему, и вхождении в перспективу, возносящую время к вечности, т. е. в выходе жизни за пределы себя самой.

Но если такие чувства не покидают нас перед каждым заостренным профилем мертвого лица, всегда перерезающим те тоненькие смыслы, которыми все мы наскоро сшиваем не по нас скроенную

жизнь, то неужели же согласимся мы, что все не вмещающиеся в нашей памяти события, которые лишь очень приблизительно именуются стертыми словами — война и революция, могут быть оправданы или осуждены, осмыслены или обесмыслены такими в конце концов все же случайными и все же лишь временными результатами, как Версальский договор или Брестский мир.

Я не спорю, многое в Версале²³⁷, конечно, оправдалось и многое осудил Брест. В Версале оправдались: республиканская форма правления, дальнорочность французской дипломатии, патетическая злопамятность французского народа, рыцарское чувство чести и органичность эстетической культуры Франции, не допустившая ее до того помешательства на идее организации, которое сгубило немцев.

В Бресте же провалились: самодержавный бюрократизм, безвольная велеречивость русской демократии, безответственная фантастика большевиков и многое другое.

Все это верно, но верно лишь в той внешней плоскости, в которой мы размышляем, что одни люди умирают своевременно, а другие бессмысленно и не вовремя. Глубинное же измерение войны, то, в котором все ее участники решали последний вопрос своей совести, в котором брали на душу незамолимые преступления и свершались подвиги восторга и иступления, в котором, в сущности, уже не было разделения людей на два вражьих стана и разделения смысла войны на два разных смысла, «наш» и «их», а пролегла только одна последняя грань между душой человека и его судьбой, жизнью и смертью, историей и вечностью, — никаким Версалям и Брестам неподсудно.

Ведь недопустима же в самом деле мысль, что французы и англичане умирали не зря *только* потому, что в Версале Пуанкаре²³⁸ заключил выгодный для Антанты мир, а все немцы и русские погибли бессмысленно, потому что для Германии и России война кончилась взрывом всех тех смыслов, во имя которых она, видимо, велась!

Думаю, что всем пережившим войну на той глубине, на которой она действительно совершалась, должно быть непосредственно очевидно, что ее последнего оправдания и последнего смысла надо искать не в тех результатах, которые доступны экономически-политической формулировке, а в том безмерно значительном духовном опыте, который так внезапно взорвал все мнимые твердыни нашей обнаглевшей европейской суеты и словно с того берега прогремел в душу каждого из нас, что историческая почва, на которой мы жи-

вем, — почва вулканическая, что все возведенные нами на ней здания — карточные домики, что сам разум, справляющийся со всеми задачами жизни, бессилен справиться с самим собой, с соблазном своего безумия, что смысла нашей жизни в трехмерном евклидовом пространстве нам никогда не начертать, что в ней присутствует тайна Вечности, которую можно пытаться не видеть, но от взоров которой некуда уйти.

Против такого понимания смысла пережитых нами событий возможно, конечно, возражение, что он слишком общ, слишком всеобъемлющ, слишком явно относится не только к началу XX века, но и ко всяким другим историческим потрясениям, а в известном смысле даже и ко всем значительным переживаниям в личной жизни каждого из нас.

Конечно, разразившаяся над нашими головами гроза уже не раз катила свои громады над головами наших предков. Недаром же более чуткие среди нас давно предсказывали, что наши дни еще станут историческими днями, что мы еще услышим гневный окрик Вечности, потому что легкомысленно закрываем уши, чтобы не слышать ее ежедневных шепотов, ее тихих, печальных слов.

Все исторические и все биографические потрясения, безусловно, связаны между собою каким-то общим и единым смыслом. Последнее слово всякого большого события всегда слово о вечном Бытии. Как последний смысл смерти не в том, что она перемещает жизненные смыслы определенного круга лиц, но в том, что, взрывая все конечные смыслы жизни, она обращает наши души к Вечности, так и последний смысл всех вулканических извержений истории не в пересмотре силовых соотношений между народами, партиями и классами, а в приведении всего человечества к чувству своего бессилия перед силами Вечности.

* * *

Россия воевала во имя вполне определенных и вполне конкретных исторических задач. Разные общественные круги мыслили эти задачи по-разному, но всем они все же представлялись существующими в реальных плоскостях экономической и политической будущности России. Революция взорвала все эти цели и смыслы войны и попыталась осмыслить свой взрыв постановкою новых, но также вполне реальных и вполне конкретных целей. Не надо Константино-

поля, не надо аннексии, не надо контрибуций, не надо вообще победы, а нужно установление федеративной демократической республики на основе и во славу всех свобод. Этой своей программы революция совершенно так же не выполнила, как не выполнила своей война; большевики сделали с нею совершенно то же, что она сделала с войной: они взорвали своим переворотом все цели и смыслы революции и попытались осмыслить свой взрыв установкою новых целей. Не надо никаких свобод, не надо никакой республики, не надо даже России, а нужна мировая диктатура пролетариата. Задуманной диктатуры мирового пролетариата большевики, однако, совершенно так же не осуществили, как революция всех своих свобод, а война — Константинополя. Все, что большевикам удалось, это залить бревенчатую, крытую соломой Россию горючей революционной фразой и горячею человеческою кровью. Отпыхал пожар, и из пепла вместо феникса вылетел «нэп», т. е., в сущности, «стэп», весьма старая экономическая политика капитализма.

Вопреки известному изречению, что колесо истории никогда не вертится вспять, нельзя все же не видеть, что в лице большевиков оно весьма значительно подалось обратно.

Мужики пашут сохами, кустарный промысел процветает лучше фабричной промышленности, торговля даже в самом «Внешторге» вернулась к старому принципу — «не надуешь, не продашь», газеты выходят только официозные, наука свертывается, так как досуг и удивление, из которых она в свое время родилась в Древней Греции, запрещены: досуг — как привилегия буржуазии, удивление — как недопустимое в революционную эпоху праздномыслие.

В этом печальном положении у нас есть только одно утешение, на взгляд большинства, не стоящее, вероятно, ни гроша, на мой взгляд, стоящее, быть может, больше проигранного нами участия в Версале.

Подари нам Версаль Константинополь, мы, вероятно, впали бы в соблазн считать Константинополь оправданием всех грехов войны и оказались бы так же неспособны, как неспособна победоносная Европа, почувствовать Верховный смысл войны — взрыв всех смыслов, взлет истории над самою собою.

Наша внешняя неудача может быть нами еще превращена во внутреннюю удачу. Для этого необходимо только одно — ощутить в пронесшейся над нами грозе и буре откровение Вечности.

Я утверждаю, что за последнее столетие европейской истории это чувство никогда и нигде не было столь простым, домашним и привычным чувством, как в донэповской большевистской России; но, конечно, не в сердцах большевиков, а в сердце России. В эти годы страшного суда отошло от России все случайное, суетное и праздное. Всякий час, всякий взор, всякий жест наполнились нуждою и перевозданным значением.

Все людские отношения, все верования и убеждения подверглись последнему испытанию, которого ничто внешнее не выдержало. Прекратилось обманчивое свечение всяких душевных гнилушек, зато новым светом засветились благородные металлы духа.

Полная неуверенность в завтрашнем дне придавала в те дни всему тону и духу жизни суровую строгость. И в этой строгости давно обесмысленные нашей привычкой к ним вещи снова приобретали свой вечный вес и смысл. Ломоть черного хлеба, который вся Россия ела, как просфору, чтобы крошки зря не уронить, стал снова для всех жизнью; кровом стала квартира, одеждою — туалет и очагом — печка, около которой постоянно торчали голод и холод.

Но это вскрытие корней всех явлений шло и еще глубже. В страшные первые годы большевистского царствия мы не только поняли, *что* есть хлеб, кров, одежда, но также и то, *что* есть любовь, дружба и верность, родина, государство, семья. Поняли, кто поэт, кто ученый, кто герой, кто трус, кто настоящий русский человек, кто на Руси прохожий.

Все встало и определилось в своем подлинном удельном весе.

С невероятною быстротой исчезли все фиктивные перегородки жизни, и тысячи тысяч судеб сразу же вышли из предназначенных им рождением и воспитанием форм. Словно кто внезапно рванул все двери классовых, сословных и профессиональных убежищ, выгнав наши души в бескрайние просторы чего-то исконно и первично человеческого.

Каждый перестал быть тем, чем был, и каждый сразу мог стать всем.

На каждом перекрестке стояла судьба, каждый поворот жизни был выбором между верностью и предательством, между честью и подлостью. Во внешне до убожества упрощенной жизни на каждом шагу свершались нравственно бесконечно сложные процессы. Обесмыслились все впрок заготовленные точки зрения, жизнь

требовала живых пытливых глаз. Смешались все времена и сроки, переслоились эпохи, река времен вспять потекла. Отсталая деревня внезапно оказалась во главе жизни. Город и фабрика начали жаться к ней и просить у нее милостыни: насущного хлеба и насущных устоев; как это ни странно, но деревня не только хозяйственно, но и культурно оказалась сильнее города, сохранив и под диктатурой пролетариата те старые формы бытового своего обихода, которые так легко уступили большевикам цивилизованные столицы.

Однако не только вхождение в жизнь деревни и оскудение города меняло привычную перспективу времени, пробуждая в душе новое чувство бренности и вечности жизни, — менял ее и самый вид большевистского города.

Москва 1919 г. напоминала, особенно под вечер и ночью, древнюю Москву Аполлинария Васнецова²³⁹. Темные окна. Занесенные тротуары. Нанесены сугробы. Ныряют по ним изредка одинокие извозицы санки. Скрипит в тишине на морозе снег. Идешь — озираешься, нет ли где за углом чекиста-опричника, и невольно вздрагиваешь, слышишь чьи-то смелые, громкие голоса.

Но не то, конечно, в первую очередь важно, что чекист, смещая исторические перспективы, обращал наши взоры к древнему облику Москвы, а то, что стирал грани жизни и смерти, обращал наши души к Вечности.

Самою значительною чертою тех большевистских лет было, безусловно, ощущение бренности всех слишком человеческих целей и смыслов, ощущение полной невозможности жить в предпоследнем ощущении того, что спасение возможно только в глубинах и на вершинах, что все середины изменили и предали. Жизнь на вершинах перестала быть заслугой, она стала биологической необходимостью. Абсолютное перестало быть предметом философского созерцания и поэтического вдохновения, оно сошло в жизнь, без него нельзя было проехать в тифозной теплушке на юг за хлебом, верить, что близкий тебе человек не предаст тебя на допросе, полуголодным сидеть в нетопленной квартире и писать без малейшей надежды, что написанное когда-либо будет напечатано, не допускать себя до ненависти к мужикам, растаскивающим твое добро, улыбаться, даже смеяться и твердо верить, что с Божьей помощью ты не окажешься завтра же подлецом.

Я не утверждаю, конечно, что все русские люди были исполнены описанными мною чувствами; я не утверждаю даже и того, что ими было исполнено большинство.

Взрыв всех привычных смыслов это большинство, конечно, только изуродовал и опустошил, о чем свидетельствует тот страшный нравственный развал России, который я подробно описывал в другом месте. Но за всеми этими отрицательными явлениями нельзя не видеть и положительных.

Ведь будущность России творится сейчас не в тех душах, которые слышали всего только взрыв всех конечных смыслов, но тех, что, услышавши *смысл* этого взрыва, узнали в нем голос Вечности.

Много ли их, мало ли — об этом спор невозможен, но в последнем счете и несуществен. Существенна только вера в тех двух праведников, которыми жива Россия, и осознание того единственного пути, которым она может выйти из тупика, в который сама себя загнала.

Путь же этот пролегает исключительно через души тех, что пережили пронесшуюся над нами катастрофу как обращение к Вечности, в которых она оживила глубину их метафизической памяти, которые выстрадали право и долг духовного руководства и строительства грядущей России.

Величайший вопрос, стоящий сейчас перед нами, — отвернется ли Россия в целом от опыта своих праведников или повернется к нему лицом; почувствует ли, что оправдание кровавому безумию возможно только через обращение к Вечности, к Богу, или поверит учителям, соблазняющим ее мыслью, что, за отсутствием Бога и Вечности, можно оправдаться и переходом к новым формам социального бытия, к коммунизму.

* * *

Среди всех противоречий, которые раздирают сейчас русскую жизнь, духовно, быть может, наиболее существенна противоположность между образом вызванной большевиками революции и марксистской теорией, которой они все еще пытаются ее объяснить и осмыслить.

Революция, как бы ее ни оценивать, во всяком случае явление всемирное, а философические размышления ее коммунистических идеологов дышат почти комическим провинциализмом.

Революция разворачивается на совершенно бешеном темпе, а мозги советской публицистики все еще ползают на черепаших лапах.

По целому ряду сложных причин заболевшая революцией Россия действительно часто поминала в бреду Маркса; но когда люди, мнящие себя врачами, бессильно суетясь у постели больного, выдают бред своего пациента за последнее слово науки, то становится как-то и смешно, и страшно.

Для того чтобы русскому духу исцелиться от большевизма, ему прежде всего необходимо осознать, что, в сущности, произошло с Россией; понять, увидеть, откуда и о чем был ее бред и ее бунт.

Задача эта, весьма, конечно, сложная, над которой в ближайшие десятилетия будет трудиться не одна Россия, а весь образованный мир, взята, как известно, в самой России сейчас «под сомнение». С точки зрения «властей предрержащих», ломать себе голову над пустыми вопросами не приходится.

Имеется святое писание Карла Маркса, имеется присяжный интерпретатор в лице канонизированного покойника Владимира Ленина — чего же еще, какого еще научного, философского или, того хуже, религиозного рожна!

Вся русская земля: тысячи солдат, перебивавших на всех фронтах и многое уразумевших, вся встревоженная молодежь не только в «вузах», но даже и в «комсомолах», горластая деревенская чайная, визгливые бабьи сходки, темные ночные теплушки — эти подвижные академии общественного мнения, перестукивания интеллигенции сквозь стены советских учреждений, тюрьмы и церковь, — все это изо дня в день ведет упорную борьбу против декретированной большевиками смерти на духовном фронте. Ведет ее даже и тогда, когда внешне как будто всего только и делает, что повторяет азбуку²⁴⁰ Бухарина²⁴¹.

Ведь не коммунист же в самом деле матрос-коммунист, справляющий праздники с энциклопедическим словарем вместо Евангелия», и не марксист же тот мужик, который утверждает, что у большевиков тоже «свой святой есть, Карла-Максой прозывается». Совсем не марксисты также и крестьянские парни, поступающие в комсомол, чтобы пробраться на рабфаки, и рассказывающие дома, что жить и можно было бы, если бы только жидов и митингов поменьше; а равно и большинство низовых советских администраторов, из которых многие искренне помешаны на имени Карла Маркса, не знает, хотя бы

уже по одному тому, что он совсем не понятен вне Гегеля, манчестерства и тысячи других весьма сложных вещей.

Каждому, пережившему большевиков в России и имеющему глаза и уши, должно быть совершенно ясно, что не только сознательно антикоммунистическая, но и приспособившаяся Россия представляет собою сплошной протест против «смертного» декрета Р.К.П. Поскольку же ему иной раз и подчиняются, это делается не во славу смертной скуки бухаринской азбуки, а во славу всюду пробуждающейся жизни. Быть может, это подчинение не всегда звучит с нравственной стороны абсолютно чисто, но чтобы оно звучало мертво — утверждать могут только глухие.

Доказать или даже просто точно описать наличие в современной Советской России этой борющейся против официозной мертвечины духовной жизни весьма трудно. Но трудно исключительно потому, что, считая ее (и вполне, конечно, правильно) силою, разлагающей приказный строй коммунизма, большевики запрещают к обращению и все ее экспонаты — описания, исследования, осмысливания.

Но как ни запрещай, кое-что все же просачивается, и просачивается прежде всего в молодой, только еще слагающейся советской литературе*.

Литературу эту в эмиграции все еще почти не знают, но все еще почти огульно отрицают. Мнение Антона Крайнего²⁴², высказанное на страницах «Современных записок», что никакой русской литературы в Советской России искать не приходится, является все еще весьма и весьма распространенным. Дабы не осложнять спора с отрицателями всякого творческого движения в недрах Советской России, я готов, вопреки своему убеждению, что в каждом явлении на первом месте существенны его положительные, а не отрицательные качества, начать характеристику советской литературы с последних.

* Под термином «советская литература» я понимаю литературу, выходящую на территории Советской России. Игнорируя всю коммунистическую агитмакулатуру с пролеткультизиной во главе и оставляя в стороне живущих сейчас в России, но уже до революции вполне определившихся больших писателей, как Белый, Ценский и др., я сосредотачиваю свое внимание в первую очередь на Серапионовых братьях, Лидине, Пильняке, Бабеле, Леонове, Сейфуллиной и др., поскольку они дошли до меня.

Прежде всего не подлежит ни малейшему сомнению, что в *молодой* советской литературе нельзя указать ни на одну настоящую большую, значительную и совершенную вещь. В ней нет ничего, по своему художественному значению хотя бы только приближающегося к «Скучной истории» Чехова²⁴³, к «Детству» Горького²⁴⁴, к «Деревне»²⁴⁵ Бунина²⁴⁶ или «Петербургу»²⁴⁷ Белого²⁴⁸. Но кроме отсутствия совершенства в ней есть очень многое, мешающее ей совершенствоваться. Есть скверная внешняя тенденция, есть кичливая нагlinkа «вот мы, певцы!». Есть непростительность внешнего понимания эпохи, полагающего, что космические вихри революции передаются кинематографическими закрутками фабулы, а федеративное строение России — непролазною гущею фольклора. Есть лягушачье топорщенье и надуванье, пытающееся во что бы то ни стало отразить вола революции и застревающее в орнаментально сложном, но внутренне убогом репортаже внешних событий. Есть пренебрежительное отношение к духу, выплеснутому вместе с отрицанием утонченной психологии в помойную лохань буржуазных предрассудков.

Все это губит, к сожалению, не только бесталанных беллетристов, что было бы, в конце концов, не слишком большим горем, но портит подчас и весьма интересные вещи одаренных людей.

Нет спора — недостатков, и очень неприятных, в советской литературе много, и все же много важнее их те *достоинства, при которых она существует.*

Главное достоинство советской литературы в том, что она при всех своих недостатках как-никак — есть.

Простой смысл этого, на первый взгляд, парадоксального утверждения вскрывается очень легко при сопоставлении советской литературы с литературой эмигрантской.

В Европе «живет и работает» много более или менее значительных, давно определившихся и давно оцененных мастеров слова. С определенностью каждого из них связана их отъединенность друг от друга: каждый — замкнутая скульптура в нише собственного прошлого. Кроме этих сложившихся мастеров в эмиграции имеется несколько определяющихся молодых талантов; все они также весьма разные и идут каждый своею собственной дорогой.

О существующей наряду с этой литературой макулатуре, ходко эксплуатирующей сентиментально-реакционные настроения эмигрантской обывательщины, говорить, конечно, не приходится.

Как бы высоко ни оценивать отдельных представителей эмигрантской литературы с точки зрения того, что они делают, и главным образом того, что они уже сделали, нельзя, смотря на вещи открытыми глазами, все же не видеть главного: что *россыть писателей* не делает еще литературы, что литература жива только там, где писатели не рассыпаны, а собраны; где они, как льдины половодья, стучаясь друг о друга, громоздясь, обгоняя и мешая друг другу, струят свое вдохновенье в широком русле национальной жизни.

Никаких законов художественного творчества, конечно, не существует, но есть в нем типичное явление плеядности. Мы знаем плеяду пушкинских лириков, плеяду классиков, плеяду народников-разночинцев, плеяду символистов и т. д.

Между этими плеядами всегда было и всегда будет несколько одиноких больших звезд и много звездной пыли, но характерного явления плеядности эти законные исключения все же не снимают и не обесмысливают.

Появление каждой плеяды всегда соответствует накату новой волны в жизни. С осени 1917 г. в жизни России поднялась новая волна, по своей неслыханной высоте, по угрожающему рельефу и оглушительному реву отличная от всех предыдущих. В связи с этою волной неизбежно должна появиться и новая плеяда русских писателей.

Независимо от вопроса, какой величины и какой самоцветности означатся в ней звезды в будущем, ясно уже и теперь, что она появится не в эмиграции, а в России и выкристаллизуется из тех самых переживаний, которыми дышит советская литература, имеющая за собой, при всех отмеченных недостатках, не только *достоинство своего бытия*, но и целый ряд связанных с ним достоинств.

Главное из них — ощущение *веса эпохи*: ощущение того, что произошло нечто бесконечно большое, неотменимое и бесповоротное; ощущение, что Россия сказала *нет* всему известному и *да* неизвестности, что она, все *та же* (это все *та же* постоянно слышится в советской литературе) со всем своим провинциальным захолустьем, со своим серым мужицким царством, не то, как комета, ринулась в бесконечные просторы, не то, как горбуновская баня, встала на колеса и... поперла.

Ощущение России-кометы придает советской литературе характерный для нее звук фантастики; ощущение России-бани на колесах — объясняет ее тяготение к анекдоту. На пересечении обеих ли-

ний уже строятся и, вероятно, и дальше будут строиться лучшие вещи новой русской литературы.

Понятие пересечения вообще, вероятно, останется основной категорией, в которой будет познаваться и которой будет характеризоваться советская литература. Поскольку в ней вообще есть своя стержневая тема — она вся о тех или иных пересечениях, о сдвигах самых основных планов жизни, о смещении всех понятий и вещей, о размещении вчера еще совершенно обыкновенных человеческих душ по самым невероятным лицам, ромам и мордам. Для всех этих новых, зыбких, клубящихся обличей не писаны никакие законы. В них все в перепуске, все вместе: окрыленность и косность, детскость и преступность, геройство и зверство, восторг и скука, свет и смрад.

Этот новый человек революции, сразу выпавший из традиционно установленного порядка культуры, быта и морали, не возвращается, однако, по стопам Руссо, Шиллера или даже Льва Толстого в лоно природы. Ни скота, ни зверья, ни детей, вообще никаких элементарных и первичных людей среди зарисованных советскою литературою людей революции в дошедших до нас, по крайней мере, вещах — нет. Зато много фантастов, садистов, мечтателей, идеалистов, испуганников и всяких других, весьма подозрительно осложненных существ. Но не рисуя революции как возврата жизни к каким-то элементарным первоосновам (не считать же за таковые изображения кошмарного быта советской интеллигенции или половую разнузданность армии в Гражданскую войну), советская литература, пожалуй, еще меньше изображает ее как сознательное и разумное строительство.

Кого бы ни читать из более или менее значительных писателей, Никитина²⁴⁹, Вс. Иванова²⁵⁰, Пильняка²⁵¹, Бабеля²⁵², Лидина²⁵³ или Леонова²⁵⁴, впечатление (не от вещей, конечно, разнохарактерных и весьма равноценных, а от изображаемой ими жизни) остается одно и то же. Ни разумного строительства, ни природного естества все эти авторы в революции, очевидно, не видят, во всяком случае, не изображают. Большевицкая Россия рисуется в их произведениях хаосом, фантастикой, безумием, анекдотом, чем-то на первый взгляд непонятным и бессмысленным. Но в том-то и значение советской литературы, связанное не с ее талантливостью, а с ее тематической обреченностью, что она принуждает ко второму взгляду, которому в масштабе событий, в их ритмах и скоростях вскрывается страшный

смысл свершающегося: *смысл взрыва всех смыслов, смысл выхода русской жизни за пределы самой себя, смысл неосмысливаемости всего происходящего гибелью буржуазного и насаждением коммунистического строя.*

Читая советских авторов, слепому нельзя не видеть, что в России борьба идет не между капитализмом и коммунизмом, а между Богом и дьяволом, причем в стане дьявола борется большевистский коммунизм, а в Божьем стане — вся страдающая Россия.

Было время, когда коммунистическая цензура этот подлинный обличительный смысл советской литературы сама прекрасно чувствовала и понимала.

Когда я в качестве редактора первого номера попытавшегося было возникнуть в лучах нэповской весны аполитичного, но все же свободного журнала подал собранный материал в «Лито», то он сначала был весь найден нецензурным. После долгих переговоров с очень внимательно отнесшимся к делу Мещеряковым²⁵⁵ мне удалось отстоять все, вплоть до Бердяева, за исключением совершенно аполитичного, но протокольно четкого рассказа Лидина.

На мои возражения, что в рассказе нет не только ни одного противоправительственного слова, но даже и антиправительственного стона, что рассказ беспристрастен, как фотография, Мещеряков ответил, что это-то и есть самое страшное; и затем, помолчав, прибавил, что если бы ему, коммунисту Мещерякову, пришлось каждый день читать по рассказу Лидина, то он очень скоро кончил бы самоубийством.

Сколько бы я ни тратил слов в защиту советского искусства перед немилостивым судом квалифицированной эмиграции, ни до чего более существенного, чем признание цензора Мещерякова, мне не договориться.

Пропуская Бердяева и запрещая Лидина, Мещеряков, со своей точки зрения, был, конечно, глубоко прав: бердяевскую правду надо доказывать и можно оспаривать. Лидийский же ужас — беспорен и в своей бесспорности непобедим.

Каждым своим мало-мальски талантливым, художественно правдивым, каждым своим искренне пережитым и точно сказанным словом советская литература неустанно твердит о том, что между Россией и большевистским коммунизмом идет смертный бой. Что все коммунистические смыслы жизни превращаются русской жизнью в

бессмыслицы. Что все ее бессмыслицы тяжелы непереносимую правдой страдания, а все ее смыслы легкокрылы и легкомысленны. Что все коммунистические программы сошли в России с ума и что их безумие так же значительно, как бездарен их разум.

Я очень хорошо знаю и отнюдь не забываю, что среди советской беллетристики очень много вещей грубо тенденциозных, отделанных под орех коммунизма. Но ведь не об них речь; я говорю о советской литературе, а не о пролеткультной агитмакулатуре. Встречается, конечно, внешняя тенденциозность и в некоторых талантливых, по существу подлинно художественных вещах.

В целом это их портит, лишает законченности и совершенства. Но не будем слишком строги. Коммунизм в России сейчас гораздо больше, чем политика. Не встречаться с ним, игнорировать его — вещь почти невозможная. И то, что звучит тенденциозностью в советской беллетристике, есть зачастую лишь бой, который искусство в своих собственных стенах ведет против коммунизма.

Но советская литература взрывает фабрики марксистского мирозерцания, мосты и пути казенного коммунистического строительства не только на тех тематически сюжетных путях, о которых до сих пор шла речь, но и на многих других, менее очевидных, но не менее действительных.

Характерные черты официозной, марксистско-коммунистической мысли — это прямолинейность, одноколейность, плоскодонность, планомерность, рационалистическая псевдонаучность и тем самым, в перспективе философской современности, возвращающейся сейчас через Ницше к Николаю Кузанскому, Лейбницу и Гегелю, глухая провинциальная реакционность, которой в художественном плане должна бы соответствовать эстетически старомодная, простуженная, идейно покашливающая *пролеткультщина*²⁵⁶.

В советской литературе она, конечно, встречается, но существенной роли не играет. Вопреки реакционному мирозерцанию коммунизма советская литература явно ищет (с каким успехом, это вопрос иной) каких-то новых путей. Для нее характерно почти полное забвение линии Тургенева и Толстого и память о Гоголе и Достоевском, воспринимаемых через Ремизова²⁵⁷ и Белого.

В ней почти совершенно не осталось идущего от Пушкина и Аксакова²⁵⁸ и через Тургенева, Толстого, Гончарова²⁵⁹, доходящего до Чехова, Бунина, Сергеева-Ценского²⁶⁰ и Зайцева²⁶¹ чувства природы.

Вместо Божьей природы: вечного неба, ласкового солнца, тенистых дубрав, прозрачных рек, цветущих лугов, ветров, то налетающих грозами, то приплывающих ароматами, какой-то условный пейзаж, какая-то «земля дыбом»: черные провалы, воспаленные закатные глыбы, оползни и кручи, вихри и взмывы, звездная сыпь, «кресты окаменелых переулков» и «мушиный помет изб».

Живут среди этого пейзажа какие-то хоть и люди, да не совсем люди; причем дело не только в том, о чем речь шла уже выше, не в изображении людей перекошенных, сплюснутых и взорванных революцией, но в самой художественной манере видеть человеческие лица одновременно и по Гоголю, как жуткие рожи, и по Достоевскому, как идейные сгустки. Характерно при этом, что у самого, быть может, талантливого и чуткого к современности автора Советской России, у Л. Леонова, в общество людей, у которых не лица, а «какие-то разводы» (А. Белый), примешаны черти; причем не сказочные, не аллегорические и не потусторонние, а совсем реальные, совсем обыкновенные: черти как черти, люди как люди, черти ли, люди ли — кто их поймет.

Если к данной мною тематической (творческое безумие революции) и историколитературной (мимо Тургенева и Толстого через Ремизова и Белого обратно к Гоголю и Достоевскому) характеристикам прибавить еще и формально-эстетическую, то, думается, станет ясно, что советская литература и коммунистическая идеология — два совершенно разнокачественных и во многом исключающих друг друга духовных явления.

Характерный метод сдвигов (ведение повествования одновременно через несколько пересекающих друг друга планов), обнаруживающий, хотя бы в «Ледоходе» Пильняка, какое-то своею сознательностью уже подозрительное тяготение к романтической хаотичности и иронии; требование Замятина²⁶², чтобы «жизнь проектировалась в искусстве не на плоские координаты Эвклидова мира, а мчащиеся кривые поверхности»; лирическое растление почти всей современной прозы сложными ритмическими взмывами и падениями (очень распространенное и очень опасное влияние неподражаемого Андрея Белого); синтаксическая вывихнутость фразы; характерное пристрастие к непредставляемым, разваливающимся образам («лизуны из штабов удили жареных куриц в улыбках командарма»); страшная перегруженность всего повествования орнаментально-

стью; перемежающаяся лихорадка формальных влияний; постоянные броски от кинематографа и кинематографического западноевропейского романа (Эренбург²⁶³, Шкловский) к сказу, этнографии, областничеству (Серапионы²⁶⁴); спертый дух вокруг коммунистических идей (не только у переродившихся Серафимовичей²⁶⁵, Слезкиных²⁶⁶ и Соболей²⁶⁷, но и у вновь народившейся Сейфуллиной²⁶⁸) и свежий воздух вокруг Достоевщины и Чертовщины у Леонова; бесспорный, всеми признанный провал пролеткультщины и очевидная непонятность лучших вещей советской литературы нашим рабочим и крестьянам — все это явно свидетельствует, что советская литература отнюдь не вырабатывается в идеологических лабораториях коммунизма, а вопреки ему и в обличение его органически вырастает из того положительного опыта развала, распада, страдания и безумия, в котором крутится сейчас Россия.

Нет никаких сомнений, советская литература (поскольку она действительно литература, а не макулатура) и советский строй (поскольку он не жизнь в Советской России, а проводимый мир идей), как бы они временно ни уживались в одной берлоге, по существу непримиримые враги.

Ничто не способно подтвердить это положение в такой степени, как чтение критических статей в советских журналах. Причем подтверждают его, по-моему, в первую очередь не те литературные критики, которые наотмашь отрицают все мало-мальски талантливое в современной литературе как антимарксистское и антикоммунистическое, а как раз те, которые как можно большее количество явлений стараются хоть как-нибудь духовно устроить под знаком серпа и молота.

Если «напостовцы»²⁶⁹ не принимают *ничего*, то это о неприемлемости путей советского искусства для коммунистической идеологии еще ничего не говорит, так как «напостовцы», очевидно, не идеологи и критики, а чекисты от литературы, преследующие к тому же в первую очередь не государственные, а свои личные цели.

Если А. Лежнев²⁷⁰ предлагает строго разделять Пролеткульт и пролетарскую культуру и утверждает, что Пролеткульт не дал ничего, потому что он продукт интеллигентской идеологии, пролетариат же — на том основании, что сам не достиг нужного для этого культурного уровня, то это говорит уже много больше; причем не потому, конечно, что А. Лежнев отрицает изделия Пролеткульта, а потому,

что он противопоставляет им не подлинное достижение современной советской литературы, а будущее творчество имеющего до него развиться пролетариата.

Но все же не «напостовцы» и не уж очень по-марксистски тугоухий А. Лежнев глубже всего вскрывают несовместимость марксистски-коммунистической идеологии с основной линией слагающейся сейчас в Советской России литературы, которую я пытался охарактеризовать, а гораздо более тонкий и чуткий А. Воронский²⁷¹.

В этом смысле бесконечно показательна его статья об одном из наиболее талантливых писателей Советской России — о Леониде Леонове (Красная новь. 1924. Кн. 3). Воронский прекрасно чувствует и талантливость Леонова, и то, что он кровно связан с революцией. Он интуитивно понимает, что если не принимать в каком-то смысле за своих таких писателей, как Леонов, то придется остаться ни с чем.

Несмотря на то что он считает едва ли возможным назвать Леонова хотя бы только попутчиком революции, он все же относится к нему весьма положительно. Но это в целом положительное отношение распадается, если к нему присмотреться ближе, на ряд весьма отрицательных отношений ко всему, что ценно и значительно в художнике Леонове. Не подлежит ни малейшему сомнению, что если бы душу и талант Леонова отдать в починку А. Воронскому, то он окончательно загубил бы его.

Воронский вполне правильно подчеркивает, что «большинство произведений Леонова связано с революцией», но он недоволен тем, что революция «отразилась в них только одною своею стороною, *болью* великого исторического пролома», тем, что Леонов с холодком пишет о том счастье, которое «грядущее сулит новым поколениям», с холодком о том, как «Россия теперь в гору пойдет».

Разрешая помнить о «безвинных» смертях, Воронский все же сетует на Леонова за то, что у него на этот счет уж очень крепка память, что он «переходит ту грань, которую переходить опасно». Подозрительно для А. Воронского и то, что Леонов влагает в уста своих героев весьма странные изречения, вроде того, что «кровь дороже всяких правд стоит», или — того, что в России «произошла экспроприация всех целей». Недоволен Воронский и тем, что Леонов «пользуется фантастикой совершенно не в меру», вызывая у читателя впечатление, «что тут не художественный прием, а подлинная заумь». Все это было приемлемым, наставляет критик писателя, во времена Пуш-

кина и Достоевского, но в дни коммунизма выглядит «как старомодный салоп», звучит не просто архаично, но иногда и «прямо реакционно».

В чем же корень этого расхождения между таким, революционным воздухом взвоенным, художником, как Леонов, и его марксистом-критиком?

Ответ не так труден, и в сущности, почти уже дан. Творчество Леонова все целиком — от большого смысла революции, от взрыва всех смыслов; критика же Воронского — от маленьких смыслов, от стремления удушить трагический смысл революции в глухом тупике коммунистического осмысливания. Леонов весь от реального творческого безумия революции, а Воронский от ее фиктивного разума. Леонов пишет о том страшном, что в революции случилось с Россией, а Воронский хочет, чтобы Леонов писал о том пошлом, что большевики силились и силятся сделать с Россией. Для Леонова, по словам самого же Воронского, в революции реален «гигантский крест, на котором волею истории распинаются Митьки, Никитки, Савостьяны, Талаганы, Алеши, Кавякины²⁷², все те маленькие, безвестные люди, которых захватывает в свои железные зубья шестерня революции», и черт, который вертится в жизни, а для Воронского реальны «радость дерзания», «хмель героизма», «Капитал» Маркса; черти же допустимы только в качестве пережившего себя литературного приема.

Ясно, что общий язык между двумя людьми, из которых один называет хмелем то, что другой кровью, по существу, конечно, невозможен. И это относится не только к Леонову и Воровскому, но ко всему взаимоотношению художественно существенной советской литературы и коммунистического мирозерцания или еще шире — к взаимоотношению творящей России и Р.К.П., стоящей на пути русского творчества.

Эту элементарную истину прекрасно понимали большевики, когда в 21 году запрещали печатать Лидина, Глобу²⁷³ и др. бытописателей революции. Теперь они печатают не только Лидина, но и «Петушихинский пролом», и «Конец мелкого человека» Леонова²⁷⁴. Не думаю, чтобы они делали это оттого, что поглупели или уже чувствуют себя очень сильными. Если бы такая милость шла от глупости и самоуверенности, они не тратили бы столько сметки и энергии на превращение национально-революционной литературы в литературу

Третьего Интернационала. А они на эту фальсификацию тратят как-никак много сил и умения. Печатают все мало-мальски не противоречащее им в партийных журналах и издательствах; снабжают художественные произведения особыми «способами употребления» для публики в виде ортодоксальных статей своих коммунистических литераторов.

Объясняется все это и весьма просто, и очень глубоко. Своего товару нету — торговать надо, значит, надо торговать чужим, выдавая за свой. По отношению к литературе повторяется совершенно то же, что впервые было осуществлено по отношению к с. р. земельной программе, а впоследствии в широком масштабе под именем «нэпа» ко всей экономической жизни. Такая воровская простота в культурной политике большевизма присутствует, но за ней, как мне кажется, скрывается нечто более сложное, быть может, инстинктивное ощущение своей полной немощи в сфере духовного творчества и в инстинктивном стремлении согреть свою эрфуртскую душу²⁷⁵ горячею кровью пробивающегося национального творчества.

* * *

То, что всегда понимали большевики, то все еще энергично оспаривается в рядах квалифицированной эмиграции*. Все еще раздаются в ней голоса в защиту парадоксального мнения, будто все, что делается на территории России, делается во вред России и во славу большевиков и лишь то, что делается или даже не делается в эмиграции, делается во славу России и на смерть большевикам. Как это ни странно, но черта, отделяющая Россию от большевистского коммунизма, многими все еще проводится не *через настоящее* русской жизни, в котором происходит решающая борьба между этими двумя силами, а *между настоящим и прошлым*. Причем в качестве России утверждается ее прошлое, большевики же сливаются вместе с сегодняшним днем в каком-то безраздельно широком и весьма приблизительном понимании большевистской России.

Представляется эта большевистская Россия весьма просто. Ее населяют большевики, преступники, приспособившиеся интел-

* Все, что я говорю об эмиграции, откосится не к проживающим вне России людям, а к людям определенного духовного склада, отрицающим всякую творческую жизнь на территории Советской России. См. «Мысли о России». Очерк III.

лигенты — подлецы, наглые рабочие и озверевшее крестьянство. В ней, конечно, много страдания, но что делать, снявши голову, по волосам не плачут. Погубили старую Россию, не плакать же о большевистской, хотя бы в ней и происходили неопишуемые ужасы. А в конце концов, как знать, чем хуже, тем, может быть, все же и лучше. Никаких творческих процессов в этой России нет. На ее полях, вспаханных дьяволом и засеянных его прислужниками-большевиками, может расти разве только чертополох; и ждать, что на них уродится хлеб, не только легкомысленно, но и преступно. Если говорить о России, не предавая того, что выше России, — Истины, то воистину для русского человека возможны только два чувства: крепкая память о прошлой России и святая ненависть к большевистской.

Эти чувства за последнее время утратили свою остроту, а частью и свое влияние, но они все же еще весьма сильны и спор против них все еще необходим.

Я не отрицаю не только права помнить о прошлой России, но считаю эту память прямым долгом каждого русского человека. Память — величайшая духовная сила, в ней основа всякой традиции, всякой культуры, она же и мерило человеческого благородства. Недаром даже все революционные эпохи всегда старались оправдаться перед судом памяти. Для Реформации характерно обращение к первохристианству, для французской революции — к природе, для русской — к французской.

Нет, против памяти я ничего не имею, но я спрашиваю: правда ли, что памятью, вечною памятью, определяется отношение эмиграции к отошедшей России?

Сущность памяти — в спасении образов жизни от власти времени. Не сбереженное памятью прошлое проходит во времени, сбереженное — обретает вечную жизнь. Память никогда не спорит со временем, потому что она над ним властвует. Для нее неважно, умирает ли нечто во времени или нет, потому что в ней все восстает из мертвых. Возвышаясь над временным, она, естественно, возвышается и над всеми измерениями его, над прошлым, настоящим и будущим и в ней легко совмещаются явления, которые во времени боролись друг с другом.

Память — это тишина, соединение всех противоречий, мир. Если такова сущность памяти, то описанные мною эмигрантские настро-

ния, очевидно, не сводимы к ней: ни мир, ни тишина в них не присутствуют. Память не спорит со временем, а ведь пафос эмиграции в споре с ним. Не менее гетевского Фауста хотела бы она, чтобы «мгновение остановилось». Нет, не вознесения прошлого в вечность жаждет она, а его вечности во времени, т. е. недопущения его до вечности. *Помнить* о прошлом эмиграции никто не в силах ни воспретить, ни помешать, но помнить его она как раз и не хочет; она хочет в нем *жить*,

Этот пафос страстных, пристрастных и корыстных *воспоминаний* существенно отличен от пафоса *вечной памяти*, и это, быть может, ни в чем не сказывается с такою ясностью, как в той энергии, с которой эмиграция отрицает настоящее и заподозривает будущее России.

Эмигрантские воспоминания живут раздорами между прошлым и будущим, память же — тождеством прошлого и будущего.

...Ты, память, муз родившая, свята —
Бессмертия залог, венец сознанья,
Нетленного в истлевшем красота,
Тебя зову, но не воспоминанья!

Вячеслав Иванов²⁷⁶

Эмиграция поступает как раз наоборот: она отталкивает память и зовет воспоминания.

Так обстоит дело с эмигрантской памятью по отошедшей России. Как же обстоит оно с их ненавистью к большевистской?

Как я не оспариваю права помнить, так не оспариваю и права ненавидеть; согласен даже и на большее, на принципиальное признание не только права, но и долга ненависти. И спор мой против того, что я называю «внутренней эмиграцией», не о принципах, а о гораздо более тонком вопросе, о психологии их применения и искажения.

Долг ненависти — вещь очень страшная и допустимая только там, где немислимы сомнения в качестве ее истоков и кривотолки в отношении ее предмета. В обоих направлениях дело с эмигрантской ненавистью обстоит, на мой слух, весьма неблагоприятно. Что касается ее истоков, то я уже пытался показать, что она коренится не в нетленной памяти о России, а в слишком человеческих, растлевающих душу воспоминаниях о безвозвратно прошедших, ми-

лых сердцу годах, что она по своей природе душевна, а не духовна, очень понятна, очень близка каждому из нас, но как раз потому и подозрительна в своей правоте. Правда — вещь трудная, далекая, и первым попавшимся в сердце естественным чувством она редко бывает.

Но важнее вопроса о качестве эмигрантской ненависти вопрос об ее предмете. В этом отношении она не понимает самого основного и детонирует недопустимо.

Совершенно забывая, что в эмиграции находятся *виновники* большевизма (все те, которые проиграли Россию большевикам), в России же (за исключением, конечно, правительства) только его *жертвы*, они почему-то совсем не чувствуют *своей связи* (связи во грехе) с большевиками и не отличают большевиков от той России, которую большевики мучают на покинутой эмигрантами территории.

Этой России, засеянной не чертополохом, а страданием и по мере сил (конечно, не без компромиссов) отбивающейся от большевиков, эмиграция не видит и не чувствует. Вместе с большевиками и, может быть, даже сильнее их, ненавидит она всю оставшуюся в России Россию: театр, искусство, литературу. Глубочайшая ложность такого отношения к России, которую я уже неоднократно доказывал и которую в этой статье пытался иллюстрировать на примере литературы, вскрывается еще и тем, что оно до конца совпадает с большевистским.

Как ни страшно это сказать, но сказать все-таки надо, что причина этого скорбного совпадения в том, что эмигранты и большевики одинаково отрицают настоящую (как в смысле настоящей-подлинной, так и в смысле настоящей-сегодняшней) Россию; первые — во имя своих воспоминаний о прошлом, вторые — во имя своих выдумок о будущем. России же настоящей одинаково нет как без прошлого, так и без будущего, ибо настоящая Россия мыслима только как единство своего прошлого и своего будущего.

Утверждая это единство, т. е. утверждая вечную Россию в ее нынешнем облике, я отнюдь не проповедую, конечно, никакой смычки с большевиками, но утверждаю лишь то, что творчески-существенная борьба ведется не между большевиками и эмигрантами, но между Россией и всеми ее отрицателями как в стане эмигрантов, так и в стане большевиков.

Очерк VII О «ВОЗРОЖДЕНИИ»²⁷⁷ И ВОЗВРАЩЕНСТВЕ

Последние месяцы внутренней жизни эмиграции прошли под знаком двух дискуссий: «возрожденской» — о необходимости всеэмигрантского объединения для окончательного наступления на большевиков и «возвращенской» — о необходимости всеэмигрантского примирения с Советской Россией.

Несмотря на непримиримость позиций Струве²⁷⁸, убежденного, что России не расцвести, если мы не начнем завтра же упорно «гнать» в монархических парниках «державный корень», и Пешехонова²⁷⁹, уверенного, что мы неминуемо сами завянем и иссохнем, если не попытаемся, пока еще не поздно, пустить корни в Советской России, — между обоими глашатаями последнего часа и предельного решения есть все же нечто общее. Это общее — *патриотическая настроенность* обоих авторов. Монархист Струве проповедует прежде всего не монархию, а родину, и социалист Пешехонов тяготеет к Советской России не как к России все-таки социалистической (точка зрения, близкая некоторым европейским социал-демократам), а исключительно только как к России, переживающей свой большой исторический час. Конечно, патриотизм Струве и по своему духовному содержанию, и по своей стилистике совсем не похож на патриотизм Пешехонова, но все же и Струве, и Пешехонов ощущают и утверждают себя как патриоты.

Струве готовится к великому историческому подвигу: точит державные штыки об ученые формулы (не тупит ли формулы о штыки?) — Пешехонов хлопочет по домашности. К Струве — не подходит: он при исполнении служебных обязанностей и явно вне себя, вне логики своей судьбы, своего прошлого; к Пешехонову не подойдешь: разговаривает он, правда, спокойно, очень вразумительным говорком, а все кажется, будто он чего-то не договаривает. У Струве патриотизм пылает в сердце и уме, у Пешехонова сосет под ложечкой. Струве — муж, который хочет бытия своей родины и ощущает эту родину весьма торжественно, как трон и алтарь; Пешехонов же скорей мужичок, которому захотелось побывать на родине, посидеть на завалинке, послушать колокольный звон.

Несмотря на всю эту стилистическую и эмоциональную разницу между патриотизмом Струве и Пешехонова, оба политика одинаково

искренне (не будем в этом сомневаться) утверждают Россию как верховную идею эмиграции и тем самым согласно свидетельствуют о том, как сильно растет сейчас во всех русских людях национальное чувство, а с другой [стороны] — что его одного мало в деле борьбы против большевиков.

* * *

Две любви бессмертны в душе человека. Первая — это любовь к своей земле, к своему дому, к своему порогу — к своей родине. Вторая любовь — это любовь к чужому небу, к вольной дали, к пути-дороге — к чужбине. При всей противоположности обеих любостей они, как все противоположности, тесно связаны друг с другом. Только из родного угла может сердце предельной тоской вдруг встосковаться о дали; и только в скитаниях обретаем мы дом. Сложная диалектика этих чувств бесконечно усложнена сейчас в душах русских людей. Обе любви слиты в нас в одну неделимую. Россия всем нам сейчас и дом, и даль, и порог, и дорога; мы чувствуем ее и как родину на чужбине, и как чужбину на родине, любим ее потому новою, страстною, тоскующей любовью.

Как внешняя жизнь, как быт она у всех нас отнята, но тем самым она только глубже дана нам как наше внутреннее бытие. Скрытая от наших глаз как явление пространственной трехмерности, загнанная в два измерения внутреннего мира и как бы не помещающаяся в нем, Россия переполняет наши души той бесконечной тоской по себе, в свете которой идеи родины и патриотизма приобретают новый, религиозный смысл.

Сейчас, когда на Россию направлены самые темные, самые злые силы мира, когда уничтожено само имя России, идет борьба с ее церковью, культурой, — насильственно перекраивается пластический образ ее душевной и бытовой жизни, любовь русских людей к родине перестает быть только естественным чувством, только лирикой воспоминаний, сейчас она превращается в нечто гораздо большее, в духовный акт спасения лица и бытия России от большевистской воли к ее духовному небытию. Бытие и любовь связаны между собою глубочайшею метафизическою связью: только тем и держится мир, что он любим Богом, и только потому Дьявол и есть небытие, что он при всех своих соблазнах никем не может быть любим.

В свете этой новой горячей патриотической любви у многих русских людей невольно изменяется отношение к отошедшей России. Страдания, которые она приняла за грехи свои, создают вокруг нее ореол мученичества. Темные стороны ее как-то невольно ступиваются в памяти. Зато пластический рельеф ее природно-культурного и житейски-бытового облика приобретает магическую власть над душою.

В этих высветляющих процессах памяти явно таится большая опасность трагического омрачения нашего политического сознания (Струве, Ильин²⁸⁰, Карташев²⁸¹), но в них же раскрывается и очень существенная правда.

Направленная на свержение «старого режима», творческая воля русской революции, естественно, не могла быть к нему абсолютно справедлива. Правильно чувствуя, что Россия переросла царский режим, революционная воля, быть может, недостаточно чувствовала ту историческую даль, из которой он вырос. Справедливо борясь против «помещичьего феодализма», она часто несправедливо забывала, что с помещичьим феодализмом как-то связана русская культура: помещичья философия и помещичья литература. Тысячу раз правая в своей защите «социальных низов» и «национальных меньшинств», она все же явно недооценивала страшной, с первых же месяцев революции обнаружившейся трудности соединения этого равнения на «низы» и «меньшинства») с ревностным служением тому российскому великодержавию, в котором, очевидно, заключался исторический смысл миновавшей эпохи.

Насколько эта несправедливость в процессе подготовки революции была неизбежна, а потому в известном смысле и права, настолько же она сейчас, после того как революция совершилась, и излишня, и вредна. Долгие годы вся оппозиционная Россия только и жила ожиданием смены политической формы правления; теперь, когда смена как-никак все же произошла, наше внимание естественно направляется на то вечное содержание России, во имя которого она, в сущности, происходила. Социально-политический интерес невольно заменяется национально-культурным.

Ныне мы отчетливо сознаем, что политическая революция в своем безудерже смела на своем пути много таких духовных и культурных ценностей, на которые она *никогда не посягала*, чувствуем, что социально-политическая революция сможет остаться или, вернее,

снова стать полной правдой только в том случае, если во многих отношениях ущербное сознание русской революционной интеллигенции осилит и осознает свой возврат на родину, к национальным и религиозным корням русской культуры.

* * *

П. Б. Струве неустанно проповедует трюизм: необходимость объединения всех эмигрантских сил для борьбы против большевиков и упорно не понимает П. Н. Милюкова²⁸², будто бы доказывающего парадокс: победа над большевиками лучше всего обеспечивается распылением борющихся против них сил. Неизбежная неряшливость газетного словоупотребления и стилистика газетной полемики безнадежно запутывают спор — спорить же, по существу, не о чем. Ясно, что объединение сил в борьбе против общего врага желательно, распыление же вредно.

Но из этого «разительно ясного» положения Струве совсем не следует, что демократическая Россия что-либо выиграла бы, объединившись в своей борьбе против большевиков с Россией великого князя Николая Николаевича²⁸³ и Струве. Наоборот, не подлежит ни малейшему сомнению, что она ничего не выиграла бы и очень многое проиграла бы, проиграла потому, что Россия, защищаемая «Возрождением» и организующая Зарубежный съезд²⁸⁴, представляет собою такой явный перевес неправды над правдою, а потому в последнем счете и бессилья над силою, что объединение с ней, как с определенным *политическим* течением и определенным кругом всем известных общественных деятелей, никоим образом не может рассматриваться как объединение с борющейся против большевиков *силою*.

Для выяснения этой мысли необходимо прежде всего провести резкую грань между идеологией *консерватора* (тип в России отсутствующий, но России нужный) и эмоцией *реакционера* (тип очень вредный, но зато в избытке имеющийся в эмиграции). Установить различие между консерватором и реакционером нетрудно. Консерватор — защитник *вечной правды прошлого*, реакционер — защитник *прошлого как такового*, вне всякого отношения к вечности и правде. Для реакционера революция потому всегда и при всех условиях неприемлема, так же, как контрреволюция всегда мила. Для консерватора дело обстоит сложнее. В минуты, когда для сохранения

«силы, славы и чести» родины не остается никакого другого средства, кроме революции, консерватор, хотя и скрепя сердце, все же становится революционером.

Февральская революция — величайшее доказательство правильности этого тезиса. В мартовские дни правые, вплоть до великих князей, неожиданно оказались чуть ли не впереди солдат и рабочих в деле низвержения царского строя.

Что революция в своем поступательном движении должна была *этих* «революционеров поневоле» разочаровать и оттолкнуть от себя, вполне естественно и понятно. Понятно потому как духовное, так и политическое расслоение, которое время внесло и должно было внести в среду и в души восприимчивых Февральской революции. И все же вся эта неизбежная дифференциация и правая борьба, быть может, могла бы не исключать по крайней мере временного и духовного объединения всех противобольшевистских сил, если бы правые в своей ненависти к революции не доходили бы до полного забвения своей роли в ней и, что еще хуже, до полной утраты своей нравственной и политической ответственности и за нее, и перед нею; если бы они из консерваторов на час не превратились бы уже давным-давно в реакционеров на век. Неужели же не понимает, вернее, не чувствует П. Б. Струве, так упорно настаивающий на идее единого фронта, что перед тем как проповедовать ее демократической эмиграции, он должен был бы озаботиться тем, чтобы в душах опекаемых им правых восстановился тот революционный фронт, на котором они, оставаясь консерваторами, встретились в 1917 г. с либералами и социалистами? Что политически бессмысленное объединение отвлеченно мыслимо лишь на основе безоговорочного признания исторической и нравственной правды *мига* мартовской революции. Этот общий знаменатель антибольшевистского объединения дан самой историей, и *никакого другого выдумать нельзя*. Объединяться же для борьбы против большевиков с людьми, отрицающими не только ложные пути, по которым пошла революция, но и всякую правду за той самой революцией, в которой сами же принимали участие, которую провозглашали и даже превозносили, значит определенно объединяться с людьми, отрицающими самих себя, с людьми, которых духовно *нету* и которые уже по одной этой причине своего небытия никак не могут требовать объединения с ними, как с *живой, творческой* силой.

Как раз для монархистов должно было бы быть понятным, что восстановление монархической России нравственно недопустимо сейчас не потому, что монархия в *идее* хуже республики, и не потому, что монархия сейчас исторически не ко двору в Европе (в войне республики одержали победу над монархиями; низложенные монархи ведут себя во главе с Вильгельмом II²⁸⁵ весьма упадочно; в Италии и Испании они стоят в тени своих диктаторов²⁸⁶), но потому, что большинство руководящих нынешних монархистов побывало в революционерах. Не как монархисты порочны и малоубедительны нынешние монархисты, а наоборот, как отступники от монархии, а отчасти даже и предатели ее. Это установление не психологическое, а социологическое; его смысл совсем не в обвинении отдельных лиц, а всего только в напоминании того единодушия, с которым была принята Россией Февральская революция и осуждена монархия.

Монархистов по убеждению, консерваторов по духу и воспитанию, принимающих и утверждающих революцию, трудно заподозрить в субъективизме и корысти; монархистов же, призывающих к реставрации после того, как революция не оправдала их надежд, наоборот, очень трудно не упрекнуть в этом.

Всматриваясь и вдумываясь в ту очную ставку, в ту тяжбу, которая должна сейчас происходить в каждой чувствующей свою ответственность перед Россией «правой» душе, между тем, чем она была в 17-м году, и тем, что представляет собою сейчас, между консерватором-революционером и монархистом-реставратором в ней, мы не можем не видеть, не чувствовать, что в февральские дни *революционные* настроения наших *консерваторов* звучали в *унисон* с судьбою России, сейчас же звучат весьма *биографично, раздраженно* и *корыстно*.

На такие мысли не слишком расторопные на голову «правые» иногда отвечают, что никакого единства в признании революции не было, что в сущности все были несогласны, но молчали, и что даже среди кричавших «да здравствует революция!» было много людей, желавших ей скорее смерти, чем здоровья; что весь энтузиазм был дутый, был не энтузиазм, а «засилие левых партий» и какой-то «непонятный гипноз». Надо ли доказывать, что такая защита «правого» дела хуже всяких «левых» нападков на него. Если сейчас тщатся выйти в герои люди, у которых в свое время не было мужества личного мнения, и о помазаннике Божьем хлопочут сейчас не *души*, прошедшие

через *трагедию* признания революции, а всего только примазавшись к ней в свое время *темпераменты*, то не остается никакого сомнения, что дело «правых» весьма неправо дело.

Я, конечно, очень хорошо знаю, что далеко не все политические группировки «правой России» определено и *официально* исповедуют монархически-реставрационную веру, но я решительно думаю, что вся официально-политическая жизнь в эмиграции, особенно в ее правом крыле, так же фиктивна, как реальна ее внутренняя, психологическая установка.

И вот с этой, единственно существенной, психологической точки зрения, нельзя, конечно, сомневаться в том, что вся «правая» эмиграция к моменту решительной борьбы между монархией и республикой будет на стороне монархии. Тут быстро сольются воедино и те, что, желая монархии, уже сейчас открыто провозглашают ее, и те, что, подготавливая ее, считают правильным пока что молчать о ней, и те, что, мечтая о ней, считают вопрос о монархии и республике малосущественным, и те, что, лично ничего не желая и ни о чем не мечтая, живут одной ненавистью к революции и демократии. *Потенциально* вся «правая» эмиграция, и та, что бестактно кричит, и та, что тактично и тактически молчит, одинаково монархична, и в этом не только мое право, но и мой долг отождествлять «правых» с «монархистами».

К тем же результатам ведут и несколько иные размышления. Павшая в 1917 г. монархия пала ведь не как отвлеченная политическая категория, а как вполне конкретный социально-политический строй, как вполне определенный дух двух последних царствований — Александра III²⁸⁷ и Николая II.

О том, до чего этот дух, в особенности дух последних лет царствования Николая II, дух безволия и произвола, самоуверенности и растерянности, топтанья на месте и топтанья ногой, дух творческой бездарности и административного рутинерства был темен, тяжел и тленен, говорить не приходится; обо всем этом согласно свидетельствуют не только «не могу молчать» Толстого²⁸⁸ и обращения к государю таких людей, как братья Трубецкие²⁸⁹, не только думские речи лучших людей России и мемуары всех, наиболее значительных царских сановников, не только перерождение членов царской семьи в заговорщиков и даже террористов, но и до *революции* проигранная война, но и проигранная революция. Все это разительно ясно, и все

же с каждым днем все громче и громче шумят среди нас люди с отшибленной (большевиками) памятью, искренне (не будем сомневаться в их искренности) и с пеной у рта доказывающие, что тяжелый дух последнего царствования должен быть каждому патриоту «сладок и приятен», как аромат родных полей. Этот патриотизм тленного духа и смертного воздуха, конечно, может в некоторых случаях и не провозглашать восстановления монархии, но сам не пахнуть монархическим разложением он не может.

Когда слышишь, как в «правом» лагере утверждают, что всякий интеллигент — словоблуд, а революционер — всегда каторжник, что социализм — защитная форма еврейского национализма, а ненависть к демократии — высшая форма проявления любви к родине, что уравнение родины и революции подло, а родины и собственности свято, когда слышишь, как по столбцам «Возрождения» патристически шуршат сухой листвой своих воспоминаний калоши бывших людей, когда недоумеваешь над конфектно-синодальным обрамлением новогоднего номера «Возрождения», то во всей композиции этой психологии отчетливо чувствуешь то страшное наследие павшей монархии, то полное духовное бессилие, объединение с которым в борьбе за будущую Россию было бы, право, не более осмысленно, чем объединение врача со смертью в борьбе за жизнь вверенного ему пациента.

* * *

Итак, ясно, что ни о каком политически-организационном объединении с монархической реакцией для демократической эмиграции не может быть и речи. Разбирая проблему «единого фронта» против большевиков, мы разбираем не свою проблему, а *чужую*, для демократии вообще не существующую. Все это ясно, все это так, и все же все это безоговорочное отклонение единого фронта «Возрождения» отнюдь не значит, что проблема духовного собирания земли русской, проблема интеграции нашего национального сознания перед лицом большевистской опасности никак не стоит сейчас на очереди. Наоборот, проблема «единого фронта» не как проблема политического объединения монархистов с эрдсками²⁹⁰, а как проблема психологического и культурно-философского сращения подлинно консервативных и творчески-революционных энергий русской души на почве только еще предстоящего раскрытия творческо-

го смысла «мига» Февральской революции представляется мне весьма существенной, ибо степень здоровья и силы всякого духовного организма ничем не измеряется с такою точностью, как степенью уравновешенности в нем памяти и пророчества. Всенародный порыв Февральской революции был очень сложен и многомерен по своей социально-духовной структуре. Его глубочайшей правдой было минутами почти полное слияние патриотизма революционеров с революционностью патриотов, т. е. сдвиг крайних элементов общественной психологии к некому объединяющему центру. Пусть это единство, с точки зрения *законов исторического развития*, было лишь тем началом, на котором нельзя было удержаться, с точки зрения *верховных смыслов* исторических процессов, оно все же остается тем концом, к которому должны вернуться все начала.

На путях этого возврата к исходному единству, т. е. на путях все еще предстоящего объединения всем подлинным творцам и искренним участникам Февральской революции надлежит осуществить очень большую работу самоанализа и самоочищения; работу, в которой многое «левое» должно быть принято правыми и многое «правое» — левыми.

В русской революции, родившейся между прочим и из глубокой тревоги за благополучный исход войны, очень горячо звучала национально-патриотическая нота. Из этой революционно-патриотической ноты родилась та психологическая правда корниловского движения, которая в нем, несмотря на его политическую ошибочность и частичную порочность, все же, конечно, была. Революционно-патриотическую тему этой корниловской правды *лучшие элементы* белого движения донесли до Крыма и Галлиполи²⁹¹. Нельзя поэтому сочувствовать белому офицерству, как это нередко делают в левосоциалистическом лагере, ровно постольку, поскольку оно сейчас как бы отбывает в рудниках свое наказание за преступление против революции. Пусть белое движение было с практически-политической точки зрения ошибкой, его центральная *эмоциональная тема* была и осталась безусловною *национальной правдой*. Дело защиты патриотического смысла Февральской революции является потому прямой задачей консервативного фланга единой, антибольшевистской, пореволюционно-демократической общественности.

Русская профессиональная революционная общественность была всегда если и не прямо враждебна религии, то по меньшей мере

враждебна церкви и индифферентна к вере. Февральская революция, по своему духу и охвату всесловная и всенародная, таковой быть, конечно, не могла. Попытка убить веру и церковь не удалась даже и большевикам; поскольку же она удалась, она удалась в порядке красной имитации церкви.

Наш республиканский либерализм и демократический социализм ни убивать, ни имитировать веры, конечно, не станут: для этого они и слишком совестливы, и слишком маловерны. Но и активной защиты народной веры от них ждать трудно.

А потому нельзя не видеть, что защита веры, но, конечно, и веротерпимости; православной церкви, но, конечно, и долга христианского отношения к инославной России — опять-таки является прямой задачей консервативного фланга единой, антибольшевистской, демократической общественности. Но если в вопросах национально-религиозных левой психологии надлежит сдвинуться вправо, то в других необходим обратный сдвиг.

Так, например, в вопросе собственности. Наши крайние правые очень любят доказывать нравственно-воспитательное значение этого «священного» института. Но как же могут они не видеть, что злейшим врагом как раз *нравственного* значения частной собственности является не социализм, а *капитализм*; что главная сущность капитализма в том и заключается, что он почти совсем уничтожил возможность приобретения собственности «в собственность». Как могут не видеть, что унаследованная земля, на которой я живу и над которой *творчески* работаю, налагая на нее печать своей любви и своей заботы, — один тип собственности, нравственное значение которой несомненно; но десятое имение, дешево купленное с торгов и доверенное управляющему, — совсем другой тип: десятое имение — не собственность, а отрицание собственности. Как раз с этической точки зрения на собственность должно быть ясным, что собственность права и зиждигельна лишь до тех пор, пока она строит человеческую личность, и она грешна, когда она ее расхищает. Современная же капиталистическая культура всецело построена на расхищении личности и на расхищении собственности. А потому ясно, что в борьбе против капиталистического расхищения личности и личной, т. е. сличенной собственности *подлинный консерватизм*, исповедующий «священную» собственность, должен был бы скорее стоять на стороне социализма, отрицающего прежде всего безликую, продаж-

ную собственность, чем безоговорочно сочувствовать хищническим инстинктам международного капитала.

Повторяю, говоря все это, я имею в виду не создание каких-либо партий и организаций, а только сращение в русской жизни, в русском общественно-политическом сознании консервативно-творческих и революционно-положительных душевных энергий. Я глубоко уверен, что величайшим несчастьем России будет, если в ней не создастся некоей центральной психологии, психологии душевно емкой, культурно многомерной и политически крепкой. Для того же, чтобы такая психология создалась и чтобы она в будущем вылилась в политически дееспособную организацию, и левым, и правым флангам нужно от многого отказаться и со многим порвать. Левым нужно окончательно освободиться от всякой не только организационной, но и психологически-миросозерцательной связи с идеологией и эмоцией коммунистического интернационала. Нужно начать звучать в каком-то совершенно новом душевном тембре: понять, что для того, чтобы решать судьбу русского народа, недостаточно интересоваться аграрной программой, но надо, кроме того, *любить поля и нивы*; недостаточно думать над проблемой отделения церкви от государства, но надо еще чувствовать связь православия с русской культурой и органически-подсознательно ощущать, что в «барских писаниях» Тургенева и Толстого уже давно осуществлена та степень понимания мужика и любви к нему, до которой пока что очень еще далеко не только Третьему, но и Второму Интернационалу²⁹².

Но если все это должны пережить левые, то еще гораздо большие поправки должны внести в свой внутренний мир правые. Главное же и первое, что они должны сделать, — это раз навсегда решительно и окончательно порвать всякую эмоциональную связь с теми жуткими черносотенными реставраторами, у которых в черепной коробке вместо мозга болтаются медные кокарды с кавалерийского сапога, которые все еще думают, что всякий гвардеец глубже знает народ чем сельский учитель, ибо дед учителя вчера еще был безграмотным мужиком, которого со своих полей кормили и своими кулаками «учили» господа дворяне.

Я понимаю, что психология этих отнюдь мною не выдуманных, а с натуры написанных исступленников целою бездною отделена от психологии таких пленных участников и введомых вождей Зарубежного съезда, как Струве, Ильин, Каргашев, но что мне в этой бездне,

раз Марков П²⁹³ на нее откровенно плюет, а Струве ее прикровенно отрицает, раз во всех размышлениях наших виднейших идеологов «белой мечты», как только они заводят речь о революционерах и социалистах, сейчас же почти рефлекторно вспыхивают искры яркой ненависти, стремящейся во что бы то ни стало, вопреки всем законам разума и совести, осветить и оправдать непроницаемый мрак самого смрадного, бесшабашного черносотенства.

От всего этого мира и надлежит безоговорочно отгородиться всем тем подлинно консервативно настроенным душам, которые искренне хотят спасти себя для России и спасти Россию от большевиков.

Справедливость требует признать, что в деле переустройства своего сознания и своей подсознательности левыми сделано очень много; правыми же почти ничего. Где те консерваторы, которые так же страстно и убежденно боролись бы с погубившими Россию черносотенными реакционерами, как вся демократическая и социальная общественность борется против большевиков. Перед тем как призывать демократию к созданию единого антибольшевистского фронта и упрекать ее в том, что она не идет на Зарубежный съезд, П. Б. Струве и его идейные соратники должны были бы в своей собственной среде проделать ту же работу самоочищения, которую левые все углубляют в своей. Но об этой работе что-то ничего не слышно, а она бесконечно нужна, ибо очередная задача России заключается сейчас в создании такой общественно-политической психологии, при которой всем центростремительным силам была бы гарантирована победа над силами центробежными. Если мы не сократим до минимума расхищение творческих сил России двуединой красночерной реакцией, мы не выйдем из того тупика, в котором гибнем.

* * *

Эмигрантщина — самый тяжелый недуг известной части эмиграции. Борьба с эмигрантщиной — самая существенная задача эмиграции. Я лично это почувствовал сразу же после приезда в Западную Европу и писал об этом еще в № XVII «Современных записок». «Эмигрантщина» представлялась мне уже тогда «отрицанием будущего во имя прошлого», верою в мертвый принцип и растерянностью перед жизнью, «старческим брюзжанием над тазом с собственной желчью».

Уже тогда я определял эмигранта, *пораженного эмигрантщиной*, как человека, в котором «ощущение причиненного ему революцией непоправимого зла и незалечимого страдания окончательно выжгло ощущение самостоятельного бытия как революции, так и России». Ни минуты не сомневался я, что, несмотря на большевиков, «Россия осталась в России, а не переехала в эмигрантских сердцах в Париж, Берлин и Прагу», и неоспоримым представлялся мне факт, «что свою победу над декретом русская жизнь одержала на территории той конкретной предметной работы, которую ведет в России серая масса беспартийных советских работников», эта подлинная «пехота революции», в последнем счете гораздо более страшная для коммунизма, чем нарядная дорогостоящая белоэмигрантская конница.

Все это было и осталось верным. Приблизительно такие же ноты звучали, насколько я знаю, и в первых зарубежных выступлениях Е. Д. Кусковой²⁹⁴, и в первых фельетонах М. Осоргина²⁹⁵. Высказывание таких мнений было и в 23 года весьма не принято и встречалось *эмиграцией* в штыки. Все же были, конечно, и среди эмигрантов люди, которые молчали совершенно о том же, о чем говорили мы, высланные из России. В моем распоряжении находится копия письма очень крупного и отнюдь не левого по своим убеждениям, умершего в эмиграции общественного деятеля, написанное еще в 23-м году и адресованное ответственному *советскому работнику*. По понятным причинам я не могу раскрыть имен автора и адресата, но я, само собою разумеется, отвечаю за абсолютную точность каждого слова и привожу письмо почти целиком.

«Мне хочется сказать Вам, и мне легче сделать это в письме, чем в разговоре, как я поистине счастлив был почувствовать в беседе с Вами веяние того свежего росяного утра родной земли, которое обещает погожий, радостный рабочий день. За пять лет невольного эмигрантства в первый раз довелось мне вздохнуть родным, свежим воздухом.

Когда заговоришь здесь о родине, то услышишь одни закостенелые слова о “них”, тогда как дело не в них, а в ней. Здесь головы и сердца заполнены не ею, а только самими собою. Веялка времени отнесла их далеко назад. *Из озадков не попадеши в посев* — они чувствуют, знают это, и рост новой жизни им понятен поэтому только *со стороны утраты в ней места*.

Меня душит эта пыльная мякина, а Вы как лопатой подбросили ее на ветер, и мне легче стало.

Вы дали почувствовать личным своим настроением, которое дается только *одухотворенной, живой работой*, что воистину не даром, не всуе веришь. *Вот уже пробивается, растет*. Спасибо Вам. Очень сожалею, что за недосугом виделся с Вами всего два раза — для души это мало».

В этом письме с совершенно исключительной силой и точностью сказано все то, что я в свое время пытался выразить в своих выше цитированных «мыслях», и решительно предвосхищена вся *правда* последних пешехоновских статей «О родине и эмиграции», с тою только разницей, что правда Пешехонова содержится в приведенном письме в совершенно чистом, беспримесном виде, у самого же Пешехонова она определенно затенена и осложнена теми странными умолчаниями, которые, как мне кажется, и вызвали все-эмигрантский поход против него.

Я очень внимательно читал статьи Пешехонова, я знаю, что он определенно и повторно заявляет, что он «заветам, которым служил всю жизнь, не изменил и едва ли (!) уже изменит», и все же я не знаю, так ли это на самом деле.

Конечно, я ни минуты не сомневаюсь в *абсолютной искренности* А. В. Пешехонова, знаю, что он все еще верит в то, во что верил, но все же слышу, что он верит уже не так, как верил. Ведь бывает же: верит человек все еще по-старому, верит в свою детскую веру; ну а вера его в Бога уже не верит. В церковь он по старой памяти все еще ходит, креститься — крестится, молиться же не молится, не может.

Правда Пешехонова меня в дальнейшем не интересует. Защищать духовный возврат на родину значит (по нынешним, по сравнению с 23-м годом совсем уже новым временам) ломиться в открытую дверь. Эмигрантщина широкой массой эмиграции уже почти совсем изжита. Взоры всех «живых» душ в эмиграции ныне вполне определенно обращены к России. Военно-революционная психология, ощущающая Советскую Россию как вражью страну, как страну зачумленных, сейчас уже определенный анахронизм. Стиль «военных» корреспонденций со страниц эмигрантских газет, слава Богу, мало-помалу исчезает. Конечно, «лубочная непримиримость» иногда еще дает себя знать. Но все это уже дань прошлому, и так громоздко и ехидно ана-

лизировать эти недостатки нашей эмигрантской прессы, как то делает Пешехонов, *сейчас*, право, не стоит.

Впрочем, острота статей Пешехонова совсем, конечно, не заключается в критике *эмигрантщины* в эмиграции и проповеди «духовного возврата» на родину, а в его утверждении, что от эмигрантщины эмиграции уже никуда не уйти и что для «духовного» возврата на родину необходим *физический* возврат в Советскую Россию.

Чтобы разрешить вопрос, прав ли Пешехонов в этих своих предельных утверждениях, необходимо, как мне кажется, прежде всего уточнить понятия «эмиграции» и «родины». Уверен, что Пешехонову отчасти потому и не удалось не только высказать, но и додумать себя до конца, потому что его мысли все время двигались в слишком примитивных для очень сложной проблемы схемах.

Уже давно указывал я (№ XVII. С. 3), что называть обывателя, душевно разгромленного революцией, эмигрантом, в сущности, ни к чему; его достаточно продолжать считать тем, чем он как был, так и остался, — обывателем; в зарубежной обстановке — беженцем. Обыватели-беженцы, покинувшие Россию не ради борьбы с большевиками, а ради того, чтобы спасти свою жизнь, вполне соответствуют обывателям-прикрепленцам, решившим послушаться известного правила, что революцию, как грозу, надо переждать на том месте, где она застигла.

Разрешать с принципиальной точки зрения вопрос, надо ли беженцам возвращаться в Советскую Россию, не имеет ни малейшего смысла. Рыба ищет где глубже, человек — где лучше, а о вкусах, как известно, не спорят.

Устроившимся беженцам европейской складки, вероятно, лучше оставаться в Европе, русопятам же, не сумевшим устроиться в Европе, в особенности если у них есть зацепка в России, вероятно, умнее ехать домой. Европейская *политическая* эмиграция от их отъезда только выиграет: очистится и окрепнет. России от их приезда ничего не прибавится, ибо даже и «упираться каблуком в землю», по острому слову Осоргина, и тем самым «бороться» они, конечно, не будут. Выгоднее ли для большевиков, чтобы обыватели пребывали в прикрепленцах или в беженцах, — ни на каких самых точных весах взвесить нельзя. Вероятно, это совершенно безразлично.

Итак, для того чтобы подойти к правильному разрешению пешехоновского вопроса, необходимо прежде всего не расширять суще-

ственной противоположности: эмиграция — родина совсем несущественную; беженцы — прикрепленцы. Так как среди эмигрантов очень много беженцев, то это разграничение, связанное практически не только с признанием за беженцами полного права возвращения в Россию, но и с осознанием, что для эмиграции такое возвращение *если и не желательно*, то во всяком случае безразлично, имеет очень большое практическое значение. Стремление же держать при эмигрантских политических дворах беженскую челядь для вящего доказательства своей мощи и доказательства полной невозможности даже и для тихой обывательской души жить в Советской России (и такая психология существует в эмиграции), кажется мне политически бессмысленным.

Как ни важно выделение весьма простого вопроса о беженцах и прикрепленцах из гораздо более сложного о родине и эмиграции, его одного (этого выделения) для точной постановки пешехоновской проблемы еще недостаточно. Необходимы еще и дальнейшие уточнения.

Читая А. В. Пешехонова, все время ощущаешь, что вся нечеткость и приблизительность его размышлений происходит от того, что он не то сознательно, не то бессознательно превратил свою явно и по существу *трехчленную* проблему: родина — эмиграция — большевики в *двучленную*: родина — эмиграция. Это упрощение кажется мне недопустимым потому, что как в зарубежной, так и в Советской России есть элементы, для которых *двучленная* постановка проблемы России и права, и достаточна. Я говорю о большевиках и о реставраторах-интервенционистах. Оба крайних фланга одинаково верят, что борьба сейчас идет только между *двумя* станами. Для большевиков есть только одна подлинная Россия — это они и их СССР. Все, что не с ними и не в нем, — единый вражий стан, от Керенского до Николая Николаевича. Крайние правые исполнены обратной, но такой же простой веры: для них подлинная Россия — окружение Николая Николаевича; все же остальное — единый вражий стан, от Милюкова до Бухарина. Обе противоположные веры основаны на одном и том же. Как большевики, так и крайние правые одинаково не верят во все еще и несмотря ни на что живую Россию и одинаково отождествляют ее с СССР, с той только разницей, что большевики своим правом на это отождествление гордятся, а правых необходимость этого отождествления приводит в отчаяние.

Тот факт, что кое-кто из крайних правых вернулся в Россию, правильности моего утверждения, что реставраторская идеология мыслит проблему современной России *двучленно*, отнюдь не подрывает. Поскольку правые возвращались в Россию, они возвращались не к себе на родину, а (по каким причинам — все равно) к «ним» на службу. И это вполне правильно и последовательно — пока над Россией властвуют большевики, никакой небольшевистской России в СССР правым искать не приходится.

В связи с этими мыслями у меня невольно возникают сомнения, не означает ли пешехоновская постановка вопроса о возвращении на родину в неправомерно упрощенной двучленной формуле того, что и он в глубине своей души уже разделяет монархически-большевистскую веру, что на поле брани в конце концов находятся лишь два стана, между которыми и надо выбирать. Каюсь, читая Пешехонова, я был не в силах подавить в себе ощущение, что Россия Керенского и Милюкова для него совсем не Россия. Россия же Сталина и Бухарина — почти что подлинная Россия. Многое в этой большевистской России для Пешехонова, конечно, неприемлемо; многое подлежит, по его мнению, выправлению и изменению, но все это, в сущности, только недостатки механизма, которые в конце концов сами утрясются, уладятся. Главное же сейчас — не борьба с большевизмом, а прекращение этой борьбы, почти что объединение с большевизмом против тех, «которые уйдут вправо» и, быть может, свою роль в судьбах России еще сыграют... «внедрятся в нее с помощью посторонних штыков». Таков, на мой слух, точный социологический смысл неточной пешехоновской терминологии; если это так, то Пешехоновым действительно уже владеет не только «старая правда», но уже и «новая вера».

Постараемся же разобраться в этом вопросе.

Я, конечно, очень хорошо знаю, что в статьях А. В. Пешехонова есть много мест, в которых он свою, в общем, двучленную терминологию (родина и эмиграция) определенно осложняет словесно вполне четким противопоставлением России и советской власти. С чисто формальной точки зрения, он может меня потому легко поймать на слове. Но это не важно, так как наш спор с Пешехоновым не о словах, а о тех последних сущностях, что разделяют и соединяют людей. Ради этих сущностей я и начал с того, что меня соединяет с А. В. Пешехоновым, с того, что должно быть ему уступлено. При-

знал вредность эмигрантской кичливости, лубочной непримиримости и всякой иной эмигрантщины; признал глубокую верность пешехоновского требования, чтобы вся эмиграция целиком душой вернулась бы к подъяремной Советской России; признал если не желательность, то возможность возвращения на родину всех беженцев и обывателей; подчеркнул смягчающее вину Пешехонова обстоятельство — его веру в возможность вторжения иностранных штыков в Россию. Но признав и подчеркнув все это, я дальше уже не могу сделать по пути А. В. Пешехонова ни одного шага, ибо дальше начинается в советофильских симпатиях Пешехонова то смешение творчества Советской России с душегубством советской власти, которое мне представляется и духовно, и политически гибельным и опасным. Только этим смешением и объясняется, по-моему, то, что, говоря об эмиграции, Пешехонов не нашел ни одного слова одобрения; говоря же о большевиках, — осуждения. Эмиграция до конца слилась под его пером с эмигрантщиной и в ней погибла. Советская же власть (для данного момента русской жизни по крайней мере) до конца слилась с Россией и в ней спаслась.

Проявляя в отношении эмигрантской прессы до придирчивости доходящую критическую вдумчивость, Пешехонов проявляет по отношению к советской поразительную, до легкомыслия доходящую доверчивость.

Трогаясь тем, что А. И. Браудо²⁹⁶ бежит по Берлину и добивается, чтобы эмигрантские издатели дали бы свои издания бесплатно Петербургской публичной библиотеке, Пешехонов почему-то совсем не сетует на то, что эмигрантские издания нельзя просто посылать в советские магазины для продажи их населению.

Восторженно сообщая, что в России весьма успешно работает некий врач Лондон и другие естествоиспытатели, он ни слова не говорит о том, что в России уничтожены все философские кафедры и окончательно изгнан вольно-философский дух из преподавания всех гуманитарных наук.

Иронически рассказывая о том, как эмиграция приняла и выдала тасинский шарж²⁹⁷, в котором повествовалось, как в одном из московских клубов судили Льва Толстого и вынесли ему приговор, «которым бывший офицер царской армии, дворянин и помещик Л. Н. Толстой признается виновным в распространении сочинений мелкобуржуазного воззрения, с упорным замалчиванием того, что

стоит в каком бы то ни было отношении к диктатуре пролетариата», за чистую монету, — Пешехонов почему-то никак не чувствует, что выдуманная Тасиным резолюция вполне точно формулирует действительное отношение коммунизма к толстовству, чем, конечно, только и объясняется тот факт, что вся иностранная пресса сообщила о тасинском заседании как имевшем место в действительности. Было или не было это заседание, в конце концов ведь не важно; важно, что оно *могло быть*, что оно вполне в *духе* советской власти. Дух же этот и есть самая настоящая, самая страшная действительность; и вся слепота Пешехонова в том и заключается, что он всего ужаса этого *духа* не чувствует и в качестве полновесной реальности не учитывает! что все его размышления не в духе и не о духе, а о фактах и фактиках. Оттого для Пешехонова и тасинская резолюция не факт, что поле его зрения ограничено сферой фактичности. Если бы это было не так, тасинская резолюция связалась бы у него с очень интересным выступлением Ларина²⁹⁸ в защиту Достоевского от посягательств какой-то ретивой театральной комиссии, высказавшейся против постановки на сцене романов этого разлагающего пролетариат православно-буржуазного писателя. Уж лучше бы Ларин не защищал Достоевского: его защита, основанная на доверии к пролетариату, который и без комиссии поймет, какого поля ягода Ф. М. Достоевский, является лучшим доказательством того, что если тасинская резолюция и не факт, то она все же самая настоящая действительность.

Есть, впрочем, в статьях А. В. Пешехонова несколько мест, в которых он как бы восстает против духа советской власти, но, Боже мой, до чего эти места бледны. Восхваляя молодую советскую литературу, он что-то говорит о «советском проволочном заграждении» и «коммунистических формулах», с которыми этой литературе приходится бороться, но в этих строках не слышится никакой скорби за угнетаемое творчество и никакого порицания угнетателям. Во всем непонятная однобокость оценок и полная дезориентированность не только активно-политического, но и самого элементарного гражданского пафоса. Местами эта дезориентированность достигает в статьях Пешехонова поистине угрожающего размера. Так, например, в совсем невразумительных, неряшливых и словно самих себя конфузящихся размышлениях о том, что в отношении свободолюбия и монархисты, и республиканцы, и демократы, и большевики — одним

миром мазаны. Нет слов, ни одна власть не сможет сейчас провозгласить в России свободы, в смысле разрешения всем, кому не лень, бороться с нею, но все же зачем Пешехонову, «капитулировавшему» перед большевиками, поносящему эмиграцию, почти превозносящему советскую жизнь и все же не впускаемому в Россию, писать о том, что и республиканцы отнесутся «с большой опаской и к монархистам, и к социалистам» и «препоны им поставят и отбором займутся». С точки зрения чистой логики, сравнивать республиканское и коммунистическое свободолюбие, конечно, возможно, так как даже утверждение несравненности двух явлений возможно лишь на основе их сравнения. Но зачем же делать Пешехонову то, что, не противореча законам логики, явно противоречит законам политической этики?

Я знаю, конечно, что логика пешехоновских размышлений основана на инстинктивном стремлении как можно глубже и беспристрастнее понять советскую действительность; знаю и то, что все понять — все простить; согласен и с тем, что в перспективе чисто теоретического отношения к жизни это положение, бесспорно, верно. Но ведь практически и нравственно верно как раз обратное: все простить — значит, решительно ничего не понять. Ошибка Пешехонова в том, что он не чувствует, что борьба России с большевиками только еще разгорается и что, стоя в борьбе, нельзя убивать своей политической силы исторически бесстрастным отношением к противнику. Историческая справедливость — справедливость смерти к мертвым. Для живых людей по отношению к живым противникам она неприемлема.

Но тут-то и возникает мое последнее сомнение, встает мой последний вопрос. Быть может, Пешехонов и не хочет никакой борьбы против большевизма; быть может, его призыв к возвращению есть и призыв к приятию советской власти, к внутреннему, добровольному *приятию*, а не только к внешнему, политическому признанию?

Подчеркиваю, я ни минуты не обвиняю Пешехонова в сознательной подстановке внутреннего приятия большевизма под проповедь признания советской власти и возвращения в Советскую Россию; но я виню его в том, что опубликованные им статьи допускают в этом решающем вопросе недопустимую широту предположений о *бессознательных* процессах в душе Пешехонова.

Можно быть за организацию повстанческих движений и можно считать такую форму борьбы лишь укрепляющей большевизм; можно

быть за подпольную революционную работу в России и можно быть против подполья; можно надеяться на то, что большевиков в конце концов свалит возрождающаяся в России частновладельческая инициатива и мужицкий упор, можно считать эти надежды бреднями, — все это очень важные различия, и все же все они ничто перед главным: приемлет или не приемлет человек дух большевизма. Я знаю, что мне может быть поставлен «сбивающий» вопрос: «Так что же, вы в конце концов и за блок с интервенционистами²⁹⁹? Ведь и они не приемлют духа большевизма!» Но я не собьюсь. Вопрос, по-моему, кристально ясен. Белое движение оттого и не победило большевиков, что заразилось их духом. Что же касается интервенционизма 1926 г., то и слепым видно, что его дух ничем не отличается от духа большевизма. Не случайно Зарубежный съезд обмолвился «правою стенкой». И не раз еще вспомнит И. А. Ильин свои слова о «правом совдепе».

Итак, думается, ясно: возможен временный отказ от действенной, активной борьбы с большевиками и даже близкое «культурническое» сотрудничество с ними (честная советская интеллигенция) при внутреннем противостоянии духу большевизма; и возможна ожесточеннейшая вооруженная борьба против большевиков, окрыленная [их] же собственным духом (настроение крайних правых). Люди первого типа, и не борясь активно против большевиков, безусловно, содействуют их падению; люди второго — и борясь с ними, неизбежно только укрепляют их. Ибо все дело не только в борьбе как таковой, но и в том духе, которым она исполнена.

На соблазн большевизмом, на внутреннее приятие его сейчас толкает (это надо признать откровенно) очень многое: и развал белого движения, и отсутствие точных боевых задач на республиканско-демократическом фронте, и признание большевиков Европой, и все растущая тоска по России, и все сильнее гнетущее чувство зря убиваемых в эмиграции лет, и быстрое оздоровление хозяйственной жизни России, и налаживающаяся связь с ее творчеством, и, наконец, быть может, главное: очевидная сдача коммунистической партией своих интернационалистических позиций на том весьма прочном, ибо циническом, основании, что интернационал очень дорого стоит, а Россия очень хорошо кормит. Тот же, кто кормит, в последнем счете, конечно, и властвует.

Естественно, что с высоты этих примиренческих позиций, навязчиво подсказываемых политической обстановкой 1926 г., коренным

образом меняется взгляд на весь с боем пройденный путь и возникают (в малодушных душах) сомнения.

— Террор! — Но не последствие ли он войны?

— Раствление России! — Но разве она не была растлена самодержавием?

— Отрицание свободы! — Но разве свобода допустима на фронте военных действий, разве не на наших глазах свобода превратила солдат в дезертиров, а дезертиров в убийц?

— Нет слов, путь, пройденный большевизмом, ужасен, но как знать, был ли историей дан иной путь революционной победы над старой Россией.

Повторяю, я отнюдь не приписываю всех этих сомнений и мыслей А. В. Пешехонову, но, внутренне прикидывая его позицию, я искренне не понимаю, как можно, не тая таких мыслей в себе, защищать то, что защищают статьи А. В. Пешехонова.

Дело совсем не в том, что они неустанно проповедуют эмиграции Россию, *Советскую* Россию, — это только очень полезно; и не в том, что они скептически относятся к эмиграции, — во многом полемически перебарщивая, они и тут в отношении к известным кругам эмиграции, в общем, правы; дело, наконец, и не в том, что они верят и утверждают — Россия спасется работой русских людей в России — и потому сочувствуют возвращению эмиграции на родину, я и тут согласен считать их позицию по отношению к некоторой части эмиграции верной; дело совсем в другом: не в том, что они говорят, а в том, что они умалчивают, бессознательно умалчивают потому, что в них уже *молчит внутреннее отвращение к большевизму*, как к определенной идеологии, определенному мироощущению, определенной воле, властно оформляющей русскую жизнь.

Пешехонов пишет, что эмиграция России не нужна. Пусть так, не спорю. Ну а большевики России нужны? Я тщательно читал Пешехонова, но вычитать вполне определенного, недвусмысленно-отрицательного ответа при всем желании не мог. Думаю, что Пешехонов в своей тоске по России и в своем отвращении к эмиграции ни умом, ни сердцем, ни ухом не слышит, что большевистский коммунизм, сведенный к своим последним основам, не что иное, как продукт разложения западноевропейского капитализма, и что он для России не только вреден, но в точном смысле этого слова смертоносен.

Доказать это я мимоходом, конечно, не могу, главное же, по моему, заключается в следующем.

Изобретя машину и взрастив индустриализм, Запад, бесспорно, создал серьезную угрозу духовным основам европейской культуры. Но, создав эту угрозу, он создал и средство борьбы против нее. В гуманизме — в идеях и институтах автономной науки, свободы, права, демократии капитализм (пусть в секуляризированном виде), как-никак, все же сберег унаследованные им от античности и средних веков духовные начала от разгрома машинной цивилизации и, пронеся это наследство сквозь эпоху формалистического либерализма, передал его в начале 19-го века в ведение и распоряжение социализма, который, пройдя в своем развитии весьма сложные стадии (среди них и стадию материалистического грехопадения), ныне в отдельных своих течениях снова стремится не только к духовному, но частично даже и к религиозному преобразению общественной жизни, чем и становится особенно близок духу русской культуры, не пережившей Возрождения и Реформации и тем самым не оторвавшейся от своих религиозных основ.

Гений упрощения (по слову Плеханова), типичный русский западник, т. е. человек глубоко чуждый западноевропейскому духу преемственности и традиции, Ленин ничего не понял во всей этой сложной судьбе Запада и связанной с нею миссией России. Повалившись на заре своих студенческих лет с чисто русским рабским изверством в ноги европейской машины, он, в сущности, всю свою жизнь поклонялся духу той самой буржуазно-капиталистической культуры, против которой всю жизнь боролся. Духу, впрочем, неверно. Самое страшное и самое трагичное то, что *духа* буржуазной культуры, т. е. духа свободы, права, демократии, самодовлеющего научного и художественного творчества, он не видел и не признавал. Захваченный идеями вульгарного материализма, классовой ненависти, пафосом мстительности и разрушения, Ленин в сущности всю жизнь поклонялся не *духу* европейской культуры, а ее отработанному пару, ее удушливому смраду.

В этом утверждении смрада капитализма как духа подлинного социализма, т. е. коммунизма, и таится вся теоретическая ложь и вся нравственная тленность ленинизма, этой одновременно и самой вульгарной, и самой экстатической формы марксизма.

Только безносые души могут не слышать тяжелого смердящего запаха ленинизма, что стоит над Россией, стоит, несмотря на то, что

она сейчас зацветает новой жизнью! Не надо ничего упрощать. Кто помнит, как к весенним ароматам свежеподнятой земли и зацветающей черемухи примешивался на войне запах неглубоко зарытых трупов, тот физическим замиранием сердца, его перебоями слышит, какой дух идет от Советской России.

Все, что доходит из Советской России: газеты, журналы, письма, рассказы приезжающих, их внешний и внутренний облик — все с одинаковой выразительной силой свидетельствует о том, что Россия не только крепнет и растет, но, к сожалению, и вырастает в идеологию и эмоцию большевистского коммунизма.

Я знаю, в подполье, в катакомбах страданиями высветляется старая и творчеством разгорается новая Россия, но сейчас речь не о катакомбах, а о том очевидном хозяйственном, а отчасти и культурном росте России, который так безоговорочно радует А. В. Пешехонова. Говоря по совести, я не понимаю *безоговорочности* этой радости. Ведь и в царствование Николая II, в самые темные годы его — Россия, бесспорно, хозяйственно крепла и творчески росла. Почему же этот рост принимался тогда за вполне естественный, от России никак неотъемлемый и никакого восторга не заслуживающий? Почему все мы тогда говорили не о росте России, а только о правительстве, мешавшем России расти, заражавшем процессами своего разложения здоровую и сильную страну, глушившем свободу ее творческих порывов, почвенную низовую, народную силу.

Те помехи, которые самодержавие ставило духовному росту русского народа, были тогда, конечно, велики, и все же сравнивать их с большевистским насилием над духом, верой и культурой России — нельзя. Самодержавие последних двух царствований было лишь предельным искажением русской правды, большевизм же — идеальное воплощение вселенской лжи. К тому же самодержавие было всем развитием Европы определенно обречено на гибель. Коммунизм же — сила еще восходящая. Самодержавие было самодержавием безоружным; оно бездействовало и суетилось. Коммунизм — тоже самодержавие, но до зубов вооруженное, которое действует всеми средствами и прет на всех путях. Дух коммунизма потому гораздо страшнее, чем дух самодержавия, и протест против его богоненавистнических, свободоборческих, растлевающих тенденций должен потому звучать гораздо сильнее, чем звучал в свое время революционный протест против деспотизма николаевского царствования.

В особенности же сильно должен он звучать у тех из нас, которые, как А. В. Пешехонов, Е. Д. Кускова, М. А. Осоргин и я, считают своей прямой задачей защищать от эмигрантских нападков и эмигрантского злобствования возникающую в Советской России новую творческую жизнь. Всякий призыв к сочувствию этой жизни и к соучастию в ней прав только в сочетании с недвусмысленно отчетливым и патетическим отрицанием рабьего, тленного и в то же время заносчивого, мессиански-прорицательного духа воинствующего коммунизма. Этого отрицания в том, что пишет и говорит А. В. Пешехонов, — нет. Он вообще ничего не говорит о духе, т. е. о смраде большевизма, и этим умолчанием губит свое во многом правое дело, губит глубоко прочувствованную им правду о новой творческой жизни, которая зацветает сейчас в России наперекор большевизму и в отмену ему.

Я знаю, что говорю о том, что реальные политики любят презрительно называть «мистикой, мифом, химерой», но я знаю и то, что реальные политики — самые отвлеченные мечтатели и самые беспочвенные дельцы, которые все еще не поняли, что самодержавие пало тогда, когда в русском народе умер миф о самодержавии, и что большевики осилили Россию прежде всего потому, что по-своему чувствовали мистику революции. Пусть большевистская мистика была мистикой сатанизма, пусть вера большевиков в дух была верой в смрад, — важно то, что в большевиках было исступление какой-то веры. Этою верой они и победили. А потому, если мы хотим победить большевиков, то и мы должны взрастить в своих душах свой собственный миф, должны исполнить нашу борьбу против духа большевизма глубокой мистической верой в наше правое дело и в нашу конечную победу, должны зажечь в наших сердцах абсолютную метафизическую ненависть к духу большевизма.

Эта непримиримость главное; все остальное — методы, о которых можно всегда сговориться.

Весь вопрос только в том, жива ли в душе А. В. Пешехонова эта метафизическая непримиримость. Если жива — он во многом прав. Если нет — вся его правда в конце концов тягчайшее заблуждение. Если жива — он делает то, что хочет делать, — защищает Россию против большевиков. Если нет — он делает обратное тому, что хочет, — защищает не Россию, а большевиков.

Этой, с точки зрения разбираемого автора, быть может, неправомерно повышенной, чрезмерно принципиальной и в своей отчет-

ливости упрощенной постановкой вопроса о взаимоотношении России и большевиков я отнюдь не отрицаю всех тех бесконечных трудностей, которые должны возникать при его разрешении в отдельных, конкретных случаях. Я прекрасно понимаю, что различать смрад коммунизма от духа России в идее настолько же легко, насколько в исторической действительности трудно провести четкую грань между тем, что большевики делают исключительно в своих интересах, и тем, что им приходится делать в интересах России. Я вполне признаю, таким образом, правильность положения, часто высказывавшегося П. Н. Милюковым, что быть принципиально против всех начинаний большевиков нелепо уже по одному тому, что, существуя исключительно за счет России, большевики, естественно, не могут идти всегда и во всем против ее насущных интересов.

Не признавать никаких совпадений в сфере нужд и интересов — нельзя, но смягчать на основании их непреклонность своего отрицательного отношения к духу большевизма также не приходится.

Всем этим я хочу сказать, что абсолютная непримиримость с духом большевизма необходима не затем, чтобы не мириться ни с чем, что делается в России и что делают большевики, а чтобы в каждом отдельном случае точно знать, с чем мириться можно и с чем ни при каких условиях нельзя.

Все тактические ошибки, допущенные А. В. Пешехоновым, вытекают, на мой слух по крайней мере, из ослабления в нем пафоса отрицания большевистского духа.

Если бы пафос этого отрицания не ослабел в его душе, он должен был бы, как мне кажется, с инстинктивной чуткостью почувствовать, что, живя в России под большевиками, работать на Россию не только можно, но и должно; что возвращаться ради такой работы из эмиграции в Россию хозяйственнику-спецу если и не должно, то все же можно; делать же возвращенчество предметом политической проповеди никоим образом нельзя.

Всякая честная, бескорыстная и творческая работа права и обязательна в России потому, что она в последнем счете (как бы легально советский работник ни относился к Советскому правительству) все же революционна, ибо сильная, здоровая Россия и советская власть несовместимы.

Всякое немое возвращение к такой работе из эмиграции допустимо потому, что оно может быть и самим возвращающимся пореше-

но, и эмиграцией воспринято как возвращение к той форме борьбы за Россию и тем самым против большевиков, на какую возвращающийся считает себя единственно способным.

Проповедь же возвращения недопустима потому, что как проповедь легальной *революции*, *революционного* «культурничества» она практически бессмысленна (не могут же большевики легализировать революционеров, хотя бы и настроенных по отношению к власти вполне легально), а как проповедь хозяйственного и культурного строительства России с *умалчением* о его революционном смысле она политически вредна, ибо нравственно недопустима.

Ведь ясно же, что если о самом главном, о духовном растлении России большевиками молчит советский служащий, молчит под страхом смерти, молчит, потому что принял, — это одно дело; если же, защищая возврат в Россию, молчит обо всем этом А. В. Пешехонов, то это дело иное. Нельзя говорить только о хозяйственных интересах России, когда судьба *обременила тебя правам* и долгом говорить о высшем, о главном, о самом главном — о правде и свободе в мире, о греховной душе и бессмертном духе России. Есть объективная иерархия тем и ценностей, которую безнаказанно нарушать нельзя. Церковь выше кооперации; свобода выше хозяйства. И потому никакое кооперирование с гонителями церкви и свободы, духа и правды в интересах хотя бы наиреальнейшего расцвета кооперации, промышленности и сельского хозяйства недопустимо. Не о хлебе едином жив человек, и выменивать первородство духа на чечевичную похлебку практических интересов по своей собственной воле нельзя.

Всякое уташение пафоса борьбы за дух свободы в мире, за духовный облик России обесмысливает не только столь дорого обошедшуюся эмиграции борьбу с большевиками, но и эту упорную подневольную каторжную работу на Россию, которую изо дня в день тянут все честные советские служащие. Вся эта как бы легальная революционная деятельность не только кончится ничем — прахом, но больше — пойдет на пользу большевикам, если она в последнюю минуту не окрылится духом свободы. Весь рост России окажется ее развалом, если растящие новую жизнь люди в последнюю минуту не испугаются того мертвящего смрада большевизма, в который вырастает растущая их трудами Россия. Для того же, чтобы эта последняя минута внезапного воскресения практически-хозяйственного роста России внутренним, духовным пафосом Истины и свободы когда-нибудь

настала — необходимо, чтобы где-нибудь жили русские люди, занятые, в сущности, лишь одним: неспусканием глаз с облика в духе — свободной, в свободе — счастливой и в счастье — духовной России!

Новая жизнь накапливается, сосредотачивается и как бы собирается себя запевать, конечно, не в эмиграции, а в России. Но роль камертона послушная судьбе эмиграция сыграть в руках судьбы может и сыграть должна.

Одного пешехоновского доверия к строящейся в России будущей жизни мало; кроме него нужна еще вера в вечный строй русского духа. Задача эмиграции, конечно, не в восстановлении прошлого, а в сбережении для будущего вечного облика России.

Быть может, эмиграция недостаточно напряженно, любовно и вдумчиво блюдет этот облик, но кое-что она все же делает.

В эмиграции работают многие крупные русские писатели и поэты, блюдя память о добре и правде, т. е. о вечности в старой России, чистоту и мелос русского языка. В эмиграции додумывает свои думы изгнанная из Советской России русская философия, интенсивно работает религиозная и богословская мысль. В эмиграции пересматриваются старые политические платформы и позиции, быть может, вырабатываются и новые. Своим бытием, и прежде всего все сословностью и всепартийностью своего состава эмиграция, конечно, свидетельствует перед Европой о гнетущем и мертвящем духе большевистского царствования. Все определеннее и все любовнее повертываясь лицом к России, эмиграция в последние годы все ближе подходит к осуществлению своей главной задачи, к подготовке духовной встречи старой русской культуры с той творческой, в значительной степени, быть может, катакомбной жизнью на территории СССР, которой, безусловно, суждено сыграть решающую роль в судьбах России. Настоящий, творческий, революционный процесс в России начнется тогда, когда честный и горячий комсомолец внезапно поймет, до чего большевики изуродовали и обокрали его душу. Необходимость этого момента А. В. Пешехонов не видит и не предчувствует, и потому он и не находит никакого смысла в жизни и творчестве эмиграции. Момент же этот настанет. Потенциально он уже и сейчас присутствует в душах лучших людей подъяремной России. Когда приезжающие в Европу советспецы иной раз в беседе незначай опускают усталые и скорбные глаза — они в сущности лишь подымают их к вечному облику заплеванной большевиками родины.

Для всякого не соблазненного большевизмом сознания вся эта роль эмиграции должна бы быть, думается, вполне ясна.

В своей растерянности перед позицией А. В. Пешехонова я отнюдь не утверждаю, что он действительно соблазнен духом большевизма, но, к сожалению, не знаю я и того, что мне отвечать тем, которые это утверждают. Знаю я только одно, что этим утверждениям должен быть со стороны А. В. Пешехонова и тех, кто ему близок, положен конец, дабы творческие силы России не растаскивались бы по полюсам черной и красной реакции.

Больше, чем что-либо другое, необходимо сейчас соблюдение крепкого мира внутри широкого противобольшевистского и противореставраторского фронта. Чувство этого единства, чувство единства середины должно стать сейчас во всех нас горячим, эксклюзивным и патетическим. Все крайности, все страстности мысли и воли должны быть брошены на защиту середины. Такая парадоксальность мироощущения диктуется сейчас всей сложной конъюнктурой и общевропейской, и русской политической жизни.

Внутри единого, против крайностей направленного фронта могут и должны развиваться весьма разнохарактерные культурно-философские течения и политические направления, но все они должны ежеминутно чувствовать, что они фронт: единый фронт защиты свободы против насилия, духа против крови и национальной России против интернационального национализма и коммунистического Интернационала.

Очерк VIII

НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ БОЛЬШЕВИЗМА: ПЕЙЗАЖ, КРЕСТЬЯНСТВО, ФИЛОСОФИЯ, ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ*

В очень запутанном споре очень полезно время от времени ставить не только противнику, но и себе самому самые простецкие, самые дурацкие вопросы; как это ни странно, но простецкая постановка запутанных вопросов весьма часто приводит к существенным от-

* Настоящая статья, как и две последующие, представляет собой переработку моих лекций по социологии русской революции, читанных мною на культурно-философском отделении Дрезденского политехникума в 1926 г.

ветам. За последние годы мне пришлось не раз говорить с немцами, только что пережившими, как и мы, революцию, о русских событиях. В разговорах этих я каждый раз только руками разводил, когда меня с систематическим упорством всегда спрашивали об одном и том же: как могло случиться, что революция крестьян вылилась в форму пролетарской диктатуры, и чем объяснить, что малоразвитой русский мужик развернул в своем революционном порыве всю полноту современных религиозно-культурных проблем, в то время как стоящий на гораздо более высоком уровне немецкий народ не обнаружил в своей революции решительно никакого интереса к вопросам высшего порядка?

Что отвечать, в самом деле, на такие простецкие, дабы не сказать дурацкие, вопросы? Не ясно ли всем нам, изнутри чувствующим происходящее в России, что ни о какой диктатуре пролетариата не может быть и речи! Не примелькались ли всем нам газетные размышления о том, что в России властвует не русский пролетариат, а прикрывающаяся его именем коммунистическая партия; что диктатура пролетариата есть в сущности диктатура коммунистической головки над обезглавленным пролетариатом. Не ясно ли нам и другое — что никакой полноты религиозно-культурной проблематики русский мужик в своем революционном порыве и не думал развертывать, что выпренная коммунистическая выдумка по вопросам высшего порядка не имеет решительно ничего общего ни с культурною темнотою русского мужика, ни с тою мыслью, которая, быть может, и светится в глубине этой темноты?

Все это, бесспорно, ясно, и все же всею этою ясностью мы в конце концов вряд ли вправе отмахнуться от тех простецких вопросов, которые нам задают действительно мало что смыслящие в русских делах иностранцы.

Конечно, никакой пролетариат в России не властвует, но все же большевики властвуют его именем! А разве имя отделимо от нарекаемой им реальности? Разве оно не составляет одной из наиболее существенных частей ее?

Конечно, коммунистическая фраза высшего порядка глубоко чужда миросозерцательной невнятице и духовной маяте мужицкого бунтарства; но — разве не непонятная встреча этих чуждых друг другу начал так остро поставила перед всем миром целый ряд глубочайших религиозных и культурных проблем?

Если же так, если в простецких вопросах иностранцев действительно таится столь существенный смысл, то нам презрительно отмахиваться от них никак не приходится — быть может, оно и верно, что «со стороны виднее»!

* * *

Между русской и немецкой революциями много общего: обе подготавливались одними и теми же идеями революционного марксизма; обе случились во время войны; обе (немецкая вслед за русской) организовали советы рабочих и солдатских депутатов. И все же, несмотря на эту тройную связь, между немецкой и русской революциями гораздо меньше общего, чем между русской и французской 1789 г., отделенных друг от друга существенною разницей идей, эпох и организационных форм. Говоря кратко и потому по форме несколько парадоксально, коренное отличие русской революции от немецкой заключается в том, что русская, как и Великая французская, подлинно революция, немецкая же не только не великая революция, но в сущности вообще не революция, а всего только ускоренная и обостренная эволюция. Это чувствуют и сами немцы; как те, что со скорбью говорят о сорванной, несостоявшейся революции, так и те, что горды тем, что пожар был, слава Богу, вовремя потушен. Что же, однако, не дало разгореться пожару? Отсутствие горючих идей или распорядительность пожарной команды?

Думаю, что каждый, кто беспристрастно прочтет книги Ленина, Бухарина, Троцкого и других вождей русской революции и сравнит их с писаниями немецких социалистов левого крена, с писаниями Розы Люксембург³⁰⁰, Густава Ландауэра³⁰¹, Лукача³⁰² и других, ясно увидит, что у русского коммунизма никогда не было ни одной подлинно своей и подлинно большой идеи; что с точки зрения идейного богатства, немецкая коммунистическая головка была не только не слабее, но во много раз сильнее русской. И все же она ничего не сделала; все ее революционные идеи остались вне революции; немецкая революция как-то сразу идейно обескрылела, с места отяжелела деловитостью. Отчасти такое бессилие коммунистической идеи над революционной стихией объясняется чрезмерной духовной сложностью идеологов немецкого коммунизма, в гораздо большей степени напоминающих Блока эпохи написания «Двенадцати»³⁰³, чем Ленина, с атавистическим примитивизмом его мирочувствия и миро-

созерцания. Но главная причина, конечно, не в этом, а в том, что партия деловых людей (а деловой человек есть в каждом, даже и в самом партийном европейце) одержала быструю победу над идеологами как левого, так и правого лагеря. Главная причина в сговоре староимперских чиновников с чиновниками революции, с секретарями социалистических партий, с социалистическими членами парламентских деловых комиссий, с вождями профессиональных союзов, одним словом — со всеми теми деловыми элементами организованного социализма, что выросли в привычке бороться за свои идеалы не столько на путях их торжественного провозглашения, сколько на путях тактического отступления от них. Эти люди как-то сразу подменили великую тему всякой революции, тему о невозможном преображении жизни темой ее возможного преобразования; сразу же твердою рукою принялись за осуществление исторического смысла своей революции, решительно повернувшись спиной к ее сверхисторическому сверхсмыслу, к смыслу взрыва всех смыслов. В России таких деловых гасителей революционного пламени не нашлось. И благодаря этому общая обеим революциям идея пролетария-сверхчеловека разгорелась у нас с фантастической силой.

Ограниченная в Германии социально-политической сферой, она пламенно перекинулась у нас во все области духовной жизни: объявила религию «опиумом для народа»; семью — оплотом реакции; проституцию — свободной любовью; конструктивизм и супрематизм — революционным, натурализм и импрессионизм — контрреволюционным искусством; заняла на научном фронте вполне определенные метафизические и даже гносеологические позиции. Нигде не ограничиваясь теоретическим провозглашением своих утверждений, она всюду страстно боролась за их осуществление, не брезгуя никакими средствами, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, слепо веруя, что сущность революции в том «философствовании молотом», о котором говорил Ницше³⁰⁴, что коммунистической вере действительно под силу двигать горами.

Так объясняется тот безусловный факт, что в немецкой революции победила тема исторической законопослушности, а в русской — тема революционного историоборчества.

В Германии многие (причем духовно весьма значительные) круги остро чувствуют эту разницу; стыдятся своей революционной про-

винциальности и всею душою тянутся к «великой русской революции, исполненной мировых проблем и заданий».

Отрицать грандиозный размах русской революции, ее пока еще не учитываемое значение для судеб всего мира, ее подлинно русскую страстную тягу к вопросам высшего порядка, конечно, не приходится. Но и признавая все это, нам все же надлежит и самим себе сознаться, а заодно уже и любезным иностранцам выяснить, что столь увлекающая их идейная напряженность русской революции весьма сложного состава и коренится отнюдь не в особой высоте нашей революционной идеи (идея пролетария-сверхчеловека в русской революции та же, что и в немецкой), а в отсутствии во всех нас, ее творцах и деятелях, духа творческой созидательности и законопослушной *деловитости**. Немного больше европейской выдержки, европейского чувства возможного, европейской политической вышколенности, и русская революция, быть может, и превратилась бы в такое же провинциальное (т. е. подлинно национальное) дело, как и немецкая, не располыхалась бы на весь мир злым большевистским пламенем. Эта связь идейной напряженности и какой-то высшей неделовитости, прекрасно уживающейся с напряженнейшей деятельностью, представляется мне очень глубокою и очень страшною проблемой. Может быть, в ней, в этой связи, надо прежде всего искать ответа на то, почему русский мужик был наречен русской революцией пролетарием, пролетарий — сверхчеловеком, Маркс — пророком сверхчеловечества и почему вся эта фантастика одержала в России столь страшную победу над Россией.

Правы ли позитивистические социологи, выводящие свойства народного характера из географических и климатических условий, или правы их противники метафизики-духоверы, утверждающие, что всякий народ селится среди природы, близкой его бессмертной душе, факт остается фактом, что душа всякого народа похожа на душу того пейзажа, среди которого он живет, на душу той земли, которую он возделывает и застраивает.

Определить сущность русского пейзажа русскому глазу нелегко. Евразийцы говорят об океане-материке. Этим новым словом хорошо

* Ср. истории немецкой революции Штребеля, Бернштейна, воспоминания Макса Баденского и брошюру Э. Ледерера «*Einige Gedanken zu Soziologie der Revolution*». Leipzig, 1918.

передается то впечатление, которое Россия издавна производила на всех путешествовавших по ней иностранцев. Средне и в особенности южноевропейский пейзаж — это бесконечное обилие разнообразных природных форм, стесненных скупой отмеренными Европе пространствами, — совсем не просторы. Россия не то; российские пространства — подлинно просторы; просторы, не загроможденные никакими формами, просторы, залитые разливами лесов, полей, болот и рек. Сущность русской природы — бесформенность, но, конечно, не в смысле малой выразительности ее форм, а в смысле качественной особенности выражаемого этими формами содержания.

Всякое отрицание формы, всякое формоборчество таит в себе два внутренне противоположных и все же часто связанных друг с другом начала: начало мистического утверждения превыше всякой формы пребывающего и ни в какой форме полностью не выразимого абсолюта и начало варварского отрицания всех форм культурного творчества. Для основной темы русского пейзажа, для темы переживаемой в Азию среднерусской равнины характерно то, что оба эти начала звучат в ней с одинаковой силой.

Редкая сеть железных и шоссейных дорог, скупой разбросанные каменные города и усадьбы, бесконечные то топкие, то пыльные проселки, животрепещущие, горбатые мосты, которые надо объезжать вброд, бревенчатые, под соломою избы, шелудивые, из необчищенных жердей, плетни — все на авось проложенное, проезженное, протоптанное, кое-как, на глаз, из подручного материала сложенное и справленное! Во всем изумительное единство стиля, основанное на полном подчинении форм жизненного устройства бесформенности застраиваемой земли, но и варварское отсутствие всякого тяготения к культуре, но и чисто русское упорствование в своем исконном убожестве. Да, убожестве! Быть может, это самое точное определение деревенской России. Но только надо, конечно, помнить, до чего глубоко прочувствована в народном представлении убожества и юродства диалектическая связь между исторгнутостью из мира и спасенностью в вечности, между видимой оставленностью Богом и таинственной укрытостью в нем, между варварским, циничным отрицанием форм и законов нормальной жизни и мистическим отрицанием творчества как высшей нормы духовно напряженного жития. Самая глубокая сущность русской природы, что пытался, но не

смог выразить (духовно не осилил) Нестеров³⁰⁵, в том, что в ней естественны убогие и божьи люди.

По сравнению с красотой Западной Европы эстетическое содержание среднерусского пейзажа вообще, конечно, не красота. Ничто не останавливает взора, не приковывает, не насыщает, не ослепляет его. Красота русской природы — невидимая красота: она вся в чувстве легко и неустанно размыкающихся и расступающихся горизонтов. Она не столько красота на горизонте, сколько красота за горизонтом.

Конечно, горизонты расступаются на всем земном шаре. Но там, где, раздвигаясь, они выдвигают из нашего поля зрения одни красоты и вдвигают другие или, не вдвигая других, досадуют избалованный формами взор эстетическими пустотами, там они никогда не размыкаются с русской легкостью и неустанностью; там их размыкание не окрыляет пейзажа чувством полета и дали.

Вся красота русского пейзажа в том, что в нем нет самодовлеющих, себе тяготеющих красот: снежных вершин, незабываемых очертаний горных хребтов, как сапфир, синих озер, вычурных деревьев и экзотических цветов. Вообще ничего нету, есть только некое «вообще». Нет никаких форм, ибо все формы поглощаются бесформенностью; смысл дали — в бесконечности; смысл бесконечности — в Боге.

Так связаны в русской равнинности, в разливе деревенской России убожество заполняющих ее форм с божественностью охватывающих ее горизонтов. Так как принцип формы — основа всякой культуры, то вряд ли будет неверным предположить, что религиозность, которой исполнена бесформенность русской равнины, есть затаенная основа того почвенного противления культуре, того мистического нигилизма, в котором в революцию так внезапно погибли формы исторической России.

* * *

Четыреста лет подряд, с самого освобождения от татарского ига, русский народ жил, говоря несколько парадоксально, неисполнимой мечтой включения охватывающего русскую равнину горизонта в состав Государства Российского. От царствования к царствованию все шире и шире разливалась Россия на север, на восток, на юг и, наконец, на запад, ища и не встречая естественных препятствий своему

головокружительно быстрому росту. За четыреста лет территория России увеличилась в 36 раз. Факт этот, лежащий в основе русской истории, коренным образом определил собою не только стиль русского земельного хозяйствования, но в известном смысле и стиль всякого русского делания и творчества.

Труд, положенный русским народом на создание Державы Российской, был, конечно, громаден, и все же он никогда не был тем, что под словом «труд» понимает трудолюбивая Европа, что под ним ныне понимаем уже и мы: он не был упорною, медленною работою, систематическим преодолением сопротивления материала специально изобретаемыми для того средствами. Читая любую русскую историю, получаешь впечатление, что русский народ не столько завоевывал землю, сколько без боя забирал ее в плен. Эта *военнопленная земля* и работала на русский народ, работала без того, чтобы он сам на ней по-настоящему работал. Так постоянный колонизационный разлив России, неустанный прилив хлебородных равнин, которые приходилось наспех заселять и засеивать, лишал русский народ не только необходимости, но и возможности заботливого и тщательного труда на земле. Кое-как бередили все новую и новую целину и в смутном инстинкте государственного строительства брали с нее ровно столько, сколько требовалось, дабы осмыслить и оправдать дальнейшее продвижение. Так столетиями создавался в России стиль малокультурного, варварского хозяйствования, психология безлюбивого отношения к любимой земле, ощущение в качестве земли-кормилицы не столько собственной земли под сохой, сколько земли за чертой своей собственности.

Прикрепление крестьян к земле не было ни в какой мере и степени призвано к перерождению этой своеобразной психологии, сохранившей всю свою силу вплоть до наших дней и сыгравшей громадную роль в революции.

Тяга к земле *на горизонте* характерна для крепостного сознания вряд ли меньше, чем для сознания колонизаторского. Не в меньшей степени, чем народ-колонизатор, тянется крепостной народ всеми помыслами души от своей насиженной земли к какой-то не своей, далекой земле. Не важно, что далекая земля была далека для крепостного не в географическом, а в хозяйственно-правовом смысле; что своя близкая и не своя далекая земля для него не две разных земли, а одна и та же земля в двух разных смыслах: своя — в смысле той, на

которой он из поколения в поколение трудится; далекая, чужая — в смысле той, которой он не владеет, но которой жаждет владеть. Важно лишь то, что и крепостное право оказалось не призванным внедрить в крестьянское сознание влечение к тщательной, заботливой, любовной работе на земле. Барская земля (своя лишь на *горизонте* исконного чаяния ее как своей) кормила впроголодь и при варварском обращении с ней, а по-настоящему, досыта (понимая под сытостью удовлетворение не только физического, но и элементарного культурного голода) не накормила бы и при самом любовном отношении к ее поверхности и недрам.

С таким тяжелым наследием, с такою упроченной традицией неяршливого вымогания у неухоженной земли ее благ вошел русский народ в свою новую жизнь, в жизнь если и не свободного, то все же освобожденного хозяина своей общинной земли. Как бы положительно по совокупности всех соображений ни относиться к общине, вряд ли можно оспаривать, что на пути к культурному устройству крестьянского хозяйства и она была скорее тормозом, чем толкачом. В условиях общинного владения землей — земля все же оставалась, до известной степени по крайней мере, землю на горизонте, не до конца близкой, не до конца своей, *лично* своей, по-своему сличенной землей. С этой неоличностью лишь во временное пользование нарезанного куска земли связан тот факт, что и освобожденный русский народ не преодолел в себе безлюбого, варварского отношения к любимой земле. Несмотря на свою древнюю напряженную и страстную мечту о земле, о какой-то несбыточной земле на горизонте, земле-невесте, русский мужик ту землю, при которой жил и с которой кормился, никогда почему-то не ласкал, как ласкают иной раз даже и надоевшую жену, а всегда только гнул в три погибели, как безответную и беззащитную работницу. С этой странной, раздвоенной психологией жадного и зряшнего отношения к земле подошел русский народ ко дням революции.

Можно, конечно, как то делает Крамарж³⁰⁶ в своем «Русском кризисе», нападать на русского мужика, на его темную лень, упрекать русское правительство в том, что оно своевременно не просветило народ светом агрономии, и поносить русскую интеллигенцию за то, что она, вместо того чтобы учить народ производительному труду, подстрекала его к революции; но, делая все это, нельзя все же забывать, что некультурность, а в связи с этим и малоодоходность русско-

го народного хозяйствования, сыгравшая, бесспорно, величайшую роль в русской революции, были, в свою очередь, порождены не только темною, мужицкою ленью, но и поставленною перед русским народом задачей создания величайшего в мире государства, которое он перед тем, как разрушить, как-никак все же создал.

Элементарный стиль земельного хозяйства не мог, конечно, не влиять на все стороны народной жизни и народного мирозерцания. То, что русский крестьянин дожил до 20-го столетия, не войдя в близкое и привычное общение с той самою машиной, которая на Западе произвела величайший переворот общественно-политической и религиозно-культурной жизни, — факт совершенно исключительной важности. Появлением машины отделены в Европе, говоря кратко и потому не совсем справедливо, две эпохи: эпоха религиозной культуры Средневековья от эпохи гуманистической цивилизации. Отсюда ясно, что примитивное, кустарническое, безмашинное крестьянское хозяйство должно было, с одной стороны, способствовать сохранению в русском народе веры отцов, а с другой — играть роль задерживающего фактора в деле культурного развития народа. В основе машины лежит точное знание, число, расчет; на этом обстоянии вещей основано то, что во всяком машинном производстве гарантировано наступление ожидаемых результатов, оправдание человеческих предположений. Индустриализация сельского хозяйства — это прежде всего борьба против тех случайностей, что неизбежны во всяком сельском труде, под открытым небом, с его зависимою от погоды и всяких иных неучитываемых обстоятельств. *Но случай — только атеистический псевдоним чуда.* Борьба против случая есть потому в последнем счете борьба против веры в чудо, борьба против Бога, который путает все карты, борьба за сверхчеловека, который все знает и все может.

Принципиально, конечно, допустимо, что в далеком будущем сложится иное отношение к точной науке и к машинной культуре; что вся наша техника перестанет быть чудом, преодолевающим Чудо. Но пока этого нет, пока пути индустриализма крепко-накрепко связаны с путями атеистического рационализма. Превратись русские крестьяне уже 50 лет тому назад в просвещенных собственников и культурных фермеров с дизелями и тракторами, и русская революция прошла бы, быть может, много тише, приглушеннее, рациональнее, чем она в действительности прошла, но зато и Толстой с Досто-

евским не стали бы тем, чем они стали: всемирно значительными иероглифами русской народной религиозности. Для того чтобы видеть живую связь культурно-хозяйственного убожества народной жизни с духовной существенностью русского религиозного сознания с индивидуальными чертами «русского Бога», право, не надо быть марксистом!

Но из всего этого отнюдь, конечно, не следует, что министерство народного просвещения было право в своей упорной заботе о том, чтобы русский народ как можно медленнее продвигался по путям просвещения. Ведь болезни, страдания и смерть тоже самым тесным образом связаны с религиозной жизнью человечества (быть может, безбожность современной западноевропейской жизни, в особенности в протестантских странах, ни в чем не выражается с такою очевидностью, как в том, что люди начинают думать о смерти лишь с температурой в 40° и что покойников перевозят в часовни и из часовен на кладбище в автомобилях, мало чем отличающихся от машин больших торговых фирм), но от осознания этой связи очень, конечно, далеко до оправдания борьбы с медициной.

Входить глубже в эту сложную проблематику и подробно исследовать вопрос о том, какие пути были открыты царскому правительству для насаждения в России просвещения, не враждебного вере, но встречного ей, — я не могу. Для меня важно лишь отметить, что русский народ был вплоть до революции огражден от влияния культуры не только исторически сложившимся убожеством своих хозяйственных форм, но сверх того еще и просветительной политикой власти, стремившейся по своим корыстно-династическим соображениям держать Россию в темноте.

Если ко всем этим мыслям прибавить еще одно размышление; если отчетливо представить себе, что Россия накануне революции была, быть может, больше, чем когда-либо, сплошь народной, сплошь мужицкой Россией, социальной равниной, среди которой некогда властные древние дворянские роды, подобно старым дубам, догнивали на корне; если отчетливо представить себе, что роль отсутствующего в России пролетариата исполняли мужики, что поинтеллигентнее, а буржуазия, только еще слагаясь из недавних Тит Титычей³⁰⁷ и Африкан Савичей³⁰⁸, самодуров и англоманов, и не представляя собой настоящей политической силы, шла в последнем счете на поводу у обреченного гибели дворянства, — то станет со-

вершено ясным, какую решающую роль в революции должно было сыграть культурно никак не воспитанное, культурно бесформенное, с одной стороны, убогое, а с другой — определенно религиозное мужичье сознание.

Как в душе русского пейзажа, так и в пейзаже русской души тема убогих форм теснейшим образом связана с темой божественной неоформленности. Темнота, некультурность, необразованность русского народа, безусловно, спасли его от того полупросвещения, которое в Западной Европе встало между народом и верою, задержали процесс обездушения жизни и расцерковления народного сознания. В известном смысле потому не только возможно, но и верно утверждение, что темнота русского простого человека как явление внутрицерковной жизни — скорее культура, чем некультурность. Если культура — целостность мирозерцания и вытекающее из нее единство жизненного стиля, то не подлежит, конечно, никакому сомнению, что крепко веровавший, по старине живший, только чувствовавший традиционный чин жизни и всегда знавший, что пристойно и что непристойно, старый русский дореволюционный хлебороб-хозяин был высококультурным человеком в самом подлинном и строгом смысле этого слова.

Но, конечно, всякая культурная нерасчлененность, формальная невозделанность, научная, художественная и правовая неоформленность сознания способны пребывать культурой лишь внутри подлинно верующей души. Падение веры неизбежно превращает недифференцированную целостность народного сознания из явления прикровенной культуры в явление откровенного варварства. Как убогость форм русского пейзажа формально прекрасна, благословенна, тиха лишь в охвате уходящих в бесконечность — в географическую вечность — горизонтов, так и формальная убогость русского народного сознания культурно-значительна лишь в оформлении религиозным горизонтом веры.

Всякий добрый европеец, не верующий в Бога, — далеко еще не безбожный человек; в нем в той или иной степени, в том или другом ущерблении всегда или почти всегда жива вера: вера в нравственность, в право, в культуру, в науку, во все ризы отрицаемого им Божества. Народная же Россия всем этим верованиям всегда была чужда. Никогда не верила она ни в науку, ни в право, а всегда только в Бога, в нагого, не облаченного Бога.

Революция — и в этом ее последний, метафизический смысл — была мгновенным падением, внезапным, хотя и *многими процессами подготовленным* крушением народной веры. Некультурность же, нерасчлененность, неоформленность народного сознания не позволила задержаться на вере в «ризы». Вера в *нагого* Бога сразу, почти без перехода, как плюс бесконечность на минус бесконечность, перешла в *галье* циническое безбожие.

В этом диалектическом срыве народной души и надо искать объяснение как невероятной напряженности и высоты метафизической проблематики русской революции, так и ее предельному окаянству.

* * *

Метафизика не противоположна истории. И Вечное становится на земле через временное. Весь смысл исторического процесса в осуществлении на земле сверхисторического — Абсолютного. Моя попытка исторического объяснения связи в русской народной душе варварства и религиозности отнюдь не заключает в себе, таким образом, утверждения, что связь эта — явление преходящее, характерное не для сущности русской души, а для той стадии исторического развития, в которой находится сейчас Россия. Окончательное разрешение этого вопроса принадлежит будущему. Теоретически, конечно, допустимо, что и Россия со временем образумится, культурно причешется и на примере своей истории докажет правду контовского утверждения, будто бы каждый народ в своем развитии неизбежно переходит от веры в Бога к положительному знанию, — от власти священнослужителей к власти пролетариата. Но пока это будущее, несмотря на диктатуру пролетариата, не наступило, у нас, безусловно, есть веские основания полагать, что дело обстоит не так и что *враждебная дифференциация культуры религиозность* субстанциально присуща русскому сознанию. В пользу такого положения говорит прежде всего самосознание русской духовной сущности — русская философия.

Начиная с ранних славянофилов она неустанно и последовательно борется за религиозное единство бытия и сознания, за идеал религиозно-целостной жизни и не распадающейся на отдельные автономные сферы теономной культуры³⁰⁹. Целое столетие она духовно влечется к церкви, как бы силясь вспомнить, осознать и философски высказать святоотеческий опыт; целое столетие из поколения в

поколение ведет упорную борьбу с «рационализмом и атомизмом» западноевропейской мысли и жизни, с критически-формалистическим духом декарто-кантовской философии. Правда, борьбу эту начали не славянофилы, она началась на Западе, но это обстоятельство отнюдь не ослабляет философского значения славянофильства*. Не ослабляет потому, что значительность и оригинальность русской философии заключается (в противовес немецкому идеализму) не столько в стремлении к каким-либо особо новым и особо гениальным высказываниям, сколько в нравственно гениальном отказе от самого стиля гениального философствования, в отказе от всякого метафизического самоуправства в деле постижения мира и жизни, в погашении в философствующем сознании духа прометеевского³¹⁰ соревнования с откровенною истиною христианства.

Преодоление идеи автономных сфер духовного творчества и практического жизнеустройства начинается, таким образом, в русской философии с преодоления самой идеи автономной философии. Причем преодоление это осуществляется — и это весьма характерно — не столько на путях теоретического раскрытия несостоятельности идеи автономной философии (путь Шеллинга), сколько на путях религиозно-волевого отвращения от того не собранного в единство, не целостного, распыленного, внерелигиозного сознания, в котором только и возможно доверие к аналитической мысли, в последнем счете одинаково бесплодной, как в полюсе самоотрицания.

Сущность философии заключается, по учению славянофилов, не в рациональном овладении предметом познания, а в пребывании самого познающего сознания во власти рационально непостижимого Бытия. Такое понимание философии завещано России великими восточными мыслителями, которые, в противовес западным, никогда не заботились «о внешней связи понятий», а всегда лишь «о правильности внутреннего состояния мыслящего духа». Правильное же состояние философствующего духа враждебно рационалистической ясности мысли: «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только она пришла в зрелость». Глубина постиже-

* Ср. мои статьи: «Немецкий романтизм и русское славянофильство» в сборнике «Жизнь и творчество». — Обелиск. Берлин, 1923, и «Deutsche Romantik & Die Geschichtsphilosophie der Slawophilen». Logos. Band XVI. 1927. Heft I.

ния есть всегда обретение в собственной душе непостижимой глубины. Только несказуемая истина, что «родится (и пребывает) в тайне», «что воспитывается молчанием», есть подлинно Истина, ибо только такая Истина есть Истина действенная.

С таким пониманием природы философии связаны у И. Киреевского и весьма интересные мысли о формах словесной «инструментовки» философии; характерно его отрицательное отношение к *термину*, к «окостенелому в школьных формулах» слову. Одномыслию мертвого термина Киреевский определенно предпочитает многомыслие живого слова, в «переливчатом смысле» которого должно «трепетать и отзываться каждое дыхание ума», которое «беспрестанно должно менять свою краску сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей». Это живое «переливчатое» слово не может и не должно быть запатентовано в интересах своего автора и его «оригинальной» философской системы. «Истинные убеждения благодетельны и сильны только в совокупности своей». Потому слово должно быть не «ящиком, в который заключается мысль», но «проводником, который передает ее другим», не подвалом, куда складываются сокровища ума и знания, но дверью, через которую они выносятся. И странный закон этих сокровищ: чем больше их выносятся наружу, тем более их остается в хранилище. Дающая рука не оскудеет.

Во всех этих положениях И. Киреевского, под которыми, безусловно, подписались бы не только все остальные славянофилы, но и Чаадаев³¹¹, и Вл. Соловьев, и все его последователи и продолжатели, — философия отчетливо осознается и убежденно утверждается как проявление *враждебного всякой дифференциации целостного духа*, как художественно-свободное (слово, не термин) закрепление волевого устремления к религиозному преобразению жизни.

Понятие оригинальности, как мною вскользь было уже сказано, имеет два смысла. Смысл новизны и смысл первичности. Оригинально не только то, что впервые сказано, но в известном смысле и то, что лишь *первично пережито*, первично найдено в глубине собственной души, что не занесено в нее со стороны. Пусть в первом смысле слова славянофильское учение малооригинально, пусть в нем как в теоретическом учении мало существенно нового и специфически русского, его оригинальность во втором смысле не подлежит никакому сомнению. Только этой оригинальностью, т. е. только

действительной наличностью в русских душах какого-то более первичного, чем на Западе, опыта духовно-целостного отношения к жизни и творчеству и объяснима та легкость, с какою во многом зависящее от романтики славянофильство, преодолев в себе соблазны и грехи романтизма, развилось в наиболее значительное течение положительной религиозной мысли.

Быть может, различие духовной атмосферы Запада и России ни на чем не уловимо с такой отчетливостью и полнотой, как, с одной стороны, на вырождении западной романтики в эстетический индивидуализм, псевдомистицизм и во всякие иные формы комфортабельного отстранения от себя реальной действительности, а с другой, на боевом устремлении славянофильства навстречу самым жгучим вопросам культурной и политической жизни России. Различие это, безусловно, связано с тем, что романтический принцип религиозной целостности творческого духа, близкий восточному христианству, был в последнем счете одинаково чужд и творческому бесплодию пореформационного католицизма и антицерковному индивидуализму протестантского философского гения. Романтика появилась, таким образом, на Западе — в качестве антитезы духовной жизни Запада, славянофильство же антитезою русской духовной жизни никогда не было; оно всегда было ее прямою и первичною тезой. При всей своей значительности романтика потому изысканна и даже ядовита; славянофильство же просто и духовно питательно. Романтики ощущали себя «чужаками» и «основателями новой религии»; славянофилы себя чужаками никогда не ощущали и об основании новой религии никогда не мечтали: это было бы для них не чудачеством, а кощунством. Для славянофилов «духовная цельность» была домом, в котором они привычно жили, а для романтиков горизонтом, о котором они страстно мечтали, но на котором построить не могли. Прямым доказательством правильности этих мыслей является то, что в поисках религиозно-целостной жизни, возвращаясь, как любили говорить романтики, вокруг «священного средоточия» веры, Гельдерлину пришлось духовно переселиться в древнюю Элладу; Новалису — в Средневековье; протестанту Шлегелю стать католиком; католику Баадеру внутренне двинуться навстречу православию. Славянофилам ничего подобного проделывать не приходилось: они не переселенцы, как романтики, они — коренное население: корни их философской веры легко и просто уходят в веру

народную и простонародную — в православие. На почве православия, одинаково чуждого и духу католического законничества, духу индекса, и духу чрезмерно-индивидуалистического, протестантского свободолюбия, и развивается вся дальнейшая русская религиозная философия — философия целостности и соборности: славянофилы, Вл. Соловьев, Леонтьев, Федоров³¹² и дальше — Флоренский³¹³, Булгаков³¹⁴, Бердяев, Карсавин³¹⁵ и целый ряд других, менее значительных мыслителей. Выделяя эту религиозно-философскую линию русской мысли, многими тонкими нитями связанную с антикантианством русской метафизики (онтологизм Лопатина³¹⁶, Лосского³¹⁷, Франка³¹⁸), я ни минуты не забываю, конечно, что «Критика чистого разума» была переведена еще Елагиным³¹⁹ и что дух критической философии, дух Декарта и Канта, против которого боролась русская религиозная мысль, породил и на русской почве целый ряд весьма интересных и значительных явлений. Дело лишь в том, что все эти явления оставались у нас явлениями школьно-отвлеченной мысли, не становились факторами общекультурной национальной жизни. А в этом все и дело. Ведь не тем велик Кант в Германии, что о нем из года в год пишутся ученые диссертации, что он породил целый ряд школ, только и занимающихся толкованием его произведений, что кантианство было несколько лет тому назад чуть ли не официальной философией почти всех немецких университетов. Все это величие не первично, все оно производно и уходит своими корнями в совсем иную глубину самой жизни. Только тем и велик Кант в Германии, что он в Германии гораздо больше, чем Кант; что в ней и для нее он и Лютер, поскольку его система является философским раскрытием духа протестантизма, и народный трибун Фихте, и национальный поэт Шиллер (Фихте, как и Шиллер, был кантианцем). Знаменитый «школьный учитель», победивший Францию в 71-м году³²⁰; трудолюбивый, честный, скромный, но знающий энергичный немецкий предприниматель; немецкий генеральный штаб, переоценивший в мировую войну начала метода, порядка и долга и недооценивший начала импровизации, случая и вдохновения; немецкий чиновник, спасший величие немецкого народа срывом величия немецкой революции; первое знаменательное обращение соц.-демократа Эберта³²¹ к немецкому народу и тот факт, что оно было услышано революционной толпой, — все это явления одного и того же порядка, исполненные одного и того же кантовского духа — границы, долга и меры.

Тот факт, что варианты знаменитой формулы категорического императива красуются в Германии не только в умах и сердцах граждан, но и на стенах всевозможных официальных и общественных учреждений, смешон только на первый, поверхностный взгляд; на второй и углубленный — он совсем не смешон, а скорее — значителен.

В России все обстоит иначе: обратно аналогично. Если в Европе победила тема критицизма, то в России победила (говоря в западноевропейских терминах) тема устремленной к патристике романтики.

Но как критицизм одержал на Западе победу не столько в качестве системы философских понятий, сколько в качестве системы символов, т. е. в качестве теоретически точных формулировок всего стиля западноевропейской культуры, так и русская религиозная мысль одержала в России победу прежде всего в качестве философски точного означенания характерных особенностей русской духовной жизни. Сила и правда русской религиозной философии заключается не столько в ней самой как в *философии*, сколько в том, что она теснейшим образом связана со всей русской культурой: и с религиозной трагедией Гоголя, и с религиозным обращением Толстого, и с пророчествами Достоевского. Русское искусство никогда не было, как то уже не раз отмечалось, искусством для искусства, оно всегда было или религиозным исканием, или нравственно-общественным служением. Так же обстоит дело и во всех других областях: политическая проповедь русской интеллигенции (о чем речь еще впереди) так же мало руководилась законами чистой политики, как и русское искусство — законами самодовлеющей эстетики. В связи со всем этим и русская философия никогда не была чистою, т. е. отвлеченною мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленною жизнью. С этим характером русской философии связано и то, почему типичною формою ее выражения редко являлись толстые, заботливо и обстоятельно на главы и параграфы разграфленные книги и так часто письма, отрывки, наброски и статьи лично-исповедального и общественно-полемического характера. В противоположность немецкой философии 19-го века русская мысль представляет собою не цикл замкнутых систем, а цепь вот уже целое столетие не прерывающихся разговоров, причем разговоров, в сущности, все на одну и ту же тему.

Сказанного, думается, достаточно, чтобы убедиться в том, что анализ русской философии, ее темы и ее формы вполне подтверждают ту характеристику души России, к которой неизбежно приводит внимательный взор в душу русского пейзажа и русского хозяйства. Как стиль русской равнины и русского отношения к земле, так и стиль русского философствования явно свидетельствуют о том, что религиозная тема России роковым образом связывается в России со своеобразным тяготением к бесформенности — с каким-то специфически русским формоборчеством. Есть нечто в русской душе (нечто *очень глубокое и очень правдивое*), что затрудняет всякий переход религиозной жизни в религиозную культуру и тем тесно связывает русскую религиозность с некультурностью России. Нельзя, конечно, говорить ни об убожестве, ни о варварстве русской философии, но нечто аналогичное убожеству русского пейзажа и варварству русского хозяйства в русской философии все же есть. Эта аналогия, думается мне, заключается в отрицательном отношении к началу формы и дифференциации. В специфически русской религиозной философии есть та же самая неряшливость, что и в русском земельном хозяйствовании. Отсутствию сельскохозяйственных машин соответствует отрицание методов и преемственно усовершенствуемых навыков мысли.

Чем глубже всматриваешься в структуру русской философской мысли, тем яснее видишь, что уровень ее вопросов бесконечно выше уровня ее ответов. С самых первых своих шагов она обнаруживает почти пророческую тревогу о грядущих судьбах человечества и исключительно тонкий слух на подлинно большие и существенные вопросы. Чуждая бездушному профессионализму и профессиональному благодушию западноевропейской эпигонской мысли, она неустанно взывает к решению лишь подлинно существенных, духовно насыщенных вопросов. И все же никаких действительно новых ответов она не дает. Для нее показательно, что, несмотря на свою насыщенность положительным религиозным созерцанием, она больше всего сделала в направлении отрицательной критики западноевропейской культуры. Но и для этой критики характерно, что она по своей чисто философской силе и глубине даже отдаленно не достигает уровня критикуемой западноевропейской мысли. С грустью, но надо признаться, что враждебная русской религиозной мысли, но сама по себе грандиозная система Канта не была подвергнута никем из русских

религиозных философов углубленной и основательной критике. Благодаря этому и русская религиозная философия осталась как бы не исполненной, исполнением не оправданной. Не став философией, она осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии. С этим отрицанием философии связаны все отрицательные стороны русского философствования: отсутствие методологической тщательности, логической зоркости, творческой диалектики и теоретической глубины, т. е. всего того, что в одинаковой степени присуще и диалогам Платона, и медитациям Декарта, и аналитике Канта, и логике Гегеля.

Не раз высказывалось мнение, что отсутствие всех этих специфически философских черт в русской философии связано с ее сверхтеоретическим, религиозным характером. Утверждение это представляется мне весьма спорным. В его спорности вся сущность вопроса. Дифференциация дифференциации рознь. Есть, конечно, дифференциация, связанная с отрывом творчества от религиозных корней, с секуляризацией культуры, с ложным профессионализмом, дифференциация, представляющая собой заносчивое утверждение частного и частного в достоинстве целого и общего. Но эта основанная на лжеавтономизме дифференциация отнюдь не исчерпывает собою все возможные виды дифференцированного философствования. Средневековые схоластические системы (в лице своих лучших представителей) и многие мистические учения (Николай Кузанский) были, конечно, не менее религиозны, чем русская мысль 19-го века, и все же они были скорее формалистичны, чем бесформенны. Та дифференциация, которая отсутствует в русской философии и которая помешала ей встать в образ своего совершенства, отнюдь не связана с религиозностью русской философии, а лишь с характерной для России связью религиозности и бесформенности. Русская религиозная философская школа никогда не понимала, что во всякой действительно совершенной форме (научной, художественной, правовой) *как в совершенной* неизбежно наличествует некоторый минимум религиозного содержания, ибо всякий образ совершенства возможен только как отображение абсолютного, совершенного Существа. С этим непониманием связаны все типично русские оценки и утверждения — окончательно непонятные для европейца и такие почти самоочевидные на характерно-русский слух. Через всю историю русской религиозной мысли если и не красную

линией, то все же красным пунктиром проходит домысел, что право — могила правды, что лучше быть бьющим себя в перси грешником, чем просто порядочным существом, что быть хорошим человеком вещь вообще стыдная, ибо обладатель нравственных качеств нечто вроде капиталиста этической сферы, держателя своеобразных ценностей и привилегий... И т. д., и т. д.

Что право может быть не могилой правды, а ее прославлением, что простая порядочность никоим образом не может быть простою вещью, а неизбежно должна быть вещью весьма сложною — это для философской стихии русского духа никогда не было по-настоящему убедительно. Оттого были ей так близки бездны и безмерности Достоевского и так далеки меры и закономерности Пушкина. В безднах же Достоевского таится действительно нечто страшное — страшная нравственная диалектика.

Страшны не бездны, увиденные Достоевским, а то, что они ему по-настоящему, быть может, и не стали страшны. Единая вдохновенная строчка Пушкина об упоении мрачною бездною развернута Достоевским (не всегда вдохновенным, иногда только задышающим) в целые серии романов, в которых бездна уже не прекрасное «упоение» Пушкина, а какой-то ужасный мистический запой. Неизвестно, конечно, предпочел ли бы Достоевский, чтобы Федька Каторжный, проповедуя апокалипсис, не резал за трешку Хромоножку³²², но во всяком случае ясно, что он его, режущего и проповедующего, предпочел бы ему, не режущему и не проповедующему. Уж очень не любим мы серединности и мещанства, до того не любим, что иногда и не замечаем, что *обжитая* бездна — бездна, превращенная в «бытовое явление», вовсе уже и не мрачная бездна, а всего только темная дыра.

Самая страшная и нравственно самая неприемлемая сторона большевистской революции — это гнусный политический размен религиозной бездны народной души: апокалипсис без Христа, апокалипсис во имя Маркса. В результате — бессмысленный срыв разумного социалистического дела обезумевшею сектою марксистов-имяславцев³²³. Во всем типичный разгул безмерности, любовь к горизонту и презрение к порогу, профессиональное прожектерство и дилетантское строительство, бессознательная религиозность на основе безрелигиозного сознания. Во всем знакомые черты, характерные не только для русской природной и исторической стихии,

но и для русского философского сознания с его отрицанием идеи автономии, с его недооценкой принципов формы, меры и дифференциации.

Утверждая все это, я ни минуты не забываю, что русская философия, и в особенности охарактеризованное мною течение, представляет собою глубоко положительное раскрытие религиозной сущности русской души, революция же — предательство «русского Бога». Но поскольку это предательство «русского Бога» представляет собою и типично русское предательство, постольку становится понятным и бросающимся в глаза сходство между безбожной русской революцией и русской религиозной философией.

Из всего этого ни в какой мере и степени, конечно, не следует, что если бы русская философия на протяжении предшествовавшего революции столетия занималась бы не общесинтетическим отображением религиозной сущности русской души, а критическим расчленением и дифференцированным возделыванием русского сознания, то революция вылилась бы в другие, более умеренные и с социально-политической точки зрения более осмысленные формы.

Такой вывод был бы глубоко неверен. Дело, конечно, не в нем.

Дело вообще не в выводах, дело в углубленном постижении революции, невозможном без осознания ее национально-религиозных корней, а тем самым и без исследования национального самосознания, т. е. без исследования русской философии.

* * *

Одна из причин, затрудняющих западноевропейскому сознанию действительное понимание русской революции, заключается в непонимании той роли, которую сыграла в ней интеллигенция. Не подлежит никакому сомнению, что если бы эта роль была меньше, если бы революция ограничилась выражением и защитой реальных хозяйственных нужд русского народа, то она вылилась бы в совершенно иные формы, чем те, которыми она ныне и влечет, и пугает Европу.

Мужуку она даровала бы землю, пролетарию — восьмичасовой рабочий день и книжку сберегательной кассы, молодой буржуазии — руководящую политическую роль, дворянству — грустные воспоминания о поэтически развалившихся усадьбах. Всем же гражданам купно — равенство перед нелицеприятным законом и полную

серию законных свобод. Ни одной копейки не истратила бы она на разжигание «мирового костра», на котором, как в том все больше и больше убеждаются большевики, «каши не сварить», но того гляди сам сгоришь,

Но в том-то и дело, что по всей своей природе русская интеллигенция не могла ограничиться ролью защитницы экономических интересов восходящих классов русского народа, что она всем своим прошлым была обречена на роль разрушительницы практических достижений революции путем безоглядного повышения уровня революционных задач.

Эта разрушительная роль интеллигенции стала сейчас общим местом*. Интеллигенцию сейчас поносят не только представители правого лагеря, психология которого подверглась за последнее время весьма опасной милитаризации, но также и многие не в меру и, главное, не по правильной линии раскаявшиеся интеллигенты, готовые к предпочтению способных на кровопролитие стальных большевиков способным лишь на чаепитие мягкотелым интеллигентам. Положение о том, что интеллигенция, и прежде всего радикальная интеллигенция, погубила Россию, так как бросилась спасать ее, не чувствуя ее религиозных и национальных корней, ее особых исторических задач и провиденциальных путей, — встречает ныне лишь очень слабый отпор. Старая «гвардия» интеллигенции, правда, держится иных убеждений, но вся молодежь, в особенности красносоветская и белоэмигрантская, ощущает слово «интеллигент» почти как бранное слово. Ставя выше всех слов слова «воин» и «доблесть», она не хочет и слышать о том, что и русский интеллигент воевал в свое время против тех, кого считал врагами России, и проявлял в этой борьбе, не ожидая ни признания, ни пощады, подчас немало воистину блистательной доблести.

Во всех модных нападках на интеллигенцию много несправедливости, много преувеличения и потому всем чувствующим свою духовную связь с русской интеллигенцией не надлежит, конечно, усиливать темную злобу запоздалых критиков малодушным и неумным самооплеванием. Но одно дело — малодушное самооплевание в ощущении *конца* интеллигенции и совсем другое — мужествен-

* См. замечательную статью Е. Богданова «Трагедия интеллигенции» (Версты. № 2. Париж, 1927), к которой мы в дальнейшем думаем еще вернуться.

ная самокритика в том ощущении, что интеллигенции предстоит сыграть в деле воссоздания России еще очень большую роль. Лучшая форма борьбы с вражьей критикой — признание правды критики, связанное с решительным отрицанием за врагами всякого права на нее.

Русская интеллигенция если и не родилась, то все же — как явление общественно-политической жизни и как явление национально-го сознания — окончательно сформировалась в первой половине девятнадцатого века. Фактором, сыгравшим в этом оформлении решающую роль, было, бесспорно, соприкосновение с Западной Европой. Правильность этого положения доказывается хотя бы тем, что интеллигенция раскололась на два лагеря как раз по вопросу об отношении России к Западу. Этот раскол и этот вопрос связаны с другим расколом и другим вопросом — с расколом самого Запада на Запад революционный и антиреволюционный, с вопросом о том, с каким же Западом пойдет Россия.

Противопоставляя ранних славянофилов западникам, не должно забывать, что в известном смысле они отнюдь не менее западники, чем их противники. Разница только в том, что для славянофилов истинный Запад — Запад христианского Средневековья и пореволюционной философии традиционализма и романтики; для западников же подлинный Запад — Запад уже преодоленного в романтизме просвещенческого рационализма и грядущего социально-политического господства народных масс; так противоположность славянофильства и западничества пересекается противоположностями церкви и революции, романтики и просвещения. Эта сложная fuga русского сознания осложняется еще одним моментом, моментом исторической разновозрастности России, только что начинавшей подыматься к свободе из сумрака византийского Средневековья, и Запада, уже успевшего исказить и возрожденскую свободу творчества, и протестантскую свободу совести в насильничестве Конвента³²⁴ и якобинских клубов³²⁵.

Громадное значение факта этой разновозрастности не было в достаточной мере учтено ни славянофилами, ни западниками. Одинаково ориентируя свою историко-философскую проблематику «путей России» на данных западноевропейского развития, оба лагеря по-разному впадали в одну и ту же ошибку, в ошибку разрыва «правды-истины» и «правды-справедливости».

Явленную французской революцией историческую связь между просвещенским атеизмом и политическим свободолобием и славянофилы, и западники приняли в конце концов за связь не только историческую, но и метафизическую. Отсюда славянофильская глухота на общественно-политическую свободу и западническая враждебность к религии и церкви.

Пойми славянофилы, что пафос общественно-политического служения свободе непогасим в России на том основании, что он был задушен в насильничестве французской революции, и пойми западники, что удушение свободы во французской революции есть следствие ее отрыва от религиозных корней, — в России вместо двух враждебных лагерей, быть может, и создалась бы единая партия защитников религиозной свободы во *всех* ее формах и проекциях (в том числе, конечно, и в *политической*) против реакционно-националистического клерикализма и революционно-космополитического атеизма. К величайшему несчастью России, ни славянофилы, ни западники этого понимания до конца не осилили, благодаря чему и создалась та связь между верой в Бога и членовредительством и верой в обезьяну и самопожертвованием, о которой писал Вл. Соловьев в своем замечательном письме к Н. Я. Гроту³²⁶.

Конечно, по отношению к весьма сложным взаимоотношениям ранних славянофилов и первых западников все только что сказанное мною представляет собою некоторое упрощение. Но если своим упрощением вопроса я рассек единое сердце смотрящего в разные стороны двуликого Януса (образ, которым Герцен характеризовал, как известно, взаимоотношения славянофилов и западников), то я рассек его все же по той самой линии, по которой рассекла его сама история. История этого рассечения, т. е. история расхождения славянофилов и западников, очень сложна. Решающей датой, датой окончательного разрыва и тем самым окончательного конституирования русской интеллигенции в социологически вполне определенном смысле этого слова, мне представляется день убийства Александра II³²⁷.

Пока западники и славянофилы совместно работали над освобождением народа, ни те, ни другие не были еще интеллигентами в узком и точном смысле этого слова. Большое, бесспорное, общее дело заслоняло собой все разногласия, в том числе и то, что для славянофилов борьба за отмену крепостного права была борьбою за вы-

светление нравственного облика монархии как политической формы правления. Убийство Царя-Освободителя взрывает это временное единогласие³²⁸. Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, антиправительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского мирозерцания. Результат этого двустороннего отрыва — вырождение обоих лагерей русской общественности. Вырождение свободолюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева³²⁹. Вырождение верующего свободолюбия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции.

Нарисовать облик этой интеллигенции во всей его сложности дело очень трудное и в пределах данной статьи, конечно, неразрешимое. Хотелось бы выяснить лишь то, что, несмотря на постоянно утверждаемый факт отрыва русской интеллигенции от религиозных и национальных корней народного мироощущения, несмотря на ее атеизм и космополитизм, выродившийся на наших глазах в злостный и воинственный интернационализм, она все же представляет собою кость от кости и плоть от плоти русской духовной жизни, что вся *структура* ее сознания во всем существенном совершенно тождественна структуре русского пейзажа, русского хозяйства и русской народной психологии и русской философии.

Прежде всего надо сказать, что «отрыв» интеллигенции от национально-религиозных корней России вовсе уже не так антинационален и безрелигиозен, как он часто изображается ненавистниками интеллигенции. Во всем этом вопросе скрывается очень сложная душевная диалектика, почему и правильный ответ раскрывается только диалектическому мышлению. Дитя петровских реформ, русская интеллигенция в своем отрыве от национальных корней в конце концов отнюдь не менее национальна, чем явление Петра и облик Петербурга. Даже если и видеть в Петербурге анти-Россию, то нельзя все же не видеть, что, кроме России, нет ни одной страны в мире, в которой образ столицы был бы зримою антитезою образу страны. Славянофильское утверждение России совершенно тождественно духовному и бытовому патриотизму западных народов; западническое же отрицание Руси, начатое Петром и законченное Лениным, — явление Западу неизвестное, явление типично русское. В конце концов

западничество — лишь интеллигентское преломление народного бродяжничества, почему и пресловутый отрыв западной интеллигенции от *России* антинационален лишь как отрыв от России, но одновременно, как это ни парадоксально, все же и национален как *отрыв от корней*. Обе эти его стороны друг от друга никак не отделимы, и лишь в чувстве этой неотделимости кроется возможность правильного разрешения вопроса о беспочвенности русской интеллигенции. Русская интеллигенция потому и почвенна, что в России есть почва для беспочвенности, что в России беспочвенность — почва. Будь это иначе, пригоршня беспочвенных идей, брошенная на вспаханную войной землю кучкою «беспочвенных интеллигентов», не могла бы дать тех всходов, которые она дала, — всходов, от которых содрогается мир.

Аналогично обстоит дело и с безрелигиозностью русской интеллигенции. Не подлежит ни малейшему сомнению, что кривая развития русской интеллигенции от Герцена до Ленина знаменует собою, если отвлечься от некоторых временных колебаний, определенное нарастание атеистической энергии в русском общественном сознании. История русской интеллигенции есть история раскрещивания общественного сознания России. И все же она не есть история обезбоженья души русской общественности. Не есть потому, что параллельно раскрещиванию сознания в русской интеллигенции неустанно нарастала готовность добровольного и страдальческого служения делу освобождения России. Исчезновение чувства религиозного Предмета странно совпадает с нарастанием религиозного отношения к предмету своего служения. В одержимости русской интеллигенции темою общественного служения ясно слышатся почти религиозные ноты. Конечно, лишь *почти* религиозные, ибо всякая подлинная религиозность возможна лишь там, где религиозное отношение к предмету направлено на религиозный Предмет; где она своим предметом имеет не возведенное в достоинство Абсолютного относительное, а само Абсолютное — Бога.

Без этой оговорки речи о религиозной природе русской интеллигенции и русской революции явно двусмысленны и соблазнительны, но при наличии ее они и не бессмысленны, и не кощунственны.

Достаточно ясно представить себе, как русская революционная интеллигенция, в особенности молодежь, из поколения в поколение

жила не своими радостями, а чужим страданием, как, мучаясь у последней черты между жизнью и смертью, — подпольная, беспаспортная, нищая, преследуемая правительством и непонятная народу, — она упорно делала свое историческое дело, не боясь ни тюрем, ни каторги, ни смерти, чтобы почувствовать и понять, до чего ее тема свободы крепко спаяна с религиозною темою русского народа. Конечно, было во всем этом много ненастоящего, не до конца подлинного, много позы, заразы, много нравственного легкомыслия и много греховной невоздержанности на выдумку. Все эти густые тени ныне, после всего случившегося, естественно кажутся нам черными призраками. Этот оптический обман понятен, но поддаваться ему не надо. Ведь тени только и живы светом и потому над жизнью и правдой света безвластны.

Наряду с этою связью между русской «беспочвенной» интеллигенцией и русскою почвою существует еще и иная связь. Убожеству и бесформенности русского пейзажа, варварству русского хозяйства, необразованности русского народа, недифференцированности русской философии соответствует некая весьма своеобразная *неделовитость* русской интеллигенции, *неделовитость*, явно являющаяся обратной стороной идейности, совершенно в том же смысле, в котором убожество русского пейзажа является обратной стороной его Богоисполненности и недифференцированность русской философии — обратной стороной ее религиозности. И эта связь напряженной идейности интеллигенции с ее *неделовитостью* вполне понятна.

Революционное движение в России никогда не было низовым явлением. Русская революционная интеллигенция никогда не была и поныне, конечно, не стала, точной исполнительницей воли народных масс. Интеллигентское революционное движение всегда было не столько восхождением народной нужды к идее свободы, сколько нисхождением идеи свободы к народной нужде. На протяжении всей своей жизни русская интеллигенция защищала не столько ближайшие, насущные интересы народа, сколько свои представления о них. Эти представления о реальных интересах народа были не всегда реальны, что в достаточной степени объясняется тем, что интеллигенция народную нужду всегда видела издали, на *горизонте* западноевропейских идеологий и в *глубине* своей беспоконной совести.

Деловитость, чувство меры, чувство возможного вырабатываются всегда лишь на практике; вырабатываются лишь у тех, кто стоит у очага, у станка, у руля жизни. Русская революционная интеллигенция на этих местах никогда не стояла. Страстно живя идеями практического преобразования жизни, она практически в сущности жила вне жизни. Страстно мечтая о положительной, созидательной работе, она на деле занималась разрушением, нездорово сочетая в своем напряженном волеустремлении пламенное «да» завтрашнему дню с тысячью поджигательных «нет» настоящему.

Все это взятое вместе: устремленность к идеологическим горизонтам, погруженность в глубины покаянной совести, направленность воли к положительному устройению не сегодняшнего, но лишь завтрашнего дня, привычка мыслить и предошущать свое положительное дело как разрушение уже сделанного и положенного — естественно способствовало развитию в русской интеллигенции идеологической дальнорукости и эмпирической близорукости.

Что наибольшая доля вины за эти грехи интеллигенции ложится на царский режим, не подлежит, конечно, ни малейшему сомнению. Не преврати он русскую интеллигенцию *как таковую* в наследственно безработный элемент, запряги он ее в определенную ответственную общественно-политическую работу, она, конечно, «обошлась» бы, выработала в себе деловую энергию и умерила бы свою заносчивую идейность. Но царский режим этого не сделал и по всему своему существу сделать, конечно, не мог. Лишив интеллигенцию всякого дела, он воспитал в ней ощущение, что всякое громкое слово есть уже настоящее дело. Химерическое словотворчество, уплотнявшееся порой до революционного мифотворчества, выросло на этой почве в главное содержание революционной жизни интеллигенции. Перспективы сдвигались; словесные дистинкции революционного подполья естественно принимались за господствующие тенденции самой жизни. Не достигающая жизни политика превращалась в политиканство. Политиканство распространялось на все стороны и вопросы жизни; выростал специфически интеллигентский панполитизм. Лишенный углубленной связи с реальной хозяйственной и общественной жизнью страны, этот панполитизм вертел в революционном сознании русской интеллигенции свои отвлеченные категории с быстротой освобож-

денного от приводного ремня махового колеса. В этом смысле весьма типичен факт, что, начиная с Герцена, из сознания русской интеллигенции не исчезает мысль, что мы обгоним Европу, потому что мы отсталая страна. Этот по отношению к медленным ритмам громадной страны сумасшедше ускоренный ритм интеллигентских чаяний и требований ее развития отражался весьма вредно и на идейном развитии самой интеллигенции. С отрывом интеллигенции от реальной низовой народной жизни связан и отрыв каждого нового поколения интеллигентов от предыдущего. Для русской интеллигенции характерно расхождение детей и отцов, основанное на том, что для совсем еще юных детей их всего только сорокалетние отцы превращались в выживших из ума дедов. Не раз уже отмечалась та роль, которую в русской революции играла молодежь. Этот «педократизм» русского революционного движения есть тоже одна из характернейших форм интеллигентской неделовитости, интеллигентской бездельности. Молодость имеет много достоинств. Но деловитость есть, конечно, достоинство зрелых лет.

* * *

Подводя итоги всему сказанному о русской интеллигенции, можно сказать, что для нее характерны три основных черты:

- 1) почти религиозная жажда служения и подвига;
- 2) страстная одержимость безрелигиозною идейностью;
- 3) страстное стремление к действию при наличии доходящей до бездельности неделовитости.

Всеми этими свойствами и в особенности скрытою в них диалектикой оторванная от религиозно-национальных корней интеллигенция отчетливо определяется как явление типично национальное. Только очерченною структурою интеллигентского сознания объяснима победа большевистской идеологии над другими идеологическими течениями и только своеобразною, обратно-аналогичною созвучностью интеллигентского сознания народной стихии объяснима победа большевиков над Россией.

Большую роль сыграла в этой победе и война, родственная русской душевной стихии и своею религиозною глубиной, и своим темным варварством.

Об этом в следующий раз.

Очерк IX

НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ БОЛЬШЕВИЗМА: БОЛЬШЕВИЗМ И РОССИЯ, БОЛЬШЕВИЗМ И СОЦИАЛИЗМ; СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ: МАРКС, БЛАНКИ³³⁰, БАКУНИН, ТКАЧЕВ³³¹, НЕЧАЕВ³³², ЛЕНИН

Для правильного, феноменологически углубленного понимания всего происходящего в России необходимо строгое разграничение понятий — «коммунизм» и «большевизм». Что такое коммунизм, в общем ясно. Ком[мунизм Ленина и его партии] — наиболее фанатическое направление марксистского социализма. Что такое большевизм — ясно уже в гораздо меньшей степени. Под большевизмом можно, конечно, понимать русский вариант коммунистической идеологии, но такое узкое, в теоретическую сторону направленное понимание не соответствовало бы той эмоции, которая за годы революции накрепко срослась в нас с представлением о большевизме. Русский вариант коммунистической идеологии правильнее потому называть ленинизмом. Под большевизмом же понимать ту *стихию русской души*, которая в 1917 г. откликнулась на коммунистическую проповедь Ленина, и круг тех явлений, который был порожден этим откликом.

Лишь при таком разграничении коммунизма как интернационалистической идеологии от большевизма как национальной эмоции возможна отчетливая постановка основной проблемы русской революции, проблемы *встречи* просвещенски-рационалистической идеологии Карла Маркса с темной маятой русской народной души. В настойчивом подготавливании и безоглядном осуществлении этой, на первый взгляд, совершенно невероятной, совершенно фантастической встречи, кроется все значение ленинизма, раскрывается вся глубина и все исступление страшного, вражьего подвига Ленина.

* * *

В русской общественной мысли есть течения, для которых всей этой проблемы не существует, которым совершенно ясно, что никакой внутренней встречи между коммунизмом и Россией не произошло, что большевизма как национального явления в России не было и быть не могло. Такие суждения чаще всего раздаются, с одной сто-

роны, в стане наиболее косных монархистов, для которых большевизм — темное дело интеллигентов-революционеров, чуждых России проходимцев, а с другой — в стане особо принципиальных демократов, рассматривающих большевизм исключительно как процесс догнивания царского режима в пореволюционной России.

Доказывать на десятом году большевистского царствования ошибочность обеих точек зрения, конечно, не приходится. Непредвзятому взору должно быть, думается, и без того ясно, что всякая меонизация большевизма, всякое непризнание его за национально первичное явление пока еще неучитываемого значения возможно только в головах тех людей, которые все еще живут слепой инерцией занятых ими когда-то ошибочных позиций.

Ошибка же обоих встретившихся в первые после революции дни лагерей русской общественности одна и та же. И правые, и демократы просмотрели самостоятельность и значительность революционной темы большевизма. Демократия — боясь монархической контрреволюции; монархисты — боясь упрочения демократии. Только эту взаимобоязнь и объяснима та почти всеобщая глухота на совершенно особый по своему тембру и смыслу звук большевистской революционности, которая господствовала в начале революции. Для монархистов большевики были всего только смрадным охвостом социалистов; для революционной демократии — всего только изменниками делу социализма и революции в России. Монархисты надеялись (по формуле «чем хуже, тем лучше») превратить захват власти большевиками в трамплин для своего возвращения к власти; революционная демократия не всегда брезговала большевиками в борьбе против своих врагов справа. Никто серьезно не считался с большевизмом, никто не видел в нем большой национально-революционной темы, все видели лишь бессмысленный фанатизм, умело эксплуатируемый немецким генеральным штабом. Что немецкий генеральный штаб сыграл в победе большевиков не последнюю роль, не подлежит, конечно, ни малейшему сомнению, но это обстоятельство *само по себе* так же мало говорит против национальной подлинности большевистской революционной темы, как союзническая помощь белому движению против высокого патриотизма генерала Корнилова и его сподвижников.

Всеми этими размышлениями я, конечно, ни в какой мере и степени не становлюсь на сторону большевиков. В утверждении, что

большевизм — явление не случайное, не наносное, не искусственно вздутое, а почвенное и первичное, для всякого свободного от ложного национализма взгляда на мир и истину не таится ни атома положительной оценки большевизма. Скорее наоборот: *будь большевизм истиной, не было бы никакой необходимости настаивать на его русскости*. Как раз потому, что он не истина, а ложь, и недопустимы столь часто раздающиеся утверждения: «большевизм — не Россия». Нет, большевизм — Россия, сугубо Россия, ибо большевизм — *тягчайший грех* России пред самую собою.

Если это верно и если вероятно, что без тщательного исследования внутренней природы большевизма невозможна никакая успешная борьба с ним, то верно и то, что всем говорящим: «Россия — это мы, только мы; большевики же с Россией не имеют ничего общего» — большевизма никогда не понять, а потому никогда и не осилить.

Такова уже природа нравственного познания, что грех как *чужой* грех вообще непостижим, что постижение и исторжение его возможно только чрез взятие на свою личную совесть всей полноты ответственности за него. Потому всякому человеку, ощущающему себя русским, необходимо для успешной борьбы с большевизмом связать в самом себе, в глубине своей совести, себя и свою Россию с большевизмом.

Связь каждого из нас с грехом большевизма в порядке личной ответственности за него не есть, конечно, предмет теоретического исследования. Но связь большевизма с Россией как таковой, со структурой ее стихии и ее сознания может и должна стать предметом самого тщательного и пристального изучения.

* * *

Большевизм — не только грех России перед самой собою; он еще и грех социализма перед самим собою. Обе эти темы в нем до конца слиты; теоретически различимы, но в исторической действительности неотделимы друг от друга.

Если всем чувствующим себя русскими нельзя отречься от большевизма, ибо отречение от своего греха есть погашение своей нравственной, а потому и творческой личности (всякое творчество в последнем счете укоренено в религиозной сердцевине нравственного начала), то также нельзя отречься от большевизма и всем сознающим себя социалистами. Иногда высказываемые размышления на

тему «большевики — не демократы, а потому коммунизм не социализм и октябрьская революция не революция, а контрреволюция», очевидно, ложны. Но если недопустимо социалистическое смывание рук перед лицом коммунистического разгрома России, то также ложно и некритическое взваливание на социализм всей ответственности за все натворенное большевиками.

Утверждение, что произведенный большевиками опыт был опытом реализации социализма, очень спорно (если, конечно, не верить на слово большевикам), а потому совершенно непонятно, как такой серьезный ученый, как С. Франк, может утверждать, что «произведенный большевиками эксперимент жизненно-опытно доказал несостоятельность социализма». Из того, что заболевшая грехом революции Россия, не переставая, бредила социализмом, право, нельзя делать выводы, что она осуществила его. Русские социалисты за социалистический бред большевизма, конечно, ответственны, но осуждение социализма как такового на основании этого бреда недопустимо. Если бы такой суд был возможен и допустим, то давно не осталось бы в мире ни одной «состоятельной идеи».

Положительного определения социализма еще никто не дал. Все определения или совершенно бесцветны, или совершенно произвольны. И это не случайно: никакое отчетливое предвосхищение будущей формы социально-хозяйственной жизни в отвлеченном понятии по самой сущности дела невозможно. Определение социализма будет найдено лишь после того, как жизнь определится социализмом. Определяться же им, т. е. исканием его, она будет очень долго, очень трудно и, вероятно, очень страшно. Реальная сила и значительность социализма как мирозерцания и волеустремления не в идеологической состоятельности социалистического учения, а в анализе фактической несостоятельности капитализма. Поскольку эта несостоятельность становится все определеннее и все очевиднее (чему величайшее доказательство самый факт большевистского бреда в Европе), постольку социализму есть на чем стоять, постольку он состоятелен. Отчетливые описания грядущего социалистического царства разрешили себе, как известно, лишь утописты, не оказавшие почти никакого влияния на реальную борьбу пролетариата за власть. Маркс же, определивший своим учением эту борьбу, дал, как известно, лишь очень тщательный анализ несостоятельности и греховности капитализма, надстроенный несколькими при-

близительными догадками о будущем социально-хозяйственном строе. Эти догадки, из которых главная — «обобществление средств производства», конечно, очень важны, но основное заключается все же не в догадках о социализме, а в анализе капитализма. Если не бояться несколько парадоксальных формулировок, то можно сказать, что социализм есть в конце концов не что иное, как *капитализм, увиденный взором удушяемого в нем пролетариата*. По сравнению с громадным значением этого *нового взгляда на капитализм* все социалистические программы в последнем счете несущественны. Это не значит, конечно, что от них надо отказываться, но лишь то, что их надо будет еще очень долго писать и переписывать, проверять на опыте, рвать и снова писать.

* * *

Знаю, что такое понимание социализма должно показаться весьма спорным. Мы так привыкли понимать под социализмом некий теоретический замысел о строении будущего общества, что как-то невольно упускаем из виду нечто гораздо более характерное для социализма, чем этот замысел: весь тот круг отрицательных по отношению к капитализму переживаний и осознаний, который в сущности и есть социализм, не в смысле отвлеченной идеологии, а в смысле конкретной идеи.

Для выяснения этой мысли мне необходимо провести резкую грань между понятием идеи и понятием идеологии.

Природа идеологии ясна. Идеологией мы называем некое теоретическое учение, некую систему понятий, некий продукт отвлеченного осмысливания мира: как сущего, так и должного (отсюда идеология — теория и идеология — норма). Вырастая в душах своих творцов из глубины переживания, всякая идеология в дальнейшем легко отрывается от своей почвы и с легкостью передается поверху; от головы к голове, от теоретического сознания к теоретическому сознанию. С возможностью такого отрыва связано то, «что всякую идеологию могут исповедовать люди, внутренне чуждые ей, — обстоятельство, которое мы наблюдаем на каждом шагу. Громадное количество людей придерживается определенных идеологических взглядов отчасти потому, что это модно, отчасти потому, что это выгодно, главным же образом потому, что они лично не в силах теоретически осилить своего внутреннего опыта. На этой почве возможны

целые лжеидеологические эпидемии, что всегда свидетельствует об идейной скудости эпохи.

Совсем иное дело — идея. Идея — не понятие, а некая конкретная, предметно-опытная, духовно-душевная реальность. Она не отвлеченно самотождественна, как идеология, но универсальна и индивидуальна одновременно. В своих метафизических корнях всегда одна и та же, она в сфере воспринимающей ее человеческой психики ветвится самым разнообразным образом. С каждым человеком она говорит на ином языке, и потому каждый выговаривает ее по-своему. Но все это разноречие — все же лишь единая речь. В отличие от идеологий, воспринимаемых умом, идеи воспринимаются целостным актом жизни. С чуждого голоса они вообще не воспринимаемы. Идеи, которыми мы живем, могут быть смутны, искажены, ложны, но они не могут быть беспочвенны, неподлинны и лживы.

Из такого разграничения, весьма важного для понимания происходящих сейчас как в Европе, так и в России политических и социальных процессов, следует то, что можно быть приверженцем социалистической идеологии, вовсе не будучи изнутри, *жизненно* одержимым идеей социализма, и можно, наоборот, находиться в тисках социалистической идеи, не признавая правды идеологических построений социализма.

Профессор социологии, читающий двадцать лет подряд историю и теорию социализма и считающий себя, несмотря на вполне определенный буржуазно-чиновничий уклад своей души и жизни, социалистом лишь на том основании, что для него недопустима мысль о несущественности его кафедры (занимайся он Гегелем, он считал бы себя гегельянцем), конечно, ни в какой мере и степени не социалист.

Крупный же промышленник (враг всех социалистических идеологий), ощущающий, сам не зная почему, какую-то глубокую и уже окончательную надорванность своей жизни, досадующий на зеленый цвет лица своих рабочих, органически не переносящий за столом лакеев (голосующих, конечно, за социал-демократов), изредка украдкой заглядывающий в Маркса и соображающий, что что-то в нем есть, и тайно надеющийся, что его разваливающееся дело подымет сын, который новый человек и которого любит рабочий, — такой промышленник в гораздо большей степени социалист, чем безмятежно профессорствующий идеолог социализма, в нем, пусть бес-

сознательно, уже бродит творческий дух нового времени. Сам того не зная, он смотрит на капитализм, в котором вырос и состарился, новым взором, отдаленно связанным с пролетарским взглядом на вещи. Идея социализма уже гложет его, как недуг, и он чувствует, что она несет ему тревожную старость, быть может, и бесславную смерть... В этом его чувстве кануна и конца, в чувстве своего бессилия и своего непонимания так же, как и в надежде на нового человека, близкого рабочим, брезжит в конце концов та же идея новой жизни и новой правды, что и в начинающем сознавать значение своего класса молодом рабочем, социалисте.

Оба примера, конечно, крайности; ни профессор социологии — социалист на холостом ходу, ни испуганный новым положением вещей промышленник — не социалисты в подлинном смысле этого слова. Подлинно социалист лишь тот, кто социалист и по идее, и по идеологии, кто и изнутри, жизненно одержим идеей социализма, и сознательно держится за социалистическую идеологию.

Но как ни важно для социализма наличие обоих начал, они все же не могут быть абсолютно уравнены в своем значении. Социалистическая идеология без связи с социалистической идеей — немыслима. Без связи с социалистической идеей социалистическая идеология — вообще не идеология, а пустая выдумка. Социалистическая же идея может существовать, и не прорастая идеологией, а в порядке бессознательной и немой силы.

Отсюда следует, что банкротство одной из социалистических идеологий, таким образом, не может быть осмыслено как банкротство идеи социализма вообще. Теоретически допустима даже мысль, что если бы обанкротилась не только коммунистическая идеология, но и все остальные известные нам формы идеологического уразумения идеи социализма (меньшевизм, революционизм, гильдейский и религиозный социализм), идея социализма как таковая все же не была бы исторгнута из мира. В какой-нибудь новой идеологической форме, а быть может, даже и во временной идеологической немоте она продолжала бы утверждаться в мире и даже руководить им.

Надо быть поистине совершенно слепым по отношению к жизни теоретиком, чтобы видеть в разгроме коммунистической идеологии не необходимость нового идеологического уразумения идеи социализма, а необходимость полного отказа от нее. Отказ этот невозможен уже потому, что идея социализма жива далеко не только во все-

возможных идеологиях. В каком-то самом существенном смысле слова социализм есть и то, что немецкая монархия проиграла войну Французской республике, и то, что война не породила ни одного действительно большого человека, революция же выдвинула таких людей, как Ленин, Муссолини³³³, Пилсудский³³⁴, и то, что все три диктатора пришли не справа, как оно приличествовало бы диктаторам, а слева. Социализм — это и то, что партия центра в Германии сразу же после революции круто взяла курс влево, войдя в союз с социал-демократией, и то, что все наиболее живые и значительные течения в протестантизме (диалектическое богословие, религиозный социализм) политически вполне определенно наклонены влево, и то, что страны, проигравшие войну и пережившие революцию, духовно значительнее стран-победительниц, и то, наконец, что единственно живые сейчас монархисты немецкие и русские (расисты, евразийцы) — без пяти минут те же самые большевики.

В заключение в качестве вывода из всего сказанного только один кардинальный вопрос. Что же произошло в России? Была ли Россия разгромлена социализмом или, наоборот, социализм наголову разбит Россией? Думаю, что и то и другое одинаково неверно. Окончательное крушение потерпела в России и не Россия, и не социализм, а всего лишь оторванная от *идеи социализма социалистическая идеология большевиков*. Вся фантастика и вся трагедия России тем только и объясняется, что социалистическая идеология зародилась в головах русской интеллигенции задолго до того, как толща русской жизни начала прорастать *идеями* социализма.

* * *

Попав вскоре после революции в Совет рабочих и солдатских депутатов и осмотревшись в нем, я очень скоро почувствовал, что большевики нечто совсем иное, чем все остальные партийцы. Во всех них, в знаменитых и незаметных, ощущалась какая-то особенная накаленность; другой, чем у с. р. и меньшевиков, градус революционного кипения. Их было сравнительно немного, но казалось, что они всюду; было в них какое-то особое искусство самоумножения, какой-то дар всеприсутствия. Хорошо помню, как, проходя мимо открытой в их фракционную комнату двери (был перерыв на предмет какого-то межпартийного сговора), я невольно остановился с какою-то злобною тревогой на сердце. Небольшая кучка людей оказалась

громадным сборищем: словно все стояли в зеркальной комнате, бесконечно умножающей каждого; все лица были искажены неприятною выразительностью, перегружены ею до отказа. Высоко, над головами, все время взлетали исступленные жесты; стоял страшный шум.

С появлением Ленина атмосфера еще стугилась и накалилась. Слушая первые ленинские речи, я недоумевал: он говорил изумительно убедительно, но и изумительно бессмысленно. Основною чертою психологии и идеологии его речей была не простота (настоящая простота внутренне всегда сложна), а какое-то ухарски-злостное упростиельство. Нельзя сказать, чтобы он говорил лубочно, в том пренебрежительном смысле, в котором мы привыкли употреблять это слово; но лубок как основное стилистическое начало во всем его облике, в стиле его мышления и ораторствования был. И эту стилистикой своего лубка он, безусловно, перекликался не только с подлинной мужицкостью, но и с подлинной народностью. С практически-политической стороны все его лубочные положения казались в то время, в условиях невероятно сложной обстановки, совершенно бессмысленными, безумными. И если он и практически оказался прав (с точки зрения: победителя не судят), то только потому, что революция по существу безумие и осмыслена может быть только через окончательное, безоговорочное обесмысливание всех форм и основ прежней жизни, взрывом всех ее смыслов. Наперекор, наперерез всем антибольшевистским идеологам и политикам, защищавшим непонятную для народа, а может быть, и по существу диалектику; революция произошла для эволюции, революция требует отказа от революции, Ленин с первых же дней твердил одно: «революция так революция, черт возьми». И в этом, насыщенном страстью и злостью «черт возьми» и заключалась в сущности вся его программа и тактика; вернее, вся тактика, сливавшаяся у него с программой. Его непобедимость заключалась не в последнюю очередь в том, что он творил свое дело не столько в интересах народа, сколько в духе народа, не столько для и ради народа, сколько вместе с народом, т. е. созвучно с народным пониманием и ощущением революции как стихии, как бунта.

Как прирожденный вождь, он инстинктивно понимал, что вождь в революции может быть только ведомым, и будучи человеком громадной воли, он послушно шел на поводу у массы, на поводу у ее самых темных инстинктов. В отличие от других деятелей революции

он сразу же овладел ее верховным догматом — догматом о тождестве разрушения и созидания и сразу же постиг, что важнее сегодня кое-как, начерно, исполнить требование революционной толпы, чем отложить дело на завтра, хотя бы в целях наиболее правильного разрешения вопроса. На этом внутреннем понимании зудящего «невтерпеж» и окончательного «сокрушай» русской революционной темы он и вырос в ту страшную фигуру, которая в свое время с такою силою надежд и проклятий приковала к себе глаза всего мира. Для всей психологии Ленина характернее всего то, что он, в сущности, не видел цели революции, а видел всегда только *революцию как цель*. Благодаря такой установке он ощущал себя до конца и навсегда слитым с революцией; и потому, быть может, он был единственным из всех деятелей революции, который никогда не представлял себе момента своего отхода от революции на основании отхода революции от своих подлинных путей и существенных целей. Это не значит, конечно, чтобы Ленин был согласен на все пути и все цели. Наоборот, он был крайне нетерпим и определенен. Это значит лишь то, что он всегда отклонял те пути, на которых предвидел возможную убыль революционной энергии, и всегда утверждал как цель революции максимальное повышение революционной волны, максимум революции как таковой.

Читая его статьи, представляющие собою в большинстве случаев изумительные по сжатости, четкости и озлобленности анализы стратегических и тактических положений на фронте революционной борьбы, диву даешься, до чего этот человек был приспособлен к выполнению той роли, которая была на него возложена судьбой.

Прежде всего поражает полная *неспособность к критическому ощущению вещей*, связанная с безусловным даром теоретического анализа. Все исходные точки марксизма принимаются им на веру. Догматы экономического материализма он утверждает и с сектантским исступлением, и с фельдфебельским изуверством. Все его анализы исходят из авторитарно принятых, вполне определенных положений. Основные положения анализу не подлежат. По своему интеллектуальному типу — он старовер, *косный старовер*, окончательно чуждый духу пророческой тревоги. И в этом его сила: будь он революционером мысли и духа, вряд ли он осуществил бы на практике ту революцию, которую он осуществил; получилась бы утечка разруши-

тельной силы: дух, и разрушая, творит. С такую догматическую косностью духа в нем уживается изумительная подвижность служащей мысли: изумительная способность оправдания и применения своей догмы. Какая-то *начетническая* ловкость мысли, производящая временами впечатление не только ловкости мысли, — но уже и ловкости рук, какого-то не вполне доброкачественного фокусничества. Со страстную хваткостью изобличает он, например, всех своих противников в оппортунизме, но когда он сам вынуждается к утверждению оппортунистических позиций, он, не задумываясь, определяет свой оппортунизм как диалектику. Прodelывает он все это совершенно искренне, так как, приверженец диалектического метода в социологии, он совершенно лишен дара эмоциональной диалектики, дара внутреннего мимизма, дара перевоплощения в чужую душу и чужую правду. Во всем, что он говорит о своих политических противниках, начиная с «Николая Кровавого» и кончая «лаксем и социал-предателем» Каутским³³⁵, нет ни слова правды, ни йоты той психологической меткости и портретной точности, на которые был такой мастер Герцен. Почти все его характеристики — в конце концов никого и ничего не характеризующие грубые издевательства. Они не сливаются с характеризруемыми образами, а ложатся рядом, как на дешевых литографиях краснота губ съезжает на подбородок, а синева глаз на середину щеки. С этим *непониманием чужой правды* и полным отсутствием эмоциональной диалектики связан громадный диапазон злобно-отрицательных оценок, носящих какой-то безлично-машинный характер.

Если греческий гуманистический интеллектуализм полагает, что отсутствие добродетели есть в конце концов отсутствие знания, то ленинский почти уже сатанинский рационализм как бы перевертывает это положение. Всякое отсутствие знания (а знают только марксисты) есть для него в конечном счете не только отсутствие знания — глупость, но и тождественная с глупостью подлость. Причем Ленин не понимает не только своих врагов, но и всей духовно-бытовой реальности русской жизни. Не понимает русской истории, в которой видит исключительно только погромы, виселицы, пытки, голод и великое пресмыкательство перед попами, царями, помещиками и капиталистами; не понимает православия, не понимает национального чувства, в конце концов не понимает как будто бы даже и русского мужика. Ведь нельзя же в самом деле всерьез утверждать,

что великорусский мужик уже вырастает в демократа, уже гонит из церкви попов и помещиков. Что это, полное незнание мужицкой психологии или весьма своеобразное понимание демократии?

Но все это в конце концов только мелочи. Ленин не понимает гораздо большего, быть может, самого главного, не понимает того, что введение социализма в России (мысль и сама по себе весьма смелая) могло бы удасться лишь при условии самого тщательного учета всех особенностей социально-экономического строя России, столь чуждого по всей своей структуре той Англии, с которой Маркс писал очень талантливый, но и очень условный портрет *своего* капитализма. Самые элементарные марксистские раздумья над социалистическими судьбами России должны были бы, казалось, подсказать ему те элементарные мысли о мужике — не пролетарии, о пролетарии-полумужике, о мещанине — не гражданине и капиталисте-полупомещике, одним словом, о той характерной для России нечеткости классовых взаимоотношений, вернее, о том отсутствии в России классов в европейском смысле слова, без трезвого учета которого марксистская защита социализма в России естественно должна была обернуться борьбою против него.

Почему же все эти столь очевидные истины отскакивали от Ленина, как горох от стены? Почему этот все же недюжинный теоретик марксизма так страстно боролся против ревизионизма, т. е. против жизненной правды социализма? Почему жизненная правда социализма представлялась ему всего только житейскою ложью?

Ответить на этот весьма сложный вопрос нелегко. В несколько фраз своего ответа не соберешь: он возможен только в форме более или менее законченной концепции идейной сущности русской революции. Пока важно лишь выяснить, что есть две формы понимания. Сумасшедшего понимает психиатр, но сумасшедшего понимает и сумасшедший; жулика понимает полицейский, но жулика понимает и жулик. Есть понимание критическое, стоящее как бы вне и над понимаемым предметом, и есть понимание метакритическое, основанное на слиянии с ним.

Для диалектики ленинского отношения к России и социализму характерно и существенно то, что своим, с точки зрения критического понимания, непониманием России он как раз и понимал ее, т. е. отождествлялся с нею. Для успеха его разрушительного дела

такое понимание-непонимание, быть может, было единственно возможным.

Догматик и изувер, фанатик и начетчик, раб своего революционного мифа и ненавистник всех «критически мыслящих личностей», он, несмотря на весь свой интернационализм, гораздо органичнее вписывается в духовный пейзаж исторической России, чем многие хорошо понимавшие реальные нужды России общественно-политические деятели. В душе этого вульгарного материалиста и злостного безбожника жило что-то древнерусское, что не только от Стеньки Разина³³⁶, но, быть может, и от протопопа Аввакума³³⁷. В формальной структуре и эмоциональном тембре его сознания было, как это ни странно сказать, нечто определенно религиозное. Он весь был нелепым марксистским негативом национально-религиозной России. Только этим и объясняется то, что ему удалось слить воедино древнюю тему русской религиозности с современной темой западноевропейского атеизма. В этом все его значение и вся его единственность. Никакой евразийской похвалы в этом признании нет, ибо все положительное значение Ленина заключается только в том, что в нем до конца раскрылась греховная сторона русской революции: ее Богоотступничество.

* * *

Известный немецкий ученый Карл Диль, проделавший большую работу по сопоставлению марксизма и большевизма (он понимает под большевизмом не стихию большевистской революции, а теоретические учения большевиков, т. е. то, что мы выше условились называть ленинизмом), пришел к определенному и, на первый взгляд, убедительному выводу, что большевизм или, по-нашему, ленинизм, в гораздо большей степени напоминает Огюста Бланки, чем Карла Маркса. И действительно, вряд ли возможны сомнения в том, что ленинская интерпретация Маркса созвучна разве только «Коммунистическому манифесту» и очень далека от гораздо более углубленных и охлажденных позиций «Капитала».

В «Коммунистическом манифесте» Маркс, правда, страстно защищал самую энергичную революционную тактику, но, во-первых, он защищал ее юношей, еще не изжившим своего революционного *Sturm und Drang*'а³³⁸; во-вторых, в годы, когда мир, как электричеством, был заряжен революционной энергией, всеобщее же избира-

тельное право не было еще завоевано даже и наиболее передовыми странами Европы.

С годами, пережив чартизм³³⁹, февральскую революцию³⁴⁰ и опыт коммуны³⁴¹, Маркс, как известно, отошел от боевых позиций «Коммунистического манифеста». Не отказываясь начисто ни от агрессивной революционной тактики, ни от террора, ни от идеи диктатуры пролетариата, он с годами все настойчивее подчеркивал мысль, что «время революций, осуществляемых небольшими кучками революционеров во главе бессознательных масс», отошло в прошлое, что по шучьему велению революции не сделаешь, что успешная революция предполагает наличие в стране хорошо организованного пролетариата, представляющего собою большую экономическую, политическую силу. В своей работе «*Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland*» он также утверждает, что революционный опыт 1848–49 гг. вполне подтвердил теоретический вывод: рабочий класс, призванный уничтожить систему рабства, может прийти к власти, лишь отрешив от власти мелкобуржуазную демократию. Вдумываясь в судьбы Франции, он опять-таки высказывает мысль, что в такой аграрной и мелкобуржуазной стране, как Франция, шансы социальной революции стоят весьма низко, что социальная революция должна будет начаться скорее всего в Англии, в которой пролетариат играет весьма значительную роль.

Особенно энергично протестует Диль против большевистских попыток оправдать свою демагогию ссылками на Марксово учение о диктатуре пролетариата. По справедливому мнению немецкого ученого, идея диктатуры, во-первых, вообще не занимает центрального места в системе Маркса, а во-вторых, означает для Маркса и марксистов нечто совсем иное, чем для Ленина и его сотеоретиков. Разница чисто внешне выражается уже в том, что самый термин «диктатура пролетариата», которым решительно пестрят размышления Ленина и советская пресса, встречается во всех писаниях Маркса и Энгельса³⁴² вместе, по подсчету того же Дилия, не более чем с полдюжины раз. Но важен, конечно, не этот внешний факт, а то внутреннее расхождение между марксизмом и ленинизмом, которое стоит за ним. Важно то, что Марксу диктатура никогда не представлялась некою особою, по существу противоположною демократии политической формой, а всегда только временным переходным состоянием, необходимым не в целях окончательной отмены демо-

кратии, а наоборот, в целях замены лицемерного псевдодемократизма капиталистического общества подлинною, т. е. связанной с социализмом демократией.

Не меньше расхождение между Лениным и Марксом и по другому вопросу, по вопросу «об искусстве восстания». Верно, что, несмотря на то, что Маркс всегда считал своею главною заслугой подведение научного фундамента под идеи утопического социализма, он все же никогда не отрицал и значения интуитивно-творческого момента в процессе революционной борьбы, никогда не отрицал, если можно так выразиться, революционного художества. Но, в отличие от Ленина, он всегда понимал, что искусством в революции может определяться только тактика отдельного боя, весь же стратегический замысел революционной кампании должен прочно покоиться на основе строго научного анализа социально-экономической обстановки борьбы. Теоретически, на словах, Ленин это тоже всегда утверждал, но на деле, в борьбе, всегда забывал. Осуществленное им «Развитие социализма от науки к действию» (заглавие работы Радека³⁴³) было не только продолжением развития социализма «От утопии к науке»³⁴⁴ (заглавие работы Энгельса), но и возвратом социализма к позициям антинаучного утопизма.

Доказывать правильность этого положения не входит в задачу настоящего очерка. Что Россия 17-го года не была готова к превращению в страну стопроцентного социализма, доказано для всякого, имеющего глаза, всем развитием большевистского хозяйства, все определеннее возвращающегося к позициям примитивного капитализма. Изначальный бросок Ленина был, конечно, явно демагогической попыткой совлечения России с пути предстоящего ей закономерного хозяйственно-производственного развития и превращения ее в передовую социалистическую страну диктаторской волею инициативного меньшинства. Все это вещи совершенно очевидные, и потому Диль вполне прав, утверждая, что тактика Ленина по всему своему духу гораздо ближе заговорщику Бланки, чем экономисту Марксу. И действительно, характеристика, которую Энгельс дает Бланки, без малейшего изменения применима и к Ленину. Как и Бланки, Ленин был в своей политической деятельности прежде всего «человеком дела», верившим в то, что небольшое, но хорошо организованное меньшинство, готовое в надлежащую минуту на всяческий риск, способно несколькими удачами

увлечь за собою массы и тем осуществить победоносную революцию. Не может быть сомнения, что октябрьская революция была осуществлена по этому рецепту: не пролетариатом как наиболее организованным и сильным классом России, а кучкою интеллигентов-марксистов и пролетариев-интеллигентов; что она была осуществлена не столько в интересах всего пролетариата, сколько от имени пролетариата и с точки зрения пролетарской идеологии. Результат получился тоже вполне бланкистский: «старое общество разрушено дотла», «расчищено поле для построения жизни на совершенно новых основах».

Думаю, что более подробный анализ взаимоотношений между Огюстом Бланки и Владимиром Лениным мог бы еще во многом подтвердить правильность дилевского положения; и все же это положение по существу неверно, и главное — совершенно неинтересно.

Всю жизнь изучавший Маркса и ощущавший себя марксистом Ленин не был ни бланкистом, ни даже утопистом, а всего только (это «всего только» — очень много) русским марксистом. То, что Дилею представляется в Ленине бланкизмом, есть, в сущности, не что иное, как претворение марксизма в душе типично русского марксиста-революционера. С точки зрения научных элементов марксизма, дело Ленина было задумано, конечно, совершенно утопично, но в том-то и дело, что *ставка на утопизм отнюдь не была в России утопизмом*, и надо отдать справедливость Ленину, что при всем своем утопизме он был весьма расчетливым и трезвым политиком. И это не противоречие, наоборот: ничего более утопичного, ирреального и фантастического, чем положение в основу русской революции *подлинно научного духа* марксизма, нельзя было бы вообще выдумать; положение же в ее основу совершенно фантастической веры в догму марксизма было делом вполне реальным, ибо Россия никогда не жила наукой, а всегда жила догмой; ведь даже и философия в России была, как то было мною показано в предыдущем очерке, не критической, а догматической.

И Ленин, безусловно, потому только и победил всех своих политических противников, потому только и воплотился, потому только и реализовал свою мифическую революцию, что он не был ученым, каким, безусловно, был сам Маркс, а был характерно русским *изувером науковерия*.

* * *

Если уже не считать Ленина марксистом, то гораздо интереснее сопоставления его с Бланки сопоставление его с Бакуниным.

Отношения между Марксом и Бакуниным были всегда весьма сложны и подчас остро и даже злостно враждебны.

В мою задачу никоим образом не входит хотя бы мало-мальски подробное рассмотрение этих отношений. Мне хотелось бы лишь вскрыть и наметить в Бакунине ту типично бакунинскую революционную тему, которая отделяла его от Маркса и которой он, на мой слух по крайней мере, страстно перекликается со стихией русского большевизма.

Противоположность Маркса и Бакунина видна во всем, видна издали.

Главный труд Маркса — «Капитал»³⁴⁵, главный труд Бакунина — «Бог и государство»³⁴⁶. «Капитал» Маркса — тяжелый артиллерийский обстрел противника, «Бог и государство» Бакунина — партизанский кавалерийский наскок на него. Пафос Маркса в последнем счете интеллектуалистичен, пафос Бакунина — эмоционален. Центральная мысль Маркса — мысль о непреложности экономических законов, центральное чувство Бакунина — иступление о свободе. Маркс верит в революционную организацию и в организацию революции, Бакунин уверен, что организация революции убивает ее душу — восторг разрушения. Маркс стоял за авторитет и централизм, Бакунин — за своеволие и федерализм. Маркс расчетливо «ставил» на судьбу пролетариата как класса, Бакунин взывал к личной воле каждого пролетария и каждого человека вообще.

Как в каждой системе убеждений, так и в революционной идеологии до некоторой степени отделимы ее логос от ее эроса, ее ум от ее сердца. Для идеологии Бакунина характерно, что у нее «ум с сердцем не в ладу». Логос Бакунина атеистичен и мелководен (логос марксизма); эрос — религиозен и глубок. Теоретически все учение Бакунина сводится к сплошному отрицанию, но на дне всех его отрицаний слышится страстное утверждение. То «да», которое он говорит всем своим «нет», гораздо патетичнее всех произносимых им «нет» Богу, церкви, монархии, государству, праву, организации, центру и т. д. В этом бакунинском «да» всем вообще мыслимым и произносимым «нет» слышится поистине религиозная энергия. Недаром Бакунин озаглавил свою программу революционного действия революцион-

ным катехизисом³⁴⁷, недаром перефразировал он знаменитое изречение Вольтера: «Если Бога и нет, Его надо (для народа) выдумать», в гораздо более страшное утверждение: «Если бы Бог в действительности был, Его надо было бы уничтожить». Зачем? — Не для всеобщего счастья и равенства, а для абсолютного *торжества абсолютной свободы*.

Но что такое *свобода* Бакунина, на огне которой он так безудержно и безоговорочно сжигал свою жизнь? Кто для него первый революционер, первый свободолоб и в чем последний смысл свободы? Имя первого революционера и свободолоба Бакунин называет на первых же страницах своих размышлений «о Боге и государстве». Первый революционер — библейский дьявол. Он, этот «извечный бунтарь» и безбожник, и начал великое дело освобождения человека от позора незнания и раболепства.

Все это Бакунин говорит, конечно, как вольнодумствующий философ, борющийся не с Богом, которого — о чем же говорить — конечно, нет, а только с царями и попами, отравляющими в своих целях сердца и умы народов. Но в самом звуке бакунинского голоса, в самой страстности его полемики, в том характерном факте, что и главный его труд посвящен Богу, и первый параграф катехизиса провозглашает «отрицание Бога», во всем этом есть нечто, вскрывающее в этом теоретике атеизма — практика *антитеизма*, фанатика безбожия.

Всякое фанатическое безбожие отличается от теоретического атеизма тем, что оно всегда во что-нибудь верит, как в Бога. Бакунин верит, как в Бога, в Свободу (бакунинскую свободу как-то неловко писать с маленькой буквы). Его учение о Свободе очень запутано, сложно и не до конца продумано. Характернее всего оно выражено, быть может, в следующем схематическом построении. По мнению Бакунина, человеческое общежитие построено на трех началах, из которых каждому соответствует особая сфера культуры:

«животному началу человека» — социальное хозяйство;

«мышлению» — наука;

«дару возмущения» — свобода.

В последней строчке — весь Бакунин. Вместо того чтобы зачислить в основные начала человеческой природы наряду с чувственностью и мышлением и свободу, так же порождающую государство, право и общество, как первые два начала порождают хозяйство и

науку, Бакунин зачисляет в *основные* начала «дар возмущения», непонятно расцветающий в сфере культуры какою-то весьма неопределенной и беспредметной Свободой. И это, конечно, не случайность, не неряшливость схематичного построения. Никакого иного понимания свободы на основе атеистически-материалистического мирозерцания не обретишь и не раскроешь. Если прародитель свободы — дьявол, то свобода явно и не может быть ничем иным, кроме как возмущением и восстанием. Но что же в таком случае все же значит бакунинское утверждение «дара возмущения» как основы Свободы, что значит, что, возмущаясь и восставая, бунтуя и отрицая, человек строит царство истины и справедливости? С чисто теоретической точки зрения, это явно ничего не значит. Но там, где омрачается логос бакунинской идеологии, там и разгорается ее эрос. В перспективе транслогического познания понимание третьей строчки бакунинской схемы не представляет собой ни малейшей трудности. Бакунинская свобода есть не что иное, как его *страстная вера в положительное значение и созидательную мощь разрушения*. Свобода Бакунина — это «музыка революции», слушать которую призывал Александр Блок, музыка, не передаваемая никакими словами и все же звучащая во всех бакунинских словах. С особенной силой — в его призыве «довериться вечному Духу, который лишь потому все разрушает и все уничтожает, что непостижимо таит в себе вечно бьющий ключ жизни и творчества».

Радость разрушения таит в себе радость созидания.

Короче, четче, летучей, действенной Бакунин вряд ли мог выразить последнюю сущность своего мирозерцания, такого близкого по своему мистическому тембру положениям «негативного богословия».

Свобода, в которую верит Бакунин, есть в его устах лишь псевдоним Бога, в которого он как просвещенный атеист верить не может. Никакое положительное выявление свободы в жизни, в сущности, немислимо. Свобода полагает себя как абсолютное лишь через отрицание всего положенного как относительного. С особою наглядностью это мистическое понимание свободы вскрывается в его споре с Мадзини³⁴⁸. На вопрос Бакунина, какие он (Мадзини) примет меры после победы своей унитарной республики для освобождения народа, Мадзини ответил, что его первой заботой будет основание народных школ, в которых детей будут обучать «долгу перед челове-

чеством, самопожертвованию, самоотдаче», И вот тут-то Бакунин и запротестовал: кто будет преподавать в этих народных школах? Те, кто имел бы право преподавать — преподавать не станут, ибо люди, отдающие жизнь, никогда не превращают своего жертвенного подвига в теорию самопожертвования. Теоретики же самопожертвования к преподаванию самопожертвования не годны, ибо все они черствые души, убившие живую самочинность жертвенного действия холодной теорией самопожертвования.

Так всюду, в мельчайших и детальных практических вопросах, которых только мимоходом касается Бакунин, отражаются все трудности его основных позиций. Как во всех системах, близких негативному богословию (а близок ему был еще и Гегель, из которого исходил Бакунин), так и в анархизме самого Бакунина мир если и не мыслится, то все же ощущается миром, *пустующим о Боге*. Бог есть то, чего нет в мире, Бог есть «нет» всему миру. Отрицанием всего в мире — церкви, права, теории, класса, организации — расчищаются пути к Богу. Таков религиозный эрос бакунинской идеологии.

С этим эросом сталкивается ее логос. Идея Бога для Бакунина-философа непонятна; его сознанию она чужда, враждебна и непосильна; никакого Бога для Бакунина нет. Его сознательная борьба с миром разворачивается потому в пределах самого мира, *не трансцендирует*. Религиозное «нет» всем формам мира не превращается в религиозное осознание и утверждение Бога, Низведенный в мир и замкнутый в нем Бог переименовывается потому в свободу. Свобода, оторванная от Бога, естественно превращается в бунт, в проповедь отрицания и разрушения. Но и бунт еще смутно помнит о Боге. Память бунта о Боге Бакунин и называет Свободой.

Такова верховная тема религиозной идеологии Бакунина. Вся же она в целом и много проще, и много запутаннее своей верховной темы.

* * *

Теория и практика ленинизма отнюдь не представляют собою, как это часто утверждают враги русской демократии, продукта вырождения русского социализма, то, до чего «докатались» русские социалисты. Верно как раз обратное. Ленинизм не последнее, а первое слово русского революционного социализма. Уже в шестидесятых годах прошлого столетия наметилось в русском революционном со-

знании то своеобразное пересечение марксистского науковерия и бакунинской исступленности, которое составляет основу ленинизма. «Впервые произнесший в русской литературе имя Маркса» Ткачев и весьма близкий Бакунину Нечаев, связанные между собою целым рядом общих идей, одинаково близки Ленину. В последнем счете ленинизм есть не что иное, как последнее слово ткачевско-нечаевского движения. Ткачево-нечаевщина же не что иное, как эмбриональный ленинизм. Отличительной чертою этого эмбрионального ленинизма является то, что, исходя из Маркса, он проявляет страшную глухоту на самое главное в марксизме: на идею определенности всей жизни хозяйственно-производственными отношениями; и исходя из бакунизма, он проявляет такую же глухоту на самое главное в бакунизме, на исступление Бакунина о свободе, которое делало его врагом «организации революции». Отрицая самое главное, он одновременно преувеличивает и вульгаризирует производное: прежде всего идею централистической организации Маркса и идею созидания через разрушение Бакунина, в результате чего получается своеобразное понимание революции как централистически организованного разрушения жизни, с надеждой на то, что разрушение неизвестно как обернется созиданием. Причем эта диалектическая тема, которая у Бакунина, временами по крайней мере, действительно звучит какою-то демоническою музыкой, у Ткачева и Нечаева всего только захлебывается, хрипит и скрежещет. Как для Ткачева, так и для бакуниста Нечаева прежде всего характерно презрение к народу, который из себя никогда не загорится свободой (Бакунин верил в Божью искру свободы в глубине каждой человеческой души). Отсюда глубокое убеждение, что свободу народу может навязать только инициативное меньшинство, что к свободе через свободу не пробьешься, что путь к свободе лежит через насилие над народом, а не через развитие народа. Весь реформизм и эволюционизм представляются Ткачеву понятиями вполне утопическими, снотворными средствами для ума и совести. Все люди, крепко стоящие в налаженной жизни, — люди сонного ума и сонной совести. На революцию способна лишь молодежь. Для судеб революции было бы самое лучшее, если бы с лица земли исчезли все, кто старше 25-ти лет. Проведение такой революции «сверху» нуждается, конечно, в совершенно особой породе революционеров. И вот Нечаев пишет с себя самого портрет такого революционера. Он живет в обществе, опоясанный, как Сатурн,

кольцом — одиночеством. Его жизнь оправдывается только тем, что он разрушает общество, в котором живет. Его ничто не связывает даже и с самыми близкими людьми; все нежные чувства «родства, дружбы, любви, благодарности и даже чести ему чужды», «все задвлено холодной страстью революционного служения». Он готов в любую минуту своей жизни умереть за свое дело, это дает ему право убить всякого, кто мешает его делу.

Борьбу со старым миром этот поклоняющийся дьяволу монах предлагает вести в формах, живо напоминающих расправу Ленина с Россией. Вся пирамида властителей, начиная с низших гражданских и военных чинов и кончая царем, подлежит изничтожению; все главари хозяйственной и промышленной жизни страны насильнически принуждаются к работе на новую народную Россию; журналисты и шпики — покупаются.

Новая жизнь строится в декретном порядке, в духе и стиле библейского рассказа о сотворении мира.

Эта лубочно-кровавая идеология, потерпевшая, как известно, полный и быстрый крах в неудачном заговоре Нечаева, была единодушно осуждена всеми признанными вождями русского социалистического движения. Герцен отозвался добродушно-презрительно, усмотрев в нечаевщине странную смесь Шиллера (вероятно, он думал о «Разбойниках») и Бабёфа³⁴⁹. Бакунин, разошедшийся с Нечаевым, отклонил все как величайшую бестактность по отношению к русскому народу. Чернышевскому³⁵⁰ было ясно, что все преждевременно, что взят совершенно бессмысленный темп. Кое-кто утверждал, что все сплошная провокация, подстроенная царской охранкой. Главное же, никто не увидел, что это *серьезно*. Никто не услышал в нечаевщине камертона будущей всероссийской большевистской революции, никто, кроме одного человека — Достоевского.

Чувствую, что мысль о пророческом смысле «Бесов» Достоевского настолько уже затрепана, что повторять ее в сущности нельзя. Если я все-таки ее еще раз повторяю, то только потому, что она обыкновенно бралась в слишком упрощенном виде. Параллель между «Бесами» и большевиками совсем не интересна при понимании большевизма как шигалевщины, и только. Достоевский дал гораздо больше; он до конца раскрыл вторую половину таинственных слов Сорена Киркегардта³⁵¹, сказанных великим датским богословом еще в 48-м году: «Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но

окажется движением политическим; коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным».

В произведенном Достоевским анализе ткачевско-нечаевского социализма входит и догмат человекобожества (Кириллов), и принцип маски, оборотничества и провокации (Ставрогин), и всяческий псевдомессианизм — националистический и классовый (Шатов), и двуединый пафос разрушения и иллюзионизма (Верховенский), и лишь на последнем месте — мертвая китайщина уравнилельного коммунизма (Шигалев)³⁵².

То, что Достоевский оказался прав, что он оказался в отношении нечаевщины правее Герцена, Чернышевского, Бакунина, обзывает и нас к углубленному религиозному подходу к большевизму. Такой подход требует прежде всего одного — уразумения той связи, которая, безусловно, существует между мистической бесформенностью русского пейзажа, варварством мужицкого хозяйства, идейностью и бездельностью русской интеллигенции, религиозностью и антинаучностью русской философии, с одной, и изуверским науковерием и сектантским фанатизмом коммунизма, с другой стороны.

Эту связь, которая и есть большевизм, я и постараюсь подвергнуть более тщательному исследованию в своих следующих очерках.

Очерк X

ДЕМОКРАТИЯ И ИДЕОКРАТИЯ; БУРЖУАЗНАЯ И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ; МАРКСИСТСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК ВЫРОЖДЕНИЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ИДЕИ; РЕЛИГИОЗНАЯ ТЕМА СОЦИАЛИЗМА И НАЦИОНАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНОЕ БЫТИЕ РОССИИ

Я очень не люблю полемики, но промолчать мне все же невозможно: уж очень много недоразумений сгустилось вокруг моей легкой подмалевки портрета «Современных записок».

Из заметки С. П. Мельгунова³⁵³ я с удивлением узнал о существовании «степунистов»; если это верно, то я перед «степунистами» в долгу и в ответе. Прочел я также и о том, что кое-кто из «левых» считает меня «самым вредным идеологом эмиграции»; я считаю такое мнение весьма вредным, и мне представляется необходимым дока-

зять его неверность. На поднятую мною, правда, лишь мимоходом, очень сложную тему о взаимоотношении религии и социализма, с легкой руки Сухомлина³⁵⁴, появился в «Последних новостях» и «Днях» целый ряд заметок, на которые я не могу не откликнуться. А один из постоянных и очень ценных сотрудников «Современных записок» В. И. Талин (Ст. Иванович)³⁵⁵, статьи которого никогда не вызывали во мне никакого отталкивания, оказался вдруг ни в чем не согласным со мною и разразился, если и не прямо по моему адресу, то все же по адресу моего мирозерцания, весьма горячей, но, по правде сказать, не очень изящной и не совсем грамотной статьей под задиристым заглавием «Самобытная окрошка».

Вопросы вкуса — вопросы весьма спорные, почему, как известно, о вкусах и не спорят. Другое дело — вопросы логики и истины; тут спор возможен, а потому и обязателен. Приступая к исполнению этой обязанности, я, говоря откровенно, испытываю (поскольку хочу не только обосновать свои положения, но и переубедить своего главного оппонента) некоторое смущение. Мне очень трудно спорить с В. И. Талиным о тех последних вопросах религии, личности, самобытности, свободы, греха и т. д., о которых у нас идет спор. Трудно потому, что не только разрешение этих вопросов, но даже их отчетливая постановка невозможна так... где-то... нигде... в воздухе безответственных домыслов и соображений, а возможна лишь на логически упроченной территории философского мышления. Я очень хорошо понимаю, что ни в газетном фельетоне, ни в журнальной статье никакое научно-философское обоснование высказываемых убеждений невозможно. И я его ни от себя, ни от своего оппонента не требую. Но одно дело — философствовать афористично и импрессионистично и совсем другое — «разводить философию», ничем не связанную с подлинными основами дисциплинированного мышления. Этих философских основ у наблюдательного и вдумчивого социолога и публициста В. И. Талина нет, почему его размышления на высшие темы (в особенности поучения меня и Скобцовой³⁵⁶) и производят такое досадное впечатление; отчасти жалкое, отчасти смешное.

Как П. Н. Милюков, так и В. И. Талин приняли мою статью, в ее первой части по крайней мере, за статью редакционную. Не важно, кто в этом виноват: я ли, недостаточно подчеркнувший личный характер моей заметки (хотя отдельные подчеркивания такого характера в ней, безусловно, имеются: «...к такой мысли и устремляются, на

мой взгляд по крайней мере, «Современные записки» ... «в этом устремлении я вижу смысл того явления» и т. д.), редакция ли «Современных записок», не оговорившая своего отношения к моей платформе или к моей критике, — важно то, что дело обстоит не так; что я писал не как «*заместитель*» редакции» (я вообще по природе не заместитель), а как ближайший сотрудник журнала. Подчеркиванием личного характера своей статьи я, однако, совсем не хочу сказать, что считаю ее появление на страницах «Современных записок» просто случайностью. Уверен, что и редакция не объяснит это появление *досадным редакционным недосмотром*, и только. Нет, дело обстоит, конечно, гораздо сложнее. Сложность этого обстоятельства с легкостью доказывается как тем, что в своей последней заметке я лишь мимоходом подытожил выводы всех своих предыдущих статей, так и тем, что мои статьи в «Современных записках» по своей мирозерцательной тональности очень сложно и многоголосо перекликаются и с левоевразийскими «Путями России» Бунакова³⁵⁷, и с определенно идеалистическим (этико-правовым) социализмом Гессена³⁵⁸ и Вишняка³⁵⁹, и с религиозным ощущением свободы в статьях З. Н. Гиппиус и Н. А. Бердяева, и с проповедью религиозного народничества у В. В. Зеньковского³⁶⁰, и с церковно-христианским отвержением евразийства у Флоровского³⁶¹, и с метафизическим обоснованием демократии у Н. О. Лосского, и с критикой русского марксизма у Прокофьева, и еще со многим иным.

Думаю, что все это, *взятое вместе*, до некоторой степени все же доказывает, что в своей характеристике «Современных записок» я *по-своему* уловил *некоторые* существенные черты духовного облика «Современных записок». Ясно — то, что я дал, конечно, не объективная фотография журнала, но это и не безответственная фантазия о нем. К «Воле России» моя характеристика была бы никак не применима, к «Современным запискам» она в известной мере применима. В ней есть по отношению к ним сходство стилизованного портрета, т. е. двойное сходство: и с изображаемым лицом, и с автором изображения.

Согласен, есть основание видеть «Современные записки» иначе; есть основание усматривать в них всего только орган русских ревизионистов (в широком смысле слова), живо чувствующих значение в современной политической жизни идеи коалиции и стремящихся к украшению страниц своего журнала как первоклассной беллетристикой, так, по возможности, идейно богатой и разнообразной философской публицистикой. Я не считаю такой взгляд на «Современные

записки», от кого бы он ни исходил — от некоторых самых ближайших сотрудников, от критиков ли или читателей, — совершенно неверным; я считаю его только недостаточно чутким к подводным тенденциям журнала. В своей характеристике «Современных записок» я раскрываю на свой риск и страх эти тенденции, договариваю до конца то, о чем большинство так называемых «левых», т. е. демократов и социалистов, считают правильным лучше вообще не говорить, по крайней мере на страницах общественно-политического журнала, ссылаясь на то, что все политические разговоры о вечном приводят лишь к бесконечным спорам, которые мешают успеху неотложных, конечных дел. Тут центр всех проблем не только русской, но и европейской современности. Постараемся же в них вкратце разобраться.

Прежде всего очень прошу моих читателей и в особенности читателей-критиков отметить в своем сознании то обстоятельство, что, защищая религиозно-метафизическое углубление политики, я защищаю его как убежденный и, думается, последовательный демократ. Это значит, что я определенно и до конца отклоняю всякую идеократию коммунистического, фашистского, расистского или евразийского толка, т. е. всякое насильствие народной жизни институционно закрепленными, вооруженными и в качестве единого на потребу высочайше к обращению предложенными *верховными идеями*. Я глубоко убежден, что «идейно выдыхающийся» сейчас демократический парламентаризм Европы все же таит в себе более глубокую идею, чем пресловутая идеократия. Пусть современный западноевропейский парламентаризм представляет собою *вырождение свободы*, пусть современный буржуазный демократизм все больше и больше скатывается к мещанству. Идущий ему на смену идеократизм много хуже, ибо представляет собою *народждение насилия* и явно тяготеет к большевистскому сатанизму. Я еще в 1918 г. в публичной лекции в Москве определил большевистский дух и строй как сатанократию и на этой позиции незыблемо стою и поныне. Подробно анализировать взаимоотношения мещанства и сатанизма мне сейчас невозможно. Я надеюсь развить эту тему в связи с анализом национально-религиозных основ большевизма, который я начал в 31-й книжке и который мне пришлось прервать ради выяснения недоразумений, возникших в связи с двумя первыми очерками. Скажу потому вкратце: под мещанством я понимаю принципиальное отрицание всякой потусторонности; чувство окончательной здешности челове-

ческой жизни; бессознательное, глубокое, непоколебимое убеждение, что человек — венец творения, что выше него ничего нет, ибо даже Бог не есть некое абсолютное бытие, которым держится жизнь человечества, а всего только верховное содержание человеческого сознания. Что именно в этом бескрылом антропологизме, в этом духовном самодовольстве, в этом омирщении всех надмирностей таится глубочайшая сущность буржуазного миропонимания и буржуазной культуры, — в этом сомневаться, думаю, невозможно. Это бесспорно. Более спорен вопрос о сатанизме.

Если мещанство представляет собою отрицание всякой потусторонности, всякого абсолюта, то сатанизм представляет собою утверждение в качестве и достоинстве абсолютного одного из начал здешности и относительности. Если мещанство — сплошная *безрелигиозность*, то сатанизм — уже *лжерелигиозность*, превращающая место пусто в место свято.

Существует мнение, что всякая активная антирелигиозность, всякая творческая псевдорелигиозность, всякий страстный сатанизм религиозно глубже мещанского индифферентизма к вопросам религиозного бытия. Согласен, что в порядке *неисповедимых путей Божиих это по-своему* верно. Но не об этом идет сейчас речь, не о провиденциальных путях Божиих, которыми свыше влекутся души людей и народов, а о сознательном человеческом строительстве жизни. Имитировать на этих путях пути божественного замысла о трудном духовном вызревании судеб мира и человечества не приходится. Пусть зло тысячекратно перерождается в добро. Сознательно творить или хотя бы только защищать зло на предмет такого диалектического перерождения преступно и кощунственно. Против становящегося ныне модным убеждения, будто всякий полосатый черт лучше облезлого, затхлого парламентаризма и всякая яркая идеократическая выдумка лучше и выше демократической идеи, необходима недвусмысленно откровенная защита буржуазных ценностей и добродетелей: самозаконной нравственности правового государства, демократического парламентаризма, социальной справедливости и т. д., и т. д.

Из двух *реально* наличествующих в современной (как европейской, так и русской) жизни зол: мещанства и сатанизма, религиозно-индифферентного демократизма и лжерелигиозного идеократизма, первое зло, зло демократического мещанства — меньшее зло, почему и необходимо исходить из него.

Но, быть может, мне возразят, что выдвинутая мною альтернатива: мещане или бесы — в корне неверна, слишком пессимистична. Что существуют еще и праведники. Не сомневаюсь, что в качестве тех трех праведников, которыми Русь держится, их и сейчас немало на Руси, да и во всем мире, но в качестве социального массива, в качестве базы политического строительства и государственного управления их в современной жизни, конечно, нет. Сомневаюсь, чтобы они в таком качестве существовали и раньше, даже и в «помешанную на Боге» эпоху Средневековья. По этой причине мне и представляется в корне ложной и утопичной всякая проповедь теократии. Положение религии в мире и политическое состояние мира сейчас не таковы, чтобы возводить ее на трон. Управление Россией при помощи правительствующего православия — мысль не только ложная, но и грешная. Отделение церкви от государства сейчас явно необходимо не только в интересах государства, но и в интересах церкви. И прозвоня «да» *религиозно-национальному бытию России*, что так испугало В. И. Талина, я ни минуты не думал, конечно, отрицать эту «позицию революционной демократии» и благословлять прокурорски-синодским образом федеративный брак народов России. Насильственное благословение образом какого бы то ни было союза вообще невозможно. Ведь уже Чеховым выяснено, что при такой попытке вместо образа под руку попадает портрет Лажечникова. И это не случайный анекдот, а неизбежный рок.

Конечно, всякое христианское чувство естественно влечется к авторитету церкви, но как раз этот авторитет и не допускает никакого церковно-государственного насилия над совестью инаковерующих и безверно мыслящих.

Все это не подлежит, по-моему, ни малейшему сомнению, и пугаться В. И. Талину нечего. Думаю, он испугался потому, что прочел мою статью увеличенными от страха глазами.

Я пишу: «Современные записки» говорят «да» пересмотру всех дореволюционных *позиций*... «да» религиозно-национальному *бытию* России. А В. И. Талин меня спрашивает: «Каким образом одновременно с пересмотром так-таки *всех* дореволюционных позиций “да” объявляется одной из них, стойившей России страшно дорого». Тут явное недоразумение. Религиозно-национальные *позиции* царского правительства и Союза русского народа, безусловно, обошлись России дорого. Потому пересмотр этих *позиций*, наравне со всеми дру-

гими, конечно, необходим. Он и происходит, происходит во всех направлениях: и в государственно-политическом, и в церковно-правовом, и в религиозно-философском. Но ведь не этим же *позициям* говорю я «дай», а национально-религиозному *бытию* России. *Бытие* же России не есть *позиция* — это было бы совершенно бессмысленным словосочетанием. Бытие России есть та *последняя* (потому и *религиозная*), та конкретная (потому и *национальная*) духовная реальность, по отношению к которой только и возможен, ради которой только и необходим пересмотр всех, в том числе, конечно, и дореволюционных религиозно-национальных *позиций*.

С таким моим пониманием «религиозно-национального» бытия России связано как мое утверждение «метафизического содержания и пластического образа» русской культуры, так и моя защита «духа свободы и социализма». К внутренней связи всех этих стремящихся, по моему, к объединению, начал я вернуться к концу статьи. А пока, выяснив личный характер своей концепции «миросозерцания “Современных записок”» и уничтожив, как мне кажется, главный очаг весьма показательных недоразумений между мною и В. И. Талиным, я должен вернуться несколько вспять, чтобы вскрыть всю законность и неизбежность моего миросозерцательного построения в качестве последовательного раскрытия занятой мною демократической позиции.

По целому ряду исторических причин, о которых сейчас распространяться не приходится, парламентская демократия западноевропейского образца представляет собою политическую систему, не только равнодушную к вопросам миросозерцания, но и защищающую это равнодушие как свое *миросозерцательное credo*.

Такое свое безразличие к вопросам истины (истины, а не отдельных правд и правильностей) современная политическая демократия ощущает как защиту *идеи* свободы. Эта терминология не точна. *Идея* свободы (идея в платоновском метафизическом смысле слова) в отрыве от истины не познаваема. Свобода, в смысле идеи, т. е. в смысле высшей духовной реальности, есть *путь истины в мир и путь мира к истине*. «И познайте истину, и истина сделает вас свободными». Этой свободы демократия не защищает и не отрицает, она с нею просто не соприкасается.

То, что она защищает, есть не *свобода-истина*, а *свобода борьбы всех истин* друг против друга; точнее, не истин (истина едина, и в ней прекращается всякая борьба), а всех правд и правильностей, по-

луправд и полуправильностей, неправд и ложностей. Из сказанного следует: во-первых, то, что для политической демократии истина неизбежно есть нечто *заданное*, а никак не данное; во-вторых, что она и как заданное есть нечто заданное к отысканию не политическому аппарату как таковому, а тем душевным силам и духовным глубинам народной жизни, которые полагаются в демократии решительно неподвластными политической аппаратуре.

Такова та классическая *современно-демократическая* позиция (некогда было иначе, некогда демократия чувствовала религиозный корень свободы, знала, что свобода — не только политическое понятие, но и метафизическая идея), которую в эмиграции защищает р. д. о. во главе с П. Н. Милюковым, стойким поборником мирозерцательного «непредрешенчества» в политике.

Что эта позиция *как узко* политическая мне представляется правильной, об этом речь была уже выше. Против всякого *политического идеократизма*, т. е. идейного насильничества, демократия со своим отделением политики от вопросов мирозерцания, со своей защитой безыдейного свободолюбия в настоящее время определенно права. Но (с этого-то «но» и начинаются все самые существенные вопросы), но если политика (в точном и узком смысле слова) и подлежит отделению от вопросов мирозерцания, то этому отделению никак не подлежит вся общественная жизнь страны. Для нее, во всем ее целом, наоборот, вполне закономерно стремление к заполнению мирозерцательно пустых форм политической демократии определенным: так верую и так хочу.

Всматриваясь в качестве беспристрастного наблюдателя в жизнь западноевропейских демократий, нельзя, думается, не видеть, что безыдейность политической и общественной жизни заходит слишком далеко, т. е. превращается в идею отрицания всякой идеи, в идею замены идеи интересами, в *идеологию интересодержавия*. Партии, партийные блоки, тресты, профсоюзы, кооперация, всевозможные объединения: земельных собственников, домовладельцев, квартиранимателей, чиновников, железнодорожников, оркестрантов, почти все газеты, журналы — все это совершенно безыдейные органы по защите тех или иных групповых интересов. Я не хочу этим сказать, что в Европе иссякло сейчас идейное творчество. Отнюдь нет! В Германии, например, которую я наблюдаю вблизи, происходят очень интересные духовные процессы. В ней явно заметны напряжение

религиозной жизни и углубление богословского мышления, в ней быстро нарастает «всеевропейское» сознание и определенно изживается националистический провинциализм, в ней определенно затихает так называемый Kulturkampf³⁶² между католиками и протестантами и нарастает новый слой изумительно тонких и культурно-углубленных социалистов, для которых социализм гораздо более, чем разжигание классово-борьбы на предмет превращения пролетариев в буржуа; для которых он некий *качественно* новый душевный строй и культурный стиль.

Но все это новое духовное творчество бьется в той же Германии в страшных тисках организованной безыдейности государственно-общественных организаций. Пропадает для общественно широкой, политически существенной работы, загоняется в индивидуально-психологическое подполье отдельных дружественных бесед и кружковых объединений. Положение это, конечно, глубоко ненормально. И я мог бы привести много симптомов наличия, как раз в социалистических кругах той же Германии, страстного искания какого-нибудь выхода из него, страстного желания связать творческие центры страны с общественно-политической работой государственного политического аппарата. Причем единственно серьезным путем представляется, если я не ошибаюсь, тем, кто сейчас действительно мучается этими вопросами, конечно, не путь фашистской пневматизации³⁶³ государственного аппарата и не путь превращения политических партий в миросозерцательные секты, а введение в безыдейно-свободолюбивый строй парламентского демократизма нового, *по-новому воспитанного* человека. Ясно, что отличительной чертой этого представителя нового поколения мыслится полный отказ от старой позиции, будто бы религия, философия, миросозерцание — все это всего только «частные дела» «частных людей». И действительно, ведь из того, что политика как таковая должна в выше подчеркнутом смысле отделяться от миросозерцательного догматизма, никак не следует (хотя это никак не следующее и практикуется), что политикой в демократических государствах должны заниматься люди, совершенно не заинтересованные в приведении во внутреннее соответствие форм общественно-политической жизни с верховными запросами духа.

Как раз наоборот. Если безыдейность демократии как политического строя может быть чем-нибудь оправдана, то исключительно

только соображением, что этою безыдейностью гарантируется свободная борьба всех идей и победа высшей. Ведь не затем же расторгает демократия как политическая система всякую связь с определенным мирозерцанием (научным скептицизмом, христианством, диалектическим материализмом и т. д.), чтобы остаться вообще без мирозерцания, а затем, чтобы *предоставить свой аппарат в распоряжение того мирозерцания, которое победит другие в свободной борьбе духовных сил*. Если в наше время вообще возможно с пафосом защищать демократию, то этим пафосом может быть только пафос борьбы за *свободное воспитание* против *насильнического управления*. Ставка на *воспитание*, на раскрепощение в народе всех его творческих сил, на обретение им своего верного пути, на осуществление им своего подлинного лица — единственная серьезная ставка демократии. Безусловно правильное демократическое требование отделения политики от мирозерцания не может, таким образом, означать безоговорочной борьбы против всякой власти мирозерцания над жизнью, а может и должно означать как раз обратное — *борьбу за связь политики с тем мирозерцанием, которое действительно соответствует народному созерцанию мира*.

Давно пора демократии перестать защищать только хозяйственные интересы и политические права народа, давно пора думать и о защите его духовного достояния и духовного творчества. Давно пора перестать выменивать у народа Бога на хлеб, пользуясь его нуждой и темнотой. Такая защита народных интересов неизбежно должна рано или поздно привести к власти «демократов» *над* народом, т. е. к превращению политической демократии в скрытую идеократию «демократического» толка.

Факт такого превращения я имел возможность наблюдать не далее как вчера. В небольшом зале в рабочем квартале перед пролетарской аудиторией, состоящей почти исключительно из членов немецкой социал-демократической партии, читал доклад на тему «О вере пролетариата» пастор из Берлина, член и вождь Союза религиозных социалистов. Полуторачасовой доклад аудитория слушала с напряженным вниманием, не прерывая оратора ни одним словом; немцы — народ дисциплинированный. Конечно, и пастор, надо отдать ему справедливость, делал все, что мог (по-моему, много больше того, что совместимо со званием и достоинством служителя церкви,

хотя бы даже и стыдящейся себя самой протестантской церкви), чтобы «не дразнить гусей». Весь доклад был построен на большом анкетном материале и выдержан в строго научных тонах. Сводился же он в порядке краткого заключения к тому, что пролетариат вполне прав в своем отвращении от церкви, ибо церковь — боевой орган буржуазии, а капитализм несовместим с христианством; но не совсем прав — отождествляя христианство с церковью.

Царствие Божие (церковь — не Царствие Божие) наступит, наступит, когда «последний поп повиснет на кишках последнего царя». Эти слова не были словами докладчика; они были цитатой из ответа одного рабочего, но священнослужитель прочел их, не содрогнувшись.

Во время доклада оратор часто сжимал пролетарские кулаки (он доложил аудитории о своем пролетарском происхождении), и мне невольно слышалось: «Даешь Христа!» При этом, и это самое непонятное, имя Христа в его устах звучало отнюдь не как «звук пустой». Чувствовалось, что для него Христос реален высшею духовною реальностью. Что с эстрады говорит человек по-своему глубоко, во всяком случае страстно верующий, так же верующий в своего *пролетарского* Христа, как Шатов обязательно уверовал бы в русского Христа, если бы вера в Россию переродилась в нем (а в это перерождение он верил) в веру в Бога.

Доклад произвел на меня очень неприятное впечатление: оставалось совершенно неясным, что же, в сущности, проповедуется: религиозное обоснование социализма или замена христианства религией социализма. В перерыве я направился с этим вопросом к докладчику, который мне и объяснил, что он определенно отвергает религию социализма, что его религия — христианство, но что выступать с более открытым забралом невозможно, ибо иначе ведущий борьбу с союзом «религиозных социалистов» союз «свободомыслящих» не даст говорить и сорвет собрание.

После перерыва начались прения. Застрельщиком выступил старый «свободомыслящий» социал-демократ-интеллигент. Атмосфера сразу же накалилась. Заклубились воспоминания о героической борьбе рабочего класса; посыпались цитаты из священных писаний Маркса; замелькали заряженные волевою энергией магические слова *vorwärts, Fortschritt, Faust*³⁶⁴; покатались старомодные (как дормезы) социологические размышления о морали пчел, муравьев, волков и

других животных, никак не связанной с религией и все же очень высокой («уж во всяком случае более высокой, чем мораль гг. капиталистов»). Не обошлось и без затрепанного соображения, что если Бог как-нибудь и связан с небом, то только через гром и молнию, что внушали нашим предкам надежду на урожай и боязнь пожаров. В заключение саркастические молнии против попов, боящихся проиграть народного Бога и консисторские места, и гром «свободомыслящих» рукоплесканий.

Пока говорил ветеран, вынесший на своем горбу много лет тюрьмы, своеобразное свободолюбие «Союза свободомыслящих» было еще выносимо, но когда заговорили один за другим еще пестрые рабочие и безумные ремесленники, весь вид которых изобличал страстное желание как можно скорее «вжениться»* в буржуазное общество, с эстрады повеяло чем-то страшным. Громя буржуазию и ее прихвостней попов, «геноссы» наивно и трогательно не замечали, что в их распоряжении нет ни одного *своего, живого, нового* слова; что в борьбе со своим классовым врагом они все время пользуются его же аргументами — непродуманными положениями *упадочного* периода буржуазной науки; что все их «социалистическое» свободомыслие есть только «капиталистическое» плоскомыслие, переведенное с рельс буржуазной науки на рельсы пролетарской веры и тем самым до конца разоблаченное в своей духовной немощи. Эта духовная немощь пролетарской веры и сказывалась в страшной нетерпимости. Сторонникам религиозного социализма почти не давали говорить, пастора, попробовавшего было выступить в защиту христианства, заставили замолчать; со всех сторон неслось: «genug», «alte Lieder», «Schluss»³⁶⁵ и т. д., и т. д.

Признаюсь откровенно, я слушал эти протесты с недобрым чувством и с большой тревогой за будущность демократической России. Ужасна и жестока, конечно, та эксплуатация народного труда, которую даже и в демократической пореволюционной Германии ухитряется осуществлять крупный промышленный капитал, но, быть может, не менее страшно то разрушение подлинно духовных основ народной души, над которым с таким упоением и с таким самомнением работают признанные вожди народа — демократы и социалисты типа выступавших на собрании представителей «Союза свободомысля-

* «Hineinheiraten» — выражение немецких брачных объявлений.

щих». Право, надо окончательно не знать, что есть мысль и что есть свобода, чтобы считать «Мировые загадки» Геккеля³⁶⁶ ответом на все те вопросы, которыми мучился немецкий народ в лице Бёме³⁶⁷ и Лютера, Грюневальда и Ретеля³⁶⁸, Гёте и Шеллинга.

Я очень хорошо знаю, что «Союз свободомыслящих» представляет собою численно очень незначительную организацию внутри немецкой социал-демократической партии. Я знаю, что партия в целом не только психологически индифферентна к вопросам веры и метафизики, но что этот ее индифферентизм официально возведен в ее программе. Я привел свой рассказ только для того, чтобы с наивозможно большей наглядностью выяснить в сущности очевидную разницу между демократией как миросозерцательно нейтральным государственно-политическим строем и «демократией» как определенным миросозерцанием, во всяком случае, как вполне определенным духонастроением. Оба начала росли вместе. Исторически демократическое миросозерцание старше демократии как государственно-политического строя. До того, как сформулировать и осуществить себя в терминах республиканско-демократического парламентаризма, а частично и социализма, демократическая идея долго боролась против церкви и клира за мирян и вне-церковную веру (реформация), против веры и метафизики за точную науку (просвещение), против абсолютной власти государства над обществом за власть общества над государством (народоправство). Этим историческим прошлым и объясняется все еще существующее духовное сродство между демократией как миросозерцательно нейтральным политическим строем и между вполне определенным, в корне богоборческим и просвещенским миросозерцанием демократии.

Очень большой интерес представляла собой, с точки зрения этого сродства, та борьба против Кейделевского законопроекта (законопроект предоставлял *верующим* родителям право религиозно-конфессионального воспитания их детей на *государственный* счет), которую блестяще провела демократическая пресса в союзе с демократическим и социалистическим учительством.

Что Кейделевский проект был прежде всего затеей политически реакционных сил, не подлежит никакому сомнению, и отклонение его было политически правильно. Но ведь из того, что политическая реакция злоупотребляет религией и церковью, никак не следует, что религия и церковь — реакция, *всегда* реакция. Для немецких

демократов принципиально реакционный характер религии был вне сомнений.

Согласен, что Кейделевское министерство народного просвещения не имело ни малейшего права, пользуясь случайною политическою конъюнктурою (а в Германии дело обстояло именно так), навязывать в своем громадном большинстве неверующему народу громадные расходы по осуществлению конфессиональной школы. Но из этого, на мой взгляд, никак не следует, чтобы демократическое государство было бы вправе отказывать верующему народу в религиозном воспитании детей в случае предъявления такого требования со стороны устойчивого и значительного большинства. Такое разрешение вопроса было бы явною изменою отрицательному свободолюбию политического демократизма, было бы явным утверждением *однамысленно определенной связи* между мирозерцательно нейтральным государственно-политическим строем демократии и мирозерцательно вполне определенной *верой* демократов и социал-демократов, т. е. превращением демократии в принципиально враждебную [демократии] идеократию. Вся демократия, протестовавшая против Кейделевского проекта, эту связь, однако, определенно утверждала. Почти все аргументы, поскольку дело не сводилось к вопросам бюджета, сводились к тому, что религиозное воспитание, конфессиональная школа — по существу реакция, отказ от идей прогресса и свободы — возврат к Средневековью. Элементарнейшие же соображения, что в духовной жизни прогрессивным может быть не только движение к новому, но и *возврат к старому*, ибо возврат к старому с *новых* позиций может означать занятие совсем иных позиций, чем те, что были некогда покинуты, что лозунг прогресса недостаточен, ибо прогрессировать может не только добро, но и зло, как-то никому не приходили в голову. Все — от знаменитых профессоров до старых народных учителей — упивались словом, понятием, чувством — прогресс и, словно сговорившись, нападали на каждого ставившего вопрос о направлении или цели прогресса как на скрытого реакционера. Я слушал и недоумевал: неужели же они не понимают, что в самом главном Кейдель³⁶⁹ если и не прав, то зряч, неужели не видят, что на щуке, лебеде и раке далеко не уедешь, что современная светская школа, в которой ксендз или пастор проповедуют Бога, историк — Вотана, а естественник — обезьяну, представляет собою по меньшей мере очень серьезную проблему, что утверждать

прогресс в полном отрыве от определенного идеала, навстречу которому должна прогрессировать жизнь, совершенно такой же абсурд, как запрещение всякого движения на дороге на том основании, что дорога сама бежит вдаль и этого для всякого пешего и конного вполне достаточно, чтобы достичь своей цели.

Ясно, что просто не понимать этих самоочевидностей защитники прогресса, конечно, не могли. И защита прогресса была в последнем счете (часто бессознательно) вовсе не защитой прогресса как такового, а защитой вполне определенного мирозерцания — мирозерцания, враждебного ксендзам и попам, очень недоброжелательного к Востоку (в социал-демократическом секторе протестантов склонность к замене его Марксом) и определенно сочувственного обезьяне, т. е. пониманию человека как существа изначально и окончательно здешнего, не имеющего ничего общего ни с Богами, ни с небесами.

Защищать школу, кладущую в основу воспитания вполне определенный замысел о человеке как о существе, твердо стоящем обеими ногами на земле, понимающем (это признак подлинной культурности) религиозные настроения, но верующем все же не в Бога, а в истине чудотворную науку, которая, ежечасно преображая мир, ведет все и всех к счастью и совершенству, — неоспоримое право каждого человека. Что большинство современных людей, во всяком случае европейцев, исповедует сейчас именно такое мирозерцание, к тому же и вполне понятно; самое значительное, что сейчас *явно творится*, а не тайно зреет в мире, творится, конечно, не христиански, а прометеевски настроенными людьми. Мимо фантастических чудес того же воздухоплавания и смертоносного мужества летчиков с пренебрежительной усмешкой чуткому человеку пройти сейчас невозможно. Со всем этим я согласен; я не согласен лишь с тем, чтобы школу, проповедующую вполне определенное, атеистически-позитивистическое, науковерческое мирозерцание, защищать в качестве школы, *не проповедующей* никакого определенного мирозерцания, чтобы борьбу за мирозерцательный status quo называть *борьбой за прогресс* и борьбу против свободы мысли — *борьбой за свободамыслие!*

* * *

Перед тем как перейти к последней части своей статьи, к защите того мирозерцательного аккорда, отдельные ноты которого я перечислил в прошлой статье в качестве «да» «Современных записок», я

хотел бы по возможности отчетливо сформулировать все выше сказанное мною, дабы исключить всякие случайные и лишние недо-разумения, — неизбежные, конечно, останутся, но с этим ничего не поделаешь.

1. В том, что на языке современности называется демократией, надо строго отличать: а) не связанный ни с каким определенным мирозерцанием принципиально «свободный от (мирозерцательного) поста» государственно-политический строй и б) в своих основных чертах, по крайней мере, вполне определенное науковерческое (в выше уточненном смысле) миро-созерцание либерал- и социал-демократов.

2. Исторически связь между науковерческим мирозерцанием демократов и мирозерцательно-нейтральным строем демократии представляется явлением вполне понятным. Но утверждение ее в качестве связи не только исторической, но и сверхисторически-сущностной, является очевидным нарушением принципа мирозерцательного нейтралитета демократического строя и подлежит потому, с точки зрения политически последовательного демократизма, осуждению и отклонению.

3. Отклонение это отнюдь, однако, не означает утверждения принципиальной враждебности между демократическим строем как таковым и всякой идеей как *основой общественно-политической жизни*. Очень распространенное мнение, что полигика должна руководиться не идеями, а интересами, — тоже ведь идея, но только очень коротенькая, а потому и не способная осознать себя как идею. Расторжение *исторической* связи между демократическим строем и мирозерцанием демократии необходимо, таким образом, не в целях безыдейного интересодержавия, а в целях создания для всех борющихся идей и мирозерцаний одинаковых условий борьбы и одинаковых шансов на победу.

4. Это значит, что с точки зрения политически последовательного, мирозерцательно-нейтрального демократизма (а не с точки зрения вполне определенного, иногда весьма фанатического мирозерцания демократов всех оттенков), никак не выводимы такие положения, как принципиальная «безрелигиозность государства, школы, политического и хозяйственного строительства трудящихся». С точки зрения последовательного демократизма, государство и школа должны оставаться безрелигиозными, пока этого требует воля

большинства, и должны становиться религиозными, как только их безрелигиозность становится непереносимой для совести в большинстве своем верующего народа.

5. Но если так, то ясно, что те течения социализма (а их большинство), для которых безрелигиозность государства и школы является как бы догматическим требованием, независимым от волеизъявления большинства, являются течениями по духу антидемократическими и тем самым в последней глубине родственными большевистской идеократии. Позиция миросозерцательно-нейтрального демократического свободолюбия утверждает одинаковые права для всех миросозерцаний. Если необходимо отделение церкви от государства (а оно, как было сказано выше, необходимо), то также необходимо и отделение социализма от государства (социализм в смысле определенного активно антицерковного науковерческого миросозерцания). Если же права борьба социалистически верующей общины за государственную власть, то так же права (не с точки зрения христианства, а с точки зрения последовательного демократизма) и борьба церкви за власть.

6. Последнее, что следует из всего вышесказанного, сводится к положению, что демократическая позиция как таковая, т. е. позиция миросозерцательнонейтрального свободолюбия, для общественно-политической работы недостаточна. *Положительный* смысл демократического строя не осуществим на путях управления; он осуществим только на путях воспитания. Воспитание же народа невозможно без всякого предчувствия путей его развития, без всякого замысла его грядущего облика. Своими «да» я пытался наметить те начала, на которых, по-моему, должна будет строиться будущая жизнь России.

* * *

«Да» духу свободы, духу социализма». Смысл, вкладываемый мною в понятие свободы, вскрыт мною, думается, в достаточной степени. Но что значит мое «да» духу социализма?

Прежде всего надо помнить, что социализм — явление настолько сложное, настолько многомерное, что всякая речь о социализме вообще, в сущности, просто бессмысленна. Среди того, что именуется ныне социализмом, различимы по крайней мере два совершенно различных течения. Социализм как *завершение* либерализма и со-

циализм как *преодоление* либерализма. Защищать социализм как завершение либерализма мне не приходится. Он уже защищен моим утверждением свободы. Неосуществимость политической свободы в условиях экономической эксплуатации труда капиталом доказана всем развитием капитализма. Оспаривать это — значит спорить не только против социализма, но и против социал-реформаторства современных буржуазных государств, но и против объективных данных буржуазной науки.

Как политическое направление, стремящееся к действительной реализации свободы (идеи по существу буржуазной), социализм, в сущности, не защищает никакого особого мирозерцания и не таит в себе никакого особого мироощущения. Может быть, больше всего делающие для реального, хозяйственного освобождения рабочего класса профсоюзники, кооператоры и социалистические чиновники по своему душевному складу добрые буржуа. Добрые буржуа, конечно, в своем большинстве и квалифицированные западноевропейские рабочие.

Утверждая *свободу*, буржуазно-демократическую свободу, равнодушную ко всем вопросам мирозерцания, надо знать, что широко открываешь двери столь ненавистному русской интеллигенции мещанству. То, что в России в результате революции уже начал складываться буржуазно-мещанский душевный строй, не подлежит ни малейшему сомнению. Не подлежит также сомнению и то, что этот душевный строй будет стремиться к созданию соответствующего социального уклада и что демократическая Россия должна будет этому стремлению определенно содействовать. Противиться этому, стоящему сейчас на очереди, «хозяйственному обрастанию» русских людей во имя каких бы то ни было высших идей и соображений, марксистски ли коммунистических или православно-евразийских, — преступно.

Оспаривать интуитивную уверенность каждого замученного, замызганного советского человека, что царствие небесное это прежде всего тихая чистая квартира, долгий, спокойный сон, хорошо оплачиваемый труд, законом обеспеченный отдых, отсутствие административного произвола и, главное, — *глубокий идеологический штиль* — сейчас не только бессмысленно, не только преступно, но просто безбожно.

Таков смысл моего «да» свободе, самой простой свободе, и моего «да» социализму в его самом элементарном, но и самом бесспорном смысле, в его стремлении к реализации прав гражданина и человека.

Но социализм не есть только завершение либерализма: как подлинное завершение либерализма он есть и его преодоление (преодоление — не отмена).

По целому ряду исторических причин, подробно разбираться в которых мне сейчас невозможно, эта наиболее значительная тема социализма, тема *положительного превышения буржуазно-либерального чувства жизни*, звучит в душах большинства современных социалистов, к сожалению, недостаточно определяюще.

В чем же заключается, однако, мироощущение современного буржуа, потерявшего память о героической борьбе буржуазии не только ведь за свободу торговли, но и за свободу совести.

Думаю, прежде всего в полной утрате всякого чувства общего, как конкретного, в полной утрате чувства конкретно-целого, в невозможности реально ощутить укорененность своей личности в чем-либо сверхличном. Для всякого чистокровного современного западноевропейского буржуа реален только он сам. Всякая же вторая личность для него в сущности нереальна. Нереальна потому, что он связан с нею не духовно реальным бытием (национальным, религиозным), а всего только кругом общих интересов. Для установления этого факта не требуется никаких научных исследований, ни психологических, ни социологических. Он бросается в глаза каждому мало-мальски внимательному наблюдателю буржуазной Европы. Не может быть сомнения, что классовое чувство пролетариата, в противоположность классовому чувству буржуазии, есть не только чувство общего экономического интереса, но и чувство единой судьбы, объединяющей миссии. В каждой пролетарской аудитории непосредственно ощущается проходящий через все сердца общий идейный ток (в буржуазной — всего только однородный рассеянный интерес). Не думаю, чтобы можно было сомневаться и в том, что пролетариат, несмотря на защищаемый им тезис интернационализма, был бы в меньшей степени носителем национального начала, чем интернационализованная европейская буржуазия. Как бы патриотически ни ораторствовал французский или немецкий капитал в палате депутатов или рейхстаге, ясно, что его представители, торгующие в Берлине швейными машинами Зингера, в Париже — Сенжера, носящиеся в международных поездках по Европе, читающие на всех языках вагонную литературу кино-газетного темпа и стиля, интернациональны не только в гораздо большей степени, но, главное, — в гораз-

до худшем смысле, чем говорящие только на своем языке, растущие и старящиеся среди своей природы, в ритме своих весен и зим пролетарии-интернационалисты. Ясно, что к этой утрате чувства духовной реальности буржуазия пришла не случайно. К этому печальному результату она пришла потому, что вся ее жизнь была борьбой (сначала героической, потом пошлой, сначала парадоксальной, потом банальной) за освобождение всех душевных сил человека и всех областей человеческого творчества из-под власти верховной реальности жизни, из-под власти религиозного знания — веры.

Связанный с этой борьбой процесс секуляризации творчества и культуры исследовался и изображался тысячу раз. Но сейчас не об этом речь. Сейчас мне важно только подчеркнуть, что против вырождения буржуазно-либеральной культуры, против вырождения ее разума в неразумную рассудочность; ее истины — в лишенную истины россыпь мнений; ее свободы хозяйствования — в закрепощение этой свободы рабочих рук и судеб, ее творческого индивидуализма — в творческое бессилие всех питающих индивидуальное творчество сверхличных коллективных начал восстали *одновременно*: справа — романтизм, слева — социализм Сен-Симона и других утопистов.

Одновременность этой двухфланговой атаки общего врага является, на мой взгляд, тем историческим фактом, из которого необходимо исходить каждому, стремящемуся уловить идею (душу) социализма вне ее последующего идеологического искажения.

Если социализм представляет собою нечто большее, чем новый путь к рациональному и справедливому распределению земных благ между людьми; если он представляет собою *некий духовный почин, некий интуитивный замысел о новом человеке*, идущем на смену растерявшего свои святыни буржуа, то ясно, что этот смысл не может заключаться ни в чем ином, как в духовном преодолении того главного и основного буржуазного греха, который еще славянофилы именовали «атомизмом жизни» и «рационализмом мысли».

Если верно, что грех буржуазии в замене конкретной общинности (*Gemeinschaft**) духом отвлеченной (отвлеченной от всех духовных реальностей) общественности (*Gesellschaft*)³⁷⁰, то ясно, что задача социализма — в преодолении «акционерного общества» во всех его психологических и экономических смыслах «трудовой об-

* Ср. «Gemeinschaft und Gesellschaft» F. Tönnies'a.

щиной». Если грех буржуазного мира в отрыве заработка от работы (и неработающие зарабатывают), работы от творчества (творчество часто остается без работы), в объективно неизбежном обезличении труда и разрыве личных отношений между работодателем и работополучателем, то задача социализма в слиянии творчества, работы и заработка на путях нового сличения труда и очеловечения отношений между всеми трудящимися. Если грех буржуазного строя в растлении понятия собственности путем отрыва собственности от личности собственника и превращения ее в безличный капитал, для которого никакая собственность не священна, потому что каждая продажна, то задача социализма — в борьбе с протитупирующим началом собственности капиталом, в восстановлении связи собственности и личности на путях ограничения и одухотворения собственности. Если, одним словом, верно, что главный грех буржуазного строя — в расторжении всех духовных связей между людьми, без которых невозможна и связь с Богом, в пользу голых экономических интересов, то задача социализма — в одухотворении экономических отношений, в воссоздании тех углубленных духовных связей между людьми, которые таят в себе начала любви как высшее религиозное начало.

Такова, на мой слух по крайней мере, большая и определенно религиозная тема социализма; эту тему и объясняется как одновременность выступления против буржуазного мира романтики и социализма, так и большое количество существенных идейных, эмоциональных и даже идеологических переключек между социалистами самых разных толков и такими романтиками-реакционерами, как Жозеф де Местр и Адам Мюллер³⁷¹.

Допускаю, что это утверждение весьма не понравится и кое-кому из социалистов, и кое-кому из христиан, но отказываться от него все же не вижу ни малейшего основания.

Было бы очень интересно подробно проанализировать очень сложную связь между выдвинутой мною темой социализма и марксизмом, но сделать это в небольшой статье невозможно. Ограничиваясь самым главным, я хотел бы подчеркнуть только одну мысль, самую существенную, решающую. Что марксизм представляет собою учение, способное в гораздо большей степени, чем всякое иное ми-

росозерцание, к точному уловлению и *по-своему* религиозному осмысливанию пролетарского переживания, в этом, думаю мне, не может быть ни малейшего сомнения. Идея избранного народа своеобразно превращается в нем в идею избранного класса; предчувствие конца мира — в предчувствие конца буржуазного царства; идея царствия Божия — в идею сверхклассового общества, в идею земного рая. Со всеми этими мотивами связана для пролетарского мироощущения возможность осмысливания своего пролетарского страдания, надежда «последних» стать «первыми», надежда из «званных» превратиться в «избранных», вера мучеников избавить своею борьбою не только себя от страдания, но и мир от неправды и зла.

Подчеркивая религиозную тему марксизма, нельзя, однако, забывать (этим забвением часто грешат немецкие религиозные социалисты и мистически настроенные духо-коммунисты (Edelkommunisten)), что для подлинно религиозной жизни мало религиозно структурированного сознания; для нее необходима еще и связь этого сознания с *религиозным предметом*. Религиозно структурированное сознание, не таящее в себе живого отношения к подлинно религиозному предмету, есть в конце концов не что иное, как вера, неверующая в Бога. В некоторых определенных случаях вера, не верующая в Бога, может быть началом подлинной веры; еще не озаренной светом разума бессознательной верой. Но марксистски-пролетарская вера не такова. Если элементы веры в марксистском социализме и наличествуют, то веры в Бога в нем во всяком случае нет. Марксистски воспитанное, марксистски структурированное сознание верит не в Бога, а в прогресс, в науку, в сверхклассовое общество, в единое солидарное человечество.

Так пересекаются и в теоретическом марксизме, и в марксистски структурированном пролетарском переживании религиозно-библейская и безбожно-просвещенская темы. Точка этого пересечения — основная проблема не только марксистского, но и всякого вообще социализма.

Трагедия марксизма, за которым я ни минуты не отрицаю *громких заслуг* по организации западноевропейского пролетариата, по воспитанию пролетарской психики в целях борьбы с капиталом, заключается в предательстве социалистического предчувствия новой жизни, новой культуры, нового человека, идущего на смену рационалистически-обездушенному и одиночеством опоясанному буржуа,

духу *буржуазной* веры в прогресс без цели, в свободу без содержания, в непогрешимую науку, отрешенную от абсолютного предмета познания. С марксистами случилось то, что часто случается в жизни. Свою победу над врагом они купили отступничеством от своих глубочайших идей, от своих первичных переживаний. Своеобразное место марксизма среди всех других социалистических учений и его исключительная роль в борьбе за пролетариат объясняются, как это ни странно, прежде всего тем, что он обернул против своего врага его же собственное оружие.

Буржуазия переместила смысловой центр жизни из царства духа в царство плоти — марксизм этот буржуазный мамонизм³⁷² утвердил и осмыслил в своем учении о хозяйственно-производственной базе всех сфер культуры и творчества. Буржуазия пришла в процессе своей борьбы против церкви и религии к убеждению, что вера есть лжезнание, пригодное разве только для воздействия на темный, непросвещенный народ, и марксизм этой буржуазной выдумке поверил и провозгласил религию — опиумом для народа, а рациональную науку — подлинной религией масс. Буржуазия, созрев как класс, повела жестокую борьбу против четвертого сословия, а марксизм превратил этот исторический грех буржуазии в основной смысл исторического процесса, в теорию классовой борьбы.

Вдумываясь в основные положения марксизма, неизбежно приходишь к выводу, что его идеология есть не что иное, как *точная теоретическая транскрипция типично буржуазного чувства жизни* и тем самым акт вероломного предательства только еще нарождавшегося социалистического мироощущения — формам и законам буржуазного сознания. По отношению к социализму марксизм сыграл ту же двойственную (разлагающую и укрепляющую) роль, которую, по учению славянофилов, римское право сыграло по отношению к христианству.

Правильность этих теоретических положений вполне подтверждается фактическим положением дел на фронте пролетарской борьбы. Только слепые могут не видеть, что социализм, по крайней мере власть имущий социализм, несмотря на очевидные политические победы рабочего класса, *духовно* бьется в темном тупике: распадается на лжерелигиозный, богоборческий, свободоненавистнический коммунизм и на совершенно безыдейный, плетущийся в хвосте буржуазного мирозерцания социал-демократизм. В воинственном

коммунизме тупик этот связан с предательством свободы как пути к истине (конечно, лишь лжеистине), в хозяйственном социал-демократизме — с предательством самой идеи истины как цели свободы. Коммунизм — абсолютирование зла; социал-демократизм — релятивирование добра. И коммунизм, и социал-демократизм бессильны в последнем счете одним и тем же бессилием — невозможностью внутреннего, духовного возвышения над своим врагом — буржуазией. Бессилие коммунизма — в абсолютном отрицании буржуазного наследства, вплоть до отрицания демократии. Бессилие социал-демократизма — в недостаточно *принципиальном* отрицании буржуазного миропонимания и мироощущения, в неспособности к заполнению буржуазного лозунга свободы новым конкретным социалистическим содержанием.

Я не утверждаю наличия у кого бы то ни было из современных социалистов такого готового миросозерцательного синтеза, которым можно было бы наполнить пустующие формы буржуазно-демократической свободы. Я утверждаю только одно: победа над буржуазией невозможна без внутренней победы над ее духовными основами, над ее миросозерцанием и мироощущением.

Идолопоклонствуя перед *титично буржуазными началами*, хуля церковь и веру, превознося превыше всего науку и прогресс и ставя все на карту классово-борьбы, можно, быть может, не без успеха переводить пласты замученного пролетариата на положение благоустроенных мещан (задача, как таковая, очень важная и мною выше определено признанная), но нельзя стремиться к созданию некой по тону и духу новой социалистической жизни и культуры.

Никто не обязан, конечно, рассматривать социализм не только как завершение либерализма, но и как преодоление его; не только как свободу, равнодушно открывающую двери всем истинам, но и как истину, оправдывающую все муки и блуждания человечества на путях свободы. Но те, которые говорят «да» социализму не только в первом, но и во втором смысле, не могут, думается, не видеть, что в своей духовной основе, в своем нравственно-революционном протесте против превращения человеческой личности в функцию хозяйственного производства, против расслоения человечества на враждующие классы, против растления духа творческой общинности бездушием капиталистического общества, против лжеобъективной науки, которая безответственно познает все недостатки бытия,

но не стремится к его преобразению, социализм не только не враждебен религиозности, но прямо-таки требует религиозного завершения и религиозного углубления своих нравственно-политических и хозяйственно-правовых предчувствий,

«Да» творческому, преодолевающему либерально-буржуазную структуру мира социализму таит в себе, таким образом, уже и «да» глубочайшим религиозным основам мира: любви, *свободе* и абсолютному значению в корне священной человеческой личности.

Разрыв религии и социализма представляется мне потому очень вредным как для религии, так и для социализма. Без живого ощущения подлинно религиозных основ любви, свободы и солидарности социализму угрожает перерождение в лжерелигию социализма — в богоборческий коммунизм. Церкви же, *видимой* церкви, конечно, не желающей видеть простой правды социализма: нужды нуждающихся, разлагающего действия на человеческие души распутной, безличной собственности, лжи и смрада современных войн, — грозит опасность фарисейского подмораживания клира и массового раскрещивания «рабочих и крестьян». В Европе, в особенности, как мне кажется, в протестантской Германии, процесс этот зашел уже очень далеко.

* * *

Религия — не метафизика, не теоретическая система, объясняющая связь мира с отвлеченным бытием, с трансцендентным миру началом; абсолютное религии — не безликое бытие и не безликое начало, а живой Бог. Религия — это жизнь; живая связь человека и Бога.

В отличие от мысли — жизнь всегда конкретна. Жизнь «вообще» — немислима. Немислима потому и религия вообще. Из этого следует, что говорить о связи социализма с религией «вообще» недостаточно. Надо говорить о связи социализма с некой *определенной* религией. Я это и делаю: говорю «да» свободе и социализму и одновременно «да» национально-религиозному бытию России. Этим я в *известном смысле* (определенном и ограниченном) действительно как бы превращаю социализм в «социально-политическую проекцию» не только христианства вообще, которого не существует (ибо вселенский корень трех христианских церквей и вероисповеданий

не есть, конечно, общий знаменатель христианства), а той его формы, в которой слагались русская жизнь и культура, т. е. в социально-политическую проекцию православия.

Эта буквально в двух словах брошенная мною мысль вызвала много недоразумений и нареканий. Каков же ее подлинный смысл?

Прежде всего необходимо установить, что связь социализма и православия мною не утверждается в качестве связи сущностной и нерушимой. Установление «предустановленной гармонии» между социализмом и православием в том смысле, что все социалисты должны быть православными и все православные — социалистами, было бы, конечно, *абсолютной нелепостью*. Речь о православном социализме — излишеством, о социалистическом православии — кощунством. Совершенно ясно, что социализм, поскольку он не становится богоборческой религией пролетариата, может сочетаться и с католицизмом, и с протестантизмом, и с иудаизмом, и с магометанством, и со всякою иною формою религии. Соединять в одну этико-политическую тему «да» социализму и «да» православию *можно* (можно не значит нужно), конечно, только исходя из вполне определенной исторической ситуации — из данности большевистской и заданности антибольшевистской России.

Развивающееся сейчас в некоторых кругах эмиграции «православное» социалистоедство и «православное» кулачество (Христос как основа «священной» собственности) представляет собою для судеб грядущей России, в подъяремных недрах которой тоже, конечно, накапливается и «православное» кулачество, и «православное» «жидоедство», очень большую опасность; опасность поддержки реакции со стороны церкви* и растрепания церкви реакцией; опасность черносотенного клерикализма.

Бороться против этой по крайней мере *возможной* опасности и после падения большевистской диктатуры так, как боролась дореволюционная социалистическая интеллигенция, будет не только неумно и невозможно, но в каком-то последнем смысле бесчестно, даже и для неверующих.

Церковь, сама идея церкви, так много претерпела от большевиков, так много приняла в душу гнусных плевков, что всякое *прин-*

* Здесь и дальше речь идет исключительно о церкви видимой, т. е. о церкви как исторической, социальной и психологической реальности.

ципиальное отрицание ее как пройденной стадии и реакции, всякая проповедь науковерческого атеизма и пустопорожного прогресса невольно будет восприниматься как продолжение большевистского дела.

Большевики так крепко скрутили своим кровавым жгутом церковь, свободу, родину, что защищать только свободу, или только родину, или только церковь сейчас нельзя. Это объединение в едином страдании трех величественных основ жизни, быть может, самое значительное, самое глубокое, что подарила России «окаянная» власть. Расторжение этой связи — величайшее преступление перед Россией: обесмысливание ее страдания.

Все это не означает, конечно, отказа от борьбы против реакционного клерикализма. Все это означает лишь то, что политическая борьба против «православной» *реакции* будет в будущей России возможна, действительна и права только как борьба подлинно прогрессивной, социалистической общественности за свободную от политической злободневности церковь.

Таковым представляется мне первый путь встречи социализма и национально-религиозной, православной России.

Есть и иные.

Религия, как уже было сказано, есть живая и реальная связь человека и Бога. Связь эта не только изживается в немоте, но и высказывается, запечатлевается в словах, образах, звуках, делах и деяниях. Такое *творческое запечатление религиозной жизни* мы, в отличие от внешней цивилизации, называем *культурой*. Быть может, в будущем все изменится; кое-что меняется уже на глазах; но все же в общем и целом верно, что субъектами культурного творчества, творцами культуры пока что являются не классы и не человечество, а *нации*, конечно, в лице своих отдельных представителей.

Из этого следует, что различия между отдельными нациями (не в этнографическом, а в духовном смысле слова) сводимы в последнем счете к качественным особенностям религиозных переживаний отдельных народов.

Нация есть не что иное, как *особый дух и стиль видимого обличения вещей невидимых*.

Думаю, этого достаточно, чтобы понять смысл моего утверждения, что православие не есть только качественно отличный от католичества и протестантизма внутрицерковный, религиозный путь и

опыт, но кроме того еще и *своеобразный стиль русской духовности и своеобразный дух русской культуры.*

Конечно, нации — не беззаконные монады. Все они, по крайней мере все принадлежащие к европейской семье, неустанно волнуются одними и теми же темами своей эпохи. Но в том-то и отличие творчески значительных, духовно-ведущих наций от наций, представляющих собою только этнографический интерес, что, принимая со стороны какую-нибудь большую тему эпохи, они формулируют и разрешают ее на свой лад, вводят ее в композицию своей культуры, т. е. усваивают ее в недрах своей религиозной жизни.

Нет спора, что социализм представляет собою одну из самых значительных тем современности. Предполагать, что она исчезнет вместе с так скомпрометировавшими ее большевиками, нет никакого основания. Подведение экономического фундамента под политическую свободу, борьба с разрушающим человеческую личность отрывом творчества от работы и работы от заработка, борьба за дух творческой общины против бездушия акционерного общества, ограничение частной собственности, организация международной солидарности и т. д., и т. д. — все эти трудные и реальные проблемы социализма уже сейчас стоят перед Россией, будут они стоять и завтра, и послезавтра. От разрешения их, прежде всего практического, хозяйственно-политического разрешения, России не уйти. Но разрешение их можно искать на весьма разных путях. Мне кажется, что выбор пути, поскольку это вообще возможно, должен сознательно определяться желанием наиболее органического вхождения социализма в стилистически своезаконную композицию русской культуры. Я очень хорошо понимаю парадоксальность моей защиты национализации социализма, но я уверен, что только национально окрашенный социализм способен к действительному разрешению *международных* задач. Лучшее, хотя, правда, лишь косвенное доказательство этому — большевистский интернационализм, уже успевший взорвать единый фронт социалистического интернационализма и явно способствующий народжению в России ксенофобии и шовинизма. Не ясно ли, что в стране, не выкристаллизовавшей по-настоящему классовой противоположности пролетария и буржуа, не знающей ни положительных, ни отрицательных сторон мещанства, все еще упирающейся против института частноземельной собственности, не утратившей уверенности в примате бытия над сознанием, ве-

рующей в лице своих наиболее значительных художников и мыслителей в Бога и благословляющей в мироощущении православия задачу и тайну национальной плоти*, — идея социализма не может быть формулирована в тех же идеологических терминах, как, скажем, в той же Германии, в которой наиболее талантливая и волевая буржуазия защищает от напора социал-коммунистического пролетариата не только свои интересы, но и свою большую культуру (в России буржуазной культуры не было — была дворянская да интеллигентская), где уже утрачена память о всяком общинном землевладении, где философия уже сто лет исповедует имманентность бытия сознанию и ставит свое прометеевское творчество выше религии, где при страстном, эмоциональном и философском утверждении нации идея нации религиозно все же не освещается, как в полюсе католического интернационализма, так и в полюсе протестантского индивидуализма.

В задачу этого «защитного» очерка не входит попытка адекватной духу и стилю русской культуры формулировки социализма. Но если ко всему сказанному о буржуазно-рационалистических основах марксизма, о присущем социализму славянофильском идеале целостной личности присоединить враждебный социально-экономическому фанатизму волевой пафос народнического свободолюбия, то общие контуры того социалистического учения и движения, которому, по-моему, еще суждено сыграть большую роль в России, будут до некоторой степени все же намечены.

Таков второй путь возможной и желательной встречи социализма с национально-религиозной, в истоке православной русской культурой.

Но важнее всего сказанного, быть может, следующее. Мне уже не раз приходилось доказывать, что сила большевистского коммунизма — в сатанинской перелицовке религиозной веры. Большевики победили демократию потому, что в распоряжении демократии была всего только революционная программа, а у большевиков — миф о революции; потому что забота демократии была вся о предпоследнем, а тревога большевиков — о последнем, о самом главном, о самом большом. Пусть они всего только наплевали в лицо вечности,

* Ср.: *Зеньковский В. В.* Православие и русская культура. Проблемы русского религиозного сознания.

они все-таки с нею *встретились*, не прошли мимо со скептической миной высокообразованных людей. Эта, самими большевиками, естественно, отрицаемая связь большевизма с верой и вечностью чувствуется во многих большевистских кощунствах и поношениях.

Читая большевистские газеты, подчас просто ухом слышишь, до чего иным коноводам комсомольского богохульства временами должно становиться страшно наедине с Богом. Весь шум, быть может, только затем и заводят, чтобы не впасть в немощь, не соблазниться. Об этом спорить трудно: мне лично религиозная встревоженность русской души представляется несомненной: у всех Бухаринных сжимается сердце от суеверного страха перед этой тревогой. Страшная жажда знания и учения, которая подымается сейчас в тысячах «русских мальчиков», тоже, конечно, больше, чем жажда профессиональных сведений; ее подлинная тема — жажда мирозерцания, жажда «света жизни», жажда строительства своего счастья и мирского блаженства, жажда все переставить, поставить все на место, на *настоящее* место.

Знаю, что в России сейчас растет пафос практицизма и техницизма, но смысл этого пафоса — не простая карьеристическая деловитость; его смысл — хозяйствование на весь мир. Отсюда и растущий в СССР национализм. Учитывая происходящее в России, нельзя забывать, что для мужика, попадающего от сохи в вуз, физиология — так же не наука, а вера, как для его прадеда в глухой деревне автомобиль — не автомобиль, а нечистая сила. Наука — это прежде всего возраст духа. Никакой науки в вузах и комсомолах не процветает и процветать не может; там насаждается не наука, а догматическое науковерие, необходимое для большевистского политического обихода.

В моем утверждении религиозной встревоженности русской души нет никакой идеализации большевизма. Не видеть, не чувствовать того едкого, жуткого смрада, что клубится сейчас над Россией, — нельзя: он ест, должен есть и слепые глаза. Он описывался столько раз, что описывать его не стоит. Достаточно напомнить, мимоходом, для примера, символическую глубину мужицкого недовольства тем, что на гулянье поставили буржуйскую куклу, которую можно за гривенник бить по морде, вместо того чтобы выставить живого буржуа и брать по пятиалтынному за пощечину. Или еще страшнее, еще непостижимее рассказ о попе-пьянице, который за двугривенный плюет

в икону, чем и кормится. Все это так, но все это ничего не говорит против глубокой религиозной встревоженности России (изумительно нарисованной, к слову сказать, в романе Леонова «Вор»³⁷³). Черт — не ученый и не мещанин; он без Бога жить не может; он только Богом и кормится. Но, утверждая это, я не ряжу черта в рясу и всячески желаю ему погибели; желаю определенно и безоговорочно, даже и с риском, что его место займет вполне культурный мещанин, с Брокгаузом и Ефроном на полке³⁷⁴ и с тонкою золотою цепочкой на груди. Соглашаясь в порядке программы-минимум на чисто плотное, порядливое мещанство, идеалы которого должны сейчас представляться советским людям царствием небесным, я все же никак не понимаю притягания мещанства как того окончательного результата, который мог бы, хотя бы в малой степени, оправдать все трагические взлеты и срывы революции. Проповедуя в качестве грядущей правды русской жизни буржуазно-демократический строй в его чистом, западноевропейском смысле, нельзя же не чувствовать, что зарождающийся сейчас в России буржуй будет гораздо больше похож на большевистское чучело буржуа, чем на западноевропейского буржуа. Западноевропейский буржуа — очень сложный результат очень сложных и духовно богатых процессов. Свою борьбу за свободу торговли и полицейский порядок он начал с борьбы за свободу веры и совести. К своим предкам он с полным правом может причислить самых выдающихся людей последних столетий: ученых, художников и революционеров.

Портретная галерея надвигающегося на Россию буржуа гораздо беднее. Есть у него в прошлом Минин³⁷⁵, есть ряд буйных и тихих грешников — жертвователей на храмы Господни; есть ряд талантливых самородков-театралов, меценатов, жертвователей на революцию. Но и с этими людьми расправляющий свои члены советский буржуй имеет мало общего. Этот новый тип — в сущности человек без рода и племени, контрреволюционная скороспелка — и только; темная харя тургеневского Хоря³⁷⁶; простертая в будущее черная тень уже не боящегося стенки мешочника; подкованный звонкой бессовестностью беспринципный рвач с большим, но корыстным и безыдейным размахом.

Ставка на эту силу, которая будет играть в России, безусловно, видную роль, представляется мне малопривлекательной. Быть может, с ней и не удастся справиться, но искать на нее управы мне представ-

ляется весьма необходимым. Преодолеть большевизм новый буржуй не сможет: он не противоположен, он соутробен ему; он тот же большевик, только меньшего масштаба; он хуже большевика — он осадок большевизма. Возможна, конечно, надежда, что новый буржуй выйдет со временем на культурную дорогу западноевропейского развития, и можно потому считать, что сейчас нужна всего только проповедь приличия, прогресса, всеобщей грамотности, права и демократии. Все это, конечно, нужно; но всего этого мало. Сатанинскому размаху и страстному исступлению большевизма необходимо противопоставить не менее страстную, но подлинно духоносную проповедь. Спасение смысла русской революции невозможно без того, чтобы коллективный большевик, воздвигнутый революцией в самом сердце России, не покаялся бы; без того, чтобы на России не родился бы новый, верующий, своей верой к жизни повернутый творческий человек. Но покаяние и возрождение невозможны без веры. Говорить же о вере в применении к России значит говорить прежде всего о православии, о православной церкви. Таков третий путь встречи религиозной темы социализма с православием.

* * *

Думаю, что все сказанное мною должно быть, до известной степени по крайней мере, убедительно и для неправославных, и даже шире: для всех неверующих. Да и неверующий человек, внимательно и объективно всматривающийся в окружающую жизнь, не может не видеть, что европейский мир переживает сейчас кризис всех «прогрессивных идей». Правда, эти идеи все еще расширяют давно завоеванную ими территорию; монархии все больше сходят на нет, республики все размножаются. Все больше и больше приобщаются народные массы к «свету знания» и «удобствам цивилизации». Все это верно, но верно и то, что на смену монархам идут диктаторы; что идеи демократии не заражают молодежи, что социализм, с одной стороны, ревизионистически грузнеет, с другой — коммунистически взрывается; что во всем мире оживает интерес к религиозным вопросам; что буржуазно-европейский мир, несмотря на аэропланы и джаз-банд, — томится и тоскует. Доказать этого нельзя, но показать правильность такой характеристики на анализе европейской мысли, европейского искусства, европейской политики было бы и возможно, и очень интересно. Но даже намек на такую характеристику завел

бы меня слишком далеко. На фоне таких-то вот европейских настроений разворачиваются русские события: столкновение России, этой «молодой Европы и древней Азии» (Бунаков) с миром марксистских идей, впитавших в себя уже изжитую на Западе мудрость рационалистического просвещения. Я спрашиваю, надо ли быть верующим, православным, чтобы понять, что Россия, совершенно исполненная и как древняя Азия, и как молодая Европа, иной религиозной энергией, чем Запад, лишь с последним религиозным радикализмом разрешает сейчас те же вопросы, что волнуют и Запад: вопросы об отношении знания и веры, церкви и культуры, долга и счастья, греха и закона, личности и общества, закона и произвола и т. д., и т. д., что в разрешении этих вопросов верховный смысл революции.

Но если так, то почему бы и неверующему, скептическому наблюдателю русских событий, воочию видящему порожденный безрелигиозным гуманизмом, просвещенским науковерием и свободолобивым самоуправством большевистский ужас, не спросить себя (в особенности в связи с кризисом «передовых позиций» в передовой Европе), а не выше ли в самом деле и как человек, и как гражданин, возвращенный церковью «ранний человеколюбец» Алеша Карамазов среднесознательного пролетария — хотя бы даже и члена свободолобивого Второго Интернационала. Разве это уже такой *некритический* вопрос?

Мне ясно, что большинство либералов и социалистов не согласится с моим анализом положения дел как в Европе, так и в России, но мне не ясно, почему бы тем, которые с печалью в сердце увидели бы то, что мое сердце видит с радостью, не предпочесть Алешу Карамазова честному кооператору-марксисту или фанатическому большевику-ленинцу. Для такого предпочтения не требуется веры: достаточно хорошего вкуса, способности к объективному учету удельного веса социальных явлений и ясного предчувствия того, куда поворачивает исторический путь человечества.

Я несколько подробнее остановился на последних мыслях, так как иначе мне было бы трудно ответить на целый ряд ставившихся мне практически-политических вопросов.

1. Могут ли мою позицию разделять неверующие?

Могут, поскольку они действительно атеисты, а не антитеисты, поскольку чувствуют трудность и слабость атеизма и видят, как отсутствующая в них вера крепит, трезвит и окрыляет людей.

2. Могут ли мою позицию разделять верующие, но инаковерующие, т. е. не православные российские граждане?

Не только могут, но и должны, ибо всякий иноверец, исповедующий *свою* веру, не может хотеть, чтобы русский народ не исповедовал своей веры.

3. Как быть с православными, отрицающими социализм?

С точки зрения христианства, в частности православия, — отрицанию, безоговорочному и определенному, подлежит не социализм как таковой, а *лжерелигия социализма* — богоборческое утверждение пролетариата как вселенского мессии, проповедь классовой ненависти и священной гильотины.

Верховная же тема социализма: предчувствие и желание конца лжегероической, либерально-просвещенской, буржуазно-капиталистической эпохи, с ее индивидуалистическим расхищением личности и разложением духа общинности, — не может органически претить православному чувству: *до некоторой степени* она сама *по природе* православна. В случаях же, где и эта тема социализма оказывается неприемлемой для православия, там при ближайшем рассмотрении в деле оказывается замешанным не столько христианство, сколько феодально-церковный быт и клерикально-политический стиль отошедшей эпохи.

4. Как же, однако, какими средствами проводить в жизнь верховную тему социализма? Проповедью непротивленства? Постом и молитвой? Или испытанными средствами политической борьбы — агитация, забастовка, восстание?

Непротивление злу силою — учение толстовское, а не христианское. Оно отпадает. Пост и молитва, средства в борьбе со злом весьма действительные, но было бы глупостью и кощунством навязывать их политическим течениям и партиям. Политическая борьба, как и всякая иная мирская борьба за относительную правду против относительной лжи (абсолютная правда, как и абсолютная ложь, в мире невозможна), не может не протекать в грешных формах, только и возможных в грешном мире. Забастовки и восстания *в принципе* грешны не больше и не меньше, чем войны и многие весьма мирные банковые операции. Не может быть двух мнений о том, что в иных случаях баррикады остаются единственной правдой, единственным долгом, — грехом они от этого не перестают быть. Как грехом остается и всякое убийство на войне, даже и в праведном бою, даже и в

оборонительной войне. В конце концов единственный грех, который в наших силах избежать, — это грех отрицания своего греха. Революция есть всегда грех, но приятие на душу греха бывает иногда долгом. Такое понимание вопроса надламывает, конечно, волю к революционной борьбе «за светлое будущее». Но это не страшно: лучше надломленная, чем распущенная революционная воля. Правда революции есть правда последней, *безысходной* минуты.

5. Почему, поставив вопрос о религиозном завершении социализма, я говорил все время о социализме и христианстве, о социализме и православии? Разве Россия состоит из одних только русских людей: из людей по метрическому свидетельству православных? Не есть ли такая постановка вопроса лучшее доказательство того, что углубление религиозной темы социализма неизбежно ведет в сторону политического унитаризма, к игнорированию духовных интересов всех несметных меньшинств, населяющих Россию?

Признаюсь, я говорил все время о социализме и православии, а не социализме и протестантизме, социализме и магометанстве, социализме и иудаизме, потому что считаю совершенно очевидным и неоспоримым фактом, что русский народ не есть *один* из народов, образующих российское государство, а есть тот *основной* народ, на котором это государство держится.

Политически-культурническое равноправие (хотя бы и вплоть до отделения) ни в какой мере и степени не исключает принципиальной разноценности *для России* составляющих Россию народностей. Быть может, армянский, еврейский или немецкий народы сами по себе значительнее русского народа. Но Россия и без армян, и без евреев, и без немцев — мыслима, без русских же — нет. Если бы это было иначе, то, очевидно, Чехову, Бунину и Горькому было бы так же естественно писать по-немецки, татарски и еврейски, как Каролине Павловой (урожденной Яниш)³⁷⁷, Сейфуллиной и Минскому³⁷⁸ по-русски. Но ведь очевидно, что это «естественно» совершенно фантастично. Центральное значение русского народа для государства российского и выдвигает во главу угла религиозной проблематики социализма отношение социализма к православию. Не как чисто религиозный, а как культурно-политический вопрос, вопрос об отношении социализма и православия должен потому для всех (по духу, культуре и деятельности) русских людей, независимо от их происхождения, являться вопросом более важным, чем, скажем, отноше-

ние социализма к магометанству, к иудаизму или к протестантизму. В конце концов, нельзя забывать и того, что подлинное христианство по духу идет сверхнационально и представляет собою потому самый верный оплот против тех крайностей национального шовинизма, от которых, как мы ныне видим, отнюдь не спасает социализм.

* * *

Вот приблизительно все, что мне казалось необходимым выяснить в связи с теми недоразумениями, которые вызвали мои «да». Повторяю еще раз, эти «да» — не параграфы, не основные положения партийно-политической платформы. Я хотел их перечислением лишь наметить общие контуры того мирозерцательного синтеза, который, как мне кажется, может и должен объединить в будущем большой круг весьма разнообразных людей и направлений, среди которых ведущую роль будут играть люди живой, творческой веры. Говорить о православном социализме — излишне. О социалистическом православии — кощунственно. Встреча религиозной темы социализма с православием — *возможна*, но отнюдь не обязательна.

В заключение считаю нелишним сказать, что последние основания моей статьи мною в ней не раскрыты. Раскрытие их потребовало бы еще иного, дополнительного построения. Рассмотрение веры и церкви как основных проблем культуры должно было бы быть дополнено рассмотрением культуры как проблемы церкви. Только выяснение того, что осуществление церкви есть вечная задача культуры, к которой каждая эпоха подходит по-новому и по-своему, могло бы окончательно оправдать мою попытку связать настоящую социалистическую эпоху с вопросами религии и тем самым для России — прежде всего с православием.

РЕЛИГИОЗНЫЙ СМЫСЛ РЕВОЛЮЦИИ

Г

Выяснение религиозного смысла революции требует точного определения понятия революции. То, что в общеречии называется революцией, не есть предмет моего исследования. Содержание, вкладываемое мною в понятие революции, гораздо беднее того многосмыслия, которое мы называем этим расплывчатым словом. Революция, в общепринятом смысле, представляет собою очень сложный узел целого ряда исторических тем. Во всякой революции наряду с узко- или подлинно революционной темой (к выяснению и определению которой и направлены мои усилия) слышны всегда и другие темы; тема сорванной революцией эволюции, тема вместе с революцией зарождающейся контрреволюции, тема из столкновения революции и контрреволюции вырастающего пореволюционного сознания. Моя задача состоит в выделении из сложного созвучия всех этих тем темы революции как таковой; той главной темы, именем которой мы называем все созвучие. Религиозный смысл этой главной темы и составляет предмет исследования данной статьи.

* * *

Журнальная статья — не научная работа. Я не могу и не хочу углубляться в методологические вопросы. Исследуя революцию, невозможно попутно исследовать и формы моего исследования. Но все же мне необходимо предпослать своим размышлениям о революции несколько общих соображений. Главная трудность, которую нельзя обойти молчанием, сводится к вопросу и принципам выделения из полноты исторического материала тех явлений, которые подлежат описанию в качестве революции. Всякое ли событие, именуемое себя революцией, есть в действительности революция? И наоборот: не обязаны ли мы называть революциями события, на первый взгляд весьма отличные от классических происшествий 1789 г.³⁷⁹

* Читателям, не интересующимся вопросом методологии, предлагаю пропустить первую главу настоящей статьи.

Ответ на этот вопрос зависит прежде всего от тех научных путей, которыми мы пойдем к выяснению природы революции. В историко-ведении все еще борются друг с другом два метода. Метод индукции и обобщения, заимствованный из естественных наук, и метод типологического описания, связывающий себя ныне с методами феноменологической философии³⁸⁰. Для этого второго метода, которым я исключительно только и пользовался, совершенно не необходимо сопоставление всех революций в целях выделения в понятие революции всем им одинаково присущих черт. Структура революции вполне выяснима на примере всякой классической революции. Современная методология с разных сторон углубляет ныне этот новый и единственно правильный, единственно *научный* путь изучения исторических феноменов. Одно течение исходит из работ Макса Вебера³⁸¹, из его идеало-типического конструктивизма, другое очень интересно разрабатывает идею «сингулярной идеирующей абстракции» Гуссерля³⁸² в целях ее применения к вопросам исторического и социологического познания. Отсылая всех интересующихся методологическими вопросами к авторам, перечисляемым мною в примечании, я подчеркиваю в целях избежания недоразуменной полемики лишь одно; *мое понятие революции не абстракция, а типологическая конструкция**.

В отличие от отвлеченного понятия, включающего в себя черты, присущие всем охватываемым им явлениям, идеало-типическая конструкция сгущает типические черты исследуемого явления до некоего *maximum*'а (в пределе), быть может, вообще не встречающегося в действительности. Понятие революции, добытое методом индукции и обобщения, есть как бы чертеж всех революций. Идеало-типическая же конструкция революции, напротив, — модель всех революций, осуществляемая каждой историческою формою единой в мире революции в разной мере и степени. Эта построяемая методом типологического конструктивизма модель революции не есть, однако, выдумка о революции, а наоборот — проникновение в ее сущностную мысль, углубление в ее первоидею.

* *Max Weber*. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre; *Hans Oppenheimer*. Die Logik der soziologischen Begriffsbildung; *E. Husserl*. Logische Untersuchungen; *Theodor Litt*. Individuum und Gemeinschaft; *O. Spann*. Gesellschaftslehre; *Л. Карсавин*. Философия истории.

Если не бояться всегда опасных, но в популярном изложении и всегда неизбежных сравнений, то можно сказать, что метод идеалотипического конструктивизма весьма близок к той форме познания, которую в сфере искусства представляет собою портрет. Феноменологическое описание предмета есть в некотором смысле не что иное, как научное портретирование его. Эту связь между историческим познанием и художественным созерцанием по-своему остро почувствовал и методологически закрепил в своем понятии «физиономики» Освальд Шпенглер. То, что он в качестве историка-физиономиста описывал исключительно только «души культур», связано с сверхнаучными чертами его метафизики, от которой его физиономистический метод как таковой вполне отделим. Существуют ли в качестве метафизических первореальностей души аполлинической, магической и фаустовской культур³⁸³ — большой и неразрешимый вопрос, но совершенно не подлежит сомнению наличие в исторической жизни человечества определенных, внутренне закономерных структур коллективистического сознания. Не будь их — не было бы и вообще никакой исторической жизни человечества. Такими структурами являются: нация, класс, эпоха, война, государство, революция и т. д. Феноменологически описать каждую из этих структур значит найти логос каждого из перечисленных феноменов, т. е. смысл каждого из перечисленных явлений*.

Приступая к описанию сущностной структуры революции, я приступаю, таким образом, к раскрытию смысла революции. Как будто возможно возражение, что такой подход неверен, тенденциозен, так как в революции, быть может, вовсе нет никакого смысла, по существу невозможно. Поскольку революция не есть только ряд внешних фактов, а есть некое внутреннее событие духа, постольку ее бытие и состоит не в чем ином, как в осмысливании, обесмысливании и переосмысливании жизни. Революция, таким образом, может иметь положительный и отрицательный смысл, но она не мо-

* Методом феноменологического описания, методом «физиономики» за последнее время бессознательно пользовались очень многие и часто весьма далекие друг от друга по своему духу ученые, напр., *Werner Sombart. Der Bourgeois, Die Juden und das Wirtschaftsleben. Gertrud Hermes. Die Geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters; Bernhard Groethuysen. Die Entstehung der buergerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich.* Сюда же относятся и работы И. И. Бунакова: «Пути России». В особенности «Московское царство».

жет не иметь никакого смысла. Для нее как для события, имманентного судьбе человечества, неимение никакого смысла было бы равносильно небытию,

Это не значит, конечно, что в этом небытии растворились бы и исчезли баррикады, убийства и хозяйственный развал, это значит лишь то, что все это перестало бы быть событиями истории: превратилось бы в простые, натурально-биологические процессы, и только. Возможен, конечно, и такой антиисторический взгляд на историю. Возможно причисление революции к таким явлениям, как землетрясение или эпидемия. Спорить с таким «научным» мировоззрением бессмысленно, но преодолевать его обязательно для каждого ученого, который из глубины своего внутреннего опыта знает разницу между духовными событиями, за которые мы все несем нравственную ответственность, и между природными процессами, за которые мы этой ответственности не несем.

Итак, революция, религиозный смысл которой я ищу, есть, во-первых, событие в духовной жизни, во внутренней судьбе человечества; во-вторых, она есть некая особая, при определенных исторических условиях повторяющаяся форма этой жизненной судьбы: некая типическая форма или, как принято ныне говорить, *структура*, которую можно изучать, как всегда одну и ту же и все же всегда иную, как универсальную и одновременно конкретную, — на целом ряде революций.

Все явления духа даются нам не извне как вещи, а изнутри как события нашей собственной духовной жизни. Изучая структуру революции, мы не можем, таким образом, изучать ее вне той перспективы, которая определяется, во-первых, природою духовной жизни каждого из нас, во-вторых, тем фактом, что мы только что пережили революцию в ее большевистской форме, в-третьих, тем, что мы несем на себе ответственность за эту форму, и т. д., и т. д.

Закон такого перспективизма совершенно непреложен. Всякое историческое событие как явление духа доступно всякому изучающему его только в определенном перспективном преломлении. Всякое феноменологическое описание конкретного исторического явления не может потому не приводить к портрету. Закон портрета — закон двуединого сходства. Портрет всегда портретирует не только изображаемое лицо, но и лицо изображающее. Категория портрета есть категория встречи художника с его моделью; постигающего с

предметом его постижения. С точки зрения фотографии, основанной на законах природы, на законах физики и химии, всякий портрет, конечно, субъективен, но с точки зрения искусства, портрет гораздо объективнее: гораздо глубже постигает и точнее передает изображаемое на нем лицо.

История (ныне это можно считать уже в достаточной мере выясненным) — не естественная наука³⁸⁴. Структура ее объективности во многих отношениях гораздо ближе к структуре объективности эстетической, чем естественно-научной. Но от этого она не перестает быть научной, а становится только наукой *особой*.

Закон перспективизма, связывающий историческую науку со сферой искусства, связывает ее еще и со сферой практически-политического делания, т. е., в последнем счете, со сферой этического творчества. Так как революция в качестве предмета научно-исторического познания дается исследователю не извне (как естествоведнику — явления природы), а изнутри, в глубине собственного опыта, т. к. она каждому исследователю дается в иной перспективе, определяемой и особенностями его собственного духовного опыта, и часом, в который он приступает к своему исследованию, то ясно, что не только изучение революции, но уже и первичный акт ее обретения в качестве научного предмета не может быть функцией чисто теоретического сознания. Из этого положения часто делается вывод, что в сфере истории невозможна объективная истина. Вывод этот совершенно не верен, ибо он покоится на произвольной предпосылке, будто бы структура всякой научной истины тождественна структуре рациональной, законопослушной естественно-научной неопровержимости. На самом же деле включение исторического исследования в сверхтеоретическое сознание ведет в принципе, во всяком случае, вовсе не к субъективизму, а всего только к усложнению структуры объективности. К субъективизму и произволу ведет историка и социолога не неизбежное в сфере исторического знания включение теоретического исследования в конкретно-индивидуальную полноту его собственного внутреннего опыта, а субъективность самого опыта. Субъективность же эта заключается вовсе не в недоказуемости его правды (критерий совершенно неприменимый в сфере трансрационального внутреннего опыта), а в его нравственной дефективности: в его корыстности, шаткости, незречести, неискренности — одним словом, в его духовной ненапряженности и беспредметности.

Еще важнее этой связи, которую правильность теоретического исследования связана с правдою целостного духовного опыта, та другая связь, которую та же правильность исторического исследования неразрывно связана с правдою политического (в самом широком смысле слова) созидания будущего. Все представления об исторических событиях и явлениях как о каких-то внешних, природообразных процессах, послушно укладывающихся в предмет их изучения, в определенные отрезки времени, конечно, ложны. Сугубо ложно такое представление для нас, русских, в отношении нашей собственной истории и в особенности в отношении к русской революции. Русскую революцию рассматривать как внешний и, в известном смысле хотя бы, законченный процесс — невозможно. Для каждого из нас она есть в нас самих становящаяся судьба России. Но если так, то ясно, что то, чем была русская революция, определится в конце концов тем, во что она в будущем выльется, или, говоря менее фаталистически, тем, что мы из нее в будущем сделаем.

Если в будущей России установится свободный демократический режим — это будет значить, что февраль был подлинной реальностью; если же победит азиатски-косоглазый евразийско-коммунизм, — февраль отойдет в историю в качестве прекраснотушной мечты русской интеллигенции. Но то, победит ли в будущем февраль или октябрь, зависит, между прочим, и от вызревающего ныне в нас самих отношения как к февралю, так и к октябрю. Предательским лжеанализом февраля легко загубить грядущую свободу русской жизни. Недооценкой октября легко снизить пафос вселенских задач России, который в нем, бесспорно, прозвучал. Каждый акт постижения прошлого есть, таким образом, акт построения или разрушения будущего. В разрушении будущего — правды быть не может. Это значит, что правильным может быть только то постижение прошлого, которое является путем к постижению правды будущего. Если условиться называть всех живых деятелей и подлинных творцов грядущего дня человечества политиками — в несколько непривычном, широком и старомодном смысле этого слова, то все сказанное можно будет формулировать и так: только политики (не современные политических дел мастера), т. е. только люди, действительно и творчески устремленные к будущему, могут быть настоящими историками. Чистые же ученые, всецело обращенные к прошлому, исто-

риками быть не могут. Их удел — оставаться архивщиками-летописцами.

Таковы в кратких чертах методологические предпосылки предлагаемых размышлений.

Пишу я все время о религиозном смысле революции как таковой. Но мой взор устремлен прежде всего на русскую большевистскую революцию.

II

Итак, что такое революция?

Самое общее и бесспорное, что можно сказать о революции, это то, что она представляет собой *прерыв*. В нашу, изо дня в день себя строящую, себя разрушающую и этим двуединым актом непрерывно, молекулярно себя продолжающую жизнь она врывается как некое *вдруг*. В ней с потрясающей силой *распадается время*.

Этими утверждениями я отнюдь, конечно, не оспариваю того факта, что революция медленно вызревает в недрах той жизни, на которую она мгновенно восстает. И смерть медленно зреет в человеке, зреет в болезни, в скорби, в предчувствии бессмертия, и все же она приходит *вдруг*; и все же «цепь времен» в ней страшно распадается.

Каковы же, однако, причины революционного прерыва жизни и каков его смысл? В своем ответе на этот вопрос я исхожу из недоказуемого предположения (все исходы по существу недоказуемы), что сущность исторического процесса заключается в постоянном переоформлении сверхисторического содержания жизни; что смысл человеческой истории заключается в реализации связи между абсолютным и относительным, небесным и земным, Богом и человеком. Без утверждения реальности этой связи процесс истории вообще не может быть осмыслен. Вопрос же о том, надлежит ли эту связь мыслить в терминах идеалистической философии (абсолютное, относительное) или в религиозных терминах (Бог, человек), не есть вопрос теоретического сознания. Его разрешение зависит от духовного возраста разрешающей его эпохи. Мне кажется, что в современности медленно вызревает новое углубление религиозной жизни. В дальнейших своих построениях я исхожу из идеалистически-метафизической терминологии. К концу статьи метафизические понятия

как бы сами вскрывают свой подлинный характер, характер псевдонимов Божьих. Так непроизвольно раскрывается в недрах идеалистической философии Имя Божие.

Формы исторического переоформления сверхисторического содержания жизни весьма разнообразны. Раскрытие абсолютного содержания истории происходит в сфере науки, конечно, иначе, чем в сфере искусства; в религиозной сфере иначе, чем в экономической, социальной и политической. Для этой последней (в которой прежде всего и реализует себя революция) характерно то, что происходящее в ней переоформление сверхисторического содержания истории связано с появлением на исторической сцене новых общественных слоев или, говоря современным языком, пригодным, правда, только для новейшей западноевропейской истории, — классов.

С появлением этих новых классов, несущих в себе волю к новым формам жизни и творчества, между ними и классами — держателями старых форм культуры, естественно, завязывается борьба. Механизм этой борьбы есть основная форма социально-политического обновления мира. Борьба эта сама по себе еще далеко не революция. Как до, так и после революции она обычно протекает в формах вполне мирной эволюции. Эволюция эта может замедляться и может ускоряться. Всматриваясь в развитие истории, нетрудно, конечно, установить тот факт, что всякое насильственное замедление рвущейся вперед эволюции приводит к революционному взрыву. От этого наблюдения — прямой путь к пониманию революции как *предельно ускоренной, а потому и болезненно протекающей эволюции*.

Как ни убедительно, на первый взгляд, такое понимание, оно по существу неверно. И неверно потому, что в мире не было ни одной революции, которая не была бы и культурным, и социальным, и политическим *откатом назад*, «задним ходом» истории.

Революция не есть, таким образом, болезненными явлениями осложненная эволюция, а есть болезнь прерыва эволюции. Ускорение же эволюции свойственно не революционному, а пореволюционному периоду. Россия, сумевшая на приказ Петра Великого «образовываться» ответить «гениальным явлением Пушкина», представляет собой, быть может, единственный в новой истории пример предельно быстрого развития страны. С головокружительной быстротой культурного развития России связаны, как всем нам известно, очень тяжелые «болезни роста». И все же болезни этой предельно ускорен-

ной эволюции совсем не похожи на явления «перманентной» революции.

Дело Петра Великого и дело Ленина, как ни модно ныне сближение обоих вождей, все же два весьма разных дела. В чем же разница между предельно ускоренной эволюцией и революцией?

Различие в том, что всякая эволюция держится единством национальной культуры, единством национального сознания; революция же знаменует собою разрыв этого единства: сначала в сознании революционеров, а затем уже и в самом бытии народов. Пока классы — держатели старых ценностей, классы — хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные формы воплощения *общего* им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за формы культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания — революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней.

Православные мужики, апеллирующие поджогами усадеб к справедливости царя против засилья помещиков, вместе с ними, мужиками, верующих в Бога и царя, — бунтари, но не революционеры. Рабочий же марксист, расстреливающий из пулемета икону как символ ненавистной богопомазанности царей-преступников, — революционер, а не бунтарь.

Что это так, доказывается тем фактом, что все большие революции во главе с французской и русской начинались с революционных поджогов господствующего мирозерцания. Страстная борьба мирозерцания была в Европе провозглашена Возрождением и Реформацией. Корни всех прометеевских «утопий» уходят в факт распада средневековой религиозной «топики»*. Этим же фактом объясняется и то, почему явление революции столь характерно прежде всего для последних столетий европейской истории и почему все революции на Востоке связаны с привнесением в жизнь восточных народов европейского мирозерцания**.

* Ср.: *Gustav Londoner* «Die Revolution», у которого заимствую терминологическую противоположность — «топика — утопия».

** Признание распада единства национального сознания за конструктивную категорию революции встречается между прочим в очень отвлеченной, но существенной книге Geiger'a «Die Masse und ihre Aktion».

Разложение национального сознания начинается всегда среди правящих классов, среди представителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всюду одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами. Не в субъективно-психологическом, конечно, но в объективно-историческом смысле застрельщиками революции являются не столько революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним. Народная революция, в сущности, никогда не взрывает подлинных твердынь господствующей культуры. Она лишь по бревнышкам да кирпичикам разносит и прахом развеивает обездушенный остов уже мертвой жизни.

Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, т. е. обездушили ее, восстал русский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала.

Оставляя на время в стороне проблему распада национального сознания, к которой нам придется еще вернуться, я перехожу к выяснению второго основного признака революции.

Та революция, сущность которой я пытаюсь вскрыть, т. е. революция как хаотически-кровавый прерыв эволюции, представляет собою прежде всего ряд разрушительных актов. Начинается это разрушение с критики существующего строя. Критика превращается в отрицание, отрицание переходит в разрушение. Но из того, что революция есть разрушение*, не следует, конечно, того, что всякое

* Определяя революцию как разрушение, я отнюдь не обвиняю всех деятелей русского освободительного движения в том, что они только и делали, что стремились к разрушению. Такое обвинение было бы и нелогично, и несправедливо. Большинство русских революционеров стремилось, конечно, не к революции (в моем смысле), а всего только к предельному ускорению эволюции. Доля ответственности за срыв этой ускоренной эволюции (носившей имя революции) в то голое и все же творческое разрушение, которое я называю революцией, на Русских революционеров, быть может, и падает; но было бы верхом несправедливости не видеть в деле русского освободительного движения решительно ничего, кроме его частичной неудачи. Очень прошу при чтении моей статьи иметь в виду некоторую необычность моей терминологии.

разрушение есть уже революция. Если бы дело обстояло так просто, то всякий организованный разбой социально неустроенных налетчиков должен был бы рассматриваться как революция. Ясно, что такое уравнение разбоя и революции феноменологически слепо. Ясно, что революция также не есть грандиозный разбой, как она не есть и ускоренная эволюция. Но если так, то в чем же разница между разрушительной стихией разбоя и разрушительной стихией революции, в которой, как то не раз указывалось, «криминальные массы» всегда играли далеко не последнюю роль?

Разница в том, что все разрушительные акты революции являются разрушительными актами лишь в субъективном сознании революционеров, в объективном же духе, как сказал бы гегельянец, они *являются актами созидательными*. Лишь объективное утверждение Истины на путях субъективного отрицания всех истин превращает все эти пути в единый, подлинный революционный путь. Разрушение, производимое революцией, потому только и есть революционное разрушение, что оно вовсе не есть только разрушение, а есть *через разрушение осуществляющее себя творчество*.

Я знаю — возможно возражение, что я ломлюсь в открытую дверь. И действительно, где в мире революция, стремившаяся только к разрушению, где в мире революция, не создавшая ничего положительного? Как-никак французская революция осуществила в том или ином виде, с тем или иным усечением провозглашенные ею принципы: свободы, равенства и братства. «Земля народу» русской революцией тоже передана. И если ему еще не дана свобода, то свобода от помещиков ему все же уже и теперь дана. Дано и чувство своего привилегированного положения. Не может быть никаких сомнений, что с течением времени придет и «свобода», ибо без «свободы» нельзя удержать и «земли». Без свободы ее можно превратить только в кладбище. Народ-раб в условиях европейской жизни XX века может быть только нищим.

Все это верно, все это я отнюдь не оспариваю, но я совсем о другом говорю. «Свобода, равенство и братство», «Земля и воля», «международная солидарность трудящихся» и т. д., и т. д. — все это смыслы весьма глубокие, но все это вовсе не смыслы революции как таковой. Уже по одному тому не могут они рассматриваться как смыслы *специфически* революционные, что зарождаются они в отдельных сердцах, задолго до первых вспышек революции, осуществ-

вляются в позднейшие дни мирных пореволюционных эпох. Революции же как *таковые* этих ценностей не только не осуществляют, но наоборот, с каким-то иступлением и восторгом втоптывают их в кровь и грязь.

Тема эволюционирующей к «свободе, равенству и братству» (безу эти слова символически) жизни проходит, конечно, и сквозь революцию, но только как ярко освещенный поезд сквозь темные, мозглые и гулкие своды туннеля. Допустим даже, что революции ускоряют процессы эволюции (в значительной степени это, конечно, оптический обман: и вылетающий на замедленном ходу из туннеля поезд тоже кажется несущимся со страшной силой) — вопроса о смысле революции как таковой это допущение не только не разрешает, но даже и не ставит. Из того, что осмысленно ускорение эволюции, отнюдь ведь не следует, что осмысленно ее ускорение через все ужасы и разрушения революции. На вопрос о смысле революции нельзя отвечать указанием на порождаемые ею в конце концов ценности. Не всякими путями можно идти даже к весьма положительным результатам. Ставя вопрос о смысле революции, я спрашиваю, таким образом, вовсе не о том, какими результатами можно оправдать революционное разрушение, а какую правду несет это разрушение в себе самом, *независимо от тех или иных результатов?* Лишь этот вопрос есть интересующий меня вопрос о смысле революции. Я утверждаю, что если в самом акте революции не вскрываем никакой положительный смысл, то оправдание революции вообще невозможно.

III

Если вся предлагаемая постановка вопроса представляется несколько необычной, то происходит это, думается, потому, что вопросы о смысле революции слишком легко и естественно связываются в нашем сознании со смысловым содержанием революционных идеологий, с учением революционных вождей. Учения же эти все говорят не о разрушении и тьме, а о созидании и свете, о свободе, равенстве и братстве, о разуме, счастье и благе. Конечно, проповедуется и разрушение, но всегда как *навязанная* враждебными силами *тактика*, а не как своя верховная цель.

Тут вскрывается роковая диалектика между революционными теориями, учениями, *идеологиями* и между *идеями* революции как тако-

вой. Если идея революции состоит в разрушении, то ясно, что революционные *идеологии* не могут не проповедовать созидание; проповедью разрушения ничего не разрушишь. Разрушить до конца можно только утопической мечтой о невозможном творчестве.

Изо всех крупных революционеров только Бакунин раскрывал в своей революционной идеологии подлинную идею революции. В его боязни организации, в его откровенном и всеохватывающем сокрушительстве, в его призывах довериться творческому духу разрушения — явно слышится живое дыхание революционной *идеи*. Думается, что как раз этою схожестью его революционной идеологии с подлинным ликом революции и объясняется то, почему он сыграл в истории относительно очень незначительную роль, почему подлинным разрушителем оказался не он, а строитель и организатор Маркс. Вся острота революционного безумия связана с тем, что в революционные эпохи сходит с ума сам разум; и вся глубина революционной разрухи — с тем, что все революции стремятся к высшей гармонии. Без учитывания этой диалектической связи между идеей революции и революционной идеологией выяснение сущности революции вообще невозможно. Но для того чтобы в окончательных терминах определить эту сущность, мне необходимо более отчетливо вскрыть разницу между идеей и идеологией*.

То, что я называю идеологией, — ясно. Необходимо, быть может, только отметить, что в моем понимании идеологии вполне отсутствует та нота заподозривания ее в какой бы то ни было неподлинности, которая часто звучит у марксистов, сближающих идеологию с фразеологией (сближение это легко объясняется теорией «экономического базиса и идеологической надстройки»). Под идеологией я понимаю всякую теорию, всякое построение теоретического сознания, и только. Нечто совсем другое представляет собою *идея*. В отличие от идеологии она не есть построение теоретического сознания, а *структура нашего бессознательного переживания*. Не вся его случайно индивидуальная полнота, а всего только его *сущностная первооснова*. Целый ряд весьма различных людей могут, каждый по-своему, переживать одну и ту же идею. Захватывая самые разнообразные психологические территории и даже как бы применяясь к

* Ср. мои «Мысли о России» в № 35 «Совр. зап.», где я уже касался этого различия.

их различиям, идея всегда остается одной и той же, всегда верной себе. Тайна ее жизни в том, что она *универсальна и конкретна одновременно*. С каждым говорит на его языке, но всегда говорит о своем. Бесконечно разнообразны русские люди, но если при всем своем разнообразии они все все-таки русские, то только потому, что во всех них живет сама себе тождественная идея России.

Каково же должно быть взаимоотношение идеи и идеологии? Как всюду и во всем, правда тут мыслима только одна, формы же ее нарушения неизмыслимы, неисчислимы. Правда в том, что можно назвать органической связью идеологии и идеи. Правы и нужны в жизни только те идеологии, которыми органически зацветают идеи, т. е. те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно реальных процессов. Вредны же и лживы те, что реют в воздухе, за которыми не стоит никакой духовной реальности, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий.

Эти, реальными переживаниями не оплаченные, заносные, верхоходные идеологии представляют собою громадную опасность для социальной жизни. Они создают идеологические эпидемии, псевдо-духовные поветрия, идеологические моды, они расшатывают устои жизни и разъедают ткань.

Обстоятельства, наиболее благоприятствующие расхищению жизненной субстанции беспочвенными идеологиями, бывают двоякого рода. Лжеидеологии особенно легко размножаются или в период зарождения идей, или в период их умирания; представляют собою или результат нетерпеливого желания как можно скорее, хотя бы чужими, заимствованными словами высказать только еще созревающие в душе идеи-реальности или попытку словесной защиты уже умерших идей. Но самое главное, что характерно для всех беспочвенных неорганических идеологий или, короче — лжеидеологий, это их взаимная враждебность, их абсолютная непримиримость. Этою непримиримостью, этим отсутствием всякой почвы для примирения они отличаются от тех органических идеологий, которым такая почва дана в лице тех живых идей, на которых они расцветают, которые собою знаменуют, которые творчески в себе осознают.

Для выяснения моей мысли и подтверждения ее правильности я позволяю себе привести следующий пример. Возьмем двух монархистов и двух социалистов. С одной стороны — прямого, старозаветного монархиста-помещика и вышедшего из народа социалиста-кооператора (оба люди почвы), с другой — разночинца-профессора, пришедшего к исповеданию творческой немощи демократии, и профессионала-революционера: агитатора и газетчика. Поставим их в условия, ну, хотя бы современной пореволюционной Германии, и спросим себя, какой паре легче стовориться — помещику с кооператором или профессору с газетчиком? Я думаю, что двух ответов быть не может. Старый монархист Гинденбург³⁸⁵ принял наследство убежденного социал-демократа Эберта, не изменив почти ни в чем социально-политического курса республики.

Это могло случиться только потому, что оба были людьми почвенной идеи, а не фанатиками лжеидеологии. Как человек, органически связанный с монархической идеей, Гинденбург не мог не чувствовать черноты наступивших для нее дней; не мог не понять, что отстаивать монархическую форму правления в условиях, как бы нарочно созданных для опозорения ее, — значит не столько служить монархической идее, сколько изменять ей. Серьезность его скорби о смертном часе монархии сделала из него, конечно, не республиканца, но верного служителя республики.

Аналогично может быть стилизована и психология такого социалиста, каким был Эберт. Будь он беспочвенным идеологом, он должен был бы ориентироваться на отвлеченные догмы социализма, но в качестве человека жизненного, дыханием и кровью связанного с делом и верой трудового народа, он легко и естественно пошел по пути сращения социалистической идеи со всеми еще живыми и потому способными ее поддержать силами прошлого. Он не стал ни католиком, ни буржуазным демократом, но нашел общий язык с католиками и с демократами.

Я ни в какой мере и степени не настаиваю на правильности моей интерпретации фигур Гинденбурга и Эберта, как и всей политической ситуации пореволюционной Германии. Я вполне допускаю, что моя интерпретация — очень своевольная стилизация, но дело ведь не в Германии, а в выяснении на приведенном примере (я нарочно взял пример не из русской жизни, дабы не осложнять философской проблемы всегда острым для нас политическим спором) важной для

меня мысли, что все беспочвенные идеологии тяготеют к взаимному отталкиванию, почвенные же — к взаимному притягиванию. И это вполне ясно, ибо принцип конкретной жизни — синтез; а принцип отвлеченного разума — анализ. Из этого следует, что пока в политической жизни господствуют идеи, а тем самым лишь почвенные, подлинным переживанием насыщенные идеологии, до тех пор шансы на эволюцию еще не утеряны. С момента же отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным.

IV

В своей научно очень несолидной, но публицистически очень страстной «Социологии революции» Питирим Сорокин³⁸⁶, собрав большой материал, безусловно, доказал не требовавшую доказательств истину, что все революции роковым образом описывают один и тот же порочный круг: разрушают в процессе своего развития те принципы, во имя которых начинают свой путь.

С точки зрения данной мною выше характеристики революции, это явление отнюдь не парадоксально. Скорее наоборот: в разрушении революционной идеологии, безусловно, заключается одна из центральных тем революции.

Революция рождается всегда из реакции. Революция есть результат запоздавшей эволюции. Но что такое реакция? Не думаю, чтобы кто-нибудь стал оспаривать формулу: реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционные эпохи старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии. *Расцвет позавчерашних идеологий есть верный признак начавшейся агонии вчерашних идей.* Этим и объясняется их бредовый, горячечный характер. Если обессилевшие правительства прибегают к войне или к иным средствам агрессивной внешней политики, то они это почти всегда делают в расчете на то, что внешние события как-то гальванизуют умирающую в народе идеологию. Ошибка этого расчета очевидна (ее прекрасно вскрыл 1905 г.). Оживить отживающую идеологию не может ничто вторгающееся в

³⁸⁶ Pitirim Sorokin. Die Soziologie der Revolution. J. F. Lehmanns Verlag. München, 1928.

жизнь не как роковой момент в становлении идей, а как порождение все той же, подлежащей оживлению мертвой идеологии. Потому попытки гальванизации идеологий всегда лишь обличают их окончательную мертвость.

Как это ни странно, но эта трагедия всех реакционных идеологий есть одновременно и трагедия идеологий революционных. Если все революционные идеологии попадают в конце концов под колеса ими же пущенной в ход революционной машины, то это объясняется в первую очередь, конечно, зависимостью радикально-революционных идеологий от идеологий реакционных. Момент схождения и зависимости — оторванность от органической почвы, от творческой идеи.

Последняя сущность всех революционных идеологий — в их *метафизическом малодушии*, в их недоверии к органическому вызреванию идей. Новая идея только еще зарождается в объятиях старой, умирающей. Новая идеология как точная формула вызревающей идеи — еще не дана. Ситуация требует величайшей осторожности, напряженного всматривания в брезжащие контуры намечающегося мира. Но революционная энергия рвется вперед: вымогает у еще немой идеи красноречивую идеологию; выдумкою убивает мысль. Уточнение мысли на почве углубленного постижения идеи — невозможно. Остается одно — строить революционную идеологию в качестве — реакции — наоборот. По этому рецепту и строилось всегда всякое революционное якобинство* (беру и этот термин символически).

Факт этого странного схождения реакционной и революционной идеологий порождает характернейшее явление предреволюционных эпох — явление *культурно-политической инфляции*. Идей нет; во всяком случае, они настолько на убыли, что не господствуют в общественно-политической жизни. Остатки расхищенных реальностей жизни в полном подчинении у отвлеченных построений. И на правом, и на левом флангах господствуют никаким золотым фондом идейно-подлинных переживаний не обеспеченные бумажные идеологии. Встреча между ними невозможна, ибо встреча, как было по-

* Ср. «Мысли о России» в № 35 «Совр. зап.», я пытался в них показать, в каком смысле социалистическая идеология может рассматриваться как транскрипция капиталистической идеи.

казано, возможна только между идеями. Остается только одно — борьба. Борьба не на живот, а на смерть. Самое страшное, что эта борьба на смерть есть борьба между двумя мертвецами; *между идеологией, случайно не похороненной вместе со своей идеей, и идеологией, насильнически вырванной из чрева своей идеи.*

Восстание жизни против этого господства смерти и есть революция. В буре и хаосе восстает идея жизни против всех идеологических насилий над ней. Как революционной бессмыслице, так и революционной выдумке готовит она страшный конец в братской могиле.

Проблема этой общей могилы представляется мне основной проблемой революции. Революция как таковая, в отличие от сопряженной с ней ускоренной эволюции, ни в какой мере и степени не оказывает никаких предпочтений новому перед старым. На почве страстного увлечения последним словом последней утопии в ней с внезапную силою вздымаются и самые древние, и самые темные инстинкты человека. Она представляет собою внезапное *оголение бытия, взрыв всех смыслов жизни*, погром культуры. Но одновременно она представляет собою и обновление залгавшейся в своем развитии истории. В ее кровавом хаосе, но и в ее праведном гневном вечный в человеческой жизни «первый день творения» звучит как «страшный суд» над последним историческим днем,

V

Перед тем как перейти к выяснению религиозного смысла революции, мне хотелось бы коснуться еще одного вопроса. А именно — вопроса о силах, которые осуществляют ту революцию, образ которой я пытался начертать выше.

Главную силу революции всегда считалась масса. Это положение верно, но верно только при условии правильного понимания массы. Проблема массы бесконечно сложна, и в мою задачу не входит не только ее разрешение, но даже и ее обстоятельная постановка. Для меня важно подчеркнуть лишь одну мысль. Социологическое понятие массы не есть понятие большого числа. Тысячеголовый конгресс ученых — не масса. Многотысячная толпа новобранцев — тоже. Но если масса не определяется большим количеством голов, то не определяется она и состоянием мысли и чувств в этих головах.

Допустим, что всякий человек, отдающий себя массе, неизбежно превращается в какое-то стадное существо; что масса — это утрата индивидуального лица, понижение сознания, провал в бессознательность, пробуждение зверских инстинктов, круговая безответственность, эпидемия преступности и т. д., и т. д. — разве из этого следует, что любое скопище людей, охваченных описанными чувствами, есть уже масса? Отнюдь нет. Как далеко не всякий разбой представляет собой революционный разгром (хотя в революционном разгроме и наличествуют всегда элементы разбоя), так же и не всякая охваченная стадными чувствами толпа есть уже революционная масса (хотя в революционной массе и чувствуется всегда стадность). Охотнорядские молодцы³⁸⁷, громившие студентов, никогда не были отрядами массы (в социологическом смысле этого слова), а всегда были, да и назывались, бандами. Но если так, то в чем же отличие массы от банды? Какая толпа представляет собой массу, какая банду?

Думаю, что легче и проще всего подойду к ответу на этот вопрос, если пойду путем предупреждения само собою напрашивающихся ошибок. Прежде всего необходимо, конечно, протестовать против распространенного в левых кругах представления, что «красная» банда — всегда масса, а «черная» масса — всегда банда. Ясно на слух, что снабженные мандатами большевистские налетчики, грабящие в 1920 г. ту же деревню, которая в 1918 г. обеспечила победу пролетариата, — злостные бандиты, и только. Ясно и то, что если в будущем крестьяне двинутся на красную Москву, то это будет движение крестьянских масс, а не деревенских банд.

Итак, разница массы и банды никоим образом не связана с тем миросозерцанием, во имя которого массы творят свое разрушение. Как массы, так и банды бывают как правыми, так и левыми.

Но если различие между массой и бандой не сводимо к различию идеологий, то не сводимо оно и к различию психологии. Было бы величайшей ошибкой мыслить себе революционные массы крестьян, идущих жечь барские усадьбы, совершенно непохожими по своему внутреннему облику и по своим переживаниям на охотнорядских молодцов, громящих студентов и «жидов». Психология обеих толп вряд ли очень различна. Конечно, мне могут указать на то, что крестьянские толпы, жгущие барские усадьбы, вовсе не революционные массы и что бастовавшие в 1905 г. рабочие были и по напряженно-

сти своей воли, и по уровню своего политического развития совершенно не сравнимы с охотнорядскими громилами. Я не стану оспаривать эту разницу, но скажу, что организовано проводящие забастовку организованные рабочие — не рабочие массы в социологически точном смысле этого слова. Массою организованные рабочие становятся лишь с того мгновения, как они выходят на баррикады, разрушают машины или убивают директоров и собственников. Творя все это, они *психологически* в значительной степени, конечно, уподобляются и крестьянам-революционерам, и охотнорядским молодцам.

Я очень хорошо понимаю, что можно оспаривать мою терминологию, что можно и организованный пролетариат называть пролетарской массой, и потому на обязательности своей терминологии не настаиваю. Важно ведь не то, как называть вещи, а то, чтобы их правильно видеть; зорко и существенно друг от друга отличать. Отличие массы и банды не связано, как мы видели, ни с какими идеологическими моментами, не связано оно также и с моментами психологическими, и все же оно налицо. В чем же дело?

Думаю, дело в *объективно различном смысле* того разрушения, что творится массами, и того, совсем иного, что творится бандами.

Разрушение, творимое массами, и прежде всего интересующими нас революционными массами, всегда таит в себе какие-то созидательные энергии; своим острием оно направлено против действительного зла, и потому оно, часто само того не зная, исполняет некую исторически необходимую функцию. Разрушение же, творимое бандами, лишено этой внутренней диалектики; для него характерна не чуткость к воле истории, но глухота по отношению к ее требованиям, невозможность хотя бы только утробного уразумения ее логики.

Всякий бандитизм потому всегда *анархичен и субъективен*. *Массовые же акты* в последнем счете, в исторической перспективе — *объективны и бескорыстны*, несмотря на часто совершенно беспредметную идеологию вождей и злостную корысть толпы.

Лишь при таком понимании массы защитимо положение, что революции творятся прежде всего массами.

Возраст мира и развертывающаяся на наших глазах социальная тема новой истории таковы, что массовые акты не могут не свершаться главным образом пролетариатом. Массовые переживания —

ныне прежде всего удел пролетарских толп. Положение это в общем, конечно, верно, но требует очень тщательного уточнения. На пути этого уточнения мы встречаемся прежде всего с повторением той же проблематики, что нами была уже продумана в связи с понятием революции. Как «свобода, равенство и братство» не могут утверждаться в качестве специфически революционных тем, ибо представляют собою основную тему социально-политической эволюции последнего столетия, так и пролетариат не может считаться главным субъектом революционных прерывов эволюции, ибо он является бессмысленным субъектом эволюционного становления социально-политической справедливости.

Из этого отнюдь, конечно, не следует, чтобы пролетариат не имел никакого особого отношения к революции. Конечно, им-то она (как только что мною и было признано) прежде всего и творится, но для этого творчества характерно то, что оно разворачивается не столько силами самого пролетариата, сколько вовсе не пролетарскими силами, действующими от имени пролетариата и во имя его. Эти не пролетарские, да и вообще, с классовой точки зрения, неопределимые, в гораздо более глубоких психологических пластах таящиеся силы связывают себя, конечно, с делом пролетариата (действуют его именем), но вызывают в самом пролетариате вовсе не специфически пролетарские, а общечеловеческие энергии. Подлинным субъектом революции является, таким образом, не класс, как мы увидим, а *некий особый дух, дух нетерпения, дух отчаяния, дух преступления, дух утопизма и фантастики*. В связи с определенной исторической обстановкой дух этот как бы нисходит на определенную социальную базу, в случае его нисхождения на ту социальную базу, на которой ведется прогрессивная социально-политическая работа, направленная против лжи и греха прошлого, разрушительное дело его приобретает то положительное значение массового акта, о котором только что шла речь.

VI

Раскрытие структуры революционного духа — задача очень сложная. Мне хотелось бы лишь указать на те три его момента, с которыми связаны три ясно отличных друг от друга революционных слоя.

Первый слой — тот, который условно можно назвать *биологической* революцией. Он разворачивается энергией молодежи.

Второй слой — тот, что уже давно назван *криминальной* революцией. Он разворачивается преступными элементами, играющими во всех революциях весьма существенную роль.

Третий слой — представляющийся мне особо важным и выступающий с особою силой и отчетливостью как раз в русской революции, есть слой революции *фантастической и оборотнической*, творимый особыми демоническими силами.

Все эти три момента, или слоя, связаны каждый совсем особою, своею связью с сущностью того творческого взрыва всех смыслов, который я именую революцией.

Что в революции главная роль должна принадлежать молодежи, об этом писал еще Ткачев. О том же писал Булгаков в «Вехах»³⁸⁸ (педократия³⁸⁹); но главное это то, что о громадной роли, сыгранной студенческой молодежью в развитии русской революции, свидетельствуют факты истории. И это вполне понятно. Пафос юности есть по существу пафос освобождения от авторитетов, пафос борьбы с господствующим мнением текущего дня (даже традиционалистически настроенная молодежь любит портреты предков, а не отцов). Молодежи всегда свойственно мужество разрушения: у нее много времени впереди, и она убеждена, что успеет построиться. Ей свойственна вера в реальность невидимого: она естественно живет взысканием и чаянием. Она не боится никаких событий и в любых событиях ощущает прежде всего рост бытия, что ее веселит и радует. Она вносит в революционную борьбу идеализм и жертвенность, но также и дух утопической мечтательности и дух безответственного прожектерства. Сочетанием этих качеств она и творит дело революции, дело кровавой переоценки всех ценностей.

Помогает ей в этом ее постоянный спутник, очень типичный для революционных эпох *инфантилизм*. Кто не помнит той трагической роли, которую в русскую революцию играли невозмужавшие мужи и убоявшиеся прослыть стариками папаши. Все эти верные заветам и принципам молодежи революционеры-интеллигенты и подлаживавшиеся к ним седые полковники и солидные дельцы. Кто не помнит, как в феврале помолодела Россия. Как отошли на задний план: забота, тревога, печаль, чувство смерти и меры — все добродетели зрелости. Брюзжание было — старческое, злобное, но зрелости

не было. «Шумел, гудел зеленый шум». В революции разворачивался ее первый, биологический слой.

Преступники, в юридическом смысле этого слова, которых революция освобождает из тюрем и мест предварительного заключения, делятся, как известно, на две категории: на уголовных и политических. Среди обеих категорий надо отличать подлинных преступников от тех, которые на народном языке (Достоевский) называются несчастными.

Среди уголовных «несчастные» те, что своими невольными проступками лишь защищают себя от тех преступлений, которые творит над ними общество; которые крадут с голоду и убивают от отчаяния.

Преступники же среди уголовных те, которые кражей добывают себе хлеб и на убийствах строят свое благополучие, профессионалы преступлений, для которых неприятно попасться, но не тяжело грешить.

Такая же разница существует и между политическими. Она не менее очевидна для нравственного взора, хотя и менее привычна для ума.

Несчастливыми среди политических «преступников» являются те подчас почти святые люди, которые не осилили счастливой жизни, видя муку, скорбь и обреченность своих ближних, которые от действительной любви к страждущему человечеству пошли на подвиг революционной борьбы, как на подвиг духовного служения.

Преступным же элементом, в самом точном и ответственном смысле этого слова, являются, в сущности, весьма равнодушные к реальному страданию своих ближних профессионалы революционного мастерства, самолюбивые спортсмены террористической борьбы, самозванные устроители народного счастья; одним словом, все те заносчивые хирурги социально-политического дела, для которых страсть к операциям — все, а любовь к пациенту — ничто³⁹⁰.

Отношение перечисленных элементов к криминальной теме революции весьма различно.

Несчастливые среди уголовных влекутся к революции потому, что мечтают наконец-то обрести доступ к обществу в качестве его честных и равноправных членов. Подлинные преступники среди уголовных тяготеют к ней, как к мутной воде, в которой как нельзя лучше удить рыбу. Светлые человеколюбцы среди политических питают темную стихию революции, во-первых, опаснейшей теорией, будто бы преступников вообще нет, ибо все преступники только «несчастнень-

кие». А во-вторых, еще тем, что возвращаются в жизнь из тюрем, ссылок и подполья без всяких навыков практического строительства. Практики дальнего прицела, мастера стрельбы по невидимой цели, они, естественно, теряются в рукопашной схватке с реальной жизнью.

Зато прекрасно, хотя на свой лад, справляются с нею преступные элементы среди политических. Путь, на котором они организуют свою победу, — немой сговор с уголовными. Усвоение уголовными преступниками революционной идеологии и апелляция идеологов революции к энергии уголовных элементов — всегда знаменует восход революции в свой зенит. Из этой встречи рождается maximum разрушительной энергии.

Конечно, все это построение весьма схематично. Но его схематичность связана прежде всего с краткостью изложения. На путях его расширения и уплотнения можно было бы прийти к очень точному описанию того, как из позитивистически-гуманитарной этики революционных идеологий, отрицающих греховный корень человеческой жизни, из этической небрезгливости Нечаевых и Лениных, считающих, что ничего не должно и все позволено, и из той (патрулируемой духом социального утопизма) жадности до жизни и счастья, которая лежит в основе уголовщины, вырастает страшное явление криминальной революции.

Гораздо более сложен по своей структуре третий, фантастический слой революции, творимый особыми демоническими энергиями человеческой души.

Гораздо большее количество людей, чем то в будень день видно, живет с какою-то особой, не побоюсь сказать, метафизической печалью и тяжестью на сердце. Корень этого, в основе своей благородного недуга таится в тоске по сорвавшейся жизни, в ощущении роковой непохожести своего внутреннего лица на лицо своей судьбы*. Живет

* В русской душе эта метафизическая тоска много острее, чем в современной европейской (были в Европе и другие времена), и это обстоятельство очень много объясняет в русской революции, объясняет прежде всего то, почему в России события развернулись в настоящую революцию, а в Германии, например, нет. Метафизическая тоска отнюдь не чужда германскому гению, но германский гений очень чужд тому рядовому немцу, который свергал Вильгельма. В России же, наоборот, гений народа еще не успел укрыться от народа в тихие кельи уединенных душ. В России гений народа еще народен. Метафизической тоской в России еще болеют самые простые люди, о чем свидетельствует вся русская литература. Отсюда и стремительный лет, и душный смрад нашей революции.

человек в своей судьбе, как в тюрьме, и все мучается мечтой — вырваться наружу, дойти до своей настоящей, большой, Богом обещанной жизни или же развернуться на весь мир всеми своими не дожившими до жизни душами, всеми своими неизжитыми жадностями, всей своей тоской и срамотой.

Революция, смещающая все социальные перегородки, отменяющая все метрономические выстукивания обыденности, открывает этой тоске, и прежде всего *низинам этой тоски*, все двери настежь.

Со дна сотен и тысяч душ одновременно срываются и взвиваются неизжитые мечты, неосуществленные желания, загнанные в подполье страсти. Начинается реализация всех несбыточностей жизни, отречение от реальностей, погоня за химерами. Все начинают жить ультрафиолетовыми лучами своего жизненного спектра. Мечты о прекрасной даме³⁹¹ разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. Передоновы³⁹² переходят из среднеучебных заведений в чеку. Садистические «щипки и единицы» превращаются в террористические акты. Развертывается страшный революционный маскарад. Журналисты становятся красными генералами, поэтессы — военморами, священники — конферансье в революционных кабаре.

В этой демонической игре, в этом страшном революционно-метафизическом актерстве разлагается лицо человека; в смраде этого разложения начинают кружиться невероятные, несосветимые личности. С этой стихией связано неудержимое влечение революционных толп к праздникам и зрелищам, как и вся своеобразная театрализация революционных эпох. Ею же объясняется и смесь жестокости и сентиментальности, которая так характерна для второсортных революционных героев. Как часто в революции насиловали знатных женщин, сжигали библиотеки и дворцы с искренними слезами на глазах от злобы на свое темное неумение иначе приобщиться к красотах мира и святыням жизни.

С описанной сущностью революционного духа, с господством духа молодости, преступности и демонической фантастики связан так называемый дилетантизм революционного творчества. Я говорю «так называемый» дилетантизм, ибо столь характерное для революционного прерыва эволюции неумение взяться за положительное деловое творчество является в отношении к специфически революционным задачам вовсе не дилетантизмом, а наоборот,

профессионализмом. Так называемым дилетантизмом первых большевистских декретов русская революция отнюдь не разрушалась, а наоборот, осуществлялась. Разрушалась им не революция, а жизнь. Но разрушение всех ставших форм жизни и есть осуществление революции.

VII

Я знаю (к сожалению, знаю), что моя концепция революции, по существу, как мне кажется, самоочевидная и лишь внешне, быть может, несколько неожиданная и парадоксальная, будет воспринята многими отдавшими свою жизнь делу освобождения России как злостная насмешка над дорогими им воспоминаниями, как философская экспроприация дорогих им смыслов жизни. Защищать себя от таких обвинений мне трудно: психологические навыки гораздо сильнее отвлеченной логики. Но все же, быть может, будет излишним еще раз подчеркнуть, что изображенная мною революция есть нечто принципиально иное, чем то, к чему в общем и целом стремилось русское освободительное движение. В нем участвовали весьма разные элементы: очень разные люди и *очень разные душевные пласты в одних и тех же людях*. Все же его основною темою было, конечно, не желание революции, а жажда правды, справедливости и свободы. На революцию они шли, как на неизбежную операцию; в светлые минуты, конечно, с надеждой, что правительство сдастся, что дело обойдется без крови и разрушения. Те, кто так чувствовал, кто свое нравственное право на участие в революции инстинктивно связывал с надеждой, что им не придется воспользоваться, ответственности за делание описанной мною революции ни в какой мере и степени, конечно, не несут.

Но кроме темы свободы и правды звучала, конечно, в русском освободительном движении жажда революции как таковой. О, конечно, революции ради... свободы и правды... Но свобода и правда приложатся. О них сейчас нечего думать. Сейчас вся воля в одну точку: в светлую точку праведной революции...

Люди, так чувствовавшие, и такие чувства в людях, в общем, чувствовавших иначе, ответственны за проанализированную мной революцию, конечно, уже гораздо более. Все же они ответственны лишь за то, что революция *случилась*. Делать — в прямом и точном

смысле этого слова — и они ее, конечно, не делали. Кто же делал ее, — никто? Да, в сущности, никто. Никто ее не делал, но она со всеми нами случилась. Дух разрушения осилил наше творчество, потому что наше творчество не было в достаточной степени духовно напряжено. Вина на разных слоях и на разных людях предреволюционной эпохи разная — но ответственность у всех одна*.

VIII

Итак, корень революции — в распаде единства национального сознания, в обесцениении национального творчества. Ее путь — путь срыва эволюции в бездну разрушения и небытия. Революционный срыв истории — не любой и не случайный срыв, а всегда срыв *центральной* темы истории на психологической территории по праву восходящего к жизни и власти нового социального сознания. Отрицательная, уже учтенная в моем описании правда этого срыва — обнаружение лжи и бессилия предреволюционной эпохи. Спрашивается — есть ли в революции еще и иной, *положительный* смысл?

Единственная форма внешней неудачи, которая таит в себе высокоположительный смысл — есть форма трагедии. Не будет преувеличением сказать, что трагедия (беру этот термин в метафизическом, а не только эстетическом смысле) есть высшая, быть может, единственная форма абсолютной удачи. Абсолютность удачи трагической жизни заключается в том, что в ней осмысливается не только

* Дабы избежать всяких недоразумений, подчеркиваю, что из моего определения революции как разрушения, как распада единства национального сознания, как взрыва всех смыслов и т. д., отнюдь не следует принципиального отрицания революции как метода политической борьбы. Как в личной, так и в общественной жизни бывают минуты, когда ничего не остается, кроме пути греха, когда взятие на душу греха становится нравственно обязательным. Мое отношение к революции (как и к войне) остается, таким образом, двойственным. Да, желать революцию — грех и безумие, идти для нее можно только, моля Бога, чтобы она не случилась. Но когда она неизбежна, идти на нее нравственно обязательно, как на грех, который искупить ничем нельзя, но который Бог может простить. Те же мысли, только не в религиозно, но в нравственно-политическом разрезе высказывал недавно в «Днях» А. Ф. Керенский. Ему много возражали, но все возражения были основаны на недоразумении. Двойственное отношение к революции — элементарный факт нравственного сознания, объясняющийся тем, что история человечества — трагедия, а не идиллия.

жизнь, но и смерть. Смысл, вскрываемый трагедией в смерти и разрушении, — Бог: Божий лик, Божий суд.

Доказать наличие религиозного смысла в революционном взрыве всех смыслов, конечно, нельзя. Но подвести себя и всех людей, свободных от атеистических предрассудков, к пониманию революции как подлинной трагедии все же можно. Можно прежде всего потому, что и сами отрицатели религиозного содержания истории не раз наталкивались на отрицаемый ими в истории религиозный смысл. Все историки и социологи, занимавшиеся революциями, постоянно отмечали, что в пореволюционные периоды неизменно наблюдается рост религиозных настроений. Особенно упорно на этом настаивали всегда марксисты, как все догматики, весьма чуткие к вопросам веры и мирозерцания. И сейчас большевики, как известно, очень озабочены ростом религиозных настроений в России и успехом своей борьбы на религиозном фронте.

Связь революции с религией можно, таким образом, считать установленной; она бесспорна даже и для антирелигиозного, так называемого «научного» сознания. Ошибка этого сознания только в том, что оно не знает, вернее, не признает никаких религиозных реальностей и с абсолютной логической безответственностью зачисляет их в религиозные, а часто и просто реакционные *настроения*; причем трактует эти настроения как попытки обрести житейское утешение, укрыться в фантазиях и выдумках и т. д., и т. д.

Против такого подхода необходимо протестовать, и прежде всего не во имя религии, а во имя логики, т. е. во имя науки.

Всякая *наука* обязана исходить из данностей и начинать с наиболее точного описания факта. Недостатка в людях, утверждающих, что они на своем опыте пережили, а потому в лицо знают громадную разницу между религиозным настроением и исполненностью души подлинною религиозною реальностью, — не ощущается. Исходя из этого факта наука обязана прежде всего заняться тщательным описанием этих двух структур. Не может быть сомнения, что, пойдя этим путем, она быстро выяснит себе разницу между людьми, знающими всего только религиозные настроения (настроения протекают в плане душевном), и подлинно Богоисполненными душами (душами, живущими в плане духовном). Для уяснения себе разницы между духовными *переживаниями* А. Блока (человека очень сильных и подлинных религиозных настроений) и *житием* Серафима Са-

ровского³⁹³ — вовсе не надо быть религиозным человеком; достаточно только быть беспристрастным ученым; вдумчивым психологом, зорким феноменологом. Исследуя эту разницу, каждый ученый неизбежно придет к заключению, что она не только количественная, но и качественная, что говорить о религиозных настроениях Блока естественно, а о религиозных настроениях Серафима Саровского невозможно. Что слово «настроение» к Саровскому отшельнику неприменимо, не адекватно тому предмету, о котором идет речь. Исследуя далее природу духовной жизни и религиозного сознания Серафима Саровского, каждый объективный и пытливый ученый неизбежно натолкнется на *факт* наличия в ней моментов, существенно инопородных тому кругу опыта, который он сам как нерелигиозный человек знает и несет в себе. При определении сущности этой инопородности опять-таки нельзя будет пройти мимо утверждения всех праведников и молитвенников, что религиозная жизнь заключается не только в человеческой жизни о Боге, но и в Божьей жизни о человеке. Отрицать возможность такого факта только на том основании, что он научному сознанию самого исследователя не дан, — *нелогично*. Заниматься же предметом во внутреннем, а тем самым вообще ни в каком опыте не данным — невозможно. Таким образом, атеистическому, но подлинно критическому научному сознанию остается лишь один исход: сознательный отказ от исследования религиозного предмета.

Но из того, что религиозный предмет не по плечу *атеистически* научному сознанию, никак не следует, что он вообще не есть возможный предмет *научного* исследования. (Такой вывод был бы равносителен утверждению, что проблема колорита французского импрессионизма не имеет никакого отношения к эстетике, потому что люди, страдающие дальтонизмом, не отличают синего цвета от зеленого.) Для ученого, видящего наличие трансцендентных сил в истории так же ясно, как наличие законов абсолютной логики в сфере всегда относительных человеческих суждений, — этот предмет не может быть чем-то абсолютно чуждым научному познанию. Нельзя, *зная*, видя, чувствуя, что в революции свершается гневное вторжение абсолютного в историческую жизнь, исследовать революцию так, как будто бы это совершенно не известно. Не может же доподлинное знание быть враждебным науке. Считать враждебность познанию за конститутивную категорию научности есть чудовищный парадокс,

объясняющийся, конечно, не требованиями научной объективности, а стремлением воинствующего атеизма превратить науку в главную цитадель своей борьбы с Богом. Защита религиозной реальности в качестве *научного* предмета отнюдь не превращает, однако, науку в Богослужение. Утверждение наличия религиозного смысла в трагедии революционного взрыва *научного* изучения революции никоим образом не отрицает. Напротив, лишь оно указывает этому изучению его подлинный предмет, а тем самым и единственный правильный метод.

Таковы те часто логические соображения, которые, как мне кажется, с неизбежностью приводят каждого непредвзятого человека к тому месту, с которого раскрывается *возможность* духовного узрения религиозного смысла революции.

К тому же месту приводят и другие, этические размышления.

Если не искать смысла революции в вечности и не идти на объявление ее *полной* бессмыслицы, то остается лишь одно: искать его (смысл) во времени, т. е. в тех результатах, которые раскрываются в творчестве пореволюционных эпох. Такое осмысливание революционного срыва эволюции кажется мне, по крайней мере с этической точки зрения, весьма проблематичным, дабы не сказать неприемлемым. Революционные события — их исступление, их восторг, их грех и смрад — настолько велики (как, например, и события войны), настолько необычайны, настолько несоизмеримы по своему удельному весу со всем, что свершается изо дня в день, что превращение их всего только в рычаг, заведующий перемещением социально-политических сил, представляется, на мой, по крайней мере нравственный слух, просто кощунственным. К этому общему соображению ощущению присоединяется еще и другое. Всякое осмысливание революции через раскрытие ее благих (не будем ради упрощения вопроса оспаривать этой все-таки проблематичной благодати) результатов — несет свой смысл не всем ее борцам и жертвам, а всего только победителям. Но как преступна мысль, что осмысленная для Антанты война кончилась для нас, русских, а также и немцев *полной* бессмыслицей, потому что для русских она кончилась Брестом, а для немцев Версалем, так же преступно и утверждение, что революция в будущем осмыслится для демократов и социалистов (исхожу из предположения демократическо-социалистического строя пореволюционной России) и навек останется *только* бессмыслицей для

всех погибших в ней монархистов и белогвардейцев. На такую жестокую экспроприацию священных смыслов тех нравственных страданий и героических подвигов, которые совершались не только французами, но и немцами, и русскими, не только героями революционной борьбы, но и героями белой армии, никто не имеет никакого права. Если у революции есть смысл, то он должен быть смыслом общим, смыслом для всех, смыслом, явственно возвышающимся над всеми партийными осмыслениями ее.

Таким смыслом может быть только религиозный смысл. Узрение религиозного смысла революции тождественно узрению греха безрелигиозной жизни и безрелигиозного творчества. Всякий грех — такова природа нравственного сознания — может быть осознан только как свой собственный грех. Только через узрение своего собственного греха отдельными людьми, группами, партиями, сословиями, классами, т. е. только через какое-то общенациональное покаяние возможно существенное пореволюционное творчество.

Причина революции — в распаде национального сознания. Из этого следует, что путем к ее преодолению должен быть путь национального единения.

Причина распада национального сознания — в отрицании абсолютного, т. е. религиозного значения культурных ценностей и благ. Из этого следует, что путем его восстановления может быть только возвращение всем областям культуры их вечного религиозного значения.

О ЧЕЛОВЕКЕ «НОВОГО ГРАДА»

Большинство наших политических споров — так повелось уже с давних пор — все время вертится вокруг программных и тактических вопросов. Отрицать первостепенную важность этих споров я ни в какой мере и степени не собираюсь. Я хочу указать лишь на третий, по-моему, не менее существенный вопрос, над которым все мы думаем гораздо меньше, чем он того заслуживает: на вопрос о внутренней сущности того *человека*, который будет строить грядущую Россию. Как ни важны наши программные и тактические замыслы, их одних все же мало. Одинаковые программы могут в руках разных людей обернуться совершенно разными результатами. Не подлежит никакому сомнению, что успех большевизма объясняется не в последнюю очередь тем, что, при всем своем презрении к отдельной человеческой личности, он всегда проявлял очень большую чуткость к проблеме пригодного для революции человеческого материала.

Большевизм — это не только программа и тактика, это и полусознательная ставка на вполне определенного человека. Такая же ставка на «своего» человека характерна и для фашизма, и для национал-социализма; но прежде всего, конечно, для католицизма. У современной демократии такого «своего» человека, которого можно было бы по глазам узнать, — нет. Нет потому, что она принципиально отрицает связь своей политики с теми обликами идей, что оформляют человеческие лица, потому что она не понимает того, что так хорошо понимал знаменитый американский психолог Джемс³⁹⁴, утверждавший, что для всякой хозяйки, сдающей комнату, гораздо важнее знать миросозерцание своего будущего жильца, чем его бюджет.

* * *

Выдвигая во главу угла всех политических вопросов вопрос о человеке, я делаю это отнюдь не в этически-педагогическом, толстовском порядке, а по соображениям гораздо более практическим. Всмотреваясь в политическую, хозяйственную и финансовую жизнь современной Европы, нельзя не видеть, что ее сложность, которая явно будет еще прогрессировать, дошла до таких размеров, что разо-

браться в ней простому смертному совершенно невозможно. Рационализированное капиталистическое хозяйство, по всей линии переплетающееся с международной политикой, завязывается на наших глазах в рационально уже не постижимый узел. Этот узел каждый предприниматель и даже каждый обыватель чувствует узлом, затагивающимся у него на шее. Да и как ему не затагиваться, когда в современном, покоящемся на господстве личных интересов обществе люди перестают понимать, как им лучше всего защитить свои интересы, как надежнее всего поместить свои сбережения. Чрезмерной сложностью всех хозяйственных и финансовых вопросов объясняется, между прочим, и большой психологический успех (особенно в Германии) экономически несостоятельной теорией «автаркии». В автаркическом стремлении производственно и потребительски окопаться в своей собственной стране сказывается бессознательное стремление уйти из-под власти и необозримости мировых взаимоотношений. Что на этом пути механического упрощения неупрощаемого положения выхода нет, об этом говорить не приходится. Гораздо важнее потому другой выход, заключающийся в ставке нашего рационалистического мира на иррациональную сущность личности. Циммервальдец Лаваль³⁹⁵, проводящий националистическую политику, Макдональд³⁹⁶, возглавляющий кабинет, в который входят консерватор Болдвин³⁹⁷, монархист Гинденбург и католик Брюнинг, — все это убедительнейшие примеры двуединого процесса: процесса выдвигания политически водительствовавшей личности на почве распада партий и программ. Думается, что в дальнейшем этот процесс будет еще усиливаться. В основу политических образований будут полагаться, не столько рациональные программы, сколько иррациональное тяготение к определенному человеческому образу.

Творческий замысел о человеке завтрашнего дня становится, таким образом, основной задачей всякого вновь слагающегося политического течения.

То, к чему Запад сейчас снова приходит, в сущности, всегда господствовало в России. Конечно, русские революционные партии до исступления спорили о программах; без тщательного анализа программных разногласий между с.-р. и с.-д., большевиками и меньшевиками истории русской революции не поймешь. И все же не будет, думается, преувеличением сказать, что для русской политической

жизни *типология духовных обликов* играет гораздо более существенную роль, чем разветвление программ. Быть может, даже особая острота русско-интеллигентских программных споров тем и объясняется, что в них не столько намечались совершенно неизбежные в будущем практические мероприятия, сколько закреплялись определенные миросозерцательные верования и этические устремления.

Если бы русские оппозиционные партии были озабочены всего только практически неизбежными (а тем самым и политически возможными) способами борьбы с царской властью, то, право, им не было о чем спорить. Дистанция между самодержавно-православной Россией и Россией оппозиционно-революционных замыслов оставалась вплоть до войны такой громадной, что всем партиям, от кадетов до с.-д., было, в сущности, по пути. Изучая историю общественных течений, нельзя не видеть, что все их исключительное богатство представляет собой по отношению к практическим задачам государственного строительства какую-то излишнюю роскошь, объясняемую прежде всего миросозерцательными исканиями русского духа. Для уничтожения крепостного права, а в дальнейшем для превращения России в правовое государство русской интеллигенции не было вовсе необходимо подводить на славянофильский лад под свою столь естественную любовь к православной деревне заимствованный у Шеллинга историко-философский фундамент, заканчивать, в стиле Рудиных³⁹⁸ и Бакуниных, свои студенческие споры о Гегеле и Сен-Симоне на европейских баррикадах и в европейских тюрьмах; «ранними человеколюбцами» ходить в народ, скликая его с опасностью для собственной жизни на какое-то социалистическое богомолье; доказывать на путях с.-р. террора, что герой действительно выше толпы, или, увлекшись новизною марксистской социологии, выгонять в крестьянской России парниковый пролетариат в качестве незыблемой базы мировой пролетарской революции.

Все эти сверхполитические искания «социальной правды» кончились не политическим освобождением России, а ее закрепощением церковно-приходскому марксизму Ленина и комсомольской муштрой. Результат поистине убогий, но одновременно все же и грандиозный: грандиозный, потому что в кривом *зеркале* большевистского синтеза своеобразно переплелись все главные течения русских общественно-политических и миросозерцательных исканий. Так, в

большевистском сознании, которое необходимо, конечно, отличать от коммунистической идеологии, совершенно очевидны черты той *целостности*, т. е. того единства теории и практики, той корневой связанности всех сфер сознания и областей культуры, что в качестве своей главной мысли утверждали славянофилы. Но в этом большевистском «славянофильстве» не хватает главного — той религиозной веры в свободу, без которой культурное и политическое осуществление целостною сознания неизбежно превращается в предельное насилие над инакомыслящими. И действительно, огнем и мечом гонят большевики русский народ на свою социалистическую Иордань — крестить в новую веру.

В самом начале была в большевизме заложена также все определеннее раскрывающаяся сейчас в России народническая идея социалистического мессианизма. Но и она в большевизме обездушена и изуродована; по мнению большевиков, Россия спасет мир не своим исконным *общинным* социализмом, как утопично, но все же понятно учили народники, а пролетарски-чистым марксистским учением, что не только не верно, но и не понятно.

Очень сильна в большевизме и злосчастная русская тема бунта: высокая оценка формы разрушения как формы творчества. Но и в этой теме какой-то непонятный излом. Бакунински-бланкистская³⁹⁹ «музыка» бунта, которую призывал слушать и Блок, превращена в рационалистически-марксистском ленинизме в какую-то «алгебру» разрушения. Не в этом ли превращении надо искать объяснение тому, почему коммунистическое разрушение лишено всякого творчества? Почему все творчество Советской России (прежде всего литература) связано не с верой большевизма, а со *страданием* подъяремной Россия.

Не избег своеобразного искажения, наконец, и сам «научный социализм» Маркса. И из него большевики вынули душу, превратив марксистскую теорию диалектического экономизма в практику игнорирующего всякую экономику панполитизма.

Мертвый узел этого лжетезиса в живое семя новой русской культуры никакими ухищрениями превратить нельзя. Но рассечь его в партийных, комсомольских, пролетарских, а отчасти уже и в бытательски-большевистских сердцах новой красной интеллигенции одним ударом — тоже невозможно.

Здесь нужна долгая, кропотливая работа над созданием нового мирозерцания, над возвращением нового человека.

* * *

Защищая идею создания нового целостного мирозерцания и возвращения нового человека, часто наталкиваешься на соображение, что новые мысли и новые люди не взращиваются, а растут. Соображение это, конечно, совершенно верно. Сесть за стол и выдумать новое мирозерцание нельзя. Но ведь этого никто и не старается делать. Защитники мысли, что борьба против большевиков возможна только на путях противопоставления их миропониманию новой творческой идеи, совсем не обязаны чувствовать себя всевластными строителями своих гордых замыслов. Этот путь утопически-рассудочного титанизма, которым шли большевики, ни к чему, кроме как к страшному развалу жизни, привести не может. Более чем когда-либо необходимо сейчас воздержание на выдумку. Сейчас необходим не быстрый мирозерцательный монтаж из подручного материала случайно подвернувшихся сведений и личных переживаний, а внимательное, напряженное, ответственное вслушивание во все происходящее в мире и с миром и религиозно-предметное разгадывание его судеб. Подлинно *целостное* мирозерцание нельзя смешивать с мирозерцанием всего только *цельным*. Целостность есть религиозная форма цельности. В условиях христианской культуры целостное мирозерцание есть потому неизбежно мирозерцание христианское.

Человек «Нового града» есть, таким образом, прежде всего ревнитель целостного христианского мирозерцания, в этом корень его антибольшевизма. Положение это требует, однако, подробного разъяснения.

Для того чтобы не исказить в своем представлении искомый образ человека «Нового града», необходимо помнить, что никакого раз навсегда данного целостного христианского мирозерцания Евангелие в себе не содержит. Евангельское христианство не только не заключает в себе, как о том еще недавно (в прениях по поводу доклада Н. А. Бердяева) напомнил П. Б. Струве, никакой социальной программы, но также не дает вполне определенных ответов и на целый ряд других, не менее важных вопросов — например, на вопрос о любви, о семье, о творчестве, о культуре и т. д. Из этого не подлежащего оспариванию факта следует, что под целостным христианским мирозерцанием нельзя понимать чисто теоретическое распространение основ евангельского мирозерцания на все животрепе-

ствующие вопросы современности. Таким внешним путем к целостному христианскому мирозерцанию не прийти. *Мирозерцательная скупость Евангелия не случайна, а провиденциальна*. Ее смысл в указании на то, что сущность христианства не в теоретическом исповедании и практическом осуществлении мирозерцательных положений, а в свободном и творческом раскрытии религиозного смысла мира и жизни из глубин опытно-конкретного познания о Христе. Неподвижным и вечным началом христианского мирозерцания является, таким образом, только Христос; мир же и жизнь, постоянно заново становящиеся в историческом процессе, являются началом меняющимся. Из этого следует, что, насколько *абсолютна вера Христова*, настолько же *относительны все христианские мирозерцания*. Перед человеком «Нового града» стоит сейчас не только задача борьбы за христианство, но и задача борьбы за требуемое современностью христианское мировоззрение, за организацию живой, духовной, практической связи между христианством и современностью.

* * *

Как бы разны люди разных политических убеждений ни относились к тому, что сейчас происходит в мире, в одном согласны все: мир ныне живет — воюет и буйствует — о хлебе насущном. Из всех тем современности наиболее острой и болезненной темой является тема социального устройства мира. Как ни ложно с теоретической точки зрения учение Маркса о том, что все формы государственной и политической жизни, а равно и все формы культурного творчества являются только «надстройкой над производственным базисом», за ним все же нельзя не признать значения величайшего пророчества о всем том, что мы сейчас переживаем. Причем наиболее характерною чертою всего переживаемого является то, что большевики, действительно поверившие в то, что человек только и живет борьбою за хлеб, несмотря на всю титаническую борьбу за свой социальный рай, этого насущного хлеба России дать не могут, и не могут, конечно, только потому, что свою мечту об устройении человечества любят более того ближнего, которого заставляют на свою мечту работать. Перед лицом большевизма человеку «Нового града» становится, как никогда, ясным, что на всякий утопически-мечтательный безудерж есть только одна узда: живая любовь к ближнему, мешающая превра-

щать его в строительный материал Царствия Божия на земле. *Социологически* — христианство может быть, таким образом, определено как *антиутопизм*, как пафос конкретности и постепенности социального устройства. Этим стремлением к трезвости определяется отношение новоградского мирозерцания и новоградского человека ко всем началам современной политической борьбы, к коммунизму и национализму, к государству, классу и партии, к демократии и парламентаризму.

Перед тем как попытаться определить сущность отношения новоградского сознания ко всем этим началам, необходимо указать на те возникающие на пути самого христианства соблазны, которые могут ему помешать осилить стоящие перед ним исторические задания.

Таких соблазнов три: соблазн клерикализма, индивидуалистического лжеаскетизма и церковной романтики.

Соблазн клерикализма есть, с точки зрения вероисповедных различий, прежде всего соблазн католический. Его сущность — в стремлении получить в свое распоряжение *готовое* христианское мирозерцание и избавиться от мучительной ответственности личного религиозного творчества. Перед человеком «Нового града» стоит задача преодоления этого стремления. То, что с католической точки зрения, быть может, и должно представляться величайшим недостатком православия, а именно неизбежность вольного православного философствования (Хомяков, Соловьев, Бердяев), — русскому человеку «Нового града» представляется глубочайшей ценностью православной религиозности. Ему слышно: христианство, стремящееся к преображению мира, не может и не должно быть связано никаким официально-церковным, *клерикальным* мирозерцанием. Крепкая церковная жизнь и вольное, дерзающее мирозерцательное, политическое и социальное творчество — таков должен быть строй религиозного сознания человека «Нового града», благодарно ощущающего провиденциальный смысл мирозерцательной скупости евангельского христианства.

Второй соблазн, стоящий ныне на пути раскрытия *социального* смысла христианства, есть соблазн индивидуалистического аскетизма. Соблазн этот гораздо глубже и понятнее первого. Мир охвачен сейчас таким безоглядным безумием, таким почти вдохновенным злом, что мысль о его христианском просветлении невольно начинает казаться легкомысленной утопией. Возникают сомнения: нужно

ли вообще христианину заботиться об улучшении мира, не является ли крушение всех надежд на будущее кратчайшим путем в царство вечности? Не глубже ли, религиозно, — молиться за грешный мир, чем стараться его исправить? Не важнее ли спасти свою душу, чем изничтожать дух большевизма? Да и почему думать, что мир счастливый и разумный будет более глубоко жить религиозной жизнью, чем мир безумный и несчастный?

Все эти мысли сами по себе понятны и верны. И все же тенденция аскетически-индивидуалистического выхода из мира — ложна. Конечно, «мир лежит во зле», и конечно, Царствие небесное не есть последняя счастливая стадия земной истории человечества, но прекращать на этом основании борьбу с социальным злом — недопустимо.

Пусть даже верно, что «пост и молитва» являются более действительными формами борьбы со злом, чем общественно-политическая борьба с духом большевизма, кто из нас, людей атеистического века, имеет право сказать о себе, что он не согласен на низшие формы борьбы, что он будет бороться только постом и молитвой?

Пусть верно, что мир счастливый и разумный не будет крепче помнить о Боге, чем мир безумный и несчастный, все равно: *принимать* безумие как силовую станцию для производства религиозной энергии — недопустимо. В истории бывали времена, когда спасение души, быть может, и могло совершаться помимо озабоченности социально-политическими судьбами мира. Сейчас свершаются времена иные. Сейчас «спор Бога с дьяволом» ведется на социально-политической территории. Так по крайней мере должны, как мне кажется, ощущать люди «Нового града», не могущие принять социально не встревоженного индивидуалистического христианства.

Третий соблазн — соблазн романтизма. Он гораздо распространеннее первых двух, и совсем освободиться от него, особенно в эмиграции, очень трудно.

Русские люди, ушедшие в изгнание, потеряли все. Как ни тоскуй, России из Европы не увидишь. От ее пейзажа, от ее хлебов и лугов, усадеб и деревень остались только силуэты православных церквей. Войдешь, забудешься, и кажется, что, выйдя, увидишь Россию. Вот и ходят русские люди, еще вчера, быть может, убежденные атеисты, по церквам зарубежья, как по родным местам. Всей душой уходя в прошлое, слушают с закрытыми глазами невнятные и даже непонятные

им церковные напевы. Души увлажняются слезами и, влажные, начинают клубиться воспоминаниями.

Во всем этом нет ничего дурного. Сейчас многие русские люди приходят к вере на путях внезапно открывающейся им красоты церкви. Нетленная красота церкви есть одна из величайших твердь христианства. Нечувствительность к благоуханию этой красоты сыграла роковую роль в протестантизме. И все же нельзя ни на минуту забывать, что лирически-скорбная ворожба, которой ныне многие отдаются в церкви, совсем не вера. До чего она далека от веры, явствует из того, что она в своих низших формах зачастую почти сливается с такими формами лирической ворожбы, как застольные воспоминания о Ледяном походе⁴⁰⁰, о генерале Дроздовском⁴⁰¹, о Галлиполи; стадией ниже — с разливом души при звуках русской песни и, наконец, с надрывным погружением в «черный морок цыганских песен».

Конечно, разница между национально-церковной, патриотически-военной и эротически-цыганской лирикой очень велика, но при всей значительности этой разницы в душе эмиграции все же есть тропинка, на которой дьяконские возгласы встречаются с гитарным перебором. Задача новоградского человека эту тропинку и в своей душе, и в душе эмиграции перекопать. Христианство «Нового града» должно быть не романтическим убежищем теней прошлого, а крепким фундаментом будущего. При всей своей духовной и церковно-мистической напряженности, оно должно быть трезвой, крепкой и действенной *рабочей* силой.

Начертав ту христианскую психологию, за которую необходимо бороться человеку «Нового града», я должен вернуться к поставленному мною выше вопросу о взаимоотношении христианства и политики. В сущности, ответ на этот вопрос уже предreshен моим утверждением, что социологически христианство должно быть определено как антиутопизм. Исходя из природы утопизма, проще всего прийти к уточнению основного принципа христианской политики.

Сущность утопии заключается в вере, что на *путях разумного* устройства общества возможно осуществление *полного* счастья на земле. Ленину, осмотрительнейшему, трезвому, политическому тактику и все-таки одному из величайших утопистов, судьба предоставила все возможности осуществления его утопии. Осуществление

это накрепко связало рассудочный дух утопизма с насильническим безумием демагогии и диктатуры. Сейчас и в Европе (прежде всего в Германии) диктатура высоко поднимает свою голову. В горячих глазах этой страшной головы все та же безумная мечта — взять и *свою* человеческою волею уничтожить все вчерашнее и злое и завтра водворить порядок и рай на земле.

Ясно, что христианскому мирозерцанию ничто не может быть более чуждо, чем двуединый дух утопизма и насилия. Осью христианского сознания является идея Богочеловечества, несовместимая с идеей всемогущего человека. Истина христианскому сознанию не задана, а дана. Открытие *совершенно новых, не связанных* с христианством истин для христианского сознания невысказано. В центре христианства стоит вера в «безумие креста» (Тютчев), и потому христианство несовместимо с утопической верою в разум. Также несовместимо христианство и с идеей *права* на насилие. Верховною формою связи Бога и человека христианство мыслит идею сыновства. Христианин является не Божьим подданным, а сыном Божьим. Эта идея сыновства, усыновления не теряет и не может терять своего значения и в сфере христианской политики. Ни один христианский политик не может стремиться забривать в свои ряды не преображенных его истиной верноподданных. Всякий должен стремиться к тому, чтобы все новые и новые люди *усыновлялись* исповедуемой им самим истиной, чтобы они просветлялись ею, чтобы она изнутри овладевала ими. Дух христианской политики есть дух свободы, дух освобождения через истину. Человек «Нового града» органически свободолюбив. Для него свобода неотделима от истины. Для него свобода есть путь нисхождения истины в жизнь и путь восхождения жизни к истине.

Свобода есть и символ веры демократии, ведущей сейчас тяжелую борьбу с захватнической тенденцией диктаториальной утопии. Так возникает вопрос об отношении мирозерцания «Нового града» к мирозерцанию демократии.

* * *

Проблема демократии очень сложна, к тому же еще и усложнена всевозможными недоразумениями и страстями. Ставя вопрос об отношении человека «Нового града» к демократии, нельзя не начать с признания, что типичный современный западноевропейский демо-

крат по всему своему душевно-духовному складу не может быть особенно близок людям «Нового града». Типичный *современный* демократ в глубине своего сердца всегда просвещенец: рационалист, прогрессист, оптимист. К религии он относится в лучшем случае (на правом, либеральном фланге) равнодушно, в худшем (на левом, социалистическом) отрицательно. Из всего Гегеля он запомнил только одно положение, что «количество переходит в качество», и потому верит, что человек, получивший большинство голосов, наидостойнейший человек. В истину он не верит, считая ее случайной суммой господствующих в данное время мнений. В науке он ценит больше всего технику, в искусстве — развлечение, в природе — лужайку для отдыха. В теории он за семью и верность, на практике же он создал систему двухдетной семьи и благополучных измен, в теории он пацифист (только что зачитывавшийся Ремарком), на практике же, когда дело доходило до защиты своих интересов (правильно или неправильно понятых, все равно), он проявляет и крепкие нервы, и воинские доблести, ибо в свои интересы он верит не так, как в истину и мораль, а совсем серьезно, по-настоящему.

Русская публицистика — от Герцена до Горького, от Леонтьева до Бердяева — много издевавшаяся над мещанством Запада, никогда, к сожалению, с достаточной остротой не отделяла мещанства от демократии и тем самым много повредила правильному пониманию *духовной* сущности демократического принципа. Конечно, западноевропейский мещанин вырос вместе с демократией, в формах демократии завладел миром, но из этого отнюдь не следует, что демократия по существу представляет собою политическую форму мещанского общежития. Самое поверхностное знакомство с историей с неоспоримую ясностью устанавливает, что корни современной демократии гораздо глубже корней мещанства. Корни демократии — *религиозные* корни Реформации, корни мещанства — *рационалистические* корни позднего просвещения. Даже такой мыслитель, как Локк⁴⁰², обосновывает демократию совершенно религиозно: человек, по его мысли, принадлежит Богу и потому не может ни отдать себя в *полное* распоряжение другому человеку, ни взять другого в свое распоряжение. В качестве «Божьей собственности» человек может «право распоряжения своею волею лишь на время доверять другому, свободно избранному им человеку», но навсегда подарить себя другому он не может, ибо он искони принадлежит не

себе, а Богу. Эти мысли легли, как известно, в основу философии государства Монтескье (которая их религиозно, правда, обездушила), а тем самым и в основу той политической демократии, которую нужно строго отличать от психологического склада современного демократа-мещанина. Насколько этот последний чужд и враждебен духу «Нового града», настолько же демократия в принципе ему близка.

Однако и оставляя в стороне историю демократии, нельзя не видеть, что ее основной принцип — *принцип защиты свободы мнения как формы коллективного искания освобождающей истины* — должен быть близок духу христианской политики. Конечно, *верховная Истина* в христианстве дана. Но в своем нераскрытом виде она недостаточна для разрешения конкретных культурно-политических и социальных вопросов. Разрешение это возможно только через ее сложное миросозерцательное раскрытие применительно к постоянно меняющейся исторической обстановке.

В католичестве это раскрытие совершается под знаком догмата о непогрешимости. Православие этого догмата не знает. Миросозерцательное раскрытие верховной Истины христианства возможно в православии, как было уже выше сказано, лишь на путях личного религиозного творчества. Пути эти неизбежно приводят к многообразию христианских миросозерцаний, а тем самым и к многообразию решений тех или иных социально-политических вопросов. Так, люди, в искренности и в глубине христианских чувств и верований которых мы сомневаться не можем, совершенно по-разному смотрят на судьбу русской церкви; разные их взгляды, очевидно, связаны с различием их философских миросозерцаний, за которыми определенно стоят и разные политические убеждения. Будь мы, эмигранты, в свободной России, все эти точки зрения, вероятно, превратились бы в разные христианские партии. Никакой *чисто политической* инстанции, которая могла бы разрешить спор этих христианских миросозерцаний с христианской точки зрения, представить себе нельзя. Таким образом, вытекающее из миросозерцательной скупости евангельского христианства многообразие политических миросозерцаний само требует демократической, а не диктаторially-фашистской организации политической жизни. Соображение, что в современных условиях политическая жизнь определяется не столько борьбою христианских партий, сколько партий светских, ничуть не меняет этого вывода. Не меняет прежде всего потому, что с христи-

анской точки зрения далеко не всегда бывает ясно, на чьей стороне правда, на стороне ли партий христианских или атеистических мирозозерцаний. Убежденный протестант Гинденбург и глубоко верующий католик Брюнинг стоят, например, на страже атеистической социал-демократии и ведут энергичную борьбу против национал-социалистического «христианства». И это, конечно, глубоко верно не только с практически-политической, но и с христианской точки зрения. Из того, что для христианского сознания вопрос атеистической политики в совершенно такой же степени является христианским вопросом, как и вопрос христианской политики, определенно следует, что и разрешение этого вопроса оно, христианское сознание, никак не может отдавать на суд чисто политической инстанции. Государственно-полицейское охранение христианства от господствующего атеизма для христианской совести неприемлемо. Это значит, что христианская Правда *как таковая силою* вообще не защитима. Она защитима только в порядке предоставления ей права на *свободу самозащиты*. Отсюда следует, что христианство, в особенности христианство не католическое, в принципе не может не стоять на стороне демократии. Политическая свобода есть как бы гражданский псевдоним Божьей правды, под которым Она только и может вести политическую борьбу, не употребляя имени Божьего всуе.

Принципиальное утверждение демократии не означает, однако, для человека «Нового града» безоговорочного признания всех форм демократического самоуправления. *Новоградский человек не либерал*. В эпохи, когда парламентарно-демократическая механика (защищаемая ныне в Германии страстнее всего непримиримым врагом демократии Гитлером) начинает угрожать реальной свободе и подлинной демократии, человек «Нового града» не задумывается прибегнуть к силе и насилию. Как рыцарь свободы он не будет назначать парламентских выборов, видя, что по ней уже стреляют. Никакой «готтентотской морали»⁴⁰³, как принято говорить, во всех этих элементарных размышлениях нет. Человек, стреляющий во врагов свободы, совсем другой человек, чем тот, который расстреливает свободу. Разные же люди, делающие одно и то же, делают совершенно разное. Яркий показатель этой разницы заключается в том, что фашизм и коммунизм расстреливали и расстреливают людей с *чистой* совестью. Для человека же «Нового града» выстрел в другого челове-

ка не может не быть выстрелом и в свою совесть. Практически это значит, что он будет стрелять только в последнюю минуту и только в условиях крайней нужды. Если бы люди, ведшие войну и творившие революцию, расстреливали себе подобных в *трагическом* сознании совершаемого ими *неизбежного* греха, война и революция никогда не вылились бы в то, во что они вылились. Чистая совесть чекиста Дзержинского⁴⁰⁴ гораздо страшнее всех совершенных по его приказу расстрелов. И потому так страшно, что на смену большевикам могут прийти люди, по своему внутреннему складу мало чем отличающиеся от них, и начать во имя новых идеалов с такою же легкою совестью духовно и физически насиловать своих ближних, как это делали большевики.

Дабы этого не случилось, необходима напряженная работа над созданием нового религиозного миросозерцания, над возвращением в себе и других человека «Нового града».

ЕЩЕ О «ЧЕЛОВЕКЕ НОВОГО ГРАДА»

(Ответ моим оппонентам)

Прочитанный мною в Праге и опубликованный затем в третьем номере «Нового града» доклад «О человеке Нового града» вызвал в эмигрантской прессе ряд откликов, отчасти прямых нападений. Обойти эти отклики молчанием невозможно: уж очень сильно искажают они лицо нашего журнала. Хотя редакция и обещала не входить в полемику с противниками, приходится отвечать.

Попробую же с тем «донкихотством» и с тою «наивностью», которые, по мнению Омелянова^{*405}, являются характерными чертами новоградства, раскрыть нашим критикам глаза на подлинную сущность наших устремлений. Ведь не слепые же они, на самом деле, люди, ведь могут же, если постараются, увидеть все так, как оно на самом деле обстоит.

Самая страшная сущность враждебного нам большевизма заключается в том, что он не понимает инакомыслящих, что он отрицает диалог, дискуссию, свободу мнения, а потому (в качестве институционального закрепления всего этого) демократию и парламентаризм. Как можно бороться с большевизмом, следуя в этом смысле по его путям?

Все больше и больше полнится мир враждебным криком *глухих* друг к другу людей. В Германии от этого в своей основе большевистского крика жить становится невозможно. Я спрашиваю, допустимо ли для эмиграции, почитающей главным смыслом своей жизни борьбу против духа большевизма и избавленной волею судьбы от той реальной политической борьбы, в которой не всегда есть время разобраться в смысле чужого мнения, усиливать своими голосами этот шум и крик глухих. Не знаю, как думают критики «Нового града», но я лично уверен, что недопустимо. В противоположность большевизму и всем его производным нам, эмигрантам, необходимо практически и теоретически отстаивать максимально вдумчивое и бережное отношение человека к человеку. С тоски по

* См.: Омелянов А. Пафос борьбы // Вестник крестьянской России. 1932. Апрель.

этой вдумчивости и бережности, с тоски по справедливости, причем не только в сфере личных, но и общественно-политических отношений, и начинается, по-моему, зарождение новоградской психологии.

Я прекрасно понимаю неустранимость из жизни эмиграции самых разных и даже враждебных друг другу группировок; никакой «вселенской смази», как мне любят приписывать мои критики, я не проповедовал и не проповедую. Единого политического и идеологического фронта никогда не защищал и не защищаю. Положение мира, России и эмиграции трагично, и заниматься идиллическим морализированием не время. Между отдельными эмигрантскими группировками возможна и допустима самая страстная борьба; недопустимы только злостное невнимание к противнику, беспредметная выдумка о нем, желание всеми средствами скомпрометировать его среди своих единомышленников; недопустимо, одним словом, *большевистское отношение к человеку*. При наличии этого отношения самая искренняя и даже героическая политическая борьба против большевизма будет неизбежно питать его психологические и метафизические корни.

Возвращаясь к своему докладу, я хочу, как уже сказал, попытаться выяснить читателям те свои мысли, которые были, конечно, не без всякой (психологической) причины, но во всяком случае без всякого (логического) основания искажены выступившими в печати оппонентами.

Начну с самого благожелательного если и не к мирозерцанию «Нового града», то, во всяком случае, ко мне лично оппонента, с Екатерины Дмитриевны Кусковой, посвятившей два столбца своего фельетона «Кровати с шишками»* вопросу о «мещанстве» и «Новом граде».

Сущность полемических высказываний Е. Д. Кусковой сводится к мысли, «что людям, которым по ночам снится свинина, людям, потерявшим возможность жить духовною жизнью из-за отсутствия в их жизни материальной подкладки», нельзя проповедовать презрение к мещанским благам жизни и выпренную веру в «Новый град» с акридами и аскетизмом. Мысль, бесспорно, верная, но принадлежащая Е. Д. Кусковой отнюдь не в большей степени, чем мне. Развивая

* Последние новости. 1932. 9 апреля.

еще в «Мыслях о России»* свои «новоградские» позиции, я совершенно в духе Е. Д. Кусковой писал: «Оспаривать уверенность каждого замученного, замызганного советского чиновника, что царство небесное — это прежде всего тихая, чистая квартира, долгий, спокойный сон, хорошо оплачиваемый труд, законом обеспеченный отдых, отсутствие административного произвола и, главное, *глубокий идеологический итиль* (курсив статьи. — Ф. С.) сейчас не только бессмысленно, не только преступно, но просто *безбожно*». Правда, это было давно, и Екатерина Дмитриевна может сказать, что я с тех пор изменялся к худшему, В таком случае сошлюсь на № 2 «Утверждений», где я, защищая формальную свободу, писал еще совсем недавно: «Мы не можем сомневаться в том, что на вопрос о сущности свободы большинство замученных советских граждан, которых *язык не повернется утрекнуть в мещанстве*, совершенно инстинктивно ответит: свобода — это свобода мнения и собрания, это правовая огражденность своего дома и своего дела от безответственного административного произвола, это право жить своею жизнью и умирать своею смертью». Думаю, что обе цитаты, взятые вместе, с неоспоримой ясностью доказывают, что я не только не отрицаю материальных и правовых основ духовной культуры, но, наоборот, утверждаю, что там, где эти основы попираются, они, в силу присущей им диалектики, из всего только материальных основ культуры с неизбежностью перерождаются в высшие духовные блага. Но если так, то почему же Е. Д. Кускова как бы заподозревает мой протест против мещанства в тайном стремлении держать людей в черном теле, дабы им было легче создавать духовные ценности? Очевидно, по полной нечувствительности к нерву моего протеста против современного европейского мещанства. В нежелании или неумении понять, что для меня мещанство не есть сытость или даже пресыщенность материальными благами, а некий строй души, некая направленность сознания. Сущность этой направленности и этого строя и была мною в докладе и в одноименной статье «Н. г.» охарактеризована как «*просвещенство*», т. е. как враждебная религиозному началу вера в то, что жизнь человечества, руководимая разумом, неуклонно идет к предустановленной цели своего конечного совершенства. Что вера эта, взращенная в Европе героической борьбой буржуазии за освобождение всех

* Современные записки. № 35.

творческих сил человека и всех областей творчества из-под власти средневековой лжетеократии, была в свое время живою, творческою, а во многом даже и религиозно-положительной силой, оспаривать не приходится. «Новый град» этого и не оспаривает. Но сейчас, за стертостью с лица земли противника (теократии), она свой исторический смысл потеряла. Сейчас наступает время новой борьбы за ту вечную правду, которая, несмотря на все пороки, все же была в средневековой теократии; время борьбы за веру нашего мира, в необходимость *практического* устройства здешнего мира силами «не от мира сего». Принципиально *посюстороннее*, т. е. *мещанское* сознание (буржуазное в такой же степени, как пролетарское, безрелигиозно-клерикальное в такой же степени, как националистически-языческое) этому устройству мешает. Вся особенность и относительная новизна (от абсолютной новизны избави нас, Боже) новоградского сознания в том только и заключается, что оно отстаивает религиозное начало как *силовую* станцию по оборудованию *здешней* жизни, что оно утверждает: главная причина всех политических, социальных и экономических трудностей, которые ныне переживает мир, заключается в отсутствии общего языка и что общий язык может быть найден лишь людьми религиозного духа.

Может быть, все это неверно, об этом я сейчас с Е. Д. Кусковой не спорю, я только спрашиваю ее, почему она, читавшая мои статьи, каждая строчка которых борется за только что высказанные мною положения, и прослушавшая доклад, в котором много места было уделено раскрытию мысли, что люди «Нового града» не могут принять «социально не встревоженного индивидуалистически-аскетического христианства», превращает меня в человека, презирающего материальные основы культуры и защищающего «Новый град» «чуть ли не с акридами⁴⁰⁶ и аскетизмом» и без материальной подкладки?

Сейчас весь мир политически раскололся на два лагеря. Психология того *демократического* лагеря, к которому мы с Е. Д. Кусковой при всех расхождениях все же одинаково принадлежим, держится верою, что между людьми возможен и обязателен сговор. Наши же противники слева и справа утверждают, что договориться невозможно, необходимо действовать без слов. Я спрашиваю, какой же смысл лить воду на вражью мельницу, какой смысл превращать разговор из внимательного к мнению противника диалога в бессмыслицу игнорирующих друг друга монологов. Ведь важно же не то, чтобы гово-

рить по поводу друг друга, а то, чтобы говорить друг с другом. Эмигрантские публицисты всех лагерей изо дня в день говорят друг о друге, но настоящей беседы друг с другом не ведут. Это очень печально, но, к сожалению, *верно*.

Посвященная моему докладу заметка П. Б. Струве* гораздо язвительнее недоразуменных строк Е. Д. Кусковой. Отвечать на язвительности я не буду.

Смысл моей статьи, как я уже отмечал, вовсе не в полемике, а в желании с самого начала устранить некоторые недоразумения, которые могут исказить лицо «Нового града» в широких кругах, осведомленных (о нем) лишь по газетной прессе.

Заметка П. Б. Струве выдержана в тонах, наводящих на мысль, что она прямо-таки написана с целью вызова такого рода недоразумения. Но кроме того есть и еще одно обстоятельство, не позволяющее мне промолчать. П. Б. Струве ставит мне вполне определенный и очень существенный вопрос. Не отвечать на вопросы Струве я не считаю себя вправе. Постараюсь же объяснить. П. Б. Струве недоумевает, «какая серьезная философия уполномочивает меня говорить о ложном круге религиозных эмоций православных первопоходников и галлиполийцев», и дает мне совет «проникнуться мудростью великого протестантского короля, сказавшего: «Каждый может на свой лад спасти свою душу». Должен сказать откровенно, я этого совета не понимаю. В том вопросе, которому посвящена моя статья, Фридрих Великий не авторитет и не судья. Руководиться при разрешении вопроса о природе того *христианского* мирозерцания и мироощущения, которое одно только и может быть положено в основу социально-политического устройства мира, мнением типичного просвещенца, друга Вольтера, приверженца эмпиризма Локка, уже в молодости разошедшегося со своим отцом из-за попытки последнего воспитать его в христианском духе, было бы по меньшей мере... странно. Ясно, что терпимость по отношению к инакомыслящим является обязательной для всякого подлинно христианского сознания, но с вольтериански-просвещенским либерализмом Фридриха Великого эта терпимость не имеет решительно ничего общего.

Но, быть может, я несправедлив к Струве, принимая всерьез его «великого протестантского короля»; может быть, весьма сомнитель-

* Россия и славянство. 1932. 9 апреля.

ный протестантизм несомненно великого короля лишь случайно попался Струве под руку; важен же в заметке только совет быть похристиански терпимым ко всем формам религиозного верования. С необходимостью терпимости, повторяю, вполне согласен, но почему П. Струве дает этот совет именно мне — опять-таки не ясно. Если бы он писал свою очередную страницу «Дневника политика» не на основании «благожелательной», но во всяком случае недостаточной заметки Д. Мейснера⁴⁰⁷, а на основании моего доклада, полный и точный текст которого напечатан в № 3 «Нового града», он не мог бы, думается, не заметить, что как раз моя религиозно-философская концепция, утверждающая наряду с абсолютностью христианской веры *относительность* всех христианских мировоззрений, содержит в себе тот максимум вообще возможной на христианской почве терпимости к инакомыслящим и инакочувствующим, за которым начинается уже ничего не имеющий с христианством общего просвещенский либерализм, безусловно оказавший весьма пагубное влияние на судьбы протестантской церкви.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно самого беглого взгляда на положение протестантизма в Германии. С одной стороны, движение религиозных социалистов, считающих личнo-братскую помощь голодающим за преступление против «христианского» (?) смысла классовой борьбы*. С другой — революция национал-социалистов, включающих в ежевечернюю молитву Господню прошение о достаточном количестве веревок для повешения жидов**. Между обоими лагерями ученые профессора богословия, все со всем связующие по формуле протестантского короля, а над всем этим распадом целый ряд очень значительных религиозных движений (диалектическое богословие, Бернеухеровская конференция), искупающих свою глубину роковой невозможностью связаться с живою жизнью страны. В результате показательная картина культурно-политической борьбы: нетерпимая католическая церковь защищает социал-демократических рабочих от язычески-шовинистического христианства подчеркнуто протестантского прусского юнкерства.

* См.: *Степун Ф.* Религиозный социализм и христианство // Путь. № 49.

** Ср.: *Степун Ф.* Письма из Германии (Вокруг выборов президента республики) // Современные записки. № 49.

Неужели при виде этой картины можно все еще продолжать утешать себя мыслью, что каждый может по-своему спасти свою душу, неужели не ясно, что для религиозной и социальной жизни нет ничего более губительного религиозно бессодержательной формулы великого протестантского короля?

Но перейдем от Германии к России и ее судьбам, к галлиполийцам и первопоходникам⁴⁰⁸.

Прежде всего должен сказать: смысл моего пражского выступления был не в обличении кого бы то ни было, а в выяснении сущности того религиозного строя души, который должен быть положен в основу христианской политики. Вопрос этот ни одному человеку, чувствующему дух нашей эпохи, не может представляться вопросом маловажным и несущественным. Новоградскому сознанию он особо близок. Отсюда обязательное для нас выяснение разных форм или природ христианского сознания. Среди ряда других непригодных форм я указал и на христианский романтизм. Сущность романтизма один из его новейших исследователей охарактеризовал как «субъективный окказионализм»*. Определением этим, быть может, несправедливо злым, но все же очень метким, подчеркивается безусловно свойственная романтизму подмена одних планов переживаний другими. На очень сложной скале таких подмен зиждется, например, весь грешно-прекрасный мир типично романтической поэзии Блока. Образ незнакомки переходит у него в образ прекрасной дамы, и смрадный вихрь большевистской революции — в христианское преображение России («Двенадцать»). В сфере поэзии эти сдвиги имеют свое глубокое оправдание, хотя поэт всегда расплачивается за них страшными душевными муками. Но в сфере личного и общественно-жизнестроительства не может быть ничего важнее различения духов, размежевания духовных планов. Что высокие замыслы христианского домостроительства на протяжении 19-го века часто превращались в оплот политической реакции, не подлежит, к сожалению, ни малейшему сомнению. Также не подлежит сомнению и то, что образ России, ее видимая плоть даны эмиграции почти исключительно в церкви: церковь единственное место, где и глазу, и уху, и обонянию все знакомо, где душа не наталкивается ни на что чужое. Отсюда ясно, что тоска по родине должна всякого русского человека

* Ср.: *Schmitt Carl*. Politische Romantik. Dumcker und Humblot.

влечь в церковь. Вскрывая эту неоспоримую связь, я говорю, что «ничего дурного в этом нет», что стремление пойти в церковь на свидание с Россией понятно и праведно, но только при двух условиях; если не смешивать любви к России с верой во Христа и — с ненавистью к большевикам. Оспаривать, что мы в эмиграции это часто смешиваем, можно только по слепости или по предвзятости. Соблазн — отчасти сентиментальный, отчасти шовинистический — «шатовщины» среди нас очень велик и для дела «Нового града» очень опасен. В указании на опасность романтической подмены одного духовного плана другим, в раскрытии подмены религиозной веры патриотической тоской и противосоветской злобой весь смысл моего беглого упоминания о галлиполийцах.

Думаю, что Струве так же понятно, как и мне, что белоармейская среда представляет собою территорию, психологически как бы предопределенную для смешения тех двух планов, которые необходимо различать. Никакого намерения поддеть или обличить «русских людей, ищущих утешения в церкви», у меня в помыслах во всяком случае не было. Не думаю, что непредвзятому человеку можно было услышать его в моем докладе или вычитать из моей статьи. Из десяти оппонентов этого вопроса никто не коснулся. Струве упускает из виду, что, утверждая необходимость строгого различения разнородных планов души, я ставлю эту задачу прежде всего новоградскому сознанию, а тем самым и самому себе. Первая фраза всего возмутившего Струве абзаца гласит: «войдешь в церковь, забудешься, и кажется, что, выйдя, увидишь Россию». Этой фразой я свое сознание в сущности сливаю с галлиполийским. Сознаюсь, что за время моего пребывания в эмиграции я ни разу не переживал Пасхи в известном смысле так глубоко, как в год моего пребывания среди друзей галлиполийцев. Но внимательный анализ качества этой глубины и обострил мою зоркость по отношению к той разнице между лирически-скорбной ворожкой воспоминаний и подлинно религиозной верой, которую я пытался выяснить в моем докладе.

Серьезная философия всех времен, начиная с Платона и до наших дней, постоянно занималась только одним; умозрительным вызволением духовных реальностей из их плененности душевно-физическим миром.

Мои новоградские статьи и выступления, конечно, не философия, но все их содержание, а в том числе и вскрытие романтического со-

блазна внутри христианского сознания, связано для меня с этой единственно серьезной задачей всякой серьезной философии.

Я не думаю, чтобы мои объяснения могли убедить П. Б. Струве. Человека, «которому нет никакого дела» до религиозных взглядов того, кому он считает себя обязанным давать весьма определенные нравственные советы, убедить трудно. Но, быть может, некоторые из тех читателей «России и славянства», которых Струве, очевидно, стремится оградить от «того шума, скорее вредного, чем бесполезного», который произвели новоградцы, прочтя эту статью, почувствуют всю несерьезность запальчивой заметки Струве и захотят сами вчувствоваться и вдуматься в мысли новоградцев, которые отнюдь не собираются замолчать, как им то советует П. Б. Струве.

Заканчивая, хочу еще раз подчеркнуть, что я совершенно не защищаю тиши и глади эмигрантской жизни. Столкновения самые резкие, расхождения самые страстные не только возможны, но и неизбежны. Важно не объединение, важно лишь расхождение по существу. Никакого расхождения по существу между мной и моими оппонентами в пределах *затронутых вопросов*, конечно, нет. Я, как и Кускова, за «кровать с шишками», как и Струве, за то, чтобы галлиполийдцам не мешать вспоминать в церквах Россию, и, как «Современник», против того, чтобы сдавать квартиру лишь после осведомления о мирозерцании нанимателя. Вся трагедия спора с моими оппонентами заключается в том, что, являясь для меня существенным, он все же не является спором по существу. В том, что несущественное является для нас существенным, коренится, как мне кажется, указание на какой-то внутренний недуг эмиграции. Полемика вокруг «Нового града» является, конечно, лишь одним из симптомов этого недуга.

ХРИСТИАНСТВО И ПОЛИТИКА

I. Католическая, протестантская и православная тенденции разрешения вопроса

Еще недавно вопрос об отношении христианства и политики мог казаться вопросом, не имеющим прямого отношения к политике. Ныне это уже никому казаться не может. События, охватившие Россию и Германию, придают новейшей истории Европы поистине средневековый характер. Большевики обещают через несколько лет убить во всех русских людях всякую память о христианской вере. Национал-социалисты⁴⁰⁹, считающие своей главной задачей борьбу против коммунизма, рассчитывают принудительно восстановить христианство как основу семейной и общественной жизни. Государственная власть России вскрывает раки с мощами, налаживает скоморошью потеху вокруг алтарей, взрывает церкви, расстреливает священников; а государственная национал-социалистическая партия Германии развешивает по церквям флаги со свастикой, полупринудительно насаждает «коричневое, солдатское христианство» и проповедует Христа как арийца, восставшего против еврейского закона Моисея⁴¹⁰. О том, что религия есть «частное дело» (Privatsache), говорить, таким образом, больше не приходится. Наша идеократическая эпоха снова волнуется основной идеей европейской культуры, идеей христианства. То, что мир сейчас не столько входит в Разум христианской Истины, сколько сходит на ней с ума, этого положения не отменяет. Во-первых, потому, что история христианства никогда не была историей его благополучного и бескровного процветания, а во-вторых, потому, что и в наше время гонения врагов и «насаждения» друзей вызывают истинное исповедничество и готовят новые концепции подлинной христианской общности.

Перед лицом такого положения вещей разрешение вопроса об отношении христианства и государства, христианства и общности становится одной из наиболее неотложных задач как религиозного, так и политического сознания.

* * *

Вопрос о взаимоотношении христианства и политики не может ставиться как вопрос взаимоотношения христианства как такового и политики как таковой. На столь отвлеченный вопрос невозможен конкретный, т. е. единственно насущный, политический ответ, ответ-указание: что же нам делать и как нам жить. Для получения такого ответа вопрос о взаимоотношении христианства и политики должен быть поставлен исторически конкретно как вопрос о возможной роли православия в судьбе пореволюционной России. Выяснение же себе этой роли невозможно, в свою очередь, без предварительного выяснения православного взгляда на отношение христианства и политики, отличающегося как от католического, так и от протестантского. Так как последние весьма определены и друг другу противоположны, то выяснение более спорного православного удобнее всего начать с раскрытия этой отчетливой противоположности.

Католическое разрешение вопроса, сводящееся в своем классическом виде к идее теократии, т. е. к защите возможности и обязательности христианской политики, творимой силами и средствами подвластного церкви государства, связано с основной сущностью общественной этики католицизма, с ее благополучной двуполюсностью, или с ее «биполярностью», как говорит Гейлер⁴¹¹. Как в классической системе Фомы Аквинского⁴¹² вера, откровение, царство Божие, христианство и церковь приведены в гармонию с разумом, философией, земством (обществом), античностью и государством, так и в общественной этике и еще больше в общественно-политической практике католицизма господствует точная выверенность, «выбалансированность» основного для христианства противоречия между природно-разумным и сверхприродно-откровенным началами мира. Эта гармоничность католического сознания представляет собою очень сложный результат вековой педагогической работы, во главе которой стоит законнически-иерархическая идея — инстанция вселенского папы. В психологии католической религиозности есть несвойственная другим вероисповеданиям особая умеренность, некое особое прочное здравомыслие, благополучная уживчивость «безумия креста» и житейского разума.

Приведу примеры. Католическая общественно-политическая мысль, как известно, глубоко консервативна и враждебна всякой революции. В продолжение всего XIX века она являлась незыблемым оплотом теоретической и практической борьбы против просветски-прогрессивной идеологии французской революции. Верная этим заветам католическая партия Германии — Центр шла до революции 1918 г. рука об руку с немецкими монархистами. Несмотря на это, она сразу же, как только выяснилась победа революции, переметнулась на сторону социал-демократии, что не помешало доброму католику, искреннему гуманисту и честнейшему политику Брюнингу⁴¹³, столь долго пользовавшемуся благожелательным нейтралитетом демократии, первому высказаться за союз с национал-социалистами. Было бы неверно думать, что такая чрезмерная уживчивость характерна только для светской политики католицизма. Тем же путем шла и церковь. Начав с угрозы отлучений и запретив церковные похороны национал-социалистов, она после двух сдержанных, но твердо-обличительных посланий епископских конференций в Фульде, кончила папенским⁴¹⁴ конкордатом⁴¹⁵, т. е. очень выгодным для себя обменом принципиально-благожелательного отношения к национал-социалистам на весьма конкретные преимущества, предоставленные ей немецким правительством в деле воспитания и организации католической молодежи. Тем же практицизмом проникнуто и отношение католицизма к войне. Однажды мне пришлось присутствовать при горячем споре протестанта-националиста и католика-пацифиста на тему о том, является ли убийство на войне предметом исповеди для верующего христианина. Протестантский священник, несмотря на весь свой пламенный национализм, доказывал, что является, католический же прелат определенно утверждал, что нет; что убийство на войне не есть *личный* грех солдата и что покаяние в нем церковно беспредметно.

Протестантским противникам католицизма и его политики такая предельная уживчивость со всем новым и такое мастерство религиозного самоустроения в миру всегда казалось (ныне в особенности кажется) совершенно недопустимым оппортунизмом. Суждение это, на поверхностный взгляд как будто бы верное, по существу, конечно, ложно. Оппортунизм означает готовность к постоянным изменам себе и своему подлинному служению. Обвинять католицизм в этой готовности не приходится. Успешно приспособляясь к миру и ко все

новым фазам его развития, католицизм не только не изменяет себе, а напротив, глубочайшим образом осуществляет себя, ибо приспособленность к постоянным приспособлениям составляет его глубочайшую природу, всей его историей взращенную в нем мудрость. Открытым остается только вопрос, правильно ли ту «службу связи» между здешним и нездешним мирами, которую с таким упорством и мастерством вот уже века осуществляет римско-католическая церковь, называть *христианской* политикой.

Не соблазнительны ли, не утопичны ли самое словосочетание и та идея теократии, что явственно стоит за ним и слышится в нем? Ответ Лютера на этот вопрос известен. Для протестантского сознания, в особенности в той форме, которую ему придало модное ныне течение диалектического богословия, идея *христианской* политики, идея теократии, хотя бы и свободной, в духе Вл. Соловьева, представляется явным языческим соблазном.

Объясняется этот радикализм тем, что, по Лютеру, реальна в жизни христианства только вера, даруемая по благодати, пути нисхождения которой неисповедимы и, главное, человеком *ни в коей мере и степени неуготовимы*. Человек как таковой ничего не стоит и ничего не может. Никакой свободной воли, о которой учит католичество, у него нет; никакой доброй волей он добра не строит и строить не может. Добрые дела, как все внешнее, равны нулю. Не только массивная католическая теократия, но даже высказываемые епископом Феофаном⁴¹⁶ пожелания, чтобы «все учреждения освящались сим (религиозным) духом», чтобы «жизнь в обществе сливалась с жизнью религиозной» и чтобы «крест Христов все покрывал», для типичного протестанта не только беспредметны, но и соблазнительны. Крест Христов, согласно протестантской точке зрения, ни при каких условиях не может «покрывать» мира, ибо такое покрытие было бы прикрытием его грехов. Задача же креста в раскрытии неизбежной греховности мира. Протестантский крест — не благословение мира, а суд над ним. Исходя из этих односторонних, мрачных, но религиозно глубоких положений протестантизм пришел к полной капитуляции перед миром и его властью. Так как религиозное преобразование мира, «лежащего во зле», утопично, а в последнем счете даже и безбожно, то протестантизму не остается ничего, кроме покорного приятия светской власти и всех земных «устоев» и «порядков» как Богом установленных начал. Продиктованная в свое время Лютеру

не только религиозными мотивами, но и политическими обстоятельствами, эта точка зрения впоследствии настолько упрочилась, что даже в специальных энциклопедиях официальные и осторожные статьи определенно высказывают мысль, что «требование применения учения Христа к государственной жизни равносильно уничтожению смысла христианства». Богословам вторят философы: «Смешение христианства и политики непереносимо для христианской совести, потому что государство не может не воевать, не судить, не карать; воевать же, судить и карать во славу Божию недопустимо».

Изумительно яркий пример такого раздвоения религиозного сознания представляет собою недавнее поведение берлинских студентов богословского факультета. Во время прочтения группой «немецких христиан», примыкающих к национал-социалистам, призыва к низложению свободно выбранного епископа объединенных протестантских церквей Бодельшвинка, 90 процентов всех студентов покинули аудиторию в знак протеста против государственного вмешательства в церковные дела. Но, покинув ее, выстроились на площади перед университетом и заявили о своем полном и добровольном подчинении Гитлеру как главе государства. Несостоятельность этой усложненной точки зрения не замедлила сказаться. Германскому правительству не пришлось насиловать совести христиан-протестантов. Восемьдесят процентов из них, верные ложно понятому слову, что нет власти «еще не от Бога», так радикально отделяли христианство от политики, что «немецким христианам» без труда удалось низложить законно и свободно избранного епископа в пользу удобного партии «военноокружного» проповедника Мюллера, чем лишней раз была доказана очевидная истина, что безразличие к политике неизбежно ведет к политическому засилию церкви и христианства.

Обвинять католическую церковь в оппортунизме современному немецкому протестантизму, таким образом, очевидно не приходится.

К какому же из двух решений примыкает православие? Стоит ли оно на католической точке зрения христианской политики или на протестантской — аполитичного христианства? Ответить на этот вопрос нелегко. У православной церкви нет ни своего Фомы Аквинского, ни своего Лютера. Сильная своею мистической традицией и символическою глубиною культа, восточная церковь уже с VII века

утрачивает напряженность и отчетливость богословски-спекулятивно и мысли. Русские религиозные и религиозно-философские решения вопроса об отношении христианства к политике страдают потому исключительной широтой, включающей как типично католические, так и протестантские точки зрения. Ничего неестественного в этом положении, на которое указывал еще Соловьев, нет. Начав углубленную разработку богословских и религиозно-философских вопросов лишь в XIX веке, русская мысль не могла не исходить из богословских систем Запада, в которых за века сложнейших споров, и в особенности споров между католиками и протестантами, были продуманы все решения всех проблем. Православно-русского решения вопроса об отношении христианства и политики, быть может, правильнее потому искать не в писаниях восточных отцов, чуждых России, и наших религиозно-философских писателей, еще не нашедших ответа, а в истории русской церкви и религиозного опыта русского народа.

При таком подходе к вопросу необходимо прежде всего отметить существование двух ответов: одного, в известном смысле, католического, другого — протестантского. Оба определения применимы к русской истории лишь условно. Только в том случае, если мы условимся всякое стремление к слиянию церкви и государства считать за католическую тенденцию, а удаление церкви от государства, вплоть до полного отделения, — за протестантскую. Об отличии западнокатолической формы сближения церкви и государства от восточноправославной много писал Вл. Соловьев. Он, как известно, считал ошибкой католического Запада превращение церкви в государство и проповедовал обратный путь постепенного вращивания государства в истину церкви. Эта, сама по себе очень существенная, разница для нас не важна. Для нашей постановки вопроса важно только установление того факта, что официально господствующей формой взаимоотношения христианства и политики была в России укорененная в византийском цезарепапизме и националистическом иосифлянстве «тесная связь государства и церкви», которую П. Н. Милюков считал «одной из самых характернейших черт русской церковности» и которая и ныне традиционно господствует «в обновленчески-сергиевском оппортунизме революционной синодальности». Оспаривать на первый взгляд очевидную правильность милюковского положения очень трудно. И все же нельзя не усомниться, действи-

тельно ли тесная связь государства и церкви является «характернейшей» чертой русской *церковности*. Не вернее ли будет сказать, что тесность этой связи является характернейшей чертой русской государственности? Будь эта связь делом церкви, как объяснить себе, что, не в пример Западу, она не дала на русской почве никаких значительных плодов. Иосиф Волоколамский⁴¹⁷ и его последователи сыграли, конечно, весьма существенную роль при построении государства Московского, но они не только не дали ни одного великого подвижника, ни одного крупного богословского мыслителя, но и снизили, по мнению Г. П. Федотова⁴¹⁸, мистический уровень церковной жизни. С «огосударствлением» православия грубеет русская икона и мелеет поток русской святости. Учитывая все это и принимая во внимание, что своей религиозной глубиной русская история и русская культура обязаны, с одной стороны, отшельничеству, а с другой — вольному и даже светскому религиозному творчеству, не будет, думается, ошибкой заключить, что теократическая идея, являющаяся на католическом Западе действительно идеей церковной, является в православной России лишь идеей государственной.

Но если так, то невольно возникает мысль, не правильнее ли в целях отыскания православно-русского разрешения вопроса о роли христианства в построении государственной, общественной и культурной жизни исходить не от доминирующей иосифлянски-синодальной линии, а от более тихой и прикровенной, берущей свое начало в жизни и учении Нила Сорского⁴¹⁹?

Многое говорит за то, что возможность положительного ответа на этот вопрос должна быть очень серьезно взвешена.

Исповедуемое заволжскими старцами отделение церкви от государства, их требование, чтобы пастыри «не страшились власти» и чтобы светские государи не вмешивались в дела духовные, их протест против церковного благословения ссылок и казней за государственные преступления и еретические мнения, их стремление к духовной напряженности и свободе духовной жизни — все это гораздо глубже связано с историей русского религиозного творчества, чем официальная иосифлянски-синодальная линия.

«Тихие и кроткие словеса» митрополита Гермогена⁴²⁰, напомнившего Грозному «о страшном суде Божиим, взыскующем со всех царей яко простых», слова св. Филиппа⁴²¹: «Не могу повиноваться повелению Твоему паче нежели Божьему... мы, о государь, приносим здесь

бескровную жертву, а за алтарем льется кровь христиан», публично высказанное молодым Соловьевым пожелание, чтобы Александр III простил в качестве православного государя убийц своего отца, внецерковное, но все же глубоко христианское «не могу молчать» Толстого и, наконец, борьба патриарха Тихона с большевистской властью — вот тот путь вольного, обличающего и пророчествующего служения церкви государству, по которому, в сущности, шла Россия. Путь этот одинаково далек как от теократической веры в возможность христианской политики, так и от радикального протестантского отделения церкви от государства, при котором церковь уже не считает своим правом протестовать против смертной казни, если только она совершается на основе точно сформулированных и правильно примененных государственных законов.

Участие церкви в государственных делах отнюдь не должно, однако, ограничиваться только протестом против преступлений. При нормальном течении народной жизни мыслимо и желательно творческое сотрудничество церкви и в текущих мирских делах: прежде всего в делах народного образования и национального культурного творчества. Насколько такое сотрудничество в условиях зависимости церкви от государства может быть вредно для веры, настолько же оно может быть полезно для мира при условии полной свободы церкви и исполненности ее живым и творческим духом.

Драгоценным залогом возможности в будущем такого сотрудничества является та изумительная, в условиях европейского XIX века почти чудесная связь православного монастыря с глубиной народной жизни и с вершинами национальной культуры, что на протяжении почти целого века осуществлялась в Оптиной пустыни. Старец, пишет Розанов, никогда не ограждал себя от мира, он ставил свою келью вблизи мужицких изб и барских палат, чтобы всегда быть вблизи тех, кому нужна помощь. Когда старца Льва⁴²² духовное начальство упрекало в забвении монашеского обета, он указывал на стекавшиеся к нему народные толпы и спрашивал, — можно ли перед их нуждой закрыть свои двери. И те же оптинские старцы, что словом и советом помогали народу, сумели связать свою обитель с духовной нуждой величайших русских людей, с творчеством Гоголя, Киреевского, Леонтьева, Достоевского и Соловьева.

Точной формулы православного решения вопроса о взаимоотношении христианства и политики все сказанное выше, конечно, не

дает, но направление, в котором ее надо искать, оно все же указывает. Правильная связь между христианством и политикой осуществима, согласно подчеркнутым мною указаниям русской истории, только при следующих трех условиях: 1) отделение церкви от государства, 2) неустанная религиозная забота церкви о праведности государственных путей, 3) внутренняя мистическая связь церковной жизни и национальной культуры. Эти три тенденции русской истории делают одинаково чуждыми русскому религиозному сознанию как «христианскую политику» католицизма, предполагающую реальную власть церкви над государством, так и «аполитическое христианство» протестантизма, отказывающегося от *всякой* власти над миром.

II. Учение о первородном грехе как основа христианской политики

Подойдем к тому же вопросу с совершенно другой стороны, не с религиозной, а с политической, и посмотрим, сможем ли мы свести концы с концами.

Один из наиболее глубоких и одновременно блестящих представителей современной германской науки, католик Карл Шмитт⁴²³, ныне член Гёрингского прусского сената, выпустил с год тому назад нашу мевшую в Германии небольшую книжку, посвященную анализу понятия политики*.

По мнению Шмитта, все сферы человеческой жизни покоятся на неких изначальных противоположностях. Нравственная сфера живет противоположностью добра и зла; художественная — прекрасного и уродливого; теоретическая — истины и лжи; экономическая — рентабельности и нерентабельности. Чем же жива политическая сфера? На какой противоположности покоятся ее самостоятельность и ее значение? Ответ Шмитта напоминает Колумбово яйцо⁴²⁴. По его мнению, политика есть лишь постольку самостоятельная сфера жизни, поскольку противоположность дружбы и вражды не сводима ни к каким иным противоположностям. Враг не есть носитель зла или лжи; не есть он и воплощение уродства; он не конкурент, в которого

* *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Duncker und Humblot. Munchen, 32.*

его пытался превратить экономический либерализм, и не инакомыслящий собеседник, за которого его принимала демократия. Враг есть враг, т. е. существо, процветание которого несовместимо с благополучием моей жизни и который должен быть обезврежен; если нет других средств — уничтожен, убит. В подтверждение верности своего тезиса Шмитт остроумно указывает на то, что речь о социальной политике зашла лишь с выдвижения марксизмом теории классовой борьбы, что проблема церковной политики выросла на почве вражды между церковью и государством, церковью и обществом. На обычное для христианского сознания возражение, что Христос повелел любить врагов своих, Шмитт отвечает указанием, что приводимые обыкновенно места Нагорной проповеди (Матф. 5, 44; Лука 6, 22) имеют в виду частную, а не общественную жизнь. Евангельский текст «любите врагов ваших» гласит по латыни «diligite inimicos vestros», а не «diligite hostes vestros». Враг же в широком смысле слова значит «hostis», а не «inimicus». Правильность этого толкования подтверждает, по мнению Шмитта, и тысячелетняя борьба христианства с исламом, в течение которой ни одному христианину ни разу не пришлось в голову, что любовь к врагу требует сдачи христианской Европы туркам и сарацинам. Из этого следует, что христианство не имеет основания протестовать против основного закона всякой политической жизни, против вражды к противнику, устремленной в пределе к его физическому уничтожению (Totschlag), Парадоксальная теория Шмитта в очень многом убедительна, но в главном все же глубоко ошибочна. Делавшееся Шмитту возражение, что грызущие друг друга звери, убивающие друг друга дикари и стреляющиеся на дуэли ревнивцы никак не могут быть причислены к политикам, формально верно, но по существу не состоятельно, ибо Шмитт не утверждает, что всякая борьба не на живот, а на смерть есть политика, а лишь обратное — что всякая политика есть борьба с врагом, допускающая в качестве последнего средства убийство противника.

Оспаривать правильность этого положения, поскольку речь идет не о том, чем политика должна быть, а лишь о том, чем она всегда была и поныне осталась, весьма трудно. Великие политики всегда делили людей не на добрых и злых и не на умных и глупых, а, согласно теории Шмитта, на друзей и врагов. Друзей они заставляли служить своим целям, а с врагами боролись, причем, любя власть и сти-

хию борьбы, никогда не останавливались перед последним средством — физическим уничтожением противника. Современная Европа, только что пережившая страшную войну, не дает, к сожалению, никаких оснований надеяться, что история собирается изменить своей древней традиции. Идея пацифизма на наших глазах превращается в одну из наиболее позорных идей недавнего прошлого. Все растущая власть фашизма начинает захватывать и наиболее демократические страны. Ясно, что завтра перед демократами и демократиями встанет вопрос — предавать ли им свои идеалы или защищать их политическими средствами воинствующего фашизма. Еще пытающимся защищать гуманитарный политический идеал все чаще приходится выслушивать возражение, что гуманизм аполитичен и политически бессилен, так как от его правды становится невыносимо скучно крови. Такие мысли высказывают люди, никогда, конечно, Карла Шмитта не читавшие, но своим умом дошедшие до «последнего слова» современной науки. Ученые и неучи сходятся в самом главном. Такое совпадение психологически очень показательное и социологически важно. Оспаривать шмиттовский анализ сущности политики сейчас труднее, чем когда бы то ни было. Поле политической деятельности в наши дни есть больше чем когда бы то ни было поле брани, опоясанное горизонтом смерти. Идеи-истины все больше и больше теряют всякое значение и власть над миром. Действуют и развиваются лишь идеи-силы (Бунаков).

Но Шмитт прав не только в своем анализе реальной политической жизни, прав он и в своем утверждении, что заповеди Нагорной проповеди имеют в виду не общественно-политическую, а частную жизнь людей. Доказывается это не только филологическим анализом текстов и приведенным Шмиттом примером борьбы христианства с исламом, но и тем, что большинство учителей христианства и христианских мыслителей защищали и защищают патриотические войны и власть государства с ее жестокостями и насилиями. Толстовская проповедь непротivления злу потерпела на наших глазах величайшее поражение. Причем не внешнее, а внутреннее: несостоятельность толстовства проявилась не в том, что при объявлении войны многие толстовцы подчинились государственной власти (это дело житейское), а в том, что проявившим геройское упорство удалось всего только самим отойти от греха, но не удалось не только изъять войны из мира, но хотя бы сократить ее ужасы и размеры. Трагедия

толстовства и всякого христианского пацифизма есть убедительнейшее доказательство того, что безотносительное к состоянию мира исполнение заповедей Христовых далеко не всегда ведет к его христианизации. Любовь к своему врагу и готовность лучше самому умереть, чем поднять на него руку, навсегда останется верховной нормой личной нравственности. Но осуществление этой нормы очевидно теряет свою правду при условии, что разящая рука врага оказывается занесенной не над тобою, а над головою твоего ближнего. При такой постановке вопроса речь идет уже не о том, умереть ли самому или убить другого, а о том, убить ли низменного врага или, спасая свою душу (спасаешь ли ее этим?), допустить убийство ни в чем не повинного существа. Вопрос этот ни в коей мере и степени не отвлечен и не казуистичен. Всем нам, активным участникам войны и революции, проходило его не только теоретически ставить, но и практически решать. Когда взбешенные дезертиры обнажали окопы, вешали на телеграфных столбах начальников станций и, грозя машинистам расстрелами, самовольно подавались в тыл, громя по пути деревни, насильничая и грабя, тогда и для ответственной христианской власти не оставалось ничего, кроме пулеметов и смертных казней. Боязнь поднять меч, дабы от него не погибнуть, была бы при указанных условиях не чем иным, как казнью многих тысяч ни в чем не повинных людей. Большевики, начавшие с отмены смертной казни, не только как лжецы, но и как утописты, кончили невиданными еще в мире казнями.

Но если так, если Шмитт действительно прав в своих размышлениях, то не следует ли из этого полная невозможность христианской политики или, говоря иначе, полная совместимость любой большевистской и фашистской общественности с духом христианской нравственности?

Никаких оснований для отрицания этих выводов Шмитт не дает, и в этом величайшая ошибка его во многих отношениях блестящего построения.

* * *

Как же уйти от этой ошибки, дабы не сказать — лжи? Как, не оспаривая вражды и смертной борьбы как непреложного закона политической жизни и не закрывая глаз на очевидный факт, что Христова заповедь любви к врагам легко перерождается в политической сфере

в убийство неповинных людей и в предательство добра и истины, все же отстоять и защитить идею христианской политики? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего идею христианской политики в ее *точном* и прямом смысле тщательно отграничить от того обличительного и пророческого блюдения праведности государственных путей и общественных начинаний, о которых речь шла выше. Христианская политика невозможна, конечно, без наличия в стране углубленной религиозной жизни, без раздающегося во всеулышание пастырского и пророческого голоса, но ни пастыри, ни пророки не политики. Вл. Соловьев был, бесспорно, одною из самых глубоких религиозных натур последнего времени. Десять лет он занимался почти исключительно политическими вопросами. Его статьи и сейчас волнуют религиозной подлинностью и глубиной нравственной озабоченности судьбами мира и России, и все же каждая строчка этих статей говорит о том, что Соловьев в том же смысле не был политиком, в каком не были политиками Платон и Данте⁴²⁵. О чем бы он ни писал — о соединении церквей, о поляках, о евреях, о русском национализме, — он все время говорит о нормах религиозного сознания и о том, как все сразу стало бы по местам, если бы все люди руководились нравственными нормами. Вопросы же о том, как же *принудить* людей руководиться этими нормами, он серьезно нигде не решает, хотя и признает, вопреки Толстому, государственное принуждение и войну. В нем нету самого главного для политика качества: нет политического глазомера и точного знания той психологически-социологической территории, которую он обстреливает из своих публицистических орудий. Он все время стреляет на перелетах... т. е. обстреливает горизонт, место, где земля сходится с небом, т. е. место, которого на самом деле нету. Все это ничего не говорит против Соловьева и его деятельности. Все это лишь разграничивает два понятия: говорит о том, что дело христианской публицистики не есть еще дело христианской политики. Соловьев был совестью русской политики, но русским политиком он не был. Став им, он должен был бы заплатить за это чистотой своей совести.

Но если смысл христианской политики не в вольной и безвластной проповеди христианства, даже если бы эта проповедь была организована в грандиозных и интернациональных масштабах, по образу, например, «Армии спасения»⁴²⁶, то в еще меньшей степени его можно искать в насильственном насаждении христианства при по-

мощи государственного законодательства и государственных органов власти. Этот лжетеократический путь привел даже такого религиозно-глубокого человека, как реформатора Кальвина⁴²⁷, к сожжению на костре своего богословского противника Михаила Сервета⁴²⁸.

Можно с уверенностью сказать, что в будущем России, если бы она встала на путь военно-государственного восстановления «православной Руси», дело одним костром не обойдется. Тут завтрашние национал-большевики⁴²⁹ раздуют такое пламя, в котором мигом сгорят последние оставшиеся от большевиков церкви и последние пережившие большевиков христиане.

Но и оставляя в стороне вопрос о религиозной недопустимости и практической бессмыслице насильственного насаждения христианства, нельзя не видеть, что насаждение это, если бы оно даже было допустимо и возможно, не есть центральная проблема христианской политики. Центральнее вопросов народного воспитания суть вопросы хозяйства, социальной борьбы, борьбы с преступными элементами в государстве и борьбы между государствами, т. е. вопросы хлеба, порядка и власти. Нравственно-воспитательная задача, в сущности, ясна и проста. Она почти целиком сводится к созданию в стране той свободы, вне которой невозможна не только христианская, но и просто духовная жизнь. Чисто духовная сфера не есть по существу сфера политическая. Она становится таковой лишь с того момента, когда в духовный спор в качестве последнего аргумента вводится физическое насилие; в последнем счете уничтожение противника. Случается же это тогда, когда, произнося слова «Бог или дух», люди имеют в виду, как гласит известная английская поговорка, «ситец». Таких «ситцев», именовавших себя Богом, в мире всегда было очень много. А сейчас развелось тьма. Из-за них, т. е. из-за хлеба, из-за рынков, из-за власти, из-за мирового первенства, из-за национального самолюбия, расового самоутверждения, и идет та подлинная политическая борьба, которая ведется сословиями, классами, нациями, государствами и разворачивается в циклах войн и революций.

Из всего сказанного вытекает с полной ясностью, что вопрос христианской политики не есть ни вопрос вольной христианской проповеди (это вопрос христианский, но не политический), ни вопрос государственно-принудительного насаждения христианства (это вопрос политический, но не христианский), а есть прежде всего

вопрос о религиозном смысле участия христиан в той конкретной политической жизни, непреложный закон которой — вражда и уничтожение противника. Ответ на этот вопрос очень прост и, на первый взгляд, вряд ли для многих убедителен. Смысл участия христиан в деле вражды, насилия и даже убийства, очевидно, заключается только в том, что, борясь, воюя, казня и убивая, они не в силах делать все это с тою чистою совестью, с тем легким дыханием, с которыми все это производится современным цивилизованным язычеством. Признавая для себя обязательным судить, карать и воевать, всякий человек христианской совести не может одновременно не признать и того, что суд над ближним, тюрьма для ближнего и убийство ближнего, хотя бы и врага — есть тягчайший грех. Вся несостоятельность шмиттовской концепции в том только и заключается, что, правильно разгадав закон политической жизни, он не окрестил его именем греха.

Возможно, конечно, возраженье, что для объективных судеб мира совершенно безразлично, совершаются ли преступления, именуемые политическими необходимостями, без всяких угрызений совести или в тяжких нравственных муках, но оно явно несостоятельно. Причем не только с религиозной точки зрения, с которой не может быть спора о том, что смертный грех не в том, что люди грешат, а в том, что они своего греха не чувствуют, но и с житейски-политической. Если бы все участники мировой войны и вырвавшейся из ее недр революции расстреливали бы своих ближних в окопах и на баррикадах в тяжком сознании, что, исполняя свой гражданский долг, они губят свою христианскую душу, то ни мировая война, ни в особенности большевистская перелицовка мира не достигли бы тех чудовищных размеров, которых они достигли. Безмерность эта — не только «планетарные масштабы», не только рекордное число, столь характерное для капиталистической культуры XIX века, не только количество, но и качество. Весь ужас нашего положения в том, что история выдвинула в качестве властителей и руководителей мира совершенно особую породу людей: смелых, волевых, страстных, умных и злых, но нравственно предельно страшных, ибо *совершенно бескорбных*, даже приблизительно не знающих, что значит сокрушаться сердцем и разрушением собственного духовного бытия оплачивать свое нравственно обязательное и все же неизбежно грешное участие в развертывающихся мировых событиях.

В этой, несмотря на все костры инквизиции, все же новой для христианского мира глухоте к основному факту человеческого бытия, к «без вины виноватости», к неизбежности греха даже и на путях обязательной защиты добра и истины, т. е. ко всему тому, что христианство называет первородным грехом, коренится та безмерность лжи и крови, которую большевики залили Россию и которая с каждым днем все страшнее и безумнее отражается в глазах их наиболее страстных противников-близнецов. Много грехов разрушают мир, но нет более разрушительного греха, как грех неверия в грех, т. е. грех убежденности в своей праведности.

Путь, пройденный человечеством от времен Блаженного Августина⁴³⁰, создателя церковного учения о первородном грехе, до нашего времени, которому это учение — если говорить не об отдельных личностях, а о широких массах — представляется сплошной нравственной и логической невнятицей, очень долог и сложен. За время этого пути древнее учение Августина, восходящее, как известно, к апостолу Павлу, истолковывалось самым различным образом. Исключительное обилие истолкований объясняется, очевидно, тем, что в основе учения о первородном грехе лежит опыт той религиозной глубины, которая вообще не допускает рационального раскрытия. Еще Иоанн Златоуст⁴³¹ указывал на возможность такой интерпретации, при которой в душе грешника неотвратимо возникает соблазн перенесения своей вины на голову Адама. И действительно, достаточно утратить то рационально трудно объяснимое и никак не доказуемое чувство, что быть человеком и быть грешным существом — одно и то же, что человек виноват перед Богом не своими отдельными делами и поступками, а всем своим бытием, которое очевидно лежит в основе учения о первородном грехе, чтобы превратить прародца Адама и его прегрешение в *первопричину* всех дальнейших мировых грехов. При таком повороте мысли учение о первородном грехе естественно превращается в классическую модель всех последующих учений о наследственности и среде, т. е. о *безответственности человека*. Выработанные в просвещенстве 17-го и 18-го веков, эти учения достигли в 19-м всенародного распространения. Заглавие известного романа Верфеля⁴³² «Виноват не убийца — виноват убитый» является классической популярной формулой секуляризованного понимания теории первородного греха. В гуманный 19-й век отрицание за человеком всякой вины, ввиду связанности его воли

наследственностью и средой, вело к теории замены наказания преступника его изоляцией, врачеванием и воспитанием. Большевики, додумавшие до конца все идеи 19-го века, додумали до конца и формулу Верфеля. Если не виноват убийца, то, очевидно, не виноват и убитый. Но из своего последовательного положения, что никто не виноват, что никакой вины вообще нет, они сделали выводы прямо противоположные гуманистическим идеям 19-го века. Карать буржуа и по большевистской теории бессмысленно, ибо в том, что он буржуй, он не виноват, но ликвидировать его как буржуа необходимо, ибо человек ни в чем не виноватый неизбежно и человек во веки веков неисправимый. Ясно, что в большевистской теории замены казни виновных ликвидацией невинных просвещенски-атеистический гуманизм возвращается к своим религиозным истокам и отравляет их явным сатанизмом. Как в центре учения о первородном грехе, так и в центре большевистского учения стоят не отдельные поступки человека, а само человеческое бытие.

Но в то время как христианин в осознании своего греха обретает свое бытие, большевик в сознании *своей праведности* лишает других жизни.

* * *

Большевизм есть максимальное отпадение от всех основ христианской политики. Борьба за христианскую политику невозможна потому без внутреннего преодоления большевизма. Внутреннее же преодоление большевизма невозможно на путях большевистской борьбы против большевиков. В полном непонимании этой связи вещей наиболее активными противниками большевизма таится не только страшная религиозная опасность, но и политическая проблематичность «христианской борьбы против большевистского окаянства».

III. Христианская политика как политика христиан

Размышления над проблемами первородного греха и сущности политической жизни привели нас к убеждению, что христианской политики в прямом и первичном смысле этого слова быть не может. Даже самые элементарные, по своему происхождению еще ветхоза-

ветные заповеди христианства не могут быть так положены в основу политической жизни, чтобы лежащий во зле мир не стал от этого еще злее. Стреляющего в меня личного врага я имею полную возможность не только не убить, но даже и не передать в руки правосудия, но покушающегося на моих глазах на убийство невинного человека я обязан передать государственной власти, а в некоторых исключительных случаях, беря на свою душу тяжкий грех, даже и убить. Характернейшим примером такого внутренне осложненного положения вещей является война. О том, что убийство на войне остается запрещенным заповедью убийством и тем самым грехом, не может быть двух мнений.

Христианство глубоко миролюбиво и определенно антинационалистично. Тем не менее христианское миролюбие как по своим духовным истокам, так и по своим волевым устремлениям очень далеко от выросшего (не без влияния сектантства) на демократически-социалистической почве пацифизма. Разница в том, что мироощущение пацифизма оптимистично, а мироощущение христианства — трагично. Пацифизм, в частности и пацифизм Толстого, верит в то, что отказом от войны может быть выкорчевано порождающее ее зло. Христианству же ясно, что пока корни мира питаются злом, мир не может не болеть войной, от которой никому и никуда уйти нельзя, не подменяя, хотя бы и бессознательно, вопроса спасения мира от зла вопросом изъятия себя из мира. В знаменитом споре о войне между Толстым и Владимиром Соловьевым на стороне Толстого была, бесспорно, большая острота и чуткость политической совести, но на стороне Соловьева — вся полнота религиозно-философской и богословской правды. Убедительной для христианского сознания Толстой мог бы сделать свою пацифистскую проповедь, лишь приняв за исход подлинно христианские позиции Соловьева. С этих позиций как раз ему, Толстому, при его (чуждом Соловьеву) инстинктивном и праведном отталкивании от христианской государственности, поддерживаемой христолюбивым воинством, открылось бы, что современные европейцы не имеют права на войну не только потому, что они христиане, но главным образом потому, что они не христиане. И действительно, — становясь лишь на христианской почве злом, война на ней же, и только на ней, становится смыслом, т. е. — *грехом* человечества. На почве атеистической цивилизации она теряет этот свой глубокий религиозный смысл и всякую трагическую

глубину; перестает быть человеческой войной и становится нечеловеческой бойней. Это значит, что нравственный пафос христианства должен заключаться не в безоговорочном отрицании войны, а в требовании, чтобы ее зло изживалось бы как грех, т. е. как трагический смысл политической жизни. На почве секуляризированного, атеистически-посюстороннего сознания такое осиливание войны невозможно, отчего для него в теории и становится обязательным тот безусловный, а тем самым и утопический пацифизм, который на практике оборачивается бесконечными и бессмысленными, ничего по существу не разрешающими войнами.

Война только пример. Все сказанное о ней распространимо на всю сферу политической жизни. Перед тем как пойти дальше по пути выяснения сущности христианской политики, необходимо выяснить следующее: за христианскую политику часто выдаются внутренние установки и образы действия, с христианскую политикой связанные, но этого названия в его точном смысле все же не заслуживающие. Так, с одной стороны, например, не достигающая политической жизни вольная проповедь христианства, а с другой — его государственно-принудительное, т. е. языческое, насаждение. В отличие от бездейственной (в политическом смысле) проповеди и не христианского (по своим методам) политического насаждения вероисповедных положений и идей, подлинно христианская политика зиждется и движется вообще не насаждением и защитой христианского вероучения (это дело не политики, а церкви и вольного пророческого служения), а живым сознанием греховности всей человеческой жизни, всех человеческих дел и объединенности всех людей круговую порукою греха. Только при таком положении в основу христианской политики не норм христианской этики, а живого ощущения греховности всех земных дел возможно, не впадая в утопический максимализм, серьезно защищать христианство как реальную основу и движущую силу политической жизни.

Ничего парадоксального в этом положении нет. Последнее зло всякого зла не в том, что оно существует, а в том, что оно как зло отрицается. Самый факт наличия зла в мире настолько тесно связан с наличием в мире добра, с борьбою добра со злом, а тем самым и со всем религиозным смыслом жизни, что простое погашение зла мыслимо разве только как завершение жизни земного человечества, но

не как ее приобщение к добру*. К добру зло приобщается не своим уничтожением, а постижением и переживанием его как нашей свободы и нашего греха. Правильное положение Карла Шмитта, что сфера политики не только лежит во зле, как вся человеческая жизнь, но злом, т. е. враждою и войною, только и держится, не только не погашает потому идеи христианской политики, но, наоборот, делает ее самоочевидной, ибо где же и селиться христианству, как не на территории зла, ибо что же ему и делать, как не превращать зло, не в добро — это Божье дело, — но в грех.

Вдумаемся в положение вещей: пилатовское омовение рук для христианской совести недопустимо. Никакой стороны, куда можно было бы отойти «подальше от греха», для христианина также нет и быть не может. Ни на какое преступление, совершающееся в самом далеком углу жизни, «закрыть глаза» также невозможно, ибо внешнее закрытие глаз только усиливает и обостряет внутреннее зрение христианской души. Что же делать? Не ясно ли, что если уже зло неизбежно в человеческой жизни, то христианину нужно не бежать тех мест и положений, в которых оно свершается, а, наоборот, стремиться к ним. Конечно, не за тем, чтобы принять участие в свершении зла, а затем, чтобы взять неизбежное зло на свою христианскую совесть, ощутить его как грех и как грех поставить его перед совестью всего мира. Нельзя забывать, что для религиозной жизни человечества важно не только то, *что* в ней творится, но также и то, *кем* и *как*. Неизбежное зло политической сферы мукою о нем, скорбью, в которой оно совершается, и раскаянием религиозно как бы нейтрализуется, рассудочным же утверждением и оправданием возводится в степень бесконечности. Все нормы христианской политики сводятся таким образом к заботе о том, чтобы по возможности *все зло, которое действительно неизбежно и политической сфере, творилось бы христианскими руками и бралось бы христианами на свою ответственность и совесть, т. е. превращалось бы из бесчеловечного зла в человеческий грех.*

Я знаю, положение это звучит весьма парадоксально и может быть при желании истолковано как ханжеский призыв к тому, чтобы, греша и каясь, каюсь и греша, спокойно творить под видом христианской политики решительно все то же самое, что спокон веков всюду

* См. книгу Н. А. Бердяева «О назначении человека».

творилось и творится помимо нее. Защититься от такого искажения моей мысли мне очень трудно, почти невозможно. Тут дело во внутреннем религиозно-нравственном слухе. Постараюсь пояснить свою мысль еще одним примером. Смертная казнь для христианской совести — бесспорно, самое ужасное и самое отвратительное, что человек может свершить над человеком. И все же наиболее резкая грань, отделяющая христианскую политику от нехристианской, заключается не в том, допускается ли она или нет, а в том, как она ощущается и переживается властью и обществом. Государство, в котором произнесение смертного приговора давалось бы власти только после страшной нравственной борьбы, в мучительном сознании своего нравственного соучастия в том грехе, за который она казнит, — в котором слова «приговорен к высшей мере наказания через повешение» вызвали бы в каждом гражданине при каждом глотательном движении физическую боль, лишая его хотя бы на самое короткое время ощущения чистоты своей совести, сна и смеха, было бы государством грешным, но все же христианским. Полный разрыв с христианской политикой заключается не столько в том, что государство убивает беззащитного человека, сколько в полной неспособности властей и населения почувствовать великий грех этого убийства. Повторяю — ужас современной политической жизни, с христианской точки зрения, заключается не в том, что она пропитана злом, а в том, что никто, вплоть до служителей церкви, не ощущает этого зла как греха. Большевики в этом отношении только количественное, но не качественное отличие. Еще недавно довелось мне читать размышление одного серьезного и даже глубокого протестантского мыслителя, очень далекого от ереси «немецкого христианства», что понимание между христианами-немцами и христианами других национальностей затруднено тем, что все происходящее сейчас в Германии всеми немцами без исключения переживается как «немецкая судьба», стоящими же вне этого процесса христианскими мыслителями — «как вина немецкого народа». Очень характерное, глубоко показательное и для судеб христианской политики весьма пагубное положение. Пагубное потому, что народная судьба, мыслимая в отрыве от народной свободы и, главное, народной ответственности за нее, — для христианского сознания совершенно неприемлема. Такая судьба — не судьба, а дохристианский античный фатум, по своей слепой жестокости и абсолютной внечеловечности в последнем счете го-

раздо более близкий экономическому детерминизму большевистского марксизма, чем христианскому провидению. Введением в политику такого понятия народной судьбы христианская жизнь расщепляется на две сферы; личную и общественную, христианскую и внехристианскую, чем в корне подрывается требование христианской политики. При этом интересно и заслуживает особого внимания то положение, что, согласно мнению автора, немецкая судьба скрыта от чужих глаз и видна лишь немцам. Мысль эта в известном смысле верна. Все происходящее сейчас с Германией и в Германии в своей глубокой необходимости и неизбежности немцам, конечно, понятнее, чем французам и англичанам, как и нам, русским, понятнее, чем всем иностранцам, неизбежность и необходимость всего происходящего сейчас в России и с Россией. Неверна в размышлении протестантского богослова лишь мысль, будто народ в ответе лишь за *случайное*, что с ним случается, а не за *неизбежное*. Как отдельный человек, так и народ, так и всякое иное коллективное и соборное существо отвечает прежде и глубже всего за то, что с *роковой* неизбежностью проистекает из его глубочайшей сущности. Понятие *неизбежности и ответственности для христианского сознания и, главное, для христианской совести не исключают друг друга*. Скорее, наоборот, случайно со мной или с моим народом случившееся, для меня и моего народа не характерное, могшее и не случиться, я себе и своему народу могу простить. Но роковое, неизбежное, неотвратимое, т. е. субстанционально во мне существующее — непростиительно. Оттого-то вся Россия и каждый русский человек и отвечают за большевиков, что Россия стала такой, что большевизм стал в ней неизбежен. Непонимание этой связи между неотвратимой необходимостью и полной ответственностью ведет к решительному непониманию идеи христианской судьбы народа, к подмене ее языческим фатумом, а тем самым — к уничтожению религиозно-метафизической основы христианской политики, которая невозможна вне неустанного претворения неизбежного в политике зла в запретный для политики грех.

Выдвинутое мною понятие христианской политики по своей структуре и по своему содержанию весьма отличается от того, что обыкновенно понимается под этим термином. Думаю, что эту существеннейшую разницу я выражу наиболее кратко и точно, если в заключение скажу, что очередная политическая задача заключается не

в том, чтобы стремиться к христианской политике, в смысле осуществления в ней норм христианской этики, что на практике приводит или к безответственности толстовского утопизма, или к разделению христианства и политики, а в том, чтобы требовать и от себя, и от других христианского отношения к не просветленной еще светом христианской истины политической сфере. То, что сейчас необходимо, это не «программа максимум» христианской политики, а «программа минимум» честной и серьезной, вдумчивой и ответственной, при встрече со злом твердой, но при применении твердых мер нравственно затрудненной и скорбной политики христиан.

IV. Основные предпосылки осуществления христианской политики как политики христиан

В первой главе этой работы я на основании некоторых исторических данных пытался выдвинуть идею социального христианства, точнее и шире — идею христианства как религиозной совести общественно-политической жизни, как идею, особо близкую православно-России. Ясно — и я отмечал, — что некоторые византийско-аскетические и цезарепапистские черты исторического православия противоречат этому положению, но зато другие, на мой взгляд, религиозно более существенные, для России более характерные и, главное, более жизнеспособные, всецело поддерживают его. Моя основная и отнюдь не слишком оригинальная мысль сводилась к тому, что русской православно-почве одинаково чужды как католический соблазн превращения церкви в государство, так и протестантский — освобождения христианской совести от всякой ответственности за грех государственной власти. Что такое толкование православно-тенденции не является произвольной выдумкой, доказывает самый беглый взгляд на историю России и русской церкви. Католическая тенденция огосударствления церкви не могла привиться на русской почве потому, что она явно связана с не унаследованной Россией идеей римски-государственного универсализма; противоположная же тенденция изъятия христианства из политической сферы — на том ином, но аналогичном основании, что она своими корнями уходит в ту порожденную протестантизмом гуманистически-индивидуалистическую культуру, которая, захватив

верхи русской интеллигенции, осталась глубоко чуждой основному массиву народной и церковной России.

Но если так, то не понятно ли, что на русской исторической почве, в глубине православного сознания уже давно начала намечаться подлежащая дальнейшему развитию двуединая задача *безвластного властвования* над государственной властью и *внутреннего вовлечения* каждой отдельной личности в общественную и политическую жизнь, т. е. задача такой постановки церкви в центре государственной жизни и народного творчества, при которой ее голос и государству, и обществу, и отдельной личности одинаково внятно звучал бы как *предостерегающий и направляющий голос вселенско-христианской совести*.

Я не могу возвращаться к уже сказанному, не могу и подробнее развивать свою мысль. Отмечу лишь то, что, если подойти к вопросу о христианской политике и о церкви как совести государственной жизни не с богословски-вероисповедной и не с церковно-исторической, а с культурно-философской и социологической стороны, то социально-политическая направленность русской религиозной мысли становится еще очевиднее. С первых десятилетий 19-го столетия русская мысль отчетливо определяется как мысль культурно-историческая и социально-политическая. Исповедуемая как первыми западниками, так и славянофилами община связует в русском сознании православную соборность и социалистический коллективизм. Достоевский приходит к православию через социализм и ссылку. Толстой к своему анархо-социализму — через православие и Евангелие. Соловьев десять лет своей недолгой творческой жизни отдает публицистической борьбе, все время откладывая разработку богословских и метафизических задач ради «оправдания добра» в общественно-политической жизни. Федоров пишет «Общее дело». Наиболее значительные богословские и религиозно-философские мыслители наших дней — о. С. Булгаков, Бердяев, Франк — пришли к своим православным позициям кружным (марксистским) путем и в известном смысле остались верны заветам своей юности, не погасили в себе неустанной заботы о праведном социальном устройении человечества.

С эту христиански-социальной линией русского сознания пересекается другая, революционно-атеистическая, на первый взгляд, ей только враждебно-противоположная, но при ближайшем рассмо-

тренин, как на то было уже не раз указано, тесно и внутренне с нею связанная. Среди историков русской общественности в настоящее время вряд ли еще возможны споры о том, что интенсивность, непрерывность и демоничность русского революционного движения ничем не объяснимы, кроме как его подсознательной, хотя извращенной религиозностью.

Нет слов, в истории русской религиозной мысли встречаются люди очень далекие, а отчасти даже и враждебные идее социального христианства. В качестве примера достаточно назвать Константина Леонтьева. Но я не думаю, чтобы этот блестящий барин и утонченнейший эстет, которого Франк верно назвал русским Ницше и о котором Бердяев, при всей своей любви к нему, жестоко обмолвился предательски-метким словом, что он был убежденным православным, но вряд ли настоящим христианином, был бы особенно типичен для России. Основные черты леонтьевского образа, быть может, легче укладываются в рамки римско-католической, чем русско-православной культуры. Впрочем, все это не играет решающей роли. Не надо, на модный лад, преувеличивать значения культурных стилей. Если бы мое положение, что русская религиозно-историческая почва наиболее благоприятна для развития социального христианства, было бы и неверно — России все равно не оставалось бы ничего иного, как идти по пути его осуществления. Вступление на этот путь требуется от России не во имя верности стилистическим особенностям православной духовности, а ради спасения мира вселенского правдою христианства.

* * *

Нет ничего легче, как скомпрометировать идею политики христиан преждевременным выдвиганием детально разработанной и отчетливо сформулированной программы христианской политики. На слишком конкретные и затаенно враждебные вопросы скептиков: а как вы разрешите вопросы суда и насилия, обязательного преподавания закона Божия неверующим детям, взыскания церковного налога с неверующих для поддержания церквей, главное же, как разрешите вопрос свободной проповеди атеизма, материализма и всякого иного богоборчества, — правильное всего не давать никаких определенных ответов. Христианство — не отвлеченно-философское мирозерцание, а потому формой осуществления христианской по-

литики не может быть конкретизирующая положения этого мирозерцания и проводимая членами клерикальной партии заранее заготовленная программа. Христианство — живая вера, связывающая каждого человека с Богом, ближним и ближними не отвлеченно, но конкретно, т. е. во всегда иной, неповторимой, единственной жизненной ситуации, которая как в сфере частной, так и в сфере общественно-политической жизни разрешима исключительно только на почве ее интуитивного, духовно-творческого удумыванья, не в порядке заранее нормированного применения отвлеченно-возвышенных христианских принципов ко всем положениям жизни. Усиленно требуемые врагами христианской политики «конкретные ответы» и «детальные программы» для христианской политики невозможны не потому, что политика эта не в силах выйти за пределы общих мест и пожеланий, а потому, что конкретные ответы принципиально не обобщаемы, т. е. не высказываемы в форме общих впродолжение заготовленных положений. Говоря не адекватным проблеме политическим языком, можно сказать, что для христианской политики, ввиду ее абсолютной конкретности, существенна и важна лишь проблема тактики, но беспредметна проблема программы. В этом безразличии и даже во враждебности к программности кроется главная *целительная* сила христианской политики, ее полная несовместимость с тем духом доктринаризма и утопизма, который губит современную общественно-политическую жизнь. Христианская политика есть, таким образом, по существу и неизбежно политика прагматическая, гораздо более близкая к тому, что принято называть «реальной политикой», чем ко всякому идейно-принципиальному политиканству. Все ее отличие от так называемой реальной политики заключается лишь в том (это *лишь*, правда, огромно), что она исходит из *подлинной реальности религиозного опыта* и стремится к подлинно реальному, т. е. религиозному устройению жизни, легко разгадывая призрачность всякой укорененной лишь в здешнем мире псевдореальности.

Из сказанного следует некое глубочайшее «непредрешиенство» всякой христианской политики, которая так же мало может быть раз навсегда монархической, как республиканской, капиталистической — как социалистической, пацифистской — как воинствующей. Все эти важнейшие вопросы суть для нее вопросы не производного, а производного характера, которые она всегда будет решать не отвлеченно, а конкретно, т. е. не в порядке беспредметной спекуляции:

какой из перечисленных принципов как *таковой* ближе христианству, а в порядке конкретного испытания вопроса, в какой форме данный народ в данную эпоху своего развития может свою жизнь с наибольшею вероятностью приблизить к реальности христианского бытия. Защищать монархию, идею по существу религиозную, в условиях, при которых монарх не может не чувствовать себя авантюристом, а его подданные не могут не ощущать его самозванства, так же недопустимо, как защищать «священную собственность» в условиях либерально-капиталистической культуры, давно спустившей с молотка идеи святости и личности, или идею стопроцентного социализма в отрыве от начала духовного коллективизма, в пределе — от начала соборности.

К чему, к какому государственному, социальному и хозяйственному устройству должны быть сейчас устремлены воля и сознание православной России, сказать, *с точки зрения христианства*, нельзя. И нельзя прежде всего потому, что христианство — не «точка зрения», а христианская политика — не идеология и не идеократия. Христианская политика предполагает, как уже было сказано, не *«законченное христианское мирозерцание»*, не *«выработанную христианскую программу»* и не *«организованную христианскую партию»*, а наличие в политически ведущих и ведомых людях живой христианской веры и воли, христианского глаза и глазомера, христианского слуха и проникновения. Она требует дара различения духов, дара прозорливого постижения смысла всякой исторической ситуации, дара христианской твердости и христианской гибкости, дара испытания себя и других светом истины и, главное, — чувства ответственности за все происходящее в мире. Нет ничего страшнее и безнадежнее христианской политики, творимой языческими руками во славу христианских норм, законов и программ, но нет и ничего проще и самоочевиднее руководимой христианской совестью беспрограммной, но живой и конкретной политики христиан. Конечно, осуществление такой политики немыслимо никакими государственно-педагогическими и агитационно-политическими средствами; осуществление ее возможно исключительно только как подлинно религиозное, а тем самым и как внутренне религиозное дело. Церковь не может и не должна управлять государством. Она должна быть радикально отделена от него. Но она может и должна воспитывать христиан, встревоженных социальной проблемой и жаждущих преобразования государственной и общественной жизни челове-

ства. Никакая христианская политика невозможна, пока в глубине церковного сознания не возникнет лозунг: христиане — на политический фронт.

Против такого понимания задач христианского воспитания возможны, конечно, очень серьезные возражения. Идея аполитичного, радикально-внегосударственного и даже внеобщественного, стоящего как бы спиной ко всему мирскому, аскетически-церковного христианства имеет очень глубокие, причем не только исторические, но и религиозно-мистические корни и располагает очень сильными аргументами. Не подлежит сомнению, что как в личной жизни человека, так и в исторической жизни человечества счастливые и благополучные эпохи являются эпохами, скорее удаляющими душу от Бога, чем приближающими ее к Нему. История христианства неотделима от истории человеческого страдания. Недаром последним *земным* словом христианства является смерть, без внутреннего узрения которой не только как конца жизни, но и как грешной сердцевины ее неуяснимо и первое *небесное* слово христианства — весть о Воскресении Христовом. Но если так, то не грозит ли христианству как раз со стороны устройства земной жизни весьма серьезная опасность? И прежде всего опасность притупления того чувства, что мир на все земные времена лежит во зле, что Царствие Божие — царствие не от мира сего и что никакими заботами о будущем вечности на земле не осуществишь. Сильное развитие социально-политических тенденций в некоторых течениях современного протестантизма, как, например, в религиозном социализме, убедительно подтверждает реальность таких опасений. Религиозный социализм является, безусловно, живым примером того, что обострение социальной совести христианства приводит к омелению его религиозных глубин. И действительно, зачем уж очень стараться об улучшении государственно-общественной жизни, если долг христианина перед Богом и ближними может быть полностью исполнен вне всякой зависимости от господствующих в стране государственных и социально-экономических форм и принципов. Но и помимо таких соображений, чисто по чувству, не ощущается ли христианский мир, и прежде всего православный храм, как нечто вневременное и всякому историческому пространству запредельное? Не переступаем ли мы его порога каждый раз с чувством отрясения праха мира от ног своих? Не полон ли магометанский обычай оставлять туфли у порога

храма и для христиан глубокого и символического значения? Не этим ли чувством, что храм есть единственное место, где время не течет низом по руслу жизни, а куполом вечности (и времени больше не будет) высоко стынет над ее неподвижностью, объясняется тот несомненный факт, что даже и наиболее современным и передовым людям, поскольку в них живо ощущение духа и стиля церкви, претит слишком быстрое введение в церковную архитектуру, церковную музыку и во весь бытовой обиход церкви новых, по-настоящему еще не обжитых форм? По сравнению с быстрым развитием светской живописи иконопись кажется спокон веков стоящей на месте. Также и уставное церковное пение по всему своему духу враждебно эстрадно-концертному прогрессу. Это не значит, конечно, что «теургическое» искусство не знало никаких изменений и отрицает их и на будущее. Такое утверждение было бы исторически неоправдываемым преувеличением. Мы все на глаз различаем романские, готические и барочные соборы и хорошо знаем влияние разных философских систем на богословие. Но все это все же не снимает правильности моей основной мысли, что мир церковной духовности, церковной мысли и искусства является — во всяком случае для изживаемой нами эпохи — самую древнюю часть культурного града человечества, как бы цитаделью памяти, сопротивляющуюся натиску быстро сменяющихся друг друга эпох. Поскольку же современная церковная культура удаляется от этого своего провиденциального назначения и с поспешностью светского прогресса начинает строить церкви из стали, стекла и бетона, вводит в проповедь современную философию и в исповедь психоанализ, она явно начинает изменять своему духу и стилю. Можно было бы в пользу уходящего от жизни и культуры, живущего древним заветом, древним уставом и древним обычаем христианства привести с легкостью еще очень большое количество аргументов, но и сказанного, думается, довольно для уяснения тех чувств, навыков и настроений, которым внутренне претит лозунг социального христианства, стремящегося не только к тому, чтобы человек человеку был в частной и личной жизни ближним и братом, но и к тому, чтобы вся общественно-политическая жизнь человечества была бы пронизана светом христианской правды и совести.

Правы ли защитники аполитичного асоциального христианства? Реально ли вообще противопоставление бедных молитвенников-отшельников — «ранним, румяным человеколюбцам»?

Выдвигая идею социального христианства и лозунг: «христиане — на политический фронт», я сознательно не стремился к тому, чтобы доказать убежденным сторонникам аполитичного христианства правоту своей точки зрения. Не пытался потому, *что* доказательства для религиозной сферы — не аргументы. Все же в заключение, быть может, правильно, как бы взамен невозможных доказательств хотя бы вкратце высказать несколько мыслей на тему о неизбежности устремления христианства к социально-политическим вопросам.

Начну с внешнего, т. е. с политики. Что, в сущности, происходит сейчас в мире? Не думаю, что я вызову чье-либо несогласие, если отвечу: происходит грандиозный перелом; от эпохи *безыдейной свободы* мир переходит к эпохе *насильнической идейности*; идеал гуманистического либерализма по всему фронту отступает под натиском идеократий. Причем самое поверхностное изучение общеевропейского положения вскрывает очевидный факт, что степень злостности и насильничества идеократических режимов прямо пропорциональна сложности и напряженности господствующих в них идеологических систем. Какой же возможен выход из этой борьбы? На чем может успокоиться мир? С теми, что считают, что мира успокаивать не надо и что искать выхода из его кровавых ужасов не только тщетно и смешно, но и бездарно, ибо мир человеческой истории только и прекрасен своими темными страстями, великими борениями и незабываемыми трагедиями, спорить невозможно. Спор осмыслен только постольку, поскольку он мыслится как отыскание лучших путей к общепризнанной цели. Все, что можно сказать и предложить обдумать беззаботным любителям будущей истории, это то, что, не желая вести борьбу со злом и не веря в возможность победы добра, нельзя прикрывать свою историософию по существу религиозным термином трагедии. Крупные характеры, живописные ситуации и обильные трупы еще не означают трагедии. Сущность трагедии не в бушевании событий, но в обнаруживающемся в этих бурях бытии. Бушующий океан не трагичен, а в крайнем случае, по определению Канта, величествен. Но и величествен он не сам по себе и не сам для себя, а только для человеческого сознания, связующего его силу с бессилием человека и с могуществом стоящей над человеком судьбы. Всякая живописно «шекспировская» историософия есть, таким образом, или простая бесчувственная и бессовестная глупость, или ущербленная и не понимающая себя религиозная метафизика. Но повторяю, с

любителями героических эпох и исторических трагедий, боящихся более всего мещанского затишья истории, спор о христианской политике невозможен. Мой вопрос, как же выйти из того тупика, в который попала европейская история, осмыслен потому лишь для тех и лишь по отношению к тем, кто жаждет замирения и устроения мира. На словах этого жаждут все. Большевики, национал-социалисты, Муссолини, Рузвельт⁴³³ и уж, конечно, все последние могикане либерально-демократической Европы. Мы привыкли этой жажде не верить. Но, может быть, она все же больше, чем одни лукавые словеса; наивной, веселой, биологически-животной жажды войны в Европе, кажется правда, нет. Память о страшных годах всеевропейской бойни еще жива. Матери и вдовы павших на войне еще живы. Воинские союзы, союзы раненых и калек еще тяжело обременяют государственные бюджеты. Повсюду встречаешь людей с протезами. Даже в националистической Германии нету того психологически легковесного милитаризма, который был характерен для некоторых довоенных кругов ее. Есть только неукротимый империализм оскорбленного историей национального самолюбия и жажда завоевать себе в мире то место, которое мирным путем будет очень трудно добыть. Много такого же самолюбия и в других странах. У победителей не меньше, чем у побежденных. Но в общем и целом близящийся к войне мир жаждет сейчас, конечно, не войны, а нового и прочного устроения, новой *конструктивной идеи* своего бытия. Внешне и чисто политически это положение выражается в том, что *тема войны сейчас почти окончательно сливается с темой революции*. В наиболее убежденных и воинственно настроенных идеократиях исчезает солдат и заменяется осолдаченным революционером. В германской армии по распоряжению военного министра уже вводится политграмота. Вырастает вопрос, какова же может быть конструктивная идея будущего, на чем могут сойтись отмирающий либерализм 19-го века и наступающая идеократия 20-го. Ставя так вопрос и выдвигая в качестве ответа идею христианской политики, я не хотел бы быть обвиненным ни в приверженности к отвлеченному конструктивизму, ни в чрезмерном оптимизме. Оба обвинения были бы глубоко несправедливы.

В моем представлении, как я уже говорил выше, христианство не есть идея среди других идей (такое уравнительно-философское понимание христианства для христианского сознания недопустимо), а

некая абсолютная истина. Если я говорю, что безыдейное свободолюбие 19-го века может быть примирено с насильнической идейностью двадцатого исключительно только на почве христианства, то это ни в коей мере, конечно, не значит, что тезис либерализма и антитезис идеократии примиримы лишь в синтезе христианской идеи. Такой гегельянский марш истории под трехтактный барабанный бой диалектики для христианской историософии совершенно неприемлем, вернее, беспредметен. Христос — не абсолютный дух, и примирение враждебных сил в христианстве ни в какой мере и степени — не логический синтез. Если я говорю, что враждующие в наши дни начала «либерализма» и «идеократии» (употребляю оба термина в симптоматически расширенном и внутренне упрощенном смысле) могут быть примирены только на почве христианской политики, то я хочу этим выразить ту мысль, что мир может «заморозиться» только в том случае, если защитники идей 19-го века — защитники свободы, равенства, права, прогресса, разума осознают свое поражение как последствие ими же самими свершенного предательства той христианской истины, из которой выросли все их отдельные верования, и если защитники нарождающихся в Европе идеократии поймут, что все их идеологические построения являются лишь односторонними преувеличениями и искажениями некоторых моментов целостной истины христианства. Великих надежд на такое углубленное самопознание мира сейчас никто иметь не может. Давно, кажется, люди, в особенности правители и вожди, так много не говорили друг с другом, как в последнее время, но все это разговоры глухих между собою. Никакого оптимизма в моем положении, что вне христианства никакой конструктивной идеи искать не стоит и найти нельзя, таким образом, нет. Скорее наоборот: ясное сознание того, что никакой идеократической выдумкой христианской истины не заменишь, ведет, на ближайшее время по крайней мере, к скорбным прогнозам: мир европейской культуры очевидно висит над темной бездной и в его клокочущем сердце, несмотря на грандиозные события, зияет жуткая пустота. Но как бы ни были мрачны прогнозы, это не оправдывает опускания рук. Надо действовать. И нам, русским, горячее и напряженнее, чем другим. Россия страшнее всех иных стран перегорела в прах. И как-то верится, что из ее пепла поднимется феникс новой жизни. Действовать же значит пробивать пути новой веры в возможность христианской политики. Как ни трудно загореться

этой верой в настоящее время, нельзя все же не видеть, что вчера, в довоенную эпоху, загореться ею было еще труднее. С корнем вырванные во всех захваченных идеократически-фашистскими режимами странах либерально-демократические партии и свобододолюбивые течения не могут не видеть и не признавать, что дело защиты свободы, поскольку оно вообще еще отстаивается, отстаивается исключительно только христианскою церковью. Мы все знаем, как страшно и как трудно положение православной церкви в Советской России, знаем и то, на какие она должна была пойти уступки, и все же она *единственная сила* прошлого мира, не снесенная начисто большевиками. Единственная сила, которая не только удержалась, но и отбила лютый натиск живоцерковной и красноцерковной ереси. В Германии положение совершенно такое же. Перед стремительным напором национально-социалистической идеологии сдалось все. Не сдалась окончательно только церковь. Католическая показательно поставила на индекс главный труд идеолога языческого германизма Розенберга⁴³⁴ и устами кардинала Фаульхабера⁴³⁵ дала религиозную отповедь расистскому антисемитизму. Протестантская организовала в противовес «немецким христианам» «народную евангелическую церковь» и ведет борьбу против раскрещивания протестантизма и уничтожения свободы совести. Ввиду такой выпавшей на долю христианских церквей общественно-политической роли понимание христианства как аполитической силы становится анахронизмом, чем-то глубоко чуждым переживаемой эпохе. Эта чуждость еще увеличивается, если подумать, что коммунизм ведет активную противохристианскую политику; Германия подчеркивает христианский характер своего национализма и видит свою главную миссию в борьбе против безбожного коммунизма; Австрия разбивает радикальный австрийский марксизм, устанавливает заостренную против немецкого расизма «авторитарно-христианскую» диктатуру Дольфуса⁴³⁶. Италия, после долгих лет размолвок, официально примиряется с Ватиканом⁴³⁷.

Нет сомнений, пульс подлинной христианской жизни, пафос живой христианской совести слышны ныне только там, где христианство еле отбивается от идеократического, фашистского натиска. Что же касается торжествующего христианства наших дней, то, к сожалению, иной раз за ним вряд ли можно признать большую религиозную правду, чем за современными безбожниками. Но дело не в этом.

Дело лишь в том, что, выдвинув с совершенно неожиданной силой проблему идеократии и связав ее с идеей христианства, 20-й век с такою новою силою поставил перед лицом христианства проблему христианской политики, что никакое, ни монастырски-аскетическое, ни просвещенски-либеральное отделение христианства от политики более невозможно. Если от воинствующего большевистского безбожья еще возможно спасение в каких-то христианских катакомбах, то от авторитарно-христианской диктатуры Дольфуса и расстрела рабочих в Вене ни в каких катакомбах спасения не найти.

Выдвигать при таком положении вещей против проповеди политически активного христианства мысль, что почва социального переустройства и земного страдания для процветания христианства благодарнее, чем порядок, сытость и всяческое иное процветание, явно не приходится. Этот аргумент и стоящее за ним мирозерцание глубоки и верны только в том случае, если исповедующий и защищающий их имеет в виду себя, да и то только до тех пор, пока речь идет о покорном приятии посылаемых страданий, а не о сознательном культе их в качестве ближайшего пути к религиозному самоуглублению. К христианству ведет ведь не только путь страдания. На протяжении истории многие к нему приходили на путях греха и покаяния. Но кто же посмеет рекомендовать грех как путь к уразумению Христовой истины. Также нельзя не себе, а другим рекомендовать страдания в качестве некой силовой станции для постижения и организации Христовой истины. О чем же говорить — страдания ближнего, его сирость, его малость, его одиночество и его темнота не могут рассматриваться как кому-то нужный материал по построению христианского уклада нашей жизни, и ссылки на то, что бедному легче войти в царство небесное, чем богатому, тут так же неуместны, как размышления о том, что всякая политика живет и питается враждой. Было время, когда бедного можно было сделать богатым, подарив ему рубашку или шубу со своих плеч, когда врага можно было превратить в друга, обняв и посадив за свой стол. Все эти средства с соответствующими поправками на время остаются, но всем глубоко взволнованным тем, что происходит в мире, ясно, что их уже мало, что страшной мировой безработицы подачкой с барского стола уже не осилить, как и классовой, национальной и расовой вражды никакими поцелуями не примирить. Современный европейский мир такая громадная организация, что справиться с ее злом без

того, чтобы организовать христианские силы в некие активные воинственные кадры сознательных христианских политиков, ныне уже больше нельзя. Нет спору, самым действенным средством против зла всегда были и всегда останутся «пост и молитва». Если за преуспевание христианской политики никто не будет молиться, у нее не будет успеха. Но как это ни верно, нельзя не сознавать, что «пост и молитва» как средство устроения общественно-политической жизни мало кому под силу. Возвращаясь к идее христианской ответственности и христианской политики, нам надо начинать с малых дел. Таким малым делом, программой *minimum* мне и представляется сформулированная мною христианская политика в смысле политики христиан.

Заканчивая пока что на этом противоположении свои размышления о христианстве и политике, считаю необходимым подчеркнуть, что оно отнюдь не является моим последним словом. Твердое и в наше идеологически-идеократическое время в первую очередь необходимое противоположение христианской политики политике христиан должно быть в дальнейшем дополнено раскрытием их связи. Это я предполагаю сделать в следующей статье. В юридических терминах проблему эту можно сформулировать как проблему внутреннего сотрудничества церкви и государства на почве формального отделения церкви от государства. В такой постановке вопроса таятся, вне всякого сомнения, очень большие опасности, причем не только для государства, но и для самой церкви. Но указание на эти опасности — не возражение: все пути, ведущие к истине, идут по краю бездны.

ИДЕЯ РОССИИ И ФОРМА ЕЕ РАСКРЫТИЯ

(Ответ на анкету пореволюционного клуба⁴³⁸)

Пореволюционный клуб обратился к ряду русских писателей и ученых, в том числе и ко мне, с просьбой дать хотя бы краткие ответы на следующие вопросы:

1) Считаете ли Вы, что всякий великий народ имеет некую историческую миссию, свою национально-историческую идею?

2) Как, по Вашему мнению, правильнее всего формулировать российскую национально-историческую идею?

3) Какова должна быть ее «проекция на действительность» — государственную и социальную — пореволюционной России?

Понятие идеи непрестанно менялось в истории человеческой мысли. В своих размышлениях я исхожу из понимания идеи как Божьего замысла о сущностях вещей, людей, времен и народов. Так как весь мир замышлен Богом, а не кем-либо иным, то необходимо признать, что все народы, великие и малые, таят в себе свои идеи, как бы сокровенные духовные зерна, из которых растет и развивается душевно-физическая плоть народа, становится и слагается его судьба.

Сомневаться в величии русского народа, с особенною глубиною философского и художественного раздумья мучившегося над вопросами своей сущности и судьбы, русским людям не приходится. Ясно, что у него есть свои великие идеи и своя трудная миссия. Двух ответов на первый вопрос, по-моему, быть не может.

Иначе обстоит дело со вторым вопросом: «Как правильнее всего формулировать российскую национально-историческую идею?» Первое, что хочется ответить на этот вопрос, — это: не надо; не надо формулировать идеи. Идея, как я только что сказал, это зерно, это «путь зерна», это органический рост и цветение, нечто изнутри каждому, причастному идее, ведомое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное. Француз ощущает француза, русский русского как своего, но как сформулировать сущность русского человека? Можно указать: русские люди — это Татаев и Дмитрий Камазов, — но ведь это имена, а не формулы.

Я понимаю, что не отвечаю на поставленный мне вопрос, а сопротивляюсь ответу. Но я уверен, что без внутреннего сопротивле-

ния отвлеченному раскрытию русской идеи обязательно переусердствуешь в ее формулировке; а это весьма опасно не только для теории, но и для политической практики. Постараюсь уточнить и хотя бы кратко развить свою мысль.

Идея народа есть, согласно вышесказанному, образ Божьего замысла о народе. Эта идея может жить в народе или бессознательно, сокровенно, или сознательно, в форме рационально раскрытой и упроченной миссианской историософии. Против теоретического раскрытия идеи, поскольку оно не искажает ее, иметь ничего нельзя. Но надо твердо знать и неустанно помнить, что в процессе теоретического раскрытия идеи отвлеченно формулирующий разум легко отрывается от ее живой конкретности, что неизменно приводит к подмене Божьего замысла о мире (т. е. идеи) произвольными домыслами и выдумками о нем (т. е. идеологиями).

Я не скажу ничего нового, а лишь по-новому повторю старое, если, исходя от противоположения идеи и идеологии, «сформулирую»: идея и миссия России заключается в том, чтобы стоять на страже религиозно-реальной идеи и всюду и везде, где только можно, вести борьбу против ее идеологических искажений.

Против такого ответа на второй вопрос, против такой формулировки русской идеи возможно, как мне кажется, только одно возражение: что она слишком широка, что в соответствующих вариантах она применима ко всем нациям, ко всем народам и даже к отдельным мыслителям, художникам, ученым. На первый взгляд, такое возражение кажется верным, но оно кажется верным опять-таки только потому, что идея, сокровенная зиждительница народной жизни, неуловима в отвлеченной формуле. Ее раскрытие требует не формул, а тщательной живописи исторического пути и лица России. Дать хотя бы набросок такого портрета на нескольких страницах ответного письма, конечно, невозможно, но, быть может, до моих вопрошателей дойдет моя основная мысль, если я укажу на то, что Божий замысел о России, т. е. идея России, мне представляется весьма существенно ознаменованным тем, что православная церковь была, в противоположность католической и протестантской, прежде всего призвана к ревностному блюдению образа Христа и опыта христианства, зачастую в ущерб богословскому и религиозно-философскому углублению в проблемы христианства; что Россия не была в своих недрах столь глубоко взволнована Реформацией и

Возрождением, просвещением и индивидуализмом, как Запад, почему и осталась мыслью и жизнью верна своему убеждению, что «высшая идея есть единство всех идей». Все подлинное, глубокое и органическое русское творчество, как философское, так и художественное, запечатлено этой идеей, откуда действенность и жизненность даже и слабых, даже и малооригинальных русских мыслей. Чем дольше живешь в Европе и чем глубже проникаешь в ее культуру, тем яснее становится, быть может, единственное преимущество русского человека: его первичность и настоящность. Европейцы последних десятилетий, включая и немцев, которых католики-латиняне считают восточными варварами, люди совсем другого склада, лишь в редких случаях отмеченные этой настоящностью. В их зрелой, тонкой, точной, всеохватывающей мысли, в их художественном восприятии мира и в их искусстве, в их социальных инстинктах и даже просто человеческих отношениях очень много вторичного, производного, отраженного, мыслей от всех тех мыслей, что уже были продуманы человечеством, искусства от пантеона искусств, социальных форм от общественно-политических теорий, человеческих чувств от очень большого, хотя и малоосознаваемого одиночества. Вся культура Запада — культура обратного пути: не первичного восхождения идеи к жизни, а вторичного нисхождения идеологии в жизнь. Этим стилем западноевропейской культуры, связанным, быть может, с ее зрелостью и древностью, и объясняется некоторая ненастоящность высококачественной западноевропейской души и почти полное отсутствие на Западе людей типа русских «самородков». Оба понятия тесно связаны между собой. Чтобы вырасти в настоящего человека, человеку необходимо расти из глубины, из своей собственной идеи, неподатливой на соблазны идеологических выдумок, неустанно преследующих современного человека на всех его путях.

Я, конечно, ни на минуту не забываю подстерегающей все мои размышления опасности; не забываю того, что сейчас нет в мире страны, до такой степени охваченной, опутанной и пронизанной беспочвенными выдумками, как Советская Россия, где попораны и преданы все первичные идеи, где изничтожена всякая возможность самозарождения личности, где все сорвано со своих мест и устоев, где в результате дикого идеологического запоя страна вот уже 15 лет бьется в бреду рационалистического утопизма. Все это так, все это я

прекрасно знаю, а потому и понимаю, до чего труднозащитима моя формула, что идея России заключается в защите Божьих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий) и в блюдении себя как главной твердыни на фронте идей. Перед лицом большевистской действительности иностранцам и западнически настроенным русским скептикам такое понимание сущности русской идеи не может не казаться непростительной идеологической выдумкой. Но ведь я не к иностранцам обращаюсь и даже не к русским западнически настроенным скептикам, а к представителям национальной пореволюционной молодежи. Ей, думается, как и мне, должно быть ясно, что факт большевизма моего понимания русской идеи не оспаривает. Во-первых, потому, что большевизм — не русская правда, а русский грех, — и это очень важно, — потому что Россия даже и в большевизме, даже и в измене своей идее в известном смысле осталась верна себе. Знаком этой верности «от противного» являются страстность ее саморазрушения, безоглядность ее идеологизма и неопикуемость ее страдания. Попасть на путях веры в разум, науку, технику и организацию в такое безвыходное положение, в какое попала Россия, только и могла страна, рожденная не для того пути, на который свернула. Так и большевизм свидетельствует все о том же: о том, что идея России в блюдении Божьего замысла о мире и лика Его в каждом человеческом сердце. Это старо, но верно.

Христианская культура Европы находится сейчас в очень критическом состоянии. Ее отточенная мысль, ее глубокая наука, ее изумительная техника, все формы ее политической и социальной жизни — все это с головокружительной быстротой передается (в смысле цивилизационного процесса) более молодым и энергичным народам, настроенным далеко не всегда дружелюбно к старой Европе. Для мирового духовного и политического положения сейчас весьма характерно восстание вооруженных европейской цивилизацией народов на душу Европы. Прекрасно видя это, Шпенглер в качестве выхода предлагает европейцам римски-героическую позу презрения к жизни и приятия смерти. Выход внешне эффектный, но внутренне, конечно, пустой; в сущности, вообще не выход. Подлинный и единственный выход — в другом: в углублении христианской памяти европейской культуры, в творческом оживлении ее христианских корней. На этих путях Россия, попавшая в такой страшный тупик без-

божной выдумки и отвлеченного идеологизма, и может, и должна еще сказать свое слово.

Перехожу к третьему вопросу, к вопросу о проекции русской идеи на государственную и социальную действительность пореволюционной России. И тут наиболее важным представляется мне воздержание от идеологически-отвлеченного прожектерства. Если идея России в защите идеи от идеологий, то ясно, что она не может быть раскрыта на тех идеологических путях, на которых сейчас гибнет христианская душа Европы и с которых она должна сойти, чтобы спастись. Думаю, что нам в этом отношении необходимо стать гораздо более трезвыми, чем были наши предшественники — славянофилы. Москва — третий Рим⁴³⁹, община — перваячейка социального христианства, Россия — третья сила, которой суждено примирить безбожного человека Запада и бесчеловечного бога Востока, союз России и Англии как орган христианизации Востока, Россия — единственный оплот против западноевропейской революции — вот несколько примеров того, чего больше не надо, что потерпело страшное крушение, отчего становится как-то стыдно при взгляде на Советскую Россию и на нашу собственную вину и немощь. Что же, однако, спросят меня, надо? Как защищать и как осуществлять русскую идею, если ее даже и высказать нельзя? Отвечаю — высказывать русскую идею и можно, и должно, но только надо озабоченно и неустанно помнить, что такое высказывание должно заключаться в русском, т. е. конкретном, предметном, христианском высказывании по вопросам текущей и грядущей русской жизни, а не в отвлеченных построениях русскости вообще и русских исторических задач в частности. Русскость есть качество духовности, а не историософский, политический и идеологический монтаж. Русская идея в своей проекции на действительность заключается, таким образом, в том, чтобы всем нам, отбиваясь от наступающей на нас в эмиграции денационализации и от цивилизаторски-идеологического варварства большевистского марксизма, осознавая, растить в себе и, растя, осознавать подлинную природу русской духовности и своеобразный стиль русской культуры. Основными «категориями» этой духовности в ее положительном полюсе я считаю: лик, лицо, око, глаз, глазомер, святость, предметность, действенность, конкретность, трезвость, соборность. Я не настаиваю на полноте моего перечисления и заранее соглашаюсь, что эта неполнота сужает, а может быть, и искажает об-

раз русской духовности. Но сейчас для меня важно не столько полное раскрытие образа русской духовности, сколько указание правильных внеидеологических путей этого раскрытия. Быть может, то, что я хочу сказать, будет понятнее, если я сопоставлю систему русских категорий, в которых пореволюционное движение должно, по-моему, мыслить будущее России, с системою других, назову для примера — германских категорий. Верховною категорией германски-протестантской духовности является не Божий лик, а метафизическая идея (в германской мистике — идея безликого Бога). Снижаясь, идея превращается не в лицо человека (образ и подобие Божье), а в человеческую мысль. На этом пути нисхождение абсолютного в относительное глаз превращается в точку зрения, в глазомер, т. е. опыт глаза (интуиция) — в теоретическое доказательство. В духовно-практической сфере жизни высшей нормой германски-протестантской культуры является не святой, а герой. Сущность святого в самопреодолении, сущность героя — в самоутверждении. Самоутверждение же — источник всех воспалительных, иллюзионистических и утопических процессов в жизни. Культуры, основанные на метафизической идее и самоутверждающейся героической личности, могут быть культурами творчески весьма глубокими и богатыми, исполненными подлинного прометеевского пафоса, но не могут быть культурами религиозно-трезвыми и духовно-предметными.

Я знаю, что все время кружу в своем ответе вокруг одной и той же точки и все не перехожу к тому, чего от меня ждут мои вопрошатели, т. е. к указанию конкретных форм или, по крайней мере, основ русской пореволюционной государственности. Надеюсь, что после всего сказанного такая моя медлительность в переходе к частностям должна быть понятна. Я уверен, что по сравнению с тем, что мне, надеюсь, все же удалось сказать, все чисто государственные и хозяйственно-правовые формы лишь производные детали, которые в значительной степени будут определяться развитием внешних событий в России. Я уже писал и снова настойчиво повторяю, что верховная задача пореволюционного движения — не в выработке программ и конституций, а в работе над образом пореволюционного русского человека и в выработке форм его коллективной, в пределе соборной жизни. Это отнюдь не означает толстовского нигилизма в отношении всех государственно-политических вопросов как таковых и пе-

ренесения пафоса жизнеустроительства исключительно в сферу личного нравственного самоусовершенствования. От такой постановки вопроса я бесконечно далек. Новоградцы все скорее сверхсоловьевцы, чем полутолстовцы. Требование «оправдания добра» государственными, политическими, хозяйственными и социальными положениями и учреждениями для нас непреложно. Это требование — основной пафос пореволюционного сознания всех оттенков и направлений. Если я все же говорю, что вопрос государственно-правовых и социально-хозяйственных форм — вопрос вторичный и производный, то я этим хочу сказать лишь то, что в каждую минуту исторического развития должны утверждаться те формы политической жизни, которые несут в себе гарантию максимального «оправдания добра». Русская идея как идея религиозная, а тем самым и конкретная, несовместима с отвлеченно-идеологическим доктринерством. Такое доктринерство было самой большой ошибкой дореволюционной интеллигенции. В этом отношении от пореволюционного сознания требуется коренная перемена духовной установки. Как христианская этика личной сферы есть этика совета, а не этика закона, так и общественная этика христианства требует, чтобы общественно-политическая жизнь была заботливо, внимательно и осмотрительно удумана.

Защита во что бы то ни стало раз навсегда утвержденных принципов такому удумыванию может только мешать.

Политическую форму, в которой наиболее легко будет удумать русскую жизнь согласно русской идее, мне на ближайшее после падения или низвержения большевиков время представляется республика с очень сильной президентской властью. Президент выбирается всенародным голосованием на пятилетний срок. На этот срок он получает диктаторские полномочия. Назначаемый им совет министров не требует утверждения со стороны высшего органа народного представительства. Вся полнота ответственности падает на президента.

Высший орган народного представительства — назовем его «советом советов» (вопроса его избрания и состава не касаюсь), — организующий и выборы президента, в переходный период имеет только совещательный, но не законодательный голос. Государственная власть гарантирует ему свободу совести и слова. Смысл его периодических, не слишком частых собраний — всестороннее освещение

деятельности правительства, предупреждение президента и совета министров от ложных шагов и подготовка общественного мнения к выборам нового президента.

Поскольку в основу будущего строя России должны будут лечь, с одной стороны, свободно выбранные советы, а с другой — сильная президентская власть, его можно охарактеризовать как строй авторитарной демократии. Слово «демократия» должно получить в пореволюционной России новый, металлический звук. Пореволюционному поколению необходимо сердцем продумать и жизнью понять, что идея подлинного народоправства сводится всего только к двум положениям: во-первых, к утверждению абсолютной ценности всякой человеческой личности, которая, принадлежа Богу (так аргументировал еще в 1687 г. Локк), а не себе, может лишь делегировать свои права другому человеку, но не может отдать себя в его полное распоряжение; а во-вторых, к утверждению народа не как атомизированного коллектива, а как соборной личности, т. е. как коллектива, собранного в живую личность Божьим замыслом о нем. Я очень хорошо понимаю, что такое ощущение демократии чуждо как беспозвоночному европейскому демократу-парламентария, не помнящему в своей душе религиозных корней своего собственного учения, так и жестоковыйному фашисту, склонному к цезаристскому обожествлению диктатора; но я уверен, что оно лишь по недоразумению может отрицаться русским религиозно-национальным пореволюционным сознанием, исповедующим реальность Божьего лика, лицо человеческое как образ и подобие Божие и соборность как внутреннюю сущность и истину всех коллективных форм человеческого общества. Я уверен, что вне формы авторитарной демократии русская идея неосуществима. Всякий героический цезаризм и исторически, и мистически абсолютно чужд России.

Само собою разумеется, что при таком понимании демократии не может быть и мысли о допущении демократической борьбы против демократии. Пореволюционная авторитарная демократия и может, и должна быть лишь демократией для демократов. Против ханжества своих врагов ей приличествуют все формы действенной самообороны. Нельзя забывать, что демократия обязана защищать не только свободу мнения, но и власть свободы. Если эта власть не защитима словом, то ее надо защищать мечом. Это, по нашему времени, положения элементарные и очевидные.

Какова должна быть проекция русской идеи в социально-хозяйственной области? И тут необходимо в первую очередь повторить уже сказанное. Самое важное — радикальный отказ от трактования хозяйственной сферы как сферы символического означивания какого бы то ни было общего мирозерцания, какой бы то ни было идеологии. От такого, пусть бессознательного, понимания хозяйства и такого отношения к нему большевиков гибнет сейчас Советская Россия. Такая же мертво-отвлеченная идеология «святой собственности» мешает и Западной Европе выбраться на новый путь. Ни коллектив, ни собственность сами по себе не святы и не ценны. Смысл хозяйства прост и ясен. Внешний, первичный смысл его заключается в том, чтобы устроить человека на земле, чтобы укрыть, обути, одеть, согреть, напоить, накормить и защитить его от всяких неожиданностей и опасностей; далее, смысл хозяйства заключается в создании того экономического избытка, который дал бы возможность обществу и государству пробудить и удовлетворить культурные потребности человека. К этому первичному и ясному смыслу хозяйства надо, однако, присоединить еще второй, более глубокий и сокровенный. Рациональное хозяйствование только тогда праведно, когда хозяйственный труд не расхищает, а строит как душу трудящегося человека, так и образ преображаемой трудом земли. Праведен всякий труд только таящимся в нем творчеством. Сущность же творчества — в раскрытии личности творца на путях оличения обрабатываемого материала. Такие мысли не раз высказывались религиозными мыслителями и древних, и новейших времен. Не надо, однако, думать, что религиозность, или «мистичность», мысли означает ее непримиримость с жизнью или хотя бы только далекость от нее. Как раз наоборот: чем религиознее мысль, тем она, в сущности, ближе действительности. На примере истории немецкого законодательства об охране природы (Naturschutzgesetz) можно, к слову сказать, очень наглядно проследить хозяйственный смысл мистически-религиозных положений. Так, опыт насаждения лесов, с чисто экономических точек зрения, оказался экономически невыгодным. Сосновые, еловые, как и все остальные виды не смешанных, т. е. противоприродных, лесов оказались под бойкотом пернатого населения и никакими искусственными средствами не защитимыми от паразитов. Сейчас лесничества мучаются над искусственным насаждением естественных, т. е. природных, лесов, дабы повысить доходность лесо-

водства. В том же направлении движутся современные исследования о недостаточности специализма для успешного разрешения экономических проблем. Специалисты всюду необходимы, но, в сущности, лишь в качестве одушевленных вещей, машин. Во главе же больших предприятий, в частности в Америке, стоят специалисты по широкому кругозору жизни, знатоки людей с хорошим глазомером и жизненным опытом, т. е. личности.

Говорю обо всем этом мимоходом и, конечно, лишь приблизительно, с единственной целью показать, откуда, по-моему, пореволюционное сознание должно подходить к разрешению экономических вопросов.

Основной вопрос: возвращаться ли к единоличной собственности или продолжать линию коллективизации, оставаться ли при плановом и огосударственном хозяйстве или возвращаться к анархизму капиталистического производства — сам по себе неразрешим. Надо будет делать то, что будет по силам трудящемуся русскому человеку, что окажется на уровне его духовных возможностей, на путях к созданию его внутренней личности. Никакого объективного социально-заяственного безумия в большевистских планово-коллективистических идеях и затеях нет. Все безумие заключается только в том, что эти планы осуществляются не в порядке вольно-трудового взращения высшего типа человеческой личности, а в порядке насильнического разрушения исторически выросшей личности, русского крестьянина. Если бы субъект советского колхоза был соборной личностью, хотя бы в самой обмирщенной форме, т. е. просто-напросто трудовой артелью, в которую каждый член вступал бы по своей доброй воле, т. е. по вольному усмотрению подлинного добра в коллективном труде, то все было бы если и не в порядке, то все же на пути к возможному порядку.

Из этого следует, что идея личности как в антропологической, так и социологической проекциях русской религиозной идеи отнюдь не совпадает с идеей индивидуализма. Наоборот, индивидуализм, расцвет которого начинается в Западной Европе с эпохи Возрождения, скорее враждебен христианской идее личности, чем созвучен ей. Конечно, и отдельные человеческие особи могут быть гнездилищами религиозного начала личности (за последние столетия они только ими и были), но в такой же, если не в еще большей степени могут ими быть коллективы всех ступеней и направлений. Не подлежит

никакому сомнению, что мы приближаемся к эпохе, стремящейся к расторжению старой связи личности и индивидуума и к осуществлению новой связи личности и коллектива.

Россия может и должна стать во главе этого мирового процесса, хозяйственный аспект которого мы называем социализмом. Смысл и правда социалистического коллективизма и социалистической плановости не могут заключаться ни в чем ином, кроме как в освобождении религиозного начала личности из тисков своекорыстного индивидуализма. В этом смысле верно положение, что христианская душа по природе социалистична и что хозяйственной проекцией русской идеи должен быть потому признан социализм, а не капитализм.

Я вполне понимаю, что многим представителям пореволюционного течения, видящим цель своей жизни в борьбе с большевизмом, слово «социализм» неприятно и что они стремятся заменить его каким-либо другим, например, трудовизм. О словах можно, конечно, не спорить, хотя я лично думаю, что отказываться от традиционных словесных ознаменований определенных духовных устремлений на том основании, что они были преданы жизнью, неправильно. Если руководиться такими соображениями, то надо будет по примеру некоторых радикальных протестантских течений отказаться и от таких слов, как догмат, церковь, таинство, на том основании, что они скомпрометированы реакционным клерикализмом. Но, повторяю, спорить о словах не буду. Скажу только, что слово «трудовизм» представляется мне на том основании недостаточным, что оно ничего не говорит о субъектах труда и о формах его осуществления. Трудовизмом можно назвать и нравственный пафос Толстого, и трудовой аскетизм пуританского предпринимательства. Слово же «социализм» сложнее, но и точнее. Оно означает и труд, и устремление коллективного труда к соборной личности. Но, конечно, чтобы слышать так, надо совершенно непосредственно ощущать, что большевистский марксизм, этот отработанный пар капитализма, имеет очень мало общего с социализмом.

• Вот все, что могу в кратком письме сказать о проекции русской идеи на государственную и социальную действительность пореволюционной России. В дальнейшем постараюсь дать анализ русских пореволюционных течений с высказанной мною точки зрения на идею России и возможные формы ее исторического воплощения.

ЧАЕМАЯ РОССИЯ

В последнее время неустанно и как-то особенно взволнованно думается о России: словно мы накануне свидания с нею. Бывают недели, месяцы, в продолжение которых изо дня в день нарастает несправедливое, но и неукротимое раздражение против деловитости и плоской разумности будничной европейской жизни, мало чем связанной со страшными событиями, зреющими за поверхностью текущего исторического дня. Ничего-то в ней не чувствуется таинственного. Во всех обликах и на всех лицах тупое выражение «евклидовой геометрии». Всякий отрывок фразы на улице — о ценах и деньгах. Ни одного нездешнего человеческого взора.

Выедешь за город — все то же. В природе ни равнодушия, ни красоты, ни вечности. Все в ней очеловечено, разграфлено и прозаически приспособлено к нуждам и радостям публики. Только что сошел с черного шоссе в лес, как запрещенное для автомобилей серое шоссе уже снова выводит тебя на другое, черное же, по которому снова несутся автомобили либо в соседние города, либо в загородные рестораны. Нелепо и бессмысленно: все несется в даль, а дали-то в жизни никакой и нет — ни дали мечты, ни дали риска, ни дали веры. Предел мечты — костюмированный бал во «всех залах» пивоваренного завода, предел риска — отправка багажа без страховки, предел веры — идейный уход в отставку с сокращением жалованья на пятьдесят процентов.

В деревне, несмотря на новейшие усилия по насаждению неокрестьянской почвенности и трудового аристократизма, продолжает господствовать типично капиталистический, мещанский стиль жизни и работы.

С ранней зари и на барском, и на крестьянском дворах господствует фабричное электричество: молотит, веет и ссыпает зерно, доит коров, сепарирует молоко, сбивает масло, а по ночам заливают своим хирургическим светом радости и горести пороссящихся свиней. Обедает весь трудящийся мир, конечно, врозь. Семья помещика, какого бы он ни был захудалого происхождения, у себя в столовой. Инспектор с домоправительницей — в буфетной. Домашняя прислуга — на белой кухне, дворовая — на черной. В восемь часов вечера, по окончании работы, громадные дворы немеют. Ни песни с поля,

ни пляски на лужайке, ни стариковского разговора на завалинке — ничего, что было так прекрасно в старой России. Усадьбы и деревни входят в ночь, как заправские зернозаготовительные фабрики. Только молодежь, наскоро переодевшись и всунув навозные ноги в лаковые ботинки на картонной подошве, несется на велосипедах в соседний городок, чтобы в душной танцульке и кинематографе взволнованно помечтать о большом фабрично-казарменном городе, хищная и расчетливая душа которого уже давно погасила в себе какие бы то ни было мечты, заменив их голою жаждой жизни и власти.

Замечательно, с какою точностью историк Возрождения, знаменитый Якоб Буркхардт⁴⁴⁰ более полувека тому назад предсказал переживаемый нами военно-революционный финал либерально-капиталистической эпохи. «Он (Бисмарк⁴⁴¹) понял, — пишет Буркхардт в 1872 г. фон Прэнзу, — что нарастающая демократически-социальная волна должна будет так или иначе привести к насильничеству, и начал свои войны 1864, 1866, 1870 годов⁴⁴². Но мы еще только в начале... Все, что мы сейчас делаем, находится в каком-то смешном контрасте к изумительной, до мелочей разработанной целесообразности военного мира. Начало военщины должно поэтому стать образцом всего нашего бытия. Вам будет наиболее интересно наблюдать военное преобразование государственного аппарата; для меня — военное оздоровление школьного и общеобразовательного дела. Самую странную будет судьба рабочих; у меня предчувствие, звучащее абсолютным безумием и все же не покидающее меня: военное государство должно стать крупнейшим фабрикантом и предпринимателем. Людские скопища в больших предприятиях не могут навек оставаться в нищете и предоставлены алчности; определенная, сверху блюдомая мера бедности в мундире, рабочий день, начинаемый и кончаемый под барабанный бой, — вот то логически неизбежное, что нас ожидает»*.

* * *

Россия, бывшая во многих отношениях странною весьма свободной и перед войною явно богатеющей, все же не была ни странною политического либерализма, ни странною капитализма в точном, т. е.

* *Jakob Burckhardt. Briefe. Leipzig: Alfred Kroner Verlag, 1935. S. 348.*

в западноевропейском смысле этих слов. Тем не менее — и в этом заключается парадокс новейшей русской истории — она волей большевистской власти в лице СССР с невероятной силой и прямолинейностью осуществила предсказанный Буркхардтом революционно-военный финал либерально-капиталистической эпохи. В целом ряде отношений большевизм, бесспорно, создал модель политического и хозяйственного стиля двадцатого века. В чем основная сущность, в чем верховный закон этого стиля?

Европа последних ста пятидесяти лет политически определялась борьбой трех принципов. Силовое отношение этих принципов было в разных странах и в разные эпохи весьма различно. Самый старый принцип новой Европы, ослабленный, но не отмененный французской революцией, — средневековый принцип авторитарного иерархизма. Второй принцип, выдвинутый просвещением и либерализмом, — принцип равновесия всех духовных и социальных сил, вера в то, что истина есть не что иное, как функция свободной борьбы мнений, а общество — лейбницевская предустановленная гармония между личными интересами всех его членов. Этому верую в то, что истина есть всего только сбалансированная система интересов, мнений и воли, и объясняются все принципы и институты политического либерализма: разделение властей на законодательную и исполнительную, разделение палат на верхнюю и нижнюю, раздробление политической воли народа на голосующие партии, а экономической жизни — на хозяйственные группы.

Одновременно с этим вторым принципом через ту же триумфальную арку Великой французской революции вошел в европейскую жизнь и третий принцип — принцип равенства. Вопрос внутреннего взаимоотношения принципов равенства и равновесия — один из самых существенных и сложных вопросов политической жизни 19-го века. В конце концов к нему сводятся все труднейшие вопросы как внутренней свободы человека, так и всех проистекающих из нее политических свобод. Односторонне связывать, как это становится все более модным, либерализм со свободой, а демократию со свободоненавистническим уравнительством — значит насильственно стилизовать политическую историю последних десятилетий. Но не видеть, что конец девятнадцатого века все сильнее определялся трагической борьбой якобински-руссоистской уравнитель-

ной демократии со свободой и либерализмом — тоже нельзя. Борьба многих либеральных и особенно консервативно-либеральных кругов против всеобщего, равного, тайного и прямого избирательного права была не только борьбой имущих классов за свои хозяйственно-политические привилегии, но и борьбой за свободы в смысле качественного принципа, против свободы — в смысле принципа чисто количественного. Душа либерализма не в смысле абстрактного принципа великой формулы «свобода, равенство и братство», а в смысле конкретного исторического явления — одна из наиболее раздвоенных душ новейшей истории. Защитой индивидуальной, т. е. качественно конкретной свободы каждого человека либерализм связан с принципом иерархизма, которого он, однако, не в силах оправдать никаким высшим авторитетом. Распространением же политического принципа равенства на все области культуры и жизни он связан с бескачественно уравнительной, массовой демократией, за плечами которой неизбежно возникновение кровавых призраков деспотии и нового неравенства.

Сущность интересующего нас предсказанного Буркхардтом процесса перерождения либерально-капиталистической эпохи в военно-революционные, но в известном смысле все же демократические диктатуры 20-го века лучше всего может быть раскрыта на примере Германии.

Утвержденная в августе 1919 г. Веймарская конституция, типичнейшее и в известном смысле, быть может, совершеннейшее творение классически-либерального духа, была провозглашена с явным запозданием. В момент ее принятия положенная в ее основу идея связанных исключительно своею совестью народных представителей, искренне стремящихся к общему стовору, была окончательно подорвана великой войною, разразившимися после нее революциями и мировым хозяйственным кризисом. Честная, парламентарная борьба мнений была во всех демократических странах решительно заменена кулуарно-закулисными стговорами экономических и финансовых групп. Веры, что можно договориться до истины и на почве истинного стговора построить внутренний и внешний мир, в послевоенной Европе, несмотря на Вильсона⁴⁴³ и Версаль, ни у кого не было. Тем не менее новорожденный немецкий либерализм упорствовал и не сдавался. Целых 12 лет больше 20 партий пытались сбалансировать немецкую жизнь и парламентски уравновесить анти-

парламентарные силы справа и слева, т. е. примирить друг с другом идеи авторитарного иерархизма, еще живые в консервативных кругах Пруссии, с идеями уравнилельно-коммунистической демократии.

Брюнинг первый увидел тот психологический и политический тупик, в который Германию завел веймарский либерализм, и попытался сменить идею либерального равновесия на идею авторитарного иерархизма. Внешне это выразилось в мягком, но почти полном угашении деятельности парламента и в передаче почти всей полноты власти «верующему в Бога и в порядок солдату Гинденбургу». Эта комбинация принципа умаленного либерализма с принципом иерархии и авторитета не удалась. И не удалась главным образом потому, что в нее не были вовлечены массы, стоявшие частично за вождями коммунизма, главным же образом за Гитлером. Последний канцлер старого режима, фон Папен, попытался было исправить эту ошибку; но его замысел — включить в правительственный аппарат и новые национал-социалистические массы, хотя бы только в лице вождя и окружающей его элиты, обанкротился еще скорее, чем попытка Брюнинга. После падения Папена осуществилось то, в чем, очевидно, и заключается господствующая политическая идея новой Европы: своеобразное слияние принципа авторитарного иерархизма с принципом уравнилельной демократии, т. е. *встречи вождя и масс при погашенном свете просвещенского разума и либеральной свободы.*

Для вырабатывающейся сейчас в Европе новой политической формы, основанной, во-первых, на ликвидации либерализма, во-вторых, на изъятии принципа авторитарного иерархизма из рук традиционной власти и, в-третьих, на уравнилельном демократизме сбитых в социальные массивы революционных масс, наиболее важна, но и наиболее трудна проблема внутреннего обоснования власти. Все прежние обоснования для новой политической формы явно непригодны. Власть современных правителей, охотно именующих себя подлинными демократами, не основывается, как в их собственном сознании, так и в сознании их подлинных последователей, ни на воле Божьей, как в монархии, ни на народном избрании, как в либерально-парламентских демократиях, ни на личном произволе и самовозвеличении, как в деспотиях. Современный правитель чувствует и утверждает себя, в идеальном случае по крайней мере, прозорливым истолкователем и призванным воплотителем воли ведомых им масс. Свои антипарламентарные теории однопартийные диктатуры обо-

сновывают прежде всего на утверждении, что парламентарный либерализм не способен к уразумению и осуществлению подлинной народной воли. По учению Сореля⁴⁴⁴ и Парето⁴⁴⁵, творящие историю идеи-силы раскрываются в правящих «элитах» и в других «социологических отборах». Немцы — Розенберг, Мараун⁴⁴⁶ и Марр⁴⁴⁷ говорят в этой же связи об «ордене» и «бунде» (непереводимый немецкий термин, означающий некую высшую форму союза). По учению Ленина, подлинный социализм надо искать не в рабочих массах, а в пролетарском авангарде и в старой партийной гвардии.

Если либеральное государство стремится к тому, чтобы уравновесить и примирить противоположные мнения, воли и интересы граждан, то борющаяся против него новая форма демократически-идеократической диктатуры стремится как раз к обратному: к уничтожению всех различий путем отождествления всего со всем. Если в системе авторитарного иерархизма истина есть единство, в системе либерального парламентаризма — равновесие, в системе антилиберальной социалистической демократии — равенство, то в системе идеократической диктатуры — она есть тождество, тождество вождя, партии и ведомых масс. По немецкому учению, партия есть образ и душа народа, по учению фашизма — основа и субстанция итальянской нации и римской традиции, по учению ленинизма — закваска и надежда мирового пролетариата и мировой революции. На принципе этого основного, почти мистического тождества строятся все дальнейшие, характерные для современности отождествления: тождество права и правды, правды и силы, солдата и революционера; тождество государства и общества, внешнего насилия и внутренней свободы, управления и воспитания, власти законодательной и исполнительной; тождество сознательного принуждения к господствующему мирозерцанию и предполагаемого во всех принуждаемых бессознательного стремления к нему же и т. д., и т. д., вплоть до утверждения тотальности (всеохватывающей целостности) как верховного принципа новой, авторитарно-иерархической, исповеднически-воинственной и социально озабоченной государственности двадцатого века.

* * *

Отталкиваясь от большевизма, этого трехипостасного хаоса Государственно-капиталистической фабрики, усовершенствованнейшей казармы и противобожеской церкви, и ожидая его падения,

мы, эмигранты пореволюционной формации, не смеем, как бы это ни было заманчиво, в порядке староземigrantских воспоминаний и предчувствий отдаваться бесконтрольному прожектерству о грядущей России. Все высказывания о том, куда пойдет Россия, должны исходить, во-первых, из анализа того, куда она пришла за годы революции, а во-вторых, из рассмотрения вопроса, куда идет весь мир и в частности Европа, к которой, даже в качестве Евразии, бесспорно, принадлежит Россия. Вот почему я и остановился столь подробно на анализе нового политического стиля 20-го века. Все эти трезвые размышления пересекаются и осложняются, однако, дальнейшею, как бы противоречащею всему сказанному мыслью.

Человеческая история — не равнодушная природа. Исторически-социологическая наука — не физика. Кантовская идея социальной физики — утопия⁴⁴⁸. В природе естествоиспытателей — господствуют закон и порядок, в истории — свобода и зло. В естественных науках возможны потому те точные предсказания, которые невозможны в истории. Но если дело обстоит так, то к чему нужны все наши анализы грядущих судеб родины? Как отличимы и отличимы ли вообще беспочвенные мечтания о будущем от трезвых и разумных размышлений о нем? Не правы ли в последнем счете скептики всех оттенков? В борьбе за идею «Нового града» часто встречаешься со скептицизмом. Поскольку он проистекает из усталости, малодушия, безверия или в некоторых редких случаях — из глубин своеобразного антиисторически направленного мистицизма, постольку против него вряд ли возможны возражения. Поскольку же сомнения в осмысленности теоретической работы над будущим исходят из теоретических же предпосылок, постольку они могут быть если и не совсем рассеяны, то все же в значительной степени ослаблены. Точные предсказания в истории, конечно, невозможны, но сбывшихся пророчеств она знает немалое количество. Разница же между недоступным для истории научным предсказанием и пророчеством та, что пророки не предсказывают того, что неизбежно должно случиться при всех условиях, а лишь указывают, какие кары и ужасы постигнут тех, кто в решающие исторические минуты останутся глухи к требованиям и предупреждениям прорицателей.

Мы, новоградцы, конечно, не назовем себя пророками — уж очень торжественно и великолепно звучит это библейское слово, — но все же и нам — такова уж природа исторического познания — нельзя

иначе думать о будущем России, как в порядке предупреждения о том страшном, что неизбежно должно обрушиться на нас, если не будут услышаны голоса истины и совести.

Всего сказанного, думается, достаточно для того, чтобы предостеречь себя как от ложных и праздных мечтаний о будущей России, так и от апатии отчаяния и бессилия. Запомним: России помимо каждого из нас и помимо всех нас вместе, уже сейчас кем-то задуманной и окончательно уготованной к осуществлению — нет. В конце концов она может стать такой, какой ее задумают и осуществят бескорыстно верные ее памяти и творчески озабоченные ее будущим русские люди. Не надо только поддаваться тлетворной лирике своих *корыстных* воспоминаний. Как ни страшно и как ни грустно в этом признаться, но в эмиграции нет более слепых и более зло устремленных на Россию взоров, чем увлажненные нежнейшими воспоминаниями взоры староэмигрантских патриотов. Одно время казалось, что всей этой сентиментально-озлобленной и сладострастно-жесточкой эмигрантщине, слепо исповедующей злую большевистскую ложь, будто современная Россия сплошь большевистская, и готовой потому с кем угодно идти против нее, наступает конец. Но вот изменилась политическая конъюнктура, и уже снова заливаются соловьи пораженчества, преступно сближая прекраснодушную лирику своих вечерних закатов с кровавыми зорями чаемой ими войны — против СССР за Россию.

Всей этой убогой, но и страшной эмигрантской активности, собирающей нитки для смирительной рубашки большевизму решительно со всего мира, необходимо противопоставить некий новый замысел о России, некое новое видение ее на фоне послевоенной Европы, меняющей не только свой политический строй, но и психохимический состав европейца, чего никак не хотят понять последние могики русского либерального и социалистического демократизма, считающие основной задачей русской эмиграции блюсти заветы всероссийского учредительного собрания и знаменуемого им духовного и политического мира 19-го века.

* * *

Конечно, в Западной Европе нам, эмигрантам, часто становится скучно, в просторечии «скучно» все равно что тошно, прежде всего потому, что мы не можем жить с ней *своею* жизнью. В Россию же нас

тянет потому, что мы не можем убить в себе подсознательного чувства, что какую бы она ни была, она все-таки своя; как своя мила и по милу хороша. Как бы сильна ни была эта логика чувств, не в ней одной дело. Наше тяготение к России имеет еще и другие, более объективные причины: какую-то смутную надежду на то, что большевистская Россия, построившая свою кровавую идеократию против не существовавшего в России буржуазно-капиталистического строя, сможет первой выйти на новый исторический путь, первую приступить к новой исторической стройке. Весь вопрос только в том, во имя каких идей и чьими руками начнется новое дело. Не верится, чтобы те же большевики, которые одурманили сознание России ленинским зельем и насильнически вынудили у нее тот государственно-капиталистический выкидыш, который зовется советским социализмом, были призваны в строители будущей России. Свою историческую задачу подрыва западноевропейской либерально-капиталистической цивилизации на обходных путях разрушения России они выполнили весьма успешно. Достаточно указать на то, что все социальные революции на Западе и все национальные на Востоке так или иначе связаны с большевизмом и что большевизм, очевидно, является создателем некоего прообраза всех новейших идеократических диктатур, чтобы понять размер их вражьего подвига. Но разрушители — не строители. Для создания будущей России понадобятся совсем другие духовные силы и душевные качества, чем те, при помощи которых большевики, не щадя России, таранили буржуазную Европу. То, что они сейчас как бы сдают свои старые позиции: начинают преподавать историю в школах и университетах, изучать народные песни и предания, с пафосом описывать кавалерийские пробеги и возрождают любовь к чинам и формам, свидетельствует, поскольку речь идет не о России, а о большевистском правительстве, лишь об угасании старой веры, а не о рождении новой. Думать, что новая вера, подымающаяся сейчас из бессознательных глубин русского народа, как-то раздвинет правительственное сознание и благополучно уместится в нем, не приходится. Спорить можно лишь о том, сломит ли она всего только власть большевистского мирозерцания над Россией или снесет и головы большевиков. Временами надеясь на первое, но иногда ясно предчувствуя второе, мы верно знаем лишь одно: в России уже навсегда ликвидирована старая буржуазная Европа, но в ней начинает ликви-

дироваться и большевистски-коммунистическая форма идеократической диктатуры. Это не значит, конечно, что в России уже завтра окончательно прекратятся все ужасы советской деспотии; это значит лишь то, что они уже давно начали терять и завтра окончательно потеряют свой исторический смысл. Безумное становится бессмысленным. Процесс обесмысливания революционного безумия неизбежно есть и процесс нарастания нового пореволюционного подъема.

* * *

Высказывая такие мысли, часто приходится слышать возражения, что они не учитывают главного: беспредельной усталости русского народа, которому, после страшных лет большевистского царствования, не до новых идей, не до нового творческого подъема, который жаждет одного: сытого покоя и идейного затишья. Рассуждение это, как уже отмечал Бунаков, неверно. Устали в России люди, которые созрели до революции. В тех же, которые в дни октября были малыми детьми или подростками, по всем доходящим до нас сведениям, чувствуется все что угодно, но только не усталость. Как раз наоборот: в России тянется сейчас к жизни и власти поколение, с пеленок привыкшее к борьбе и риску, выносливое, изворотливое и самонадеянное, чувствующее себя какими-то гонщиками-мотоциклистами на крутом вираже широкого исторического пути. Активности в нем хоть отбавляй. Почти непосильной задачей кажется лишь одухотворение и усложнение его варварского активизма. Вся наша надежда в этом отношении на идеократический характер большевистской диктатуры и на интеллигентский пошиб (пока только еще пошиб) комсомольца. Разочарование в марксизме уже началось и будет неизбежно развиваться. Против марксизма ополчатся: рост национально-патриотического сознания, неизбежное в будущем выяснение того, что марксизм вовсе не последнее слово культуры, а давно превзойденная развитием науки и жизни социологически-экономическая доктрина, и осознание того факта, что все периоды хотя бы временного улучшения советской жизни были связаны с отступлением власти от марксистской доктрины, периоды же ее омрачения вплоть до осатанения — с возвратом к Марксу. Вся эта несложная критическая работа должна в ближайшее же время привести к полному оголению всех идеологических фронтов, а тем самым и к утверждению новых богов.

Я знаю, что это «тем самым» для многих сомнительно. Эти многие думают, что идеологически перекормленная Россия вполне сможет удовлетвориться устройством тех новых дешевых квартир, что обещает в ближайшее время выстроить для всех своих граждан советская власть.

Размышляющие так страдают абсолютной нечувствительностью к духу и стилю переживаемой нами эпохи. Они не видят, что мы все — хотим ли мы того или не хотим, — солдаты-герои или солдаты-пешки одной из величайших идейных войн мировой истории. Никаких уютных квартир сейчас в мире нет и быть не может. Спокойно спать сейчас можно только в походных постелях и знать, что ты завтра будешь сыт, только если у тебя в кармане сухарь, а за спиной банки с консервами. За последние десятилетия мы пережили вещи, в возможность которых в конце прошлого века никто не поверил бы. Дело не в том, что мы воевали в окопах и дрались на баррикадах, а в том, что над нами в каких-то страшных хаосах пронесли голоса и топоты древнейших верований и сокровеннейших инстинктов человечества. Как на заре своей жизни, христианство переживает гонения и катакомбы; коммунисты издеваются над церквями и мощами, а антикоммунисты развеивают прах сожженных коммунистов по воздуху. Церковные вопросы, еще вчера никого не интересовавшие, собирают многотысячные аудитории, и на улицах атеистического Запада вспыхивают революционные стычки между христианами-исповедниками и их противниками. Такими же полыхающими кострами горят националистические страсти и казавшиеся навсегда отошедшими в прошлое расовые инстинкты. Научно-критическое сознание почти всюду свертывается, догматически-исповедническое развертывается. Ответственные политические деятели вещают, как пророки, а в Америке, стране золотоискателей и деньгоделов, президент Рузвельт платит фермерам деньги за то, что они отказываются от возделывания своих земель⁴⁴⁹. Думать, что в такие времена «русские мальчишки» из большевиков, в каком-то неожиданнейшем смысле победившие деловую и деляческую Европу, успокоятся на устройстве квартир с водопроводом и канализацией, есть верх фантастики. Пусть на этом успокоятся миллионы, — те тысячи, которые всюду и всегда господствуют над миллионами, на этом не успокоятся. Оставшееся в их душах после развала марксистской идеологии место пусто они неизбежно должны будут превратить в место свято новых

идей и убеждений. Наш долг — встретиться с ними и попытаться помочь им в осуществлении этой трудной задачи.

* * *

Перед тем как попытаться хотя бы в самых общих чертах начертать возможную формулу этой встречи, спросим себя искренне — какие силы современности за нас и какие против. Ведь затем только и выясняли мы выше особенности политического стиля 20-го века, чтобы не только лирически мечтать о желанной нам России, но и социологически размышлять о ее *возможном* в будущем образе. Главное, что за нас, — это идеократический характер всех современных антибуржуазных и антилиберальных диктатур. Творить политическую жизнь во имя целостной идеи и всеохватывающего мирозерцательного замысла в условиях 20-го века скорее банальность, чем парадокс. В лице большевиков Россия в свое время первая отказалась от политики национальных, а в последнем счете даже и пролетарских интересов и начала политику «философствования молотом». Фашистская Италия с латинским чувством меры последовала ее примеру. Германия с еще большей силой убеждения кладет в основу своей внешней и внутренней политики свою тоталитарную идею. Австрия явно пытается создать некое подобие свободной теократии. Все созвучные новой Европе пореволюционные течения русской эмиграции не сомневаются в том, что на знамени борьбы против большевиков должна быть начертана некая общерусская идея, а не лозунг защиты чьих бы то ни было интересов, хотя бы даже и интересов самой России. Вопрос только в том — какую же выдвигать идею? Следуя прочной традиции девятнадцатого века, «Новый град» выдвигает идею христианской культуры и политики. Спрашивается: возможны ли серьезные возражения против попытки положения христианской идеи во главу угла нового строительства? Думаю, что возможно лишь одно возражение: мир находится сейчас в таком озлобленном, осатанелом состоянии, он с такою очевидностью упорствует в своем желании все дальше длиться и так уже затянувшийся период войн и революций, в нем так мало готовности к христианскому смирению и так не слышно тихого дыхания вечности, что невольно кажется, что христианству как политической силе или придется обогреть себя кровью, или неслышанным сойти со сцены исторического действия. Нет слов — возражение это очень сильно.

Достаточно простого сопоставления глубокомысленно-прекрасного течения великопостных служб со всем тем, что изо дня в день наполняет газеты, чтобы оцепенеть от отчаяния и до корней волос устыдиться донкихотству своих пореволюционно-новоградских концепций. Все это так, и все же: единственное возражение против попытки опереть борьбу за Россию на православную церковь и живое социальное христианство — не возражение вовсе. Ясно, не беря на душу многих тяжелых грехов, вождю верующих борцов за новый облик мира и России со своею задачей не справиться. Политика правителей христиан не будет и не сможет быть христианской политикой*. Многое говорит за то, что эти неизбежные компромиссы могут принять размеры, которых христианской совести не вынести. Тогда, конечно, останется лишь путь в катакомбы. Но все эти безусловные возможности не освобождают нас от необходимости упорной борьбы за христианское осиливание стоящих перед нами задач. Капитуляция без боя равносильна самоубийству из-за страха поражения. Нет, указания на трудности — не возражения! Действительным возражением против новоградского замысла могло бы быть лишь указание другой, более подходящей для возрождения России идеи. Но в том-то и дело, что никакой иной идеи нет и быть не может. Идея — не выдумка, не произвольная философская концепция одинокого ума, разделяемая хотя бы миллионами приверженцев. Идея — это духовная первооснова жизни, по которой история расшивает узоры отдельных национальных и эпохальных культур. Этою сущностью идеи объясняется то, что она всегда жива и жизненно определена тем или иным отношением к высшему началу, т. е. к Богу. По существу возможны поэтому всего только три первозданные идеи. Человечество может жить или утверждением бога как Творца и Зиждителя мира и жизни; или утверждением всемогущего человека как создателя верховной идеи о Боге; или, наконец, отказом от всякого отношения к Богу. Культуры народов могут быть потому или определенно религиозными, или религиозно неопределенными, или, наконец, явно богоборческими. Позиция мирозерцательного неопределенчества никогда не была русской позицией. В России даже интеллигенция жила или верою в Бога, или борьбою с Ним, что было бы нетрудно показать при помощи анализа основных явлений русской

* Ср. мои статьи: Христианство и политика // *Современные записки*. № 53, 55.

культуры даже и 19-го века. В духовно рушащемся сейчас большевизме рушится идея русского богоборчества. Замена этой отрицательной, но все же большой и подлинной идеи какой-нибудь произвольной историософской выдумкой (ну, скажем, концепцией некоего евразийствующего диктатора, утверждающего малоценность славянской крови по сравнению с тюркской и проповедующего расовую монголизацию России в целях совместного с Китаем и Японией завоевания Западной Европы и ее дехристианизации) в принципе, конечно, возможна, но возможна только для такой идеократически-деспотической власти, которая готова на всяческие насилия в целях перекройки народной души и народного тела. Для всех же, кто ищет для России новых путей, созвучных глубочайшим запросам 20-го века, но не ведущих в тупики идеократий и диктатур, остается действительно только одно: возврат к первоначальной идее русской культуры, к идее православного христианства. В ней легче, чем в какой-нибудь иной идее, могут быть внутренне примирены ищущие в наше время творческой встречи начала авторитарного иерархизма и демократического равенства. И не только потому, что христианство представляет собою живое и таинственное единство иерархии и равенства; но и потому, что, требуя послушания христианской идее, вожди народа будут требовать подчинения не только самим себе, но и тому, чему сами подчиняются: верованиям и убеждениям, которые веками творили историю России. Ценность этих размышлений косвенным образом доказывается и тем, что все борющиеся с большевиками правительства не только не отрицают христианства, но прикрываются им, как щитом, в борьбе за свои идеалы. В Австрии это совершенно очевидно. Муссолини почел за благо примириться с церковью. У национал-социализма очень сложные счета с христианством, но, как бы сложны они ни были, 24-й параграф программы, утверждающий, что партия стоит на точке зрения положительного христианства, все еще в силе. В силе остается потому и 293-я страница «Моей борьбы», защищающая не только христианство, но и невозможность для христианства, желающего быть религией, а не безответственным мирозерцанием, отказаться от своего *догматического* содержания. Думаю, что сказывающееся во всем этом желание современных диктатур походить на христианские государства свидетельствует о правильности моей мысли, что в древности, традиционности и всенародности христианской идеи кроется нечто нужное для современ-

ного политического строительства, какая-то полезная правда. Имя этой правды, конечно, *свобода*. Сближая свое мирозерцание с христианством, современная диктатура как бы говорит народу: если я тебя и насиую, то я это делаю во имя той правды, которая издавна заложена в тебе самом.

Россия, которая после падения большевиков начнет духовно воскресать к новой жизни, будет в своей массе, вероятно, малочувствительна к свободе. Но для той ее творческой элиты, на которую мы только и можем рассчитывать, свобода будет, бесспорно, верховною ценностью. Потому мне и представляется небезнадежною попытка подлинно свободолюбивого начала новой эры. Страшно подумать, если в порядке какой-нибудь новой идеократической перелицовки на голову освобожденных русских граждан снова обрушится все то, что уже было: на торжественной авансцене долгожданного переворота флаги и медные трубы, марши и шпалеры, сильные голоса ораторов и бурные аплодисменты, а по низу, у ног марширующих и за спинами витийствующих, шепоты измен и провокаций, ведущие к виселицам и расстрелам. Какая безысходная тоска и угнетающая скука!

Соглашаюсь и допускаю: по трагической необходимости истории новая жизнь может начаться именно так страшно и безнадежно, но сознательно желать и готовить *такую* смену большевизма преступно и бессмысленно. Хотеть *такой* смены — значит хотеть увековечения духа большевизма в России.

Нет, серьезно задумывать новый облик России нельзя без веры в то, что после оглушительного агитационного крика, после нескончаемого потока бушующих, но мертвых слов для всех наиболее искренних, горячих, а потому, Бог даст, и наиболее сильных русских людей будет насущнейшею потребностью и величайшим счастьем перестать говорить об истине и начать в молчании, более руками, чем устами, заново творить ее образ.

Мне кажется, что в России после падения или свержения большевистской власти должна будет наступить некая историческая секунда, в которую решится вопрос бытия или небытия той русской христианской культуры, о которой так много говорилось в эмиграции. Если этой культуре быть на Руси, то в эту секунду вокруг всех умученных, но еще не снесенных церковью соберутся какие-то друг другу мало известные люди, чтобы без сговора начать общерусское христианское дело. Люди эти заново сложат разваленную ограду, снова

водрузят крест, разыщут и соберут иконы, наладят хор. Начнутся церковно-приходские собрания и беседы по религиозным, социальным и политическим вопросам, организуется помощь больным и бедным. Так из тишины возникнет и, захватывая одну за другой все стороны общественности и культуры, начнет постепенно расти и шириться новая христианская жизнь.

Есть один вопрос, тающий в себе почти неразрешимую трудность. Это вопрос об отношении между церковью и государством. Почти невероятная сложность этого вопроса заключается в том, что христианство, царство которого «не от мира сего», чтобы творить социальную, а тем самым и политическую правду мира, должно быть, по видимому, поставлено в нем не только как правда, но и как сила.

Теократическое, т. е. папоцезаристское разрешение этого вопроса принесло миру и христианству явно больше вреда, чем пользы. Не меньше вреда принесло и обратное цезаропалистское разрешение его. Царствует ли церковь при помощи государства, становясь сама государством, царствует ли государство, обязуя церковь теми или иными мерами служить себе, — это не большая разница. Всякое слияние церкви и государства, хотя бы только в лице чиновника налогового управления, приходящего описывать верного, но нерадивого сына церкви в пользу причта и государства, полно больших трудностей и соблазнов.

Церковь, собирающая нужные ей для существования средства при помощи полицейской власти, не может быть независимой совестью государства. Выполнение этой трудной задачи (современная борьба исповеднического движения в Германии является неоспоримым доказательством правильности моего положения) может быть по силам лишь для церкви, материально и административно абсолютно независимой от государства, для церкви, живущей исключительно добровольными взносами прихожан и уже по своему внешнему виду являющей образ нездешнего мира, т. е. для церкви, отделенной от государства.

Принцип отделения церкви от государства не приходится ни обосновывать, ни защищать. За него сейчас высказываются как верующие, так и неверующие, как враги церкви, надеющиеся, что без государственной поддержки христианская выдумка быстро погибнет, так и ее верующие сыны, уповающие, что уничтожение соблазнов властвования только укрепит внутреннюю силу церкви. Как ни удоб-

но это единение в практическом отношении, трудно отделаться от чувства, что в нем не все благополучно, от мысли, что должна же быть некая очевидная разница между отделением, провозглашенным в свое время Французской революцией, и тем, к которому только и может стремиться христианская власть, стоящая перед задачей преодоления большевистского послесловия к просвещенской эпохе. Сведение этой разницы к разнице чисто психологической, успокоение на мысли, что при наличии в будущей России живых и социально озабоченных христиан власть как-то сама будет христианизироваться, представляется мне неправильным все по тем же, уже не раз подчеркнутым мною соображениям о духе и стиле нашей эпохи. Пульс жизни современного человечества бьется не в обществе, а в государстве. Тяжба Христа и Антихриста решается сейчас в огне революций и войн. Христианству, стремящемуся спасти не только отдельные сердца и души, но и строить социальную и политическую жизнь, нельзя потому оставаться обществом, не имеющим никакого отношения к государству. Без выхода из аскетического полумрака катакомб и келий и без возвышения над практикой богоугодных заведений христианству трагических вопросов современности не разрешить и судеб мира не устроить. Из этих положений не следует ни права церкви требовать себе от государства тех или иных политических полномочий, ни тем паче права государства насильственно-государственную жизнь во имя клерикальной идеологии. По уже условленному исключению всех папоцезаристских и цезаропапистских соблазнов из этих положений следует нечто совершенно иное: согласие христианской власти на церковное руководство, готовность к церковному послушанию и к обнародованию в той или иной форме этой своей готовности, т. е. к созданию всенародно видного единения, а в трагическом случае и места борьбы между христианской совестью государства и его земными нуждами и необходимостями.

Мысли эти никоим образом не ведут вспять к тем прежним формам взаимоотношения церкви и государства, при которых церковь в хозяйственно-правовом отношении наживалась на государстве, а государство охотно украшалось христианскими добродетелями. Наоборот, в них заложена единственно возможная гарантия против превращения христианской власти будущего в клерикально-националистическую деспотию старого типа. Кандидатов в право-

славные диктаторы при некотором возможном стечении обстоятельств завтра в эмиграции, а быть может, и в России найдутся десятки. Все они с удовольствием повторят либерально-социалистический лозунг, что религия — частное дело каждого, и с еще большим удовольствием сочтут не касающимся христианской России, частным делом государственной власти восстановление всего устарелого арсенала лжехристианского клерикализма. Отмежевание от такого возрождения христианской власти является насущною необходимостью пореволюционно-религиозного сознания. Иного же средства отмежевания, кроме как того или иного правового оформления своей готовности в определенных особо важных случаях считаться с голосом церкви как с голосом подлинной народной совести, для будущего антибольшевистского, антифашистского и сверхлиберального христианского государства нет и быть не может. Развитие и уточнение этого положения требуют особого и тщательного исследования. Откладывая потому анализ нового взаимоотношения между государством и церковью до следующей статьи, я закончу и поясню мои беглые намеки следующим простым соображением.

Известно, что Владимир Соловьев предлагал Александру III как христианскому государю не казнить убийц своего отца⁴⁵⁰ и что он в своей последующей публицистической деятельности требовал от русской монархии религиозно-нравственного, а тем самым, согласно его концепции, и политического примирения с поляками-католиками и евреями. Я думаю, что если бы эти требования были в свое время провозглашены не бесправным приват-доцентом и публицистом, а патриархом русской православной церкви и если бы они раздались не в монархии, в которой церковь возглавлялась синодальным чиновничеством, а в государстве, связанном с церковью добровольно взятым на себя обязательством заслушивания и взвешивания ее голоса, в некоторых же религиозно особо существенных случаях и обязательством подчинения ему, то это могло бы сыграть большую и положительную роль.

Что было невозможно в прошлом, то должно стать возможным в будущем. Конечно, без веры в устроительную силу добра на земле, без веры в то, что освобожденная от государственных тисков церковь сможет в решающую минуту единомысленно предохранить власть от религиозно недопустимого и политически неисправимого решения, все высказанные мной мысли становятся совершенно бес-

предметными. Но беспредметными становятся тогда и все устремления к новой эре действенного, социального христианства.

* * *

Против всего сказанного, несмотря на все мои оговорки, будут, конечно, выдвинуты обвинения в утопизме. Правда, после того, что удалось сделать большевизму в России и национализму в Германии, вопрос о неосуществимости утопий надо было бы пересмотреть в корне. На наших глазах понятия реальной политики и утопии настолько приблизились друг к другу, что всякая лишенная конструктивной фантазии политическая мысль невольно кажется беспочвенной и утопичной. Тем не менее для антифашистского, а потому в каком-то весьма существенном смысле все же и демократического сознания есть одно соображение, ослабляющее, по крайней мере на первый взгляд, все сказанное мною.

Не думаю, чтобы можно было сомневаться в том, что большевикам за долгие годы их царствования действительно удалось в очень значительной степени раскрестить массы русского народа, и что «Новый град» придется строить не на фундаменте святой Руси славянофилов и Достоевского, а на обломках марксистски-большевистского царства, в котором значительное большинство живой и талантливой молодежи окажется абсолютно глухим ко всякой христианской проповеди. Как же быть с этим большинством? Возможно ли задумывать образ России, явно идущий вразрез с волею этого большинства? Думаю, что для демократов новой формации, не стоящих на позиции демократического формализма, вопрос этот не таит в себе никаких особых затруднений. В «Новом граде», между прочим, мною уже не раз высказывалась очевидная по нашим временам мысль, что защита реальной демократии не только допускает, но даже и требует применения и недемократических методов борьбы. Непонимание этой истины Временным правительством привело Россию к большевизму. Но если допустимо уже существующую демократию защищать в минуты опасности и недемократическими мерами, то нет никаких оснований требовать, чтобы подлинно народная и подлинно демократическая Россия осуществлялась по всем правилам формальнодемократической игры в большинство и меньшинство. Не то важно, чтобы будущие правители России пришли к власти демократическими путями, а то, чтобы они не оставались у нее во-

преки явной воле честно и свободно опрошенного народа. Путем постановки на голосование своего религиозно-социального миро-созерцания христианской элите к власти не прийти, но растворить себя как элиту в общенародной воле уже после прихода к власти ей будет, безусловно, легче, чем всякой другой инициативной группе, если только она, согласно всему вышесказанному, начнет свое дело не с совершенно невозможного и ненужного в ближайшее время «оцерковления культуры», а с насущного очеловечения жизни. Естественные права человека и гражданина, свободный труд и социальная справедливость, мирное устройство своего дома, трезвое и миролюбивое разрешение вопросов внешней политики — вот та вне христианства неосуществимая демократическая программа, за которую в России, пережившей поголовное бесправие и каторгу рабского труда, выскажется, безусловно, громадное большинство населения и над которой нам в эмиграции надо неустанно работать. За исключением старозаветных либерал- и социал-демократических группировок, все эмигрантские политические формации пореволюционно-го типа стоят на тех же религиозных позициях, что и «Новый град». Наша особенность заключается лишь в том, что мы, как огня, боимся превращения христианства в мертвоклерикальную идеологию, в бытовой аксессуар национальной революции, утробно устремленной к созданию скуластой, трезвонной и погромной фашистской России. По нашему глубокому убеждению, религиозное возрождение России предполагает исход из абсолютно первичного и подлинного христианства и из пристального, свободного, непредвзято-справедливого изучения Советской России. Лично мне кажется, что, если бы лучший представитель Русского Студенческого Христианского Движения⁴⁵¹, исповедующий непреложную христианскую истину, что вся история человечества целиком свершается в отдельных человеческих душах на путях тревожного искания социальной правды, вплотную подошел к лучшему младороссу, горячо устремленному к лицу Советской России и всецело преданному делу ее преображения, то в эмиграции создан бы тот человеческий тип, который нужен для нового строительства России. Одно надо только твердо помнить. Удача всех наших замыслов всецело зависит от того, найдем ли мы отзвук в самой России. Я ни минуты не обольщаюсь надеждой, что его будет легко найти, и отнюдь не уверен, что он будет найден. Твердо я знаю только одно, что для того, чтобы наша работа была

осмысленной, нам надо встретиться с Россией. Наша вера в возможность этой встречи держится надеждой на духовный рост оппозиционного комсомольца, на обострение критического сознания советского студента и ученого, на пробуждение в новом советском человеке чувства национальной ответственности за все то страшное, что его советская власть сделала с Россией, на *бунт русской совести и на неизбежную в свете этого бунта встречу практически делового активизма потерявшей веру в Маркса советской молодежи с тою высшею духовною активностью, которая за годы большевистского господства была проявлена лучшими русскими людьми, мучениками за веру и родину.*

* * *

Какова психологическая реальность и действительная социологическая структура Советского Союза — сказать нелегко. И зная все, мы видим очень мало. Все же мы вряд ли ошибемся, если предположим, что служилый класс Советского Союза, к которому, за исключением верхнего слоя правительства и доживающих свой век лишенцев, принадлежит почти все народонаселение Союза, действительно представляет собою некое бесклассовое общество. Культурный уровень наиболее выдающихся представителей этого общества надо считать сильно сниженным, но культурность масс в России, безусловно, повысилась. Общество это несет громадный, подчас героический труд и в массе своей, по крайней мере, не требует от жизни ничего, кроме удовлетворения самых скромных и бесспорных нужд: квартиры, заработка, свободного времени для книги и беседы и ненасиленной смерти в собственной постели.

Не только не ставя большевикам в заслугу создание такого общества, но и не прощая им его, нельзя все же не видеть, что советская жизнь является весьма пригодной базой для возведения первого гуманитарного этажа Нового града. Ведь и христианство всегда защищало труд, и прежде всего даже физический труд как основу человеческого общежития. Ведь и оно проповедовало трудовой солидаризм общества и защищало собственность лишь как минимум тех щедрот, от которых всегда можно и должно уделять ближнему, ведь и оно защищало умеренность в пользовании земными наслаждениями. Мало-мальски беспристрастное исследование вопроса об отношении христианства к социализму и капитализму с непререкаемой очевид-

ностью устанавливает социалистическую, а не капиталистическую душу социальной эпохи христианства. Разделение труда и капитала, нетрудовой доход, взимание процентов, определение цен на продукты производства рынком, а не трудом, замена сословной структуры общества классовой, маммонизм буржуазной цивилизации — все это всегда встречало в лице христианства определенное осуждение. Я знаю, что против этого положения можно привести много фактов и соображений, говорящих на первый взгляд обратное. Первое впечатление, однако, неверно. Неоспоримо, конечно, что в годы ожесточенной борьбы между капиталистическими правительствами и революционерами-социалистами пастыри всех исповеданий и национальностей стояли на правительственной стороне. Но это объясняется не капиталистическими симпатиями христианской этики, а христианским учением о божественном происхождении власти, которым земная церковь часто не в меру злоупотребляла в целях сохранения своих общественно-государственных привилегий. Борьба между социальной этикой христианства и христианским положением о религиозных истоках государственной власти — очень острая тема, которую я не могу развивать подробно. Скажу только, что, в общем, социальная этика христианства, говоря политическим языком современности, была всегда много радикальнее христианской социологии и прежде всего христианского учения о власти и государстве. Характерная для капиталистической эпохи победа консервативной социологии христианства над более радикальной социальной этикой представляется мне одной из наиболее существенных причин практической неудачи социального христианства в 19-м веке. Здесь ныне необходимы новые мысли и новые пути.

Из сказанного вытекает с полной очевидностью, что превращение России в типично капиталистическую страну было бы величайшим преступлением как перед идеей социального христианства, так и перед всеми пережитыми Россией муками. Вся задача пореволюционного строительства должна заключаться в том, чтобы в муках рожденную трудовую жизнь, в очень большой степени поравнявшую бедных и богатых, знатных и простых, духовно утонченных и малограмотных, не просто отринуть, но, *до неузнаваемости повысив ее бытовой и хозяйственный уровень*, как-то и удержать как основу новой соборной и универсальной христианской культуры.

Развивать подробно социально-политический и культурно-педагогический смысл этой формулы мне невозможно. Можно попытаться лишь совсем приблизительно набросать отдельные черты социального лица будущей России.

Как уже не раз ответственно писалось в «Новом граде», и в случае падения большевиков земля должна будет остаться изъятой из свободного частновладельческого товарооборота. Дабы крестьянство не пало в новое рабство к частному, да еще иностранному капиталу, государство должно будет оставить за собою верховное право собственности на землю. Это, однако, не значит, что земельный строй России должен навсегда остаться строем крепостнических колхозов. Покоящаяся на понятии личности христианская культура не отрицает начала собственности, а наоборот, утверждает его. Изъятие земли из бесконтрольного частновладельческого товарооборота должно потому быть направлено не к уничтожению всякой собственности на землю, а лишь к утверждению подлинного смысла землевладения, который не может заключаться ни в чем ином, как в создании трудовой и нравственной связи человека с землей, с природным и животным миром. В этом смысле всякое трудовое, и в особенности крестьянское хозяйство есть такая же первооснова жизни, как любовь и семья. Практически из этого следует, что если бы крестьяне-колхозники пожелали в будущем вернуться к форме единоличного хозяйства, то государство должно будет найти те или иные возможности для наделения их землей и финансирования этого возврата. Мне лично Россия, обрабатывающая землю исключительно в колхозно-коллективном порядке, никак не видится, и я уверен, что тяга к своей земле проснется с очень большою силою.

Из этого, однако, не следует, что колхозы должны будут окончательно исчезнуть, что их нужно будет принудительно ликвидировать. В религиозном плане в их защиту может быть выдвинуто соображение, что личностью, хотя бы только и в переносном смысле, может быть и коллектив, живущий ладною, единомысленною жизнью. В меру превращение советских колхозов в дружные трудовые артели, закрепление земли за ними можно только приветствовать. Принудительное насаждение столыпинских отрубков было бы в России, с ее традицией «мирского» хозяйства, таким же произволом, как и принудительное удержание крестьян в колхозах. В пользу свободных колхозов говорит еще то, что техническое оборудование их го-

раздо легче и дешевле, чем оборудование единоличных хозяйств. Весьма важно, наконец, и соображение, что в колхозах гораздо легче организовать ту общественно-коллективную жизнь, которая сейчас всюду становится нормальной для молодого поколения: клубы, читальни, спортивные площадки и кинематографы. Весьма вероятно, что прошедшая советскую школу холостая молодежь будет в свободных колхозах работать гораздо охотнее, чем в родительских индивидуальных хозяйствах. Но вероятно также и то, что семейные крестьяне, у которых уже подрастают дети, будут охотно выходить в частники. Нашу ненависть к идеократически закупоренным крепостническим колхозам Советской России несправедливо и вредно переносить на все формы артельно-кооперативного общего дела. Весь мир напряженно ищет сейчас перехода от индивидуалистических форм жизни и хозяйствования к формам нового коллективизма. Искания эти экономически необходимы и духовно праведны.

Что касается промышленности, которой предстоит еще очень большой расцвет, то ясно, что ее придется строить на тех же сложных основаниях не бессмысленной отмены всего, что сделано большевиками, а на утверждении и преобразении уже начатого ими. Все ключевые производства должны будут остаться в руках государства. В частновладельческом производственном секторе, работа которого должна будет вестись под общим руководством контрольных инстанций государства, важно будет не допустить эксплуатации рабочих новыми предпринимателями. Плановость будет играть очень значительную роль. Самую трудную, но и самую важную задачей будет устройство в новой жизни психологии идеологически развенчанного рабочего-пролетария. Одним продолжением уже начатого большевиками улучшения его внешней жизни — квартирами, клубами, больницами, домами отдыха — этой проблемы не разрешить. Выпавший на долю как социологически, так и экономически малосостоятельной марксистской доктрины громадный политический успех явно объясняется тем, что у него был свой пафос и своя трудовая этика, по-своему осмысливавшие и серые рабочие будни, и праздничные пролетарские баррикады. Мифология марксизма в глазах будущей России окажется скомпрометированной и отмененной. Уже и сейчас Россия живет не марксистским, а совершенно иным пафосом. Если из формулы этого нового пафоса — «мы владеем шестую частью всего земного шара и отстраиваем родину пролетариата на

страх буржуазным врагам» — выбросить оба дореволюционных момента — марксистское противопоставление буржуазии пролетариату и империалистическое «царствуй на страх врагам», то получится прекрасная, слегка измененная формула будущего строительства: «Россия владеет шестой частью всего мира, какой восторг отстраивать и защищать свою родину во славу мира и процветания человечества». Окончательно заменить все еще не ликвидированную марксистскую мечту мирового пожара во славу пролетарского интернационала патриотическим пафосом всенародно преобразующего труда — вот та, требующая фантазии и педагогического дара задача, над которой придется много поработать будущей власти. И тут простого продолжения начатого большевиками дела окажется недостаточно.

Разрабатывать природные богатства России, строить заводы и фабрики, выпускать по тысяче автомобилей и тракторов в секунду — очень хорошо, но делать все это для того, чтобы на путях навязшей в зубах всемирной пролетарской революции привести все явления мира и все людские сознания к общему знаменателю марксистской идеологии и пролетарского счастья без Бога, но с радио и граммофоном, — ужасно скучно. Все мало-мальски духовные люди, побывавшие за последнее время в России, единогласно свидетельствуют о том, что большевистская власть не только по злой воле, но и невольно накладывает на все проблески и побегии как будто нарождающейся новой жизни тяжелую печать убогого уныния, что весь ужас большевистской России в том, что в ней мертвы чувства красоты и поэзии. Мне кажется, что верховною, воспитательною, но не агитационною задачей будущей власти будет пробуждение этих чувств. Новый русский трудовой национализм, который, Бог даст, сменит пролетарский патриотизм, будет держаться на чувстве живой влюбленности в Россию, на бесконечно радостном ощущении этой единственной по своим размерам и богатствам, по своей красоте и обаятельности, по своей бесспорной талантливости и неиспользованности своих возможностей стране. Счастье быть русским, быть сыном и создателем целого мира, у которого все есть, которому не нужно громоздить великих, но и проклятых исторических событий, чтобы добиваться своего места под солнцем, которому можно мирно и вольно цвести под ним всем своим благодатным бытием, — вот то чувство, на котором только и можно праведно строить новую национальную жизнь.

В эмиграции в последнее время все сильнее звучит тема русского национализма и русской национальной революции. Нарастание этой темы вполне понятно как в связи с поворотом большевистской идеологии к (во многом оскорбительной) идее *пролетарской* родины, так и с обострением национализма во всем мире. В том, что силу, которая сменит, а может быть, и сломит большевистскую диктатуру, будет сила горячего национального подъема, сомневаться не приходится. Подъем этот можно, однако, безоговорочно приветствовать лишь при условии его безусловной русскости и его связанности с духом и плотью России. Самая значительная черта русского духа — его всемерность и всемирность, широта и глубина его дыхания. Самая значительная черта русской государственной плоти — многоплеменность и многоязычность России, представляющей собою не нацию, а целую семью наций. Сворачивать в тупик великорусски-славянофильского обрусительного шовинизма эпохи Александра III, малочувствительной как к петровскому окну в Европу, блистательному Петербургу, так и к экзотическому образу сказочной персидской княжны, значит проявлять величайшую нечувствительность к облику и гению России. Из этого никак, конечно, не следует, чтобы гений русского патриотизма был обязан представлять всем населяющим Россию народностям не только право на самоопределение, но и право на отделение. Вести русское государство может, конечно, лишь русское, точнее, великорусское племя. В этом водителстве должна твердо звучать тема имперской великодержавности. О том, в каких государственно-правовых формах должны быть в будущей России связаны великодержавность и федерализм, говорить в данной статье невозможно. Мне важно указать лишь на ту двупланность русской национальной идеи, которая одна только гарантирует ее русскость. Пользуясь терминологией Г. П. Федотова, можно сказать, что у каждого человека чувство любви к своей великорусской или украинской, крымской или сибирской *родине* должно быть нераздельно связано с чувством общерусского, имперского *отечества*.

Заканчивая свои раздумья о будущем облике России и чистосердечно спрашивая себя, осмысленно ли призывать все живые силы эмиграции к его осуществлению, — я не могу скрыть от себя и не хочу скрывать от читателей главного недостатка моей статьи: в ней нет никаких указаний на те пути, которые могли бы привести к осу-

ществу моему предчувствий и устремлений. Если я тем не менее написал все то, что написалось, то лишь по глубокой уверенности, что для всех политических деятелей эмиграции — вождей и рядовых работников — прежде всего важно духовное ощущение той России, за которую только и стоит бороться и которая в СССР уже сейчас так же существует, как облик милого лица на непроявленной пластинке. Преследующее меня, как я признавался вначале, жестокое отталкивание от обеих Европ сыграло роль проявителя. Подлинное лицо рождающейся в Советской России живо стоит перед глазами. Вера в *возможность* его исторического воплощения непоколебима. Жива потому и надежда, что если не отводить глаз и неустанно крепить волю, то найдутся и конкретные пути борьбы и победы.

О СВОБОДЕ

(Демократия, диктатура и «Новый град»)

I. Новый человек «Нового града»

Замысел «Нового града» не есть замысел только политический. Он не есть даже замысел в первую очередь политический. Его современность и его своевременность в том прежде всего и заключаются, что политическая сфера мыслится в нем как сфера применения сверхполитических убеждений и положений. Ни малейшего ущерба политической страстности и ни малейшего отказа от политического реализма такое построение политики сверху в себе не несет. Только слепые могут не видеть, что после войны реальную политику Европы творят не «политические реалисты», не профессиональные дипломаты старого типа, а совершенно новые люди: фантасты, пророки, мечтатели, изуверы и всякие иные провозвестники еще очевидных невозможностей. Реалисты же и профессионалы лишь отбиваются от этих реальных творцов; отбиваются не без труда и лишь в меру того, как сами убеждаются в наличии ими же осмеянных сверхполитических корней своего трезвого политического минимализма. Так, несколько лет тому назад еще парадоксальное положение о христианских основах современной демократии становится уже общим местом всех наиболее чутких к изживаемому нами политическому кризису недемократических течений. Все это было уже не раз сказано, но все это нелишне постоянно повторять.

Замысел о «Новом граде» есть прежде всего — запомним это твердо — замысел о новом человеке в его обращенности к государственной, политической, общественной и социальной жизни, т. е. в его отношении к ближнему, к соплеменнику, к земляку, к сотруднику, к сотоварищу, ко всякому соучастнику в общем деле, но также, конечно, и к противнику, к «врагу и супостату», без которых общественной и государственной жизни мы пока еще мыслить не можем, не впадая в наивный идилизм и преступное прекраснодушие. Но если так, то за основной вопрос всего новоградского движения должен быть признан вопрос о новом человеке, о том человеке, от которого мы ждем устройства человеческой жизни на земле. Прежде всего сговоримся о главном.

Новоградское понятие нового человека есть понятие христианское. Новый человек — это человек, которому Бог, по слову пророка, даровал новое сердце и которого исполнил новым духом. Проповедь нового человека означает тем самым проповедь вечно во Христе обновляемого человека. Новоградское движение питается главным образом ощущением, что мир зашел ныне в такой тупик ветхости и злобы, что вне такого обновления ему уже не спастись. Поскольку новоградство основывает все свои упования на утверждении вечного человека, оно есть мирозерцание и мироощущение консервативное. Поскольку оно утверждает, что в мире общественных и государственных отношений этот вечный, т. е. новый человек еще никогда не властвовал, оно есть мирозерцание и мироощущение радикально революционное. Одного в «Новом граде» совсем нет: в нем нет ни грана реакционности. Новоградство есть миролюбивая устремленность к мировой революции во имя вечного человека.

II. Триединая реальность истины, свободы и личности как основная идея новоградской общественности

Для того чтобы установить свое отношение к двум борющимся в мире силам — к демократии и к диктатуре, — сформулируем кратко наше новоградское понимание сущности правильных отношений между отдельными людьми в обществе и государстве. Проще и короче всего можно выразить эту сущность в форме требования, чтобы всякий общественный строй был одновременно персоналистичен и соборен. Формула эта требует пояснения. Поясняется она лучше всего противопоставлением начала персонализма — началу индивидуализма и начала соборности — началу коллективизма. Так ли, однако, ясны сами по себе эти четыре термина, чтобы строить на них объяснение сущности правильных общественно-политических отношений? Думаю, что совсем не ясны и потому поясняю. Персонализм утверждает личность человека, индивидуализм — всего только его индивидуальность. Слова «всего только» выражают мысль, что личность больше индивида. Эта мысль не произвольна, ее верность глубоко укоренена в самом языке. Слова лицо, личность применимы к людям и к Богу. О быке, о жеребце или о дубе

нельзя сказать — «какие замечательные личности». Животные и деревья не личности, они всего только замечательные экземпляры своей породы, замечательные индивиды, особи. Вот это главное: всякое только индивидуальное бытие может быть в себе замкнутою особью, неким обособленным «о себе бытием». Личность же самозамкнутости не переносит. Личность есть индивидуальность, раскрытая в другую индивидуальность. Личность есть «я», начинающееся с «ты», с обращения к Богу или к человеку, вернее, к Богу и к человеку вместе, так как одно без другого невозможно. Слышащийся ныне каждому современному уху в слове «индивидуализм» укор, в сущности, ничего больше не означает, как протест против замыкания человеческой индивидуальности в себе самой, то есть — и это то *есть* очень важно — против ее обезличения.

Этим разграничением между личностью и индивидуальностью разграничиваются и оба других понятия, понятие соборности и понятие коллективности. О соборности или, если не употреблять этого церковного термина, о подлинной общинности можно говорить лишь там, где общество состоит из личностей; там же, где оно состоит не из личностей, а из индивидуумов, допустима, строго говоря, лишь речь о коллективе.

Все эти разграничения не имели бы никакого практически политического значения, если бы они не были теснейшим образом связаны с тою верховною реальностью всякой социально-политической жизни, под знаком которой идет сейчас кровавая борьба в мире и защита которой является верховною задачей новгородского человека. Имя этой реальности — свобода. Если не бояться образов не очень высокого вкуса, то по нынешнему положению вещей было бы, пожалуй, и уместно поступить с именем свободы так же, как Гейне⁴⁵² предлагал поступить с именем любимой женщины: вырубить самую высокую сосну в лесу, окунуть ее в кратер Этны и огнем по черному небу написать — свобода, свобода, свобода! Но что такое свобода? Ощущение стоящей за этим словом духовной реальности в такой потрясающей мере утрачено современным человеком, что необходимо, не оглядываясь ни влево на демократию, ни вправо на диктатуру, совершенно заново сговариваться о ее подлинной природе.

Чтобы постичь духовную природу свободы, необходимо предварительно выяснить себе, чем человек, в смысле вечно меняющейся

полноты своего духовного достояния, отличается от себя самого, в смысле стоящего за этой полнотой неизменного субъекта; чем все то, что у человека есть, отличается от него самого, от его собственного бытия. Разница очень велика — можно сказать, абсолютна. Все что я имею, я могу иметь общим с другими людьми, причем в двойном смысле этого слова: как в смысле общего владения всякою собственностью, так и в смысле общности тех начал, которые владеют мною и другими. Возможна власть над целым рядом лиц не только общих идей и мыслей, но также общих чувств и даже судеб. Одного только человек не может иметь общим с кем бы то ни было: своего бытия, своего сущего «я». Полнота «я», полнота человеческой личности ни в одном своем моменте не отделима от своей целостности и не делима на части. Она единственна и неповторима. Мысль об удвоении ее ведет к химере двойничества, мысль о ее разделении — к шизофрении, к душевному заболеванию. И то и другое не уничтожает индивидуальности человека. И галлюцинант, и шизофреник могут и быть и казаться весьма интересными индивидами, но они не могут быть личностями, ибо как удвоение личности, так и раздвоение ее нарушают ту единственность целостной личности, вне которых она невозможна.

Первое, что при таком подходе к вопросу нужно сказать о свободе, это то, что она есть жизнь и дыхание той моей целостно-единственной личности, которую я не могу иметь одинаковою и в этом смысле общею с кем бы то ни было. Требование, чтобы государственный строй был строем свободы, означает, таким образом, требование безоговорочного признания абсолютного значения всякой человеческой личности, из чего с очевидностью вытекает, что в принципе допустимо лишь огосударствление того, чем человек владеет, но не того, что он есть.

Эти мысли не новы, они лишь философски повторяют весьма старое христианское обоснование персоналистического либерализма. Даже у Локка, естественное право которого еще связано с христианской традицией, мы встречаем ярко выраженную мысль, что личность человека принадлежит Богу и потому должна быть в государстве сберегаема как неприкосновенное «Божье имущество». Из этого положения следует, что всякое государственное насилие над бытием человека, над его лежащею под всем его земным и духовным достоянием личностью есть кража со взломом, злостное вторжение

не только в человеческое, но и в Божие хозяйство — метафизическая уголовщина.

На эту, для всякого социально-политического и государственного построения весьма существенную связь свободы с глубинной личностью человека, с его сущностным «я», очень показательно обратил внимание один из последних советских эмигрантов, когда на вопрос о его политической программе ответил, что в конце концов она сводится к одному пункту, к требованию «права на молчание».

Помимо своего внешнего смысла, который в первую очередь, конечно, и хотел подчеркнуть замученный советский человек: «молчит — значит, контра, диверсант, троцкист», это требование таит и другую, более глубокую мысль. История мистики полна свидетельств о том, что бытийственный корень личности таится в недоступной слову глубине молчания. Посягательство на свободу молчания означает потому топор под самые корни человеческого «я». Вряд ли будет устойчив государственный порядок, при котором в период острых кризисов гражданам разрешалась бы свобода слова, вплоть до проповеди революционного низвержения власти; но запрет молчания представляет собою явление совершенно особого и в истории человечества до некоторой степени нового порядка. В нем с одинаковой силой сказываются и метафизический характер большевизма, и изуверство его метафизики, в корне отрицающей личность и свободу.

Не означает ли, однако, предлагаемое метафизически углубленное понимание свободы весьма опасной деполитизации этого понятия? Шиллер, как известно, утверждал, что свобода неотъемлема даже и у закованного в цепи преступника. Религиозная свобода в государственно-политических цепях — не подозрительное ли это новоградство? Уверен, что в головах иных читателей из стародемократического лагеря уже мелькнула эта саркастическая мысль. Отложим на время попечение о ней. Ее невероятность выяснится сама собою в дальнейшем развитии статьи. Сейчас мне важнее повернуть оружие и указать моим возможным оппонентам на эту связь недостаточно глубокого постижения свободы с ее односторонне-политическим пониманием, которая причинила так много зла русской общественной жизни.

И русская, и западноевропейская демократия больше всего возмущается господствующим в Советской России и в других диктатурах конформизмом. Никто, конечно, не станет оспаривать, что в де-

мократических режимах того конформизма, который А. Жид⁴⁵³ констатировал в России, нет и быть не может. Не надо только упускать из виду, что хотя он еще и поныне чужд многопартийно-парламентарным демократическим государствам, но он никогда не был чужд духу всех, в особенности же всех левых партий. Тот спертый воздух, который человек свободного дыхания всегда чувствовал во всякой партийной среде, был в сущности тем же воздухом конформизма, которым отравляются ныне легкие юных граждан так называемых тоталитарных государств. Конформизм есть типичное явление демократического духа в его отрыве от совершенно иного духа индивидуалистического либерализма. Чтобы убедиться в этом, достаточно перечесть Руссо, вспомнить русскую эмиграцию начала века или борьбу русского символизма с «диктатом критики» (Минский) и «жандармом общественности» (Вольнский⁴⁵⁴), Н. К. Михайловским⁴⁵⁵, убежденнейшим, как известно, социологическим индивидуалистом, не лишенным, однако, весьма неприятных тиранических черт.

Говорю я все это не как фашист, которому сладко нападать на русских либералов и демократов, а как органически свободолюбивый человек, всегда с горечью ощущавший метафизическую опустошенность и связанную с нею политическую нетерпимость всех тех левых политических группировок, которые ныне в ужасе от советского конформизма. Ужас ужасом, ужас праведен, но его праведность прямо пропорциональна отчетливости сознания, что в большевистском конформизме повинны все те односторонне политические люди, непримиримые защитники политических свобод, которые в глубине души были всегда уверены, что мнение политического коллектива важнее бытия человеческой личности, и потому никогда не были в состоянии понять, что защита общественных свобод от полицейского насильничества бессмысленна и бессильна вне одновременной защиты свободы личности от идеологического засилия со стороны каких-либо групп и партий.

Таковое мое утверждение личности как основы всякой политической борьбы должно в нашу эпоху массовой динамики и мирозерцательного уравниательства звучать совершенно бессмысленной утопией. Тем не менее я настаиваю, что в этом пункте невозможны никакие компромиссы. Без определенного ощущения того, что подлинная история человечества свершается не на социологической

поверхности жизни, где господствуют индивиды и коллективы, а под нею, где царствуют личности и общины, свобода не защитима, так как сущность ее заключается не в правах индивидуального самопроявления, а в творческом сращении неслиянных друг с другом личностей в живую, многоступенчатую (хозяйство, государство, культура, церковь) соборную общину. Явная громоздкость и сложность этой формулы меня не пугает. Прimitивизм политической мысли сейчас настолько усложнил мир, что без теоретического усложнения ее его ни упростить, ни спасти больше нельзя. Продумаем же поэтому несколько подробнее предложенное определение свободы, спросим себя, почему связь в *той истине, которая именуется свободой*, ведет к освобождению личности, в то время как всякая партийно-идеологическая связь обыкновенно закрепощает, а иной раз даже и отменяет всякое личное творчество.

Ответ на этот вопрос в значительной мере уже подготовлен моими указаниями на сверхэмпирический, метафизический характер свободы, которую спекулятивная философия немецкого идеализма правильно определяет как «Kausalitat der Wahrheit» (причинность истины). Определение это означает, что свободным в мире может быть названо лишь то, что имеет причиной своего появления в нем истину, что причиняется миру истиной.

Приведенная философски-идеалистическая формула свободы является, конечно, лишь спекуляризованным выражением евангельского понимания ее: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными».

В культурно-политической статье я не стану доказывать, что политическая свобода возможна только как свобода во Христе. Позиция «Нового града» остается неизменной: «Мы спрашиваем не о том, во что человек верит, а какого он духа» (передовая статья первого номера). Все же и с этой позиции нельзя не видеть, что людям, не находящимся хотя бы только на духоверческих подступах христианства, свобода открыть своего лица не может.

Сейчас в Европе свободой называется все что угодно, но только не свобода. Право раздувать «мировой пожар» и право огнем и мечом вразумлять революционеров, право капиталистически покупать и полицейски насиловать общественное мнение, право разжигать националистические самолюбия меньшинств в чужих странах и подавлять элементарные меньшинственные требования у себя дома,

право отменять веру в целях спасения пролетариата от опиума и право подменять веру в целях возвращения расовой чистоты — все это оправдывается именем свободы. Вслушиваясь во все эти понимания свободы, нельзя не услышать, что словом «свобода» современность очень точно очерчивает место столпотворения всяческой «лжи во спасение», никого, конечно, ни от чего не спасающей, но зато всюду раскрепощающей зло. Мысль же о том, что свобода есть как раз обратное тому, за что ее принимают, что она есть не потакание лжи, а послушание истине, звучит совершеннейшим парадоксом.

Шопенгауэром была высказана мысль, что все истины появляются в мире в образе парадоксов, покидают же его, по свершении своего земного пути, в виде банальностей. Утверждать, что христианство только потому и не банально, что оно абсолютно парадоксально, что оно только потому и бессмертно, что неосуществимо, конечно, нельзя. Тем не менее нельзя не видеть и того, что эта ложная и грешная мысль является лишь огрублением и искажением вполне правильной мысли, что историософский замысел христианства о земной жизни потому и непревосходим, что он до конца неосуществим, ибо царство Божие не есть идеальный финал истории, а та метаисторическая реальность ее, которая в духе и истине дана нам как вечность, в пространстве же и во времени лишь задана нам как бесконечность. В этом характере христианской истины, данной нам в форме заданности, но отнюдь не творимой нами самими, и таится ее связь со свободой и творчеством.

Мысль эту можно выразить еще и так: Христос сказал: «Я есмь путь и истина, и жизнь». Как истина — Он один и тот же у всех нас и для всех нас. Как путь — Он каждому из нас иной путь, ибо разными неисповедимыми путями ведет каждого человека к Себе. От наших разных путей к истине — и все наши разные жизни и все различествующие образы нашего творчества. Послушание истине не терпит, таким образом, пассивного подчинения ее раз навсегда готовой и для всех одинаковой форме. В отличие от подчинения всему, что не есть сама истина, в отличие от подчинения мирозерцательной выдумке, политической идеологии, начальственному приказу или партийному постановлению послушание истине требует активно-творческого раскрытия ее в себе и воплощения ее через себя. Творческий акт, связующий единую и предвечную общезначимую и общеобязательную истину со всегда единственной, качественно от всех отлич-

ною и тем самым незаменимою личностью человека, и есть свобода. В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в дисциплинарный батальон иезуитско-орденского, прусско-казарменного или большевистски-партийного типа. Свобода есть, таким образом, необозримо разветвленная сеть путей, по которым единая истина нисходит в жизнь, а жизнь восходит к истине. В отрыве от истины и личности свободы так же нет, как в отрыве от свободы нет истины и личности. Через свободу и только через нее каждый человек, а потому и все человечество в целом, входит в разум своей истины, а истина — в полноту своих бесконечных, неисчерпаемых обличей. Триипостасное единство истины, свободы и личности представляет собою, таким образом, ту верховную реальность, на защите которой в качестве неотменной основы государственной, общественной и, не в последнем счете, хозяйственной жизни и должны быть сосредоточены силы всех, кто еще не окончательно потерял веру в осуществление Нового града жизни. О том, какими средствами необходимо сейчас защищать эту триединую реальность, возможны и неизбежны споры, но они не страшны, пока бесспорно остается верховная цель.

III. Старая вина и новая задача демократии

Уже отмеченная мною выше громадная вина старой демократии заключается в факте предательства свободы с большой буквы на путях защиты политических свобод. Причину этого предательства надо прежде всего искать в том неустанно увеличивавшемся за последние столетия разрыве связи между свободой и истиной, который бесспорно составляет как основную тему победоносного наступления демократии в Европе, так и главную причину быстрой сдачи либерал-демократических позиций большевизму и фашизму. Рассмотрим в самых общих чертах этот весьма сложный процесс.

Идейное, как и природное царство исполнено райских воспоминаний. Какую бы идею мы ни взяли, нам будет нетрудно установить, что на заре своих дней она мирно сосуществовала с идеями, впоследствии глубоко враждебными ей. Формула Великой французской революции: свобода, равенство и братство — представляет собою

типичный пример райской примиренности враждебных друг другу идей. Трудность ее реализации в грешном историческом мире была, впрочем, сразу доказана самой же революцией, которая на путях осуществления свободы, верховной идеи либерального XVIII века, начисто отменила христиански-средневековую идею братства. Дальнейшее развитие истории привело, как всем нам хорошо известно, к столь же радикальной отмене свободы во имя равенства.

О братстве русское освободительное движение никогда не пеклось. Тема братства, скорее сектантская, чем революционная, была ему не только чужда, но и враждебна. От трехчленной формулы французской революции в сознании русского освободительного движения осталось лишь двуединство: свобода, равенство. Зато двуединство это единодушно защищала вся оппозиционная Россия, как либеральная, так и социалистическая. За единственным исключением ленинских большевиков, вся русская интеллигенция исповедовала *либерал-демократию*. С этой точки зрения, самым злым делом Октябрьской революции является отрыв свободы от равенства, либерализма от демократии. Вина Ленина и всей большевистской партии перед Россией и миром огромна, но корни этой вины лежат гораздо глубже, чем это обыкновенно думают. При объективном взгляде на историю нельзя не видеть, что большевистски-коммунистический отрыв свободы от равенства был в сущности предопределен добольшевистским отрывом свободы от братства или, в другой терминологии, отрывом свободы от религиозной истины. Как мною уже было показано, подлинная свобода возможна только как свобода, находящаяся на послушании у истины, как свобода вечно нового в каждой личности, творческого раскрытия истины.

О таком христиански-гуманитарном понимании свободы в позднем, раскрепощенном либерализме не может быть и речи. Секуляризированный либерализм XIX века понимает истину не как исконную духовную реальность, к которой по-разному и с разных сторон устремлены отдельные мнения, а как производную борьбу этих мнений. Не истина, таким образом, рождает мнения, говоря с каждым человеком на его собственном языке и являясь каждому в ином образе, а наоборот — мнения рождают истину, которая есть не что иное, как их гармонизация, как их гармонический аккорд.

Такое изменение в понимании истины меняет, в свою очередь, и понимание свободы. О свободе как о долге послушания истине речи

уже быть не может. Из долга послушания истине она перерождается в право провозглашения ее. Только этим коренным сдвигом отношений между истиной и свободой объясняется весь мир политических институтов и законодательных постановлений либерализма, прежде всего идеальный парламент, где под давлением общественного мнения сырье индивидуальных убеждений дискуссионно перерабатывается в общеобязательную, точно выбалансированную политическую истину.

Вера в этот почти механический процесс производства истины связана, как то само собою разумеется, с последними мирозозерцательными основами позднего позитивистического либерализма, уже не имеющего ничего общего не только с христианским гуманизмом, но даже и с учением о естественном праве как о сверхисторическом масштабе разумности и справедливости исторической жизни. Основную идею этого либерализма, одновременно и скептического по отношению к возможности познания истины, и оптимистического в смысле надежды практического примирения мнений, очень хорошо вскрыл Зиммель. По его мнению, истина только потому и не относительна, что она не метафизическая субстанция, а живая система отношений, совершенно так же повисающая в воздухе (это повисание и есть устойчивость), как весь звездно-планетный мир. Эта теория реляционизма, т. е. теория, считающая, что всякая истина есть уравнивание, равновесие фактов и мнений, охватывает, как на то было уже много раз указано в соответствующей литературе, решительно все области общественной, политической и культурной жизни. Начиная с конца XVI века, как то, кажется, впервые подчеркнул В. Вильсон в своих речах о свободе, Европа мыслит почти исключительно в категории равновесия. Космография учит о равновесии притяжения и отталкивания, психология (Мальбранш⁴⁵⁶, Шефтсбери⁴⁵⁷) — о равновесии страстей, политика — о европейском равновесии, политическая экономия — о торговом балансе. Парламентская система, противопологающая, согласно «Духу законов» Монтескье, законодательную власть парламента исполнительной власти правительства, не удовлетворяется уравниванием этих сил и потому вносит в законодательную власть начало плюрализма и дискуссии. Таков смысл противопоставления верхней палаты нижней, местных или областных парламентов центральному, государственному. В основе этого пафоса борьбы лежит оптимистическая вера в

силу самодовлеющего, посюстороннего разума; вера в то, что можно договориться до истины, что дискуссия — это реальная сила, которой можно если не вполне заменить, то по крайней мере максимально ограничить применение грубой силы.

К концу XIX века эта просвещенчески-либеральная вера уже сильно подорвана. В произведениях Ницше, Маркса, Сореля и Парето можно без труда найти все те слова, мысли и чувства, из которых вырос как коммунистический, так и антикоммунистический антилиберализм наших дней. Воля к власти и власть экономики, бессилие разума и сила инстинкта, творческая роль меньшинств, история как борьба элит, бессознательность, биологизм, раса, миф — все эти современные слова были произнесены задолго до того, как с легкой руки Ленина началась в XX веке грозная ликвидация оптимистической веры либерализма. Марксизм лег не случайно в ее основу. Иной основы нельзя было найти потому, что разумность, честность и целесообразность парламентской дискуссии были прежде всего подорваны безмерно возросшей властью капитала и продажностью политической власти. Процесс разложения парламентаризма как системы коллективного взращения истины был изображен несметное количество раз. Особенно убедительно и остроумно, хотя и несколько привередливо по форме и чуждаковато по терминологии, — в социологии Парето.

Я не могу вдаваться в изложение замечательного труда этого ученого, как и вообще не могу в этой статье вдаваться в науку, но, быть может, этого и не надо: в конце концов, у каждого из нас найдутся все необходимые, личным опытом добытые данные для того, чтобы своею головой прийти к тем же выводам, к которым приводит нас знаменитый социолог.

За единственным, может быть, хотя тоже, конечно, лишь частичным исключением нашей Государственной Думы, ни один парламент Европы не работал в последние десятилетия в сознании того, что общая парламентская дискуссия есть метод порождения истины. Эпоха «монопольного капитализма» оказалась, как то с замечательной точностью было предсказано Марксом, эпохой радикального кризиса либеральных идей и подготовкою перехода государственной власти от парламентских форм к диктаториальным. После войны повсеместно начинается расплата либерал-капитализма за свои грехи; за фиктивность своей веры в духовно-творческую силу

дискуссии, за свое материалистическое ожирение, за одномысленно «экономические базисы» почти всех парламентских политических партий, за беспринципные комиссионные сговоры и компромиссы при закрытых дверях, за фейерверк при закрытых дверях, за фейерверк и бенгальские огни по существу безработных общих сессий, одним словом, за полный отказ от всякой серьезной попытки реальной выработки общенародной воли, той знаменитой «*volonté générale*»⁴⁵⁸ Руссо, подданным которой должен чувствовать себя каждый гражданин и прежде всего каждый депутат, которому конституция 3 сентября 1791 г. запрещает представлять местные интересы своих выборщиков.

Я отнюдь не собираюсь защищать тезис, что гениальное, но во многих отношениях пуганое учение Руссо представляет собою подлинную сущность демократии. Мне лично вообще кажется, что сущность демократии надо искать не в учении, а в процессе захвата государственной власти народными массами. Этот заканчивающийся процесс нового времени, которого так боялся аристократ Токвиль⁴⁵⁹, которым надеялся овладеть Гизо⁴⁶⁰ и который приветствовал Мишле⁴⁶¹, веривший в «добрую душу» народа, пользовался в своих целях самыми различными учениями. Власть консервативно-феодалных слоев демократия расшатала при помощи либеральных учений. Вооруженная социалистическими теориями, она пошла на штурм либеральных позиций. Когда же социалисты, войдя в парламент, оковали себя цепями обездушенного либерал-парламентаризма (классический пример — немецкая социал-демократия) с его подменой идеи общенародной воли прежде всего, конечно, корыстными интересами пролетарского большинства, она, естественно, вспоминала подготовленное как романтически-консервативным, так и радикально-социалистическим сознанием учение о том, что вопрос о разделении власти между меньшинством и большинством является совершенно второстепенным при реализации общенародной воли как единственной основы реального народоправства. У того же Руссо, бесспорно, являющегося общим отцом как коммунистического, так и фашистского демократизма, мы находим весьма определенный подсказ как той мысли, что общенародная воля есть воля большинства, так и обратной, что она может быть и волей меньшинства. С одной стороны, Руссо учит, что всякое забаллотированное меньшинство должно задним числом добровольно присоединиться к

большинству, а с другой — что инициативное меньшинство имеет полное право в определенных условиях проводить ясную ему общенародную волю вопреки воле большинства. Несмотря на кажущуюся противоречивость обоих положений, их защита представляется мне в системе Руссо правильной и убедительной. Защищая власть большинства, Руссо исходит из положения, что на всеобщее голосование в демократическом государстве каждому гражданину ставится отнюдь не вопрос, чего он сам себе и обществу желает, а совершенно иной: каково, по его мнению, содержание общенародной воли. При такой постановке вопроса отклоняющееся от мнения большинства меньшинственное мнение должно, очевидно, рассматриваться как явно ошибочный ответ на поставленный вопрос. Всякая ошибка подлежит осознанию и исправлению. Отсюда вывод Руссо о необходимости для меньшинства добровольного присоединения к большинству. Никакого отказа от своей свободы, никакой измены себе в этом нет, ибо свобода возможна для всякой отдельной личности только через подчинение себя общенародной воле. С этой точки зрения, большевистские покаяния могли бы быть — говорю это совершенно принципиально, как бы в идеологической пустоте — не только проявлениями трусости и самопредательства, но и единственно правильным, с демократической (в смысле Руссо) точки зрения, поведением. Увидев истину, искреннему человеку нельзя к ней не устремиться и с нею не слиться.

Эта апология большинства права, однако, согласно Руссо и всем защитникам непосредственной демократии в фашистском лагере только при условии наличия «внешней и внутренней свободы всех выборщиков». В случае их несвободы, т. е. в случае экономической зависимости большинства от меньшинства, недостаточной политической зрелости большинства или его общекультурной неразвитости, все сразу меняется. Мнение большинства сразу же обращается в очевидную ошибку психологически закабаленных людей; меньшинственное же мнение превращается в зерно общенародной воли, которому, бесспорно, суждены пышные всходы в головах и сердцах граждан тотчас же после их внутреннего освобождения. В этих демократических размышлениях ясно слышатся знакомые ноты в защиту педагогических диктатур. Инициативное пролетарски-марксистское меньшинство, учил Ленин, обязано сделать все, чтобы укрепить рабочую массу, освободить ее от буржуазных влияний и

тем самым вызвать в ней ее подлинную классовую волю, в последнем счете тождественную с волею народа и всего человечества. Совершенно такие же размышления встречаем мы и у теоретиков антикоммунистического фашизма, охотно называющих фашистские государства подлинными демократиями. В этой терминологии есть своя правильность, как есть — об этом речь еще впереди — и своя правда в устремлении оторвавшейся от либерализма фашизированной демократии к некоему целостному содержанию своего народоправства. Как ни различны между собою советский коммунизм, итальянский фашизм и немецкий нацизм, все три государства отказываются от либерального принципа равновесия и дискуссии и, устремляясь к какой-то монолитно-целостной истине, стирают границы между государством и партией, партией и народом, правительством и управляемыми политикой и культурой, наукой и пропагандой, агитационною ложью и безусловною правдою. Все сливается в неустанно вертящийся круг сплошных отождествлений.

Всеми силами души и разума протестуя против лжемистики этого злого универсализма, мы все же не можем не отметить, что и она своими корнями уходит в теорию непосредственной демократии.

За либеральным фасадом знаменитого «Contrat social», строящего государство на основе вольного договора, и глухому уху нельзя не услышать грозного шума «народного моря». Грозность эта слышна в убеждении, что народоправство осуществимо только при условии абсолютного народного единоверия и единочувствия, при отсутствии партий, частнохозяйственных интересов и противоположных религиозных убеждений, т. е. при наличии целостной, неделимой и самостождественной народной воли. Критерий ее наличия в том, что в подлинной демократии все решается «sans discussion»⁴⁶². Я ни на минуту не забываю громадной разницы между теорией Руссо и практикой современных диктаторов. Руссо все строил на чувстве. Современные диктаторы в основу всего кладут волю. Его «sans discussion» — подобие мистически-сентиментального романа «но я и без слов понимаю», который поют друг другу граждане его совершенного государства. «Sans discussion», царствующее в современных диктатурах, означает совсем иное. Его смысл: «помолчи, тогда поймешь». Как ни велика эта разница, она все же не принципиальна. Если бы Руссо стал диктатором, французы услышали бы: «Помолчи, тогда поймешь». Угрозы смертной казнью весьма щедро разбросаны по

его писаниям. Что же касается Ленина, Муссолини и Гитлера, то вряд ли возможно сомнение в их искренней вере, что если бы массы до конца поняли самих себя, они согласились бы подчинить свою волю вождям. Оспаривать наличие в современных диктатурах мистики «*volonté générale*» несправедливо. Без нее необъяснимо все то, что происходит на наших глазах. В истории ничто не творилось без насилия, но одними запретами и казнями в ней также никогда ничего не создавалось.

Из анализа распада либерал-демократического сознания вырастают, как мне кажется, для всех антикоммунистов и антифашистов две вполне конкретные задачи. Одна из них, о которой более подробная речь еще впереди, сводится к попытке связать порвавшую с либерализмом и устремленную к миросозерцательной тоталитарности демократию с христиански-гуманитарным сознанием европейской культуры. Другая стоящая перед нами задача сводится — говорю это с риском навлечь на свою голову гнев многих единомышленников — к фашизации тех либерал-демократических режимов, на плечах которых покоится ныне борьба со всеми левыми и правыми фашистскими идеократиями. На самом деле, что же нам делать? Ощущения той триединой реальности истины, свободы и личности, которую я описывал как верховную часть и норму всякой общественной жизни, в политическом сознании Европы сейчас не существует. Защищать свободу как послушание истине и личность как носительницу свободы можно с церковного амвона, с университетской кафедры, но не с партийной или парламентской трибуны. Когда-то рискованную, почти титаническую мысль гетевского Фауста, что в начале было дело, а не слово, ныне повторяют не только мальчишки на улицах, но и воробыи на крышах. Давно потерявшее всякую связь с божественным глаголом и накрепко связавшее себя с экономической конъюнктурой либерально-парламентарное слово надолго скомпрометировало себя тем, что в ряде государств пропустило к власти людей, не допускающих с собою никаких разговоров. Эти новые люди создали целую школу политических деятелей, которые не совсем безуспешно орудуют не только в диктатурах, но и в либерал-демократических странах. Уговаривать этих людей бессмысленно. Против них всякой ответственной демократической власти пора начинать действовать, не дожидаясь образования компактного парламентского большинства.

Задумываясь над всем этим, трудно не спросить себя, не будет ли на первое после падения сталинского режима время лучшей формой организации русской свободы форма такой неodemократии, которая структурно будет скорее диктатурой, чем демократией старого типа. Я лично уверен, что без такой фашизации демократического сознания и демократических принципов реальная в экономическом и духовном смысле свобода в нынешнем фашизированном мире не защитима.

IV. Внешняя правда и внутренняя ложь фашизма

Одно время часто цитировалось крылатое слово Муссолини: фашизм не является экспортным товаром. Не подлежит сомнению, что итальянский фашизм представляет собою совершенно особое явление, весьма отличное от остальных диктатур. Тем не менее вполне допустимо распространительное толкование этого термина, при котором как национал-социализм, так и советский коммунизм должны быть определены как варианты фашизма.

О внешней правде — вернее, может быть, о «как бы правде» фашизма — подробно распространяться не приходится. Она сводится к критике того духовно опустошенного либерализма, характеристика которого была мною дана выше, сводится к тезису, что свобода не может быть только отрицательной свободой освобождения индивидуума, но должна быть и положительной свободой служения истине. Евангельское слово об освобождении через истину могли бы по своему повторять и Ленин, и Муссолини, и Гитлер. Подчеркиваемая мною «как бы правда» фашизма с исключительным блеском раскрыта в главных произведениях Жоржа Сореля: «*Les illusions du progrès*»⁴⁶³ и «*Reflexion sur la violence*»⁴⁶⁴. Не свобода и даже не принцип либерализма служат Сорелю мишенью нападков, а психология либерально-капиталистического упадничества; отсутствие в этой эпохе, и прежде всего у класса буржуазии, живой веры, твердой воли, рыцарской доблести, эстетического ощущения стиля и канона жизни. Возмущает Сореля разложение героического начала тлетворным духом торгашества и отравление этим буржуазным духом душ и воли восходящего к власти пролетариата. В этой критике либерально-буржуазного мира коренится знаменитое приветствие Сореля как Муссолини, так и Ленина. Я думаю, что для проложения новых путей к новой соци-

альной жизни защитникам неолдемократии нельзя закрывать глаза на сорелевское изображение конца XIX и начала XX столетий, тем более что оно стоит не одиноко в литературе. Громадное количество ученых и политиков, которых никто не заподозрит в фашистском уклоне, писали почти то же самое, что и Сорель. В его критике своеобразно перекликаются христиански-романтические и левосиндикалистские элементы радикального отрицания буржуазного строя. Углублять тему правды фашизма мне, впрочем, не представляется важным. Все существенное было мною сказано выше в главе о грехах демократии. В том положении, в котором сейчас находится Европа, гораздо важнее острое ощущение внутренней лжи фашизма, чем его внешняя правда. Говоря это, я подчеркиваю, что мои слова эти не направляются ни против Италии, ни против Германии, ни даже против Советской России, а в контексте данной статьи исключительно против *идеи фашизма в моем ее понимании*. Я предпочитаю такую постановку вопроса исключительно потому, что при ней легче спорить, легче убеждать и убеждаться, главным же образом — легче сговариваться. Я уверен, например, что с младороссами мне об итальянском фашизме сговориться вряд ли будет возможно, но не потому, что они защищают эту идею фашизма, которая для меня неприемлема (как для монархистов, она должна быть неприемлема и для них), а потому, что они держатся совершенно иного взгляда на фашизм, чем я. Еще меньше возможен для меня сговор о Советской России с представителями немецкого религиозного социализма, с протестантами-коммунистами, но опять-таки не потому, что они за сталинский фашизм, а по той причине, что они видят в Советской России главную антифашистскую силу.

Начинать на последних страницах этой главы спор с младороссами или религиозными социалистами о сущности господствующих в Италии и России политических режимов мне невозможно. Потому перейдем сразу же к основному вопросу и спросим себя, в чем заключается сущность фашизма. С моей точки зрения, подлежащая радикальному отрицанию сущность фашизма связана с его правдою. Если правда фашизма заключается в попытке наполнения опустошенного в либерализме понятия свободы конкретным содержанием, в попытке восстановления той связи между свободой и истиной, вне которой, как мы видели, невозможна личность, то уничтожающая всю фашистскую правду ложь заключается в том, что освобождаю-

щую истину фашизм подменяет произвольной миросозерцательной конструкцией. В бессознательном стремлении скрыть эту подмену защитники фашизма создали получивший широкое распространение термин идеократии. По их мнению, в фашизме царствуют не классы и интересы, а соборные национальные личности и первозданные идеи. Немецкие национал-социалисты особенно любят резко противопоставлять идеализм третьего рейха грубому материализму либерально-социалистической эпохи.

Общеобязательной терминологии не существует. Запретить сторонникам фашизма употреблять термин «идеократия» для характеристики фашистского режима нельзя. Остается поэтому только одно: пользоваться этим термином, но не забывать, что слово «идея» употребляется в нем всуе. Если фашизм чем-нибудь может быть точно охарактеризован, то прежде всего указанием на то, что он не признает царства идей, если употреблять это слово в строгом антично-христианском смысле. По Платону, идеи суть вневременные, безначальные и бесконечные небесные прообразы земного бытия. Для средневекового сознания идеи суть «Божьи мысли». Ни русский, ни итальянский, ни немецкий фашизм не царствует во славу Божьих мыслей, а царствует вполне определенно во славу мыслей своих собственных вождей. Вождизм с царством идеи непримирим. Если говорить строго, то надо было бы неустанно повторять, что в фашистских системах царствуют не идеи, а идеологии, т. е. миросозерцательные концепции, которыми знаменуются не первореальности Божьего бытия, а волеустремления, инстинкты и страсти классов, народов и отдельных личностей.

Я прекрасно понимаю, что мне может быть предложен вопрос: на каком основании я утверждаю, что миросозерцательные построения, легшие в основу советской, итальянской и немецкой систем, не суть Божьи мысли, а вождения масс и изобретения вождей? Доказательства тут невозможны. Все, что можно сделать, — это попытаться показать разницу между тем строем, который должен был бы получиться, если бы в основу его легли Божьи мысли, и тем, который раскрывается перед нами в идеократических диктатурах. Первое, что бросается в глаза, — это отрицательное отношение всех трех идеократий к христианству. О Советской России не может быть разных мнений: она с первых же дней заявила о своей ненависти к христианству и по нынешний день испуганно преследует церковь.

В национал-социалистической Германии дело обстоит на поверхности как будто бы совсем хорошо: строятся новые церковные здания, по воскресеньям страна заливается церковным звоном, а по будням государственные чиновники вежливо описывают нерадивых плательщиков церковных налогов. Тем не менее невозможны никакие сомнения насчет того, что Германия все определеннее выходит на путь, в котором безбожное просвещение весьма прихотливо сливается с боговерческим язычеством. В Италии положение, конечно, много лучше и проще, чем в Германии. Тем не менее невозможны никакие сомнения, что отношение фашизма к католицизму не религиозно, а государственно-инструментально. Для Муссолини католичество ценно не как христианство, а как многовековая национальная религия итальянцев. Не только в отношении к абиссинцам, но даже и в теории этих отношений нельзя было уловить ни намека на смущение христианской совести фашистского патриотизма.

Как ни показательно для антихристианского духа фашизма такое отношение к христианству, но еще более показательным для него представляется мне то, что в идеократических диктатурах не защищен не только христианин, а и человек вообще, поскольку он представляет собою живую, творческую, свободолюбивую личность. Во всех фашистских идеократиях идеи вождей питаются уничтожением свободы ведомых, разрывая тем самым то триединство истины, свободы и личности, которое представляет собою основу всякой *христианской* общественности.

О том, что надо понимать под свободой, выше было уже достаточно сказано. Защищая необходимость фашизации демократии для преодоления фашистской опасности, я, очевидно, не могу защищать безоговорочного признания в такую критическую эпоху всех свобод, начиная со свободы революционного слова и кончая свободой противогосударственного действия. Неприемлемость фашизма заключается не в том, что он как государство защищается от своих врагов ограничением политических свобод своих граждан (это завтра же должны будут в очень значительном объеме делать и авторитарные демократии), а в его ненависти к свободе как к духовной первоприроде человека, в его абсолютной равнодушии к качественной единственности всякой человеческой личности, в его стремлении превратить людей в кирпичи, в строительный материал государ-

ственно-партийного зодчества. Самая страшная лож фашизма — это идея конформизма, идея стандартизированного индивида, исповедующего государством предписанное мирозерцание и творящего государством задуманную культуру. Самая же большая техническая ошибка его — в непонимании того, что нельзя устроить государства, не устроив в какой-то мере и степени инакомыслящей личности, не дав ей шанса на тех или иных условиях, при тех или иных обстоятельствах проявить и осуществить себя. Кирпичом соборного строительства человек может быть только по своей воле. Принуждение же человека к длительному существованию в качестве кирпича не может не превращать кирпичи во взрывчатые бомбы. Когда верующий человек обращается к Богу с мольбой: Возьми меня, я только твой кирпич. Строй из меня, непостижимый Зодчий, он не только уповает, он знает, что для возведения Божьего дома «Великому Архитектору» понадобится святая святых его человеческой личности, его бессмертная душа. Когда же фашистское государство обтесывает человека для своих идеократических целей, оно ни в какой мере и степени не считается с бессмертной душой человека, с его личной совестью, с исповедуемой им истиной. В таком превышении своих прав фашистское государство, в особенности в своем большевистском обличье, явно раскрывает свою лжецерковную, лжетеократическую природу. Потому для христианского сознания с ними и невозможны никакие сговоры и компромиссы.

V. «Новый град» и эмиграция

Если у эмиграции есть какая-нибудь задача, то она не может состоять ни в чем ином, как только в непрерывной работе над возвращением в русской душе и в русском сознании образа будущей России. Все героические бездумные активизмы не только окончательно провалились, но своим провалом еще и скомпрометировали былую доблесть белой мечты. Всем честным элементам эмиграции давно пора прийти к окончательным выводам по отношению к нашей роли в истории и по крайней мере на ближайшее время решительно сменить милитантный активизм на духовную активность. Никакой расписки в сломанности воли к борьбе этим не выдается. Наоборот: призыв к смене активизма активностью — есть призыв к смене желаний волею, т. е. к усилению воли. Сущность безволия всегда — в по-

такании желаниям. Если активистские выстрелы по большевизму оказались осечками, то это прежде всего объясняется тем, что порох в активистских револьверах оказался отсыревшим в лирически-влажных туманах тлетворного кружения по порочному кругу желаний: от своих горьких воспоминаний к своим сладким мечтам и обратно.

Всем этим я не утверждаю принципиального пацифизма в революционной борьбе. Активизм может быть действенным, но при непременном условии, чтобы идущий на верную смерть террорист твердо знал, какой становящийся мир он будет защищать в заключительном слове подсудимого. Пока не прозвучало слуху слово новой жизни, бессмысленно стучать каблуками и курками. Не менее бессмысленно, конечно, стучать и пишущими машинками активистских редакций, но это все же менее опасно.

Я знаю, для «староэмигрантов» правого лагеря всякая проповедь новоградских исканий бессмысленна и даже богомерзка, потому что они живут не идеями, а чувствами и инстинктами. Для староэмигрантского левого лагеря наша проповедь неприемлема по причине того, что идеями они называют только свои старые идеологии, наши же новые идеи для них выдумки.

К счастью, во всех так называемых пореволюционных течениях дело обстоит много благополучнее. Как бы различны они ни были по своей психологии, по своим социологическим истокам, все они все же объединены верой в невозможность создания новой России на безоговорочной ненависти к большевикам, на нерушимой преданности довоенным революционным заветам и на мечтательной влюбленности в «староколенную Россию». Странно и прискорбно, но, к сожалению, все же верно, что о стремлении всех пореволюционных течений не обесмысливать большевистской революции, а наоборот, все больше раскрывать ее громадное идейное значение для будущей русской жизни нельзя говорить без того, чтобы не навлечь на себя обвинения в примирении с большевизмом и в оправдании его. Останавливаться долго на разъяснении этого печального недоразумения, за которым в иных случаях, бесспорно, стоят боль и отчаяние наголову разбитых жизнью людей, мне невозможно. Все же как в целях защиты пореволюционного сознания, так и в целях сговора пореволюционных группировок между собою необходимо отметить, что новоградски-христианское осмысливание

большевистской революции и гегельянское оправдание ее по формуле: «все действительное — разумно», которую враги всякого осмысливания русской катастрофы обыкновенно интерпретируют на упрощенный бальмонтовский лад: «мир должен быть оправдан весь, чтоб можно было жить», — не имеют между собою решительно ничего общего.

О чем спорить? — конечно, большевизм — зло и безумие, в которых всем должно каяться и с которыми никому нельзя примиряться; но из этого уже по одному тому не следует, что он есть не только зло, но и бессмыслица, что весь смысл истории заключается в борьбе добра со злом. Превращением большевистского зла в бессмыслицу, в разрушительную грозу, ни с того ни с сего налетевшую на праведную русскую жизнь, мы только лишаем себя возможности серьезной борьбы с ним. Все это до того самоочевидно, что об этом как-то стыдно говорить, и все же не говорить нельзя, потому что старорежимная эмиграция все еще продолжает считать все пореволюционное движение какою-то идеологической базой возвращенчества. Мне кажется, что перед лицом таких наветов людям пореволюционного сознания, к каким бы они ни принадлежали группировкам, пора несколько ближе присмотреться друг к другу и сговориться о каких-то общих всему пореволюционному фронту основных положениях.

За наличие такого фронта говорит прежде всего то, что все пореволюционные течения стоят на религиозной точке зрения и что главные из них — новгородцы, евразийцы, младороссы, утвержденцы — защищают эту религиозность не в смысле безответственной веры во что бы то ни стало, а в смысле той если и не церковной, то все же околицерковной христианской духовности, которая обязывает неустанно проверять себя и неустанно бороться со всяческими соблазнами лжерелигиозного порядка. С этой точки зрения, мне видятся на пореволюционном фронте три уже вполне определившихся соблазна. Соблазн человеко-божеского демонизма, очень сильно звучащий в «Третьей России» Боранецкого⁴⁶⁵, соблазн фашистского этатизма (идеократия, однопартийность, правящий отбор), угрожающий как евразийцам, так и младороссам, и наконец, опасность реакционно-православного бытовизма в смысле «бытового исповедничества», провозглашенного в свое время евразийцами.

Я не собираюсь подвергать все эти соблазны обстоятельной критике. Такая критика потребовала бы углубленного и тщательного

разбора названных течений. В заключение моих размышлений я хочу только указать на то, что все перечисленные «уклоны» представляются мне несовместимыми с общей всем пореволюционным течениям верою в христианскую основу общественной жизни, в новую, раскрепощенную Россию и в свободный расцвет русского творчества.

Что касается веры в титанизм человеческой воли, способной к созданию нового, прекрасного, справедливого мира, то она как основа будущей жизни отменяется простым указанием на то, что ею-то и был прежде всего воздвигнут тот большевистский мир, которому пореволюционные движения должны готовить смену. Не думаю, чтобы русский человек, действительно переживший крушение России, мог бы еще исповедовать религию сверхчеловека — все равно, в марксистском ли или ницшеанском обличье. От всего этого веет страшную жутью и мертвою скукой нашего вчерашнего дня, которому, быть может, и суждены еще победы, но который в душах наиболее чутких современных людей и осужден, и преодолен. С мессианским титанизмом христианскому сознанию пореволюционности не по пути.

Гораздо сложнее обстоит дело с соблазном «бытового исповедничества». Я знаю, что это ставшее крылатым выражение было евразийцами взято назад. Но дело не в выражении и не в евразийстве, а в той душевной теме, которая его в свое время породила. Большевистская революция накрепко связала в себе две темы: тему радикального отрицания исторической религиозности с темою отвлеченно-профетического провозглашения новой жизни. Безбытничество русской революционной интеллигенции, ее полная нечувствительность к художественно-плотному началу русской истории, ее враждебность к православной церкви и, наконец, весь ее отщепенски-раскольничий морализм развернулись в большевизме с поистине всеразрушающей силою. Можно ли после этого удивляться тому, что выброшенная в чужой быт, религиозно- и антибольшевистски настроенная эмиграция потянулась душой не только к вере отцов, но и ко всему их религиозно-бытовому обиходу, к поэзии и даже поэтике «бытового исповедничества». Считать эти чувства несправедливыми и лишними неверно и несправедливо. Расхлябанный в революции русский мир неизбежно будет стремиться к некоторой эстетической канонической жизни, к восстановлению национальных и бытовых форм пра-

вославия. Протестантский мир более восприимчив ко всякому обновленчеству, чем православный. Тем не менее и в Германии религиозно-социалистическая проповедь новых богослужбных и религиозно-бытовых форм не имела ни малейшего успеха. Мертвыми кажутся мне и многие современные попытки почти насильнического перенесения строительных форм, выработанных на постройках вокзалов, фабрик и вилл, в сферу церковной архитектуры, не говоря уже об особых молитвах для людей, путешествующих в спальнях вагонов и летающих на аэропланах, что было недавно предложено принцем Роганом в его книге «Die Schicksalsstunde Europas»⁴⁶⁶. Все современные попытки перенесения революционных темпов жизни в церковь таят в себе очень симптоматическое непонимание того, что как богослужбный, так и религиозно-бытовой консерватизм имеют очень глубокие, психологические корни.

Церковь — царство священства, которое уже со времен древнего Израиля передало дело прозрения народных судеб и обновления народной жизни пророкам, проповедовавшим не в храмах, а на площадях и стогах. Свершающее службу священство обращается не только к находящимся во храме молящимся, но и к бессмертным душам, с незапамятных времен молившихся в этих или в таких же храмах поколений. Вечною памятью о всех когда-то здесь молившихся христианах и объясняется, по всей вероятности, наше бессознательное требование, чтобы в храмовом и религиозно-бытовом мире все менялось так медленно, чтобы эта медленность могла ощущаться символом неизменности, вечности.

Но, конечно, — и эта оговорка есть главное слово новоградского сознания — вся эта обрядово-пластическая и консервативно-бытовая тема христианства права ровно постольку, поскольку она ни в малейшей степени не противопоставляет себя пророческой теме непрерывного, пусть минутами даже революционного обновления жизни в духе действенного, общественно-ответственного христианства. Не тяга к бытовому исповедничеству, в уточненном мною смысле этого слова, представляет собою, таким образом, соблазн и опасность, а та односторонняя архаизация и эстетизация аскетически понятого православия, благодаря которой взамен живого, социально действенного христианства во главу угла общественного устройства жизни произвольно выдвигаются весьма проблематичные, с христианской точки зрения, евразийские начала идеократии и правящего слоя.

разбора названных течений. В заключение моих размышлений я хочу только указать на то, что все перечисленные «уклоны» представляются мне несовместимыми с общей всем пореволюционным течениям верою в христианскую основу общественной жизни, в новую, раскрепощенную Россию и в свободный расцвет русского творчества.

Что касается веры в титанизм человеческой воли, способной к созданию нового, прекрасного, справедливого мира, то она как основа будущей жизни отменяется простым указанием на то, что ею-то и был прежде всего воздвигнут тот большевистский мир, которому пореволюционные движения должны готовить смену. Не думаю, чтобы русский человек, действительно переживший крушение России, мог бы еще исповедовать религию сверхчеловека — все равно, в марксистском ли или ницшеанском обличье. От всего этого веет страшную жутью и мертвою скукой нашего вчерашнего дня, которому, быть может, и суждены еще победы, но который в душах наиболее чутких современных людей и осужден, и преодолен. С мессианским титанизмом христианскому сознанию пореволюционности не по пути.

Гораздо сложнее обстоит дело с соблазном «бытового исповедничества». Я знаю, что это ставшее крылатым выражение было евразийцами взято назад. Но дело не в выражении и не в евразийстве, а в той душевной теме, которая его в свое время породила. Большевистская революция накрепко связала в себе две темы: тему радикального отрицания исторической религиозности с темою отвлеченно-профетического провозглашения новой жизни. Безбытничество русской революционной интеллигенции, ее полная нечувствительность к художественно-плотному началу русской истории, ее враждебность к православной церкви и, наконец, весь ее отщепенски-раскольничий морализм развернулись в большевизме с поистине всеразрушающей силою. Можно ли после этого удивляться тому, что выброшенная в чужой быт, религиозно- и антибольшевистски настроенная эмиграция потянулась душой не только к вере отцов, но и ко всему их религиозно-бытовому обиходу, к поэзии и даже поэтике «бытового исповедничества». Считать эти чувства несправедливыми и лишними неверно и несправедливо. Расхлябанный в революции русский мир неизбежно будет стремиться к некоторой эстетической канонической жизни, к восстановлению национальных и бытовых форм пра-

вославия. Протестантский мир более восприимчив ко всякому обновленчеству, чем православный. Тем не менее и в Германии религиозно-социалистическая проповедь новых богослужбных и религиозно-бытовых форм не имела ни малейшего успеха. Мертвыми кажутся мне и многие современные попытки почти насильнического перенесения строительных форм, выработанных на постройках вокзалов, фабрик и вилл, в сферу церковной архитектуры, не говоря уже об особых молитвах для людей, путешествующих в спальнях вагонах и летающих на аэропланах, что было недавно предложено принцем Роганом в его книге «Die Schicksalsstunde Europas»⁴⁶⁶. Все современные попытки перенесения революционных темпов жизни в церковь таят в себе очень симптоматическое непонимание того, что как богослужбный, так и религиозно-бытовой консерватизм имеют очень глубокие, психологические корни.

Церковь — царство священства, которое уже со времен древнего Израиля передало дело прозрения народных судеб и обновления народной жизни пророкам, проповедовавшим не в храмах, а на площадях и стогах. Сверхшающее службу священство обращается не только к находящимся во храме молящимся, но и к бессмертным душам, с незапамятных времен молившихся в этих или в таких же храмах поколений. Вечною памятью о всех когда-то здесь молившихся христианах и объясняется, по всей вероятности, наше бессознательное требование, чтобы в храмовом и религиозно-бытовом мире все менялось так медленно, чтобы эта медленность могла ощущаться символом неизменности, вечности.

Но, конечно, — и эта оговорка есть главное слово новоградского сознания — вся эта обрядово-пластическая и консервативно-бытовая тема христианства права ровно постольку, поскольку она ни в малейшей степени не противопоставляет себя пророческой теме непрерывного, пусть минутами даже революционного обновления жизни в духе действенного, общественно-ответственного христианства. Не тяга к бытовому исповедничеству, в уточненном мною смысле этого слова, представляет собою, таким образом, соблазн и опасность, а та односторонняя архаизация и эстетизация аскетически понятого православия, благодаря которой взамен живого, социально действенного христианства во главу угла общественного устройства жизни произвольно выдвигаются весьма проблематичные, с христианской точки зрения, евразийские начала идеократии и правящего слоя.

Никто не вправе утверждать, что христианство по существу враждебно сильной государственной власти, как никто не вправе утверждать и обратное. Само по себе христианство вообще не является связанным с каким бы то ни было государственным строем. С христианской точки зрения, всегда прав тот строй, который в данную минуту, при данных обстоятельствах наиболее успешно воплощает и защищает максимум христианской истины в общественно-политической жизни. Таким правым перед лицом христианства строем на ближайшее, по крайней мере, время будет в России, по всей вероятности, защищаемый евразийцами строй крепкой, авторитарной государственности плебисцитарно-демократического порядка. С этой точки зрения, у евразийцев все обстоит благополучно. Нелады и неблагополучие у них, как в известном смысле и у младороссов, начинаются лишь с момента чрезмерно благосклонного внимания этих движений к фашистским началам «идеократии» и правящего отбора. В этом пункте сосредоточиваются все проблемы пореволюционного фронта. В отношении его необходима потому полная ясность. Можно быть фашистом-идеократом, можно также быть убежденным защитником весьма крепкой, авторитарной христианской государственности, но сливать оба этих начала в идею христианского фашизма недопустимо. Доказывать эту недопустимость после всего вышесказанного не приходится. Христианство исповедует истину Божьего лица — фашизм в гораздо большей степени проповедует, чем исповедует, идеологическую систему понятий, все именуемую идеократией. Христианство верит во власть истины, фашизм — в истину власти. Христианство жаждет, чтобы мир человеческой истории процвел подлинным Божиим Бытием, — фашизм жаждет великих исторических событий. Христианство молится святым — фашизм поклоняется героям. Для христианства осуществление твердой государственной власти (войны, казни) почти непереносимые трагедии, для фашизма — мрачное упоение. Христианство верит в то, что смысл истории совершается в глубине человеческой личности, — фашизм не чувствует абсолютного значения человеческой личности, верит в примат национальной или классовой жизни над личным бытием. Ни в каком христианском государстве, хотя бы даже и в христианской диктатуре, немислимы поэтому то идолопоклонство перед вождем, тот конформизм политических сознаний граждан, тот лжерелигиозный национальный

или классовый миссионизм, та прагматическая организация культуры, то зажатие личности, которые характерны для фашистских режимов. Идеократический фашизм — это совсем особый мир, особый психологический климат. Для людей и народов, не верящих в абсолютную, ибо богооткровенную, истину, которой, несмотря ни на что, суждено победить, фашистский соблазн непреодолим. Если не верить во власть истины, то только и остается, что верить в истину власти, в триумфальное шествие личной и коллективной воли, в живописную ярость вечно бушующего океана истории, не знающего различия между добром и злом и прекрасного в слепоте своего незнания.

В России завтрашнего дня найдется немало элементов, как бы специально приспособленных для прекращения кончающегося страшной катастрофой красного фашизма в новый, националистический милитантный фашизм, евразийский по выражению своего лица и православный в духе бытового исповедничества; однопартийный, с обязательной для всех граждан историософией, с азиатским презрением к личности и с лютым отрицанием всякой свободы во имя титанического миссионизма одной шестой мира, только что возродившей на всей территории священное имя России.

К услугам такого фашизма окажутся: всеобщая фашизация мира, неисчислимы экономические богатства России, одна из самых мощных армий мира, громадный организационный опыт ГПУ, очень большие психологические ресурсы оскорбленного национального самолюбия, привычка всего населения естественно делиться на представителей правящего отбора и на покорные стада рабов, с одной только жаждою в душе, чтобы их оставили в покое и устроили им приличную внешнюю жизнь. Чувствуя эту жажду замученных советских людей, нельзя сомневаться в том, что, если бы в России появился диктатор типа западноевропейских вождей, то субъективное сознание советских граждан было бы этим безоговорочно осчастливлено. Тем не менее — и это главное, о чем необходимо сговариваться всем пореволюционным течениям, — мы не только не смеем идти в Россию с проповедью христианского фашизма, но не смеем даже и молча соглашаться на него. Наша задача сделать все от нас зависящее, чтобы большевиков сменил не националистический фашизм, а, несмотря на всю свою неиз-

бежную авторитарную твердость, подлинно человеколюбивый но-
водемократический строй.

Русская эмиграция — молодая и средневозрастная, интересующаяся политическими вопросами и озабоченная судьбами России, — представляет собою психологически весьма пеструю среду. Пестрота эта определяется, с одной стороны, пройденным жизненным путем и революционным стажем эмигранта, а с другой — страной, в которой он живет и политическую жизнь которой сознательно и, главное, подсознательно в себя впитывает. По моим наблюдениям, живая и думающая русская эмиграция в Париже в каком-то смысле вся, вплоть до малороссов, свободолюбивая и, говоря условно, — левая. Наиболее левые из этих левых думают, что достаточно авторитарно подтянутый и гуманитарно выправленный «Народный фронт» как-то срастить с церковью аморфным, но социально живым христианством типа «Esprit»⁴⁶⁷, чтобы получился идеальный «Новый град». В Германии, а также, насколько я знаю, и в Прибалтике дело обстоит как раз наоборот. В этих странах вся серьезная, средневозрастная «молодежь», отнюдь не симпатизирующая духу Общевоинского союза, настроена ярко антилиберально. В ней гораздо больше не только психологической, но даже и физиологической бодрости. Ей искренне хочется, как мне однажды сказал очень крупный молодой русский ученый, промаршировать по Москве под своими знаменами. Ни в какой мере и степени не разделяя идеократических замыслов национал-социализма, эта молодежь не чурается диктатуры. Совершившийся в Германии переход от парламентарно-демократического режима к диктаториальному строю она пережила как переход гнилой осени к суровой, но здоровой зиме. Многим из представителей этой, совсем не парижской, молодежи кажется, что достаточно заменить биологический расизм христианством, чтобы все и без демократии встало на места.

Что сказать парижанам и что сказать берлинцам? По-моему, одно в то же: идти к новоградской христианской государственности и обществу не только можно, но даже и нужно как левыми, так и правыми путями. Превращать в новоградцев надо как левых парижан, так и правых берлинцев. Но делая это, нельзя ни на минуту забывать, что «Нового града» нельзя построить ни на старом левом, ни на старом правом берегах. Растить его можно только из сердца нового человека, из того пореволюционного опыта, социологическую

сторону которого я пытался описать всесторонним раскрытием моей формулы: единство истины, личности и свободы. Основным вопросом всех пореволюционных движений представляется мне потому вопрос: могут ли все они быть спаяны в *единый фронт свободы*, достаточно стойкий, чтобы противостоять как малодушному откату новоградства на старые пути христианским социализмом приправленной либерал-демократии, так и всем искушениям христианизированного фашизма.

12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.
32.
33.
34.
35.
36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
45.
46.
47.
48.
49.
50.
51.
52.
53.
54.
55.
56.
57.
58.
59.
60.
61.
62.
63.
64.
65.
66.
67.
68.
69.
70.
71.
72.
73.
74.
75.
76.
77.
78.
79.
80.
81.
82.
83.
84.
85.
86.
87.
88.
89.
90.
91.
92.
93.
94.
95.
96.
97.
98.
99.
100.

«БЕСЫ» И БОЛЬШЕВИСТСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

О большевистской революции написано несметное количество умных статей и солидных исследований. Но никто из авторов этих работ не превзошел по глубине мысли пророческих раздумий Достоевского о метафизических основах большевизма.

Живя в 1867 году за границей, Достоевский с тревогой всматривался во все происходящее на родине. И чем больше он всматривался, тем настойчивее укреплялась в нем мысль о неизбежности столкновения между «европейским антихристом» и «русским Христом». Волновала его больше всего мысль, не заразится ли Россия западными ядами атеизма, позитивизма и социализма.

В этих мыслях застал Достоевского приехавший в Дрезден брат его жены, Анны Григорьевны⁴⁶⁸, студент Петровской академии⁴⁶⁹. Под влиянием его живых рассказов в Достоевском родилась мысль написать роман о студенческом движении и выдвинуть на первый план фигуру студента Иванова, который, по рассказам шурина, играл в движении большую роль. Узнав впоследствии, что Иванов, названный в романе Шатовым, был расстрелян Нечаевым⁴⁷⁰, Достоевский поразился этим фактом как сбывшимся предсказанием. Убедившись, что он еще не оторвался от России, что чувствует биение ее пульса, Достоевский окончательно решил засесть за роман-памфлет и показать в нем, как «бесы вышли из русского человека и вошли в стадо свиней».

К счастью для русской литературы, Достоевский своего романа-памфлета, центральной фигурой которого должен был стать Нечаев-Верховенский, не написал. Длинная и сложная история создания «Бесов», подробно рассказанная Мочульским⁴⁷¹, является редко убедительным доказательством того, что большой художник не всегда и не до конца властен над своим замыслом, так как сам находится во власти творимого им произведения. Из письма Каткову⁴⁷² от 8 октября 1876 г. видно, что «Памфлет», который писался без подлинного вдохновения, постепенно начал как бы по своей воле перерождаться в глубокомысленный трагический роман, в котором мелкий бес — Верховенский стал постепенно вытесняться сложной фигурой Николая Всеволодовича Ставрогина. Благодаря этой подмене героев роман переместился из плоскости политической в плоскость фило-

софскую, как бы в доказательство правды вещей слов датского богослова Киркегарда: «Коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется в конце концов движением религиозным», конечно, только по структуре своего сознания, по страстности своего исповедничества, но не по содержанию своей веры.

* * *

В замечательном рассказе «Хозяйка»⁴⁷³, который не разобравшийся в нем Белинский легкомысленно объявил «страшную ерундою», герой рассказа, снедаемый жаждой знания, писатель Ордынов в скупых, но глубокомысленных словах рисует образ художника, устремленного не к изображению цветущей плоти мира, но к постижению его идейных первооснов, вскрывавшихся ему иной раз совершенно случайно в связи с какой-нибудь жизненной мелочью. Отрицая порядок научного мышления, Ордынов все же стремится к постижению идей и даже к созданию своей собственной философской системы, не системы отвлеченных понятий, а системы конкретных образов.

Все сказанное Достоевским о природе художественного творчества в «Хозяйке» он впоследствии кратко, но точно выразил в своем «Дневнике писателя», определив себя не как психолога, а как «высшего реалиста», т. е. как исследователя духовных реальностей жизни. Это призвание подсказало Мережковскому определение Достоевского как тайновидца духа. Формула Бердяева: Достоевский не психолог, а пневмолог⁴⁷⁴ — в сущности, говорит то же самое. Учения Владимира Соловьева о художнике-теурге и Вячеслава Иванова о религиозном символизме тесно связаны с противопоставлением художника-психолога высшему реалисту и дают очень много для правильного понимания религиознофилософской сущности искусства Достоевского.

Чем, если не этой духоустремленностью творчества Достоевского, объяснить то, что из всех современников только он один в бунтарских идеях Ткачева–Нечаева уловил сущность коммунистического рационализма и большевистского безумия. Герцен отнесся к нечаевщине гораздо мягче: увидел в ней только смесь Шиллера с Бабёфом. Чернышевский осудил крайнюю революционность ткачевских идей и нечаевской практики, но осудил лишь как бессмысленно быстрый, упреждающий ход событий революционный темп. Еще

слепее были те, что считали нечаевскую деятельность сплошной провокацией, подстроенной тайной полицией.

* * *

Достоевский мыслил в образах, тем не менее он мыслил не импрессионистически, а систематически. Рисуя и анализируя сложные взаимоотношения между героями «Бесов», он без малейших уступок требованиям искусства тщательно вычеркивал свою метафизику революции. Первое, что читателю сразу же бросается в глаза, это подчеркнутое Достоевским диалектическое взаимоотношение между либеральным профессором Степаном Трофимовичем Верховенским и главарями революционного движения. Не случайно, конечно, что все они — родной сын профессора Петр, его воспитанник аристократ Ставрогин и потомок крепостного Шатов — выступают в романе не только как ученики Степана Трофимовича, но до некоторой степени и как его духовные дети, перекинувшиеся в лагерь безбожно-аморального социализма. Ясно, что за этим сюжетным построением вскрывается прозорливое убеждение Достоевского, что бессильный либерализм неизбежно порождает насильнический социализм. Было бы несправедливо обвинять Достоевского в злом отношении к профессору-либералу. Образ Степана Трофимовича написан не без иронии, но и не без любви. Есть в нем и лжегероическая поза, и благородная фраза, и чрезмерная обидчивость приживальщика, но есть в нем и подлинное благородство, и патетическое гражданское мужество. На празднике нигилистов Степан Трофимович не только с вдохновением, но даже с нравственным пафосом выкрикивает, что «мир спасет красота», что Шекспир и Рафаэль выше освобождения крестьян, выше народности и выше социализма. Освистанный на празднике, он надевает дорожную шинель и, умиленно чувствуя себя русским скитальцем и лишним человеком, выходит на большак, чтобы утонуть в русских просторах. На постоялом дворе он встречается с книгоношей, которая читает ему рассказ об исцелении гадаринского бесноватого. Степан Трофимович потрясен: ему вдруг открываются глаза на народ, за который он всю жизнь боролся, но которого никогда не знал, на великую правду, которой спокон веков живет этот народ, на правду православия. В этом внезапном прозрении: «oui, cette Russie, que j'aimais toujours⁴⁷⁵... сядет у ног Иисусовых», Степан Трофимович, сам того

не замечая, обретает единственно возможную основу и подлинного либерализма, и подлинного народничества, ибо свобода непостижима и незащитима вне связи с освобождающей истиной («Познайте истину, и истина сделает вас свободными»), народничество же бессмысленно и беспочвенно вне убеждения, что русский народ воистину является верующим носителем этой истины: корни народничества целиком уходят в славянофильство. Народничество и западнический либерализм, отрицающий связь между свободой и абсолютной истиной, в сущности несовместимы. Таковы выводы, к которым нас приводит перерождение Степана Трофимовича. Этим запоздалым осознанием живых корней своего либерально-народнического мирозерцания в конце концов и объясняется подчеркнутый сюжетным развитием романа факт, что все питомцы профессора отошли от него: когда место свято превращается в место пусто, оно неизбежно заполняется темными, супостатскими силами.

* * *

Темные силы «Бесов» располагаются Достоевским как бы по двум палатам. В верхней палате царствуют Кириллов и Ставрогин. В нижней верховодят Верховенский и Шигалев с их многочисленным охвостом. Для бесов верхней палаты характерно, что они бытийствуют, но, в сущности, не действуют, в то время как бесы нижней палаты неустанно крутятся в суете небытия, провозвестником которого является инженер Нил Федорович Кириллов⁴⁷⁶, быть может, самый сложный и глубокий образ Достоевского.

Внешность Кириллова нарисована Достоевским с исключительной силой символического означенания его внутренней сущности. Он живет только по ночам, когда все и вся спит, живет в отрешенности от мира, в глубоком одиночестве. Он почти ничего не ест, как монах-аскет, но неустанно пьет крепчайший чай. На всем его образе лежит печать безблагодатно-наркотического мистицизма. Цвет лица у него грязновато-бледный, землистый («прах ты и в землю отыдешь!»⁴⁷⁷). У него черные глаза без блеска: они поглощают, но не излучают света. Его речь порывиста и невнятна («мысль изреченная есть ложь»⁴⁷⁸).

Как ни мрачен мир Кириллова, в нем все же светится несколько светлых пятен: лампада перед иконою, которую он, «атеист»,

зажигает как будто бы ради своей хозяйки (верно ли это?), дети, с которыми он играет в мяч, и зеленые, яркие с жилками листья, о которых он ребенком любил вспоминать зимой. Иногда его мрачное лицо освещается, принимает детское выражение, что очень идет ему.

За этой раздвоенностью внешнего облика скрывается глубочайшая трагедия. Кириллов чувствует, что «Бог необходим, а потому и должен быть», но признать разумом существование Бога он не в силах; разумом он утверждает, что «Бога нет и быть не может». Трагическую глубину религиозной раздвоенности Кириллова отчетливее всего вскрывает его отношение ко Христу. Эта тема, если не ошибаюсь, была впервые затронута Сергеем Булгаковым еще в 1914 г. в его статье «Русская трагедия». В ней Булгаков отмечает, что Кириллов горячо любит Христа, но не может поверить в него как в Сына Божия. Верность этой мысли доказывается разговором Кириллова с Петром Степановичем. На пронизательные слова Верховенского: «Знаете что, я по-моему, Вы веруете, пожалуй, еще больше попа», Кириллов отвечает взволнованным рассказом о том, как один из трех распятых до того веровал, что сказал другому: «Будешь сегодня со Мною в раю». «Но вот кончился день, — продолжает Кириллов, — и ни рая, ни воскресения не оказалось». Казалось бы, что для атеистов тут нечему удивляться. Но Кириллов не только удивлен, он потрясен тем, что человек, без которого «вся планета — одно сумасшествие», умер за ложь и этой смертью обессмыслил всю жизнь, не только человеческую, но и планетарную. Спрашивается, не доказывает ли кирилловская антитеза: или Иисус, имени которого Кириллов не называет, единственный смысл вселенной и ее бытия, или вселенная вся целиком — ложь и безумие, что он бессознательно верил в того Господа Бога Иисуса Христа, которого своим сознанием отрицал. Дальнейшее развитие диалога так же неожиданно, как и показательно. На рассказ Кириллова Петр Верховенский, как бы улавливая еще не выраженную, тайную мысль Кириллова, неожиданно отвечает вопросом: «Но позвольте, а если вы — Бог? Если кончилась ложь и вы догадались, что вся ложь оттого, что прежде был Бог, что раньше верили в Него, что тогда?» «Наконец-то ты понял!» — вскрикивает Кириллов и как бы в обоснование и оправдание богоборческой догадки Верховенского, революционера и убийцы, развивает свою гениально-революционную метафизику.

Известно признание Ницше, что он многим обязан Достоевскому. Говоря об этом, немецкий философ упоминает лишь «Записки из Мертвого дома»⁴⁷⁹. Читал ли он «Преступление и наказание»⁴⁸⁰, немецкий перевод которого вышел в 1867 г., точно не установлено, но более чем вероятно, так как ницшеанская концепция сверхчеловека весьма напоминает философию Раскольникова, с которой многими чертами связан глубокомысленный бред Кириллова. Ницше и Кириллов согласно утверждают, что Бог умер, и объявляют наследником умершего Бога всемогущего — человека, по терминологии Ницше — сверхчеловека, по терминологии Кириллова — человекобога. Мысль о смене Бога сверхчеловеком для Ницше никаких трудностей не представляет, так как покоится на учении Фейербаха, что не Бог создал человека, а человек выдумал Бога, вложив в Его образ мечту о своем собственном совершенстве.

В душе и сознании Кириллова все обстоит гораздо сложнее и мучительнее. Как и Ницше, он в личного Бога не верит. Для него Бог — только мираж, созданный человеком ради избавления от страха смерти; но от боли этого страха («Бог есть страх смерти», — говорит Кириллов) созданный человеком Бог освободить своего создателя не сумел, а потому не остается иного выхода, как низвергнуть бессильного Бога и провозгласить Богом все сильного Человека-Бога. Но как человеку доказать себе, что он действительно вырвал Бога из своей души и поверил в себя как в истинного Бога? В парадоксальном ответе Кириллова на этот вопрос перед нами раскрывается не только тайна его больной души, но и глубочайшая мысль Достоевского о сверхчеловеке, его революционном пафосе и его революционным замысле. Доказать себе, что он действительно не верит в Бога, что он не боится ни смерти, ни загробной жизни, человекобог, по мысли Кириллова, может только «заявлением своеволия», т. е. решением на беспричинное самоубийство. На этом как бы сакраментальном акте, на черном таинстве самоуправства мечтает Кириллов создать общество новых свободных уже в следующем поколении не только физически, но и психически перерожденных людей.

С религиозной темой революции связан в «Бесах» не только Кириллов, но и Ставрогин, человек еще более неуловимый, а потому и более страшный, чем Кириллов. Тайна его личности — она же и

тайна его безликости в самом романе, как на то было в свое время указано Н. А. Бердяевым — не раскрывается. В сущности, Ставрогина в романе нет: он присутствует в нем как только что опустившееся за горизонт солнце. О том, чем Ставрогин был до своего появления в романе, читатель может лишь смутно догадываться по той сложной борьбе идей и чувств, которыми он где-то за границей сумел отравить души своих впоследствии отвернувшихся от него друзей и последователей — Кириллова, Шатова и Верховенского. Эта изъятость Ставрогина из всего происходящего в романе, эта его отодвинутость в бывшее, а, быть может, даже и в никогда не бывшее, эта его омертвелость были впервые отмечены опять-таки С. Булгаковым: «Героем трагедии, — читаем мы у него, — бесспорно, является Ставрогин; из него исходят все мысли романа, а на самом деле его нет».

В концепции Булгакова это «на самом деле его нет» означает, что Ставрогин является сыном небытия, а тем самым уже и слугою антихриста. Правильность такого понимания подтверждается признанием самого Ставрогина митрополиту Тихону в том, что он «канонически верует в личного беса».

Сообщение Достоевского Страхову, что он собирается написать роман-памфлет из жизни революционеров, вызвало после выхода «Бесов» ряд догадок о том, с кого Достоевским были списаны его темные герои. Не раз высказывалось предположение, что прообразом Ставрогина надо считать Михаила Бакунина. Некоторое и даже существенное сходство, бесспорно, налицо. Бакунин, как и Ставрогин, верит в дьявола, быть может, даже канонически. В своих размышлениях о Боге и государстве Бакунин, во всяком случае, восторженно славит этого извечного «бунтаря» и «безбожника» как «первого революционера», начавшего великое дело освобождения человека от «позора незнания рабства». Бог и свобода для Бакунина несовместимы, а потому он и определяет свободу как действительное разрушение созданного Богом мира. Страсть к разрушению для него подлинно творческая страсть, и он вдохновенно призывает революционеров «довериться вечному духу разрушения, который потому только все разрушает, что таит в себе вечно бьющий ключ жизни и творчества».

Несмотря на это сходство, Ставрогин и Бакунин все же весьма разные люди. Бакунин — огнедышащий вулкан, Ставрогин — вулкан

уже давно потухший. Бакунин действительно несется над жизнью, Ставрогин мертво и бездейственно созерцает ее полет. О мертвенности Ставрогина Достоевский не раз говорит в «Бесах», отмечая механичность души своего героя и «марионеточность» его тела. И действительно: любое душевное движение Ставрогина может словно поршнем вытолкнуть вперед и снова взять обратно. Романо Гвардини отмечает, что за механичностью Ставрогина чувствуется неподвижность скелета. К этой механичности смерти прибавляется еще механичность летаргика.

Мертвенности Ставрогина, на первый по крайней мере взгляд, противоречит многоликость его души и заразительность его идей. Кириллов просит Ставрогина не забывать, чем он для него был в прошлом. Шатов бьет его по лицу за то, что он так много значил в его жизни. Верховенский целует ему руку и называет солнцем, перед которым он, Верховенский, чувствует себя червем. Перед страстностью этих признаний невольно приходит на память удивление Александра Блока тому, что

Мертвому дано рождать
Бушующее жизнью слово⁴⁸¹

И действительно, как понять, что несуществующий, по слову Булгакова, Ставрогин является движущей силой как фабулезного, так и идейного развития романа? Ставя этот вопрос, мы подходим к последней тайне Ставрогина. Думаю, что эта тайна заключается в полной утрате Ставрогиным своей личности, этой дарохранительницы богоподобия человека. Об этой утрате свидетельствуют как признание Ставрогина в том, что он верит в дьявола, спокон веков озабоченного расторгением связи между человеком и Богом, так и вся его безлично-многоликая провокаторская деятельность или, быть может, вернее, его провоцирующая бездейственность.

Глубокомысленная богословская система Николая Кузанского, которую С. Л. Франк положил в основу своей интерпретации православия, покоится, как известно, на принципе единства противоречий (*coincidentia oppositorum*). О Боге, по учению великого мистика и ученого, могут быть высказаны самые противоречивые мысли, и тем не менее все они могут быть согласованы, так как все противоположности и даже противоречия человеческих высказываний погашают-

ся несказуемостью Бога, который выше всех противоречий. Это на глубоком мистическом опыте основанное учение представляет собою, конечно, полную противоположность ставрогинской практике совмещения любых идей и теорий. Разница заключается в том, что не верующий в Бога Ставрогин не ведает опытно того мистического места, в котором могут быть погашены и тем самым примирены все противоречия. В душе же и сознании Ставрогина проповедуемые им противоречивые мирозерцания живут во веки веков непримиримыми, друг с другом враждующими силами. У Николая Кузанского все высказывания в последнем счете верны потому, что истина — несказуема, для Ставрогина, наоборот, потому, что никакой несказуемой истины нет: но где нет истины, там нет и лжи, там господствует абсолютное безразличие по отношению к этой разнице. Так мистика негативной теологии превращается в цинизм положительной демонологии.

Провокация, широкой волной разлившаяся по России, по-настоящему еще не изучена. Выяснено только то, что продажностью и корыстной беспринципностью ее до конца не объяснить. В исследовании души Ставрогина Достоевский одним из первых проник в ее тайну. Омертвевшая, оторванная от корней бытия душа Ставрогина все же тоскует о жизни и действии, на что она по своей природе и по пройденному жизненному пути — не способна. Для утоления этой тоски она, безликая, перевоплощается в любые обличия и, не верующая ни в какие идеи, отравляет своими вымыслами сердца и сознания своих многоликих двойников; похотливо наслаждаясь своею властью над ними, эта опустошенная душа ощущает, что она живет. Но эта иллюзия власти над жизнью неизбежно рассеивается, как случилось и со Ставрогиным; это рассеивание погружает многоликого провокатора в небытие. Как Кириллов, так и Ставрогин кончат свою жизнь самоубийством. Но смысл ставрогинского самоубийства иной. Первый сверхчеловек или, по терминологии Достоевского, — человекобог Кириллов стреляется потому, что не осознал своей любви к Спасителю. Ставрогин затягивает петлю на шее потому, что осознал свою каноническую веру в беса. В очень разных, но в диалектически все же очень связанных друг с другом образах и судьбах Кириллова и Ставрогина Достоевский с никем еще не превзойденною глубиной раскрыл богоборческую природу только что зарождавшейся на его глазах большевистской революции.



Переходим к бесам нижней палаты. Их возглавляет Петр Степанович Верховенский. Мнения решительно всех действующих лиц романа об этом герое — самые отрицательные. Ставрогин называет его помешанным и спрашивает, не служит ли он в тайной полиции. Кириллов считает Верховенского политическим обманщиком и интриганом, Шатов — шпионом и подлецом, а каторжник Федька, сам убийца, — первым убийцей. Мистику Кириллову Верховенский внушает такое брезгливое чувство, что он содрогается при мысли осуществить при нем свое «сакральное» самоубийство. В отличие от красавца Ставрогина Верховенский никого не влечет к себе и многих от себя отталкивает. Тем не менее Ставрогин и Верховенский тесно связаны друг с другом. Даже и внешность Верховенского представляет собой несколько карикатурный вариант внешности Ставрогина. Ставрогин — красавец, но в его красоте есть какая-то чрезмерность. «Волосы что-то уж очень черны, светлые глаза что-то уж очень спокойны и ясны, цвет лица что-то уж очень нежен и бел, зубы — как жемчужины, губы — как кораллы; казалось бы, писанный красавец, а в то же время как будто бы и отвратительный». Верховенский не красавец, он все же недурен собой. Как и у Ставрогина, у него — высокий лоб. Как и в лице Ставрогина, есть и в его лице нечто излишнее. Взор слишком пристален, нос слишком остр, губы слишком тонки. Хотя в его лице не чувствуется мертвой маски, как в лице Ставрогина, в нем все же чувствуется нечто болезненное. Несмотря на то что Верховенский хорошо выглядит, его лицо никому не нравится.

Оба молодых человека обладают большой физической силой и самоуверенностью, с той только разницей, что самоуверенность Ставрогина сосредоточена на вере в себя, а самоуверенность Верховенского держится уж очень развязным самодовольством. Сосредоточенность Ставрогина выражается его скупостью на слова. Верховенский, напротив, болтлив; он «сыплет словами», «трещит», «тараторит». Он говорит весьма отчетливо, словно ровным зерном засеивает землю. Когда он входит в комнату, то создается впечатление, что он уже в передней начал говорить, вертеть необычно длинным, тонким, красным языком с постоянно вертящимся змеиным кончиком. Этим длинным вертящимся языком он снижает и выбалтывает мрачную тайну богоборца Ставрогина.

Глава «Иван Царевич», в которой Петр Степанович умоляет Ставрогина возглавить революцию, одна из самых замечательных глав романа. Все, что Верховенский говорит о себе, с психологической точки зрения более чем неправдоподобно, оно, в сущности, совершенно невозможно. Какой революционер будет признаваться избранному им вождю, которого он к тому же втайне ненавидит, в том, что он не социалист, а мошенник, что он — ни во что не верующий нигилист, собирающийся разрушать жизнь пьянством, развратом, сплетнями, доносами, шпионажем и свеженькою кровушкой. Не ясно ли, что все эти мысли — не мысли Нечаева-Верховенского о революции, а мысли самого Достоевского о том кровавом кошмаре, который неизбежно вспыхнет в России, когда бесы войдут в стадо свиней, т. е. в Нечаевых, Серно-Соловьевых⁴⁸² и др. (письмо к Майкову⁴⁸³). То, что читатель пророческий анализ революции Достоевского послушно принимает за программу и тактику Верховенского, доказывает громадную художественную силу Достоевского. Чтобы придать словам Верховенского некоторую правдоподобность, Достоевский словами Ставрогина высказывает предположение, что Петр Степанович пьян, а может быть, даже и помешан. Но странным образом все эти догадки, должностующие объяснить поведение Верховенского, преподносятся читателю так, что он в них как-то не верит, а только чувствует иступленность Верховенского, одержимость его таинственными бесовскими силами.

Если отбросить психологический колорит сумбурно-восторженной речи Верховенского и сосредоточить свое внимание на заключающейся в ней историософской и социологической характеристике грядущей большевистской революции, то нельзя будет не поразиться исключительной дальнзоркости Достоевского.

До захвата власти Лениным «Бесы» многими общественными деятелями и почти всеми партийными революционерами воспринимались как злостное издевательство над русским освободительным движением. Таким отношением к «Бесам» объясняется то, что протест Горького против их постановки на сцене Художественного театра нашел широкий отклик в кругах русской общественности. Но времена изменились: сейчас, думается, всем должно быть ясно, что «Бесы» гораздо в большей степени произведение пророческое, чем злостно-сатирическое.

Ни народникам (социалистам-революционерам и трудовикам), ни социал-демократам меньшевикам нет ни малейшего основания сетовать на Достоевского, так как Достоевскому, когда он писал «Бесов», явно предносилась не Февральская, а Октябрьская революция. Правильность этого предположения в достаточной мере и степени доказывается его религиозно-социологическим подходом к людям и событиям нарисованной им смуты. Такой подход по отношению к деятелям и партиям «Февраля», явно незнакомым с дьяволом и отнюдь не склонным к разрушению Божьего мира в России, был бы совершенно бессмысленным. Но не менее бессмысленным был бы, с другой стороны, безрелигиозный, научно-рационалистический подход к таким социалистам, как Ткачев и Нечаев, и к таким явлениям, как «Катехизис революции», публицистика «Великоросса» и «Набата» и прокламационные призывы «К топорам». Этот мир кипит и перекипает страстным богоборчеством, глубоким презрением к народу и злым духом фашистской государственности. Здесь идет речь об уничтожении Бога и боговера, о закрытии монастырей как рассадников лени и разврата, об освобождении женщин из рабства брака и о государственном воспитании детей. Написанный Нечаевым портрет революционера — явный автопортрет — являет образ человека, лишённого чувств «родства, дружбы, любви, благодарности и чести». В нем все задавлено холодной страстью революционера, готовностью умереть за свои идеи и уничтожить каждого, кто встанет против них.

Читая бредовую проповедь Верховенского, нельзя не чувствовать, что она кипит бакунинской страстью к разрушению и нечаевским презрением не только к народу, но даже и к собственным «шелудивым» революционным кучкам, которые он сколачивал, чтобы пустить смуту и раскачать Россию. В духе Нечаева и Ткачева Верховенский обещает Ставрогину, что народ к построению «каменного здания» допущен не будет, что строить они будут вдвоем — он, Верховенский, со своим Иван-царевичем. Надо ли доказывать, что следов бакунинской страсти к разрушению и фашистских теорий Ткачева и Нечаева можно искать только в программе и тактике большевизма? Интересно, что, мечтая о великой революционной смуте, Верховенский жалел о том, что мало остается времени и что в России нет пролетариата. Этими жалобами он касался разногласий между народниками и Плехановым, за примирением которых Вера Засулич в 1881 г. обращалась к Карлу Марксу.

Думаю, что не будет преувеличением сказать, что Достоевский предчувствовал, что социалистическая революция будет произведена по рецепту Нечаева и Ткачева, т. е. преждевременно и без участия необходимого для нее пролетариата. Предчувствия его сбылись.

* * *

Глава «У наших», в которой теоретик коммунизма Шигалев развивает перед собравшимися революционерами свои мысли о будущем социальном строе, — быть может, единственный в «Бесах» остаток задуманного Достоевским романа-памфлета. Несмотря на то что в этой главе Достоевский обнаруживает громадное сатирическое дарование, она по своему тону и стилю несколько снижает уровень повествования.

Метод показа Шигалева тот же, что и метод показа Петра Верховенского. Как Верховенский, так и Шигалев не только развивает свои взгляды, но и критикует их. Верховенский называет себя мошенником, а Шигалев — путаником. Под смех своих слушателей он так прямо и заявляет: «Я запутался в собственных данных, — но прибавляет. — Однако же, кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого». Под этой самокритикой Шигалева скрывается, конечно, направленная против шигалевщины критика самого Достоевского. Надо сказать, что созданный Достоевским прием критики «революции» в форме самокритики ее представителей и героев удался ему в применении к Верховенскому много лучше, чем в применении к Шигалеву, что объясняется тем, что безумие может само себе противоречить, не умаляя своего значения, разум же противоречить себе не может, не снижая и даже не отменяя себя самого. Шигалев же не безумец, как Верховенский, в сцене ночного разговора со Ставрогиным, — а рационалист. Безумцем Шигалев становится только в бреду Верховенского, высказывающего непримиримые друг с другом суждения о нем. «Шигалев, — вскипает Верховенский, — гениальный человек. Он выдумал равенство». И тут же: «Шигалев глуп, как всякий филантроп». Что значат эти противоречия? На этот вопрос мы в словах Верховенского находим вполне точный ответ. Гениальность Шигалева в том, что он выдумал всеразрушающее равенство, глупость же его в вере, что равенство может привести к счастью. Тут-то он и запутался. Исходя из бесконечной свободы (филантроп), пришел к безграничному деспотизму (диктатор). Система Шигалева

весьма проста. Чтобы осчастливить всех людей, надо разделить все человечество на две неравные части. «Одна десятая получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми, которые превращаются в стадо безличных, послушных, но сытых и по-своему счастливых животных». Выслушав это предложение, один из участников беседы (Лямшин) предложил не перерождать, а взорвать $\frac{9}{10}$ на воздух и оставить только кучку людей образованных, которые начали бы жить по-ученому. Шигалев считает, что «это было бы самым лучшим разрешением задачи», если бы только такое разрешение было возможно. В возможности такого совершенного рая на земле он как филантроп все же сомневается.

Эту утопию зла нельзя, конечно, выдавать целиком за большевистскую программу перевоспитания русского народа. Но нельзя и не видеть существенного сходства между шигалевщиной и ленинизмом. Как и Шигалев, большевики начали с провозглашения полной свободы и пришли к безграничному деспотизму, начали с борьбы против смертной казни и кончили уничтожением буржуазии как класса. Как и Шигалев, они затеяли свою поравниловку во славу народного счастья, но осуществили ее на всенародное горе. В полном согласии с учением Шигалева они произвели партийный отбор на основе марксистской идеологии и на стремлении «жить по-ученому». Превратить $\frac{9}{10}$ русского народа в рабов им, слава Богу, не удалось. Но у нас все еще нет гарантии, что эта мысль окончательно потухла в их сознании. Читая и перечитывая главу «У наших», не перестаешь удивляться тому, с какой отчетливостью Достоевский понял и показал, что глубочайший корень утопического безумия таится в последовательном, бескомпромиссном рационализме, весьма нерационально отрицающем иррациональные начала человеческой души, а потому и истории человечества.

ПРОЛЕТАРСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ОРДЕН РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Свою борьбу против демократическо-социалистического правительства Керенского большевики выиграли под красным знаменем научного марксизма, с молитвенником Коммунистического Манифеста в руках. Отсюда получилась необходимость старого марксистского объяснения их победы. Большевики неплохо справились с этой задачей. Им удалось убедить не только образованных читателей Западной Европы, но и многих известных западноевропейских ученых в том, что Октябрьскую революцию следует считать восстанием бесправных пролетарских масс против властолюбивой буржуазии.

Правильность подобного толкования требует проверки. Прежде всего необходимо помнить, что генеральная репетиция Октябрьской революции произошла еще в 1905 г., что уже тогда были организованы Советы рабочих депутатов. Этот факт неоспоримо доказывает, что большевики уже Россию 1905 г. рассматривали как раздираемый классовый борьбой буржуазно-капиталистический строй.

На первый взгляд может показаться, что такого мнения придерживались оба основателя большевистской партии и влиятельнейшие теоретики марксизма — Георгий Плеханов (1857–1918) и Владимир Ленин (1870–1924). При ближайшем рассмотрении становится, однако, очевидным, что ни Плеханов, ни Ленин не считали дореволюционную Россию страной, созревшей для пролетарской революции. Если в их сочинениях это не сразу бросается в глаза, то лишь потому, что они даже свои научные труды всегда писали как партийные идеологи и революционные вожди, что до некоторой степени оправдывается требованием Маркса, чтобы познание мира было бы его изменением: «Die Welt erkennen heisst sie verändern»⁴⁸⁴.

Придерживавшийся первоначально народнического взгляда Плеханов утверждал, что России не нужно повторять политического развития Запада, так как крестьянская община содержит в себе все элементы, необходимые для немедленного превращения монархии в социалистическое государство. В 1884 г.⁴⁸⁵ он отошел от своих прежних единомышленников и быстро превратился в пере-

дового идеолога русской социал-демократии. При определении экономического и социального положения России решающим было для него то, что капитализм в России находится в младенческом возрасте. Но он нисколько не сомневался, что дитя быстро вырастет и что его рост неизбежно подорвет старую Россию, что, поступив в школу капитализма, она быстро доведет свое образование до конца. Как самая молодая капиталистическая держава она тотчас же создаст у себя классовый антагонизм и не замедлит всей мощью своего авторитета занять ведущее место в западноевропейской революции.

Во всех своих надеждах Плеханов потерпел полное разочарование. Русская революция не захотела ждать, пока в России созреет капитализм, который оправдал бы ее присоединение к социалистической революции Запада. Напротив, она сама сделала первый шаг, надеясь, что Европа за нею последует. При таких обстоятельствах Плеханову, как последовательному научному марксисту, не оставалось ничего иного, как оспаривать порожденную компромиссом между народничеством и марксизмом революционную тактику Ленина, как необоснованную политическую импровизацию без прочного экономического фундамента. Плеханов считал, что Россия созрела еще только для гражданской революции. Это «еретическое мнение», которое он защищал на страницах своей газеты «Единство»⁴⁸⁶, принесло главе научного марксизма не только издевательство большевистской партии, но и год ареста, что ему впоследствии, правда, постарались возместить торжественными государственными похоронами.

Из всего сказанного следует, что Плеханова никак нельзя считать сторонником взгляда, будто бы Октябрьская революция была восстанием пролетарских масс против буржуазии. Так же обстоит дело и с экономически-социологическими взглядами Ленина. В его знаменитом труде «Развитие капитализма в России» (1899) имеется схожее Плеханову утверждение, что Россия в конце XIX века находилась все еще в первой стадии капиталистического развития. Да как оно могло быть иначе, если в ней, согласно Ленину, в 1897 г., т. е. лишь за восемь лет до «пролетарской революции» 1905 г. 80 процентов русского населения состояло из крестьян. Если предположить, что остальные сословия — дворянство, духовенство, свободные профессии, купечество — составляли половину остающихся

20 процентов, то на долю пролетариата остается максимум 10 процентов. В своей книге Ленин странным образом вычислил иначе, повысив число пролетариата до 61 процента. Этот статистический расчет удался ему лишь потому, что он для своих целей теоретически расслоил крестьянство, причислив богатых к буржуазии, а бедных к пролетариату. Подобный статистически-социологический прием политика Ленина едва ли можно оправдать научно, так как разница богатый и бедный — имеется в каждом сословии. Бедноты было много не только среди недавно раскрепощенных крестьян, но и среди помещиков, лишенных реформой Александра II дарового крестьянского труда. Случалось, что неработоспособные помещики разорялись дотла, но пролетариями от этого они не становились. Не становились ими и обнищавшие крестьяне, так как и в нищете они оставались людьми, воспитанными церковью, древними обычаями и постоянным хозяйственным общением с природой и животными.

Марксисты это очень хорошо понимали, отсюда и их исконное презрение к крестьянству, обогатившему творчество Достоевского, Толстого, Лескова⁴⁸⁷ и многих других русских писателей самыми значительными образами. Плеханов отрицал крестьянство как «тупой консервативный, приверженный царизму класс». В воспоминаниях марксиста Суханова⁴⁸⁸ мы встречаемся с мнением, что для революции было бы лучше, если бы крестьяне не участвовали в ней, а разорив помещичьи имения, спокойно и удовлетворенно вернулись бы к «идиотизму своего крестьянского жития». В сочинениях Горького, многолетнего партийного товарища Ленина, явственно звучит пренебрежение к крестьянству.

Трудно себе представить, чтобы Ленин не отдавал себе отчета в сомнительности своей статистики и трудности переделки крестьян в пролетариев. То, что он этими трудностями пренебрег, объясняется его уверенностью в том, что время для западноевропейской революции созрело и что Россия в ближайшее время должна будет прийти ей на помощь. Я думаю, что логика ленинской революционной тактики в значительной степени определялась тем, что он считал себя вождем прежде всего западноевропейского пролетариата.

В русской литературе уже нередко указывалось на то, что антимарксистское решение Ленина начать пролетарскую революцию в

крестьянской России получило свое благословение непосредственно от Маркса и Энгельса. Это благословение приверженцы Ленина усматривали в ответе, данном обоими основателями научного марксизма на вопрос русской террористки Веры Засулич⁴⁸⁹. Вера Засулич хотела знать, правильно ли готовить в России социалистическую революцию на основах общинной собственности, или же следует ждать дальнейшего развития капиталистической формы хозяйства. В своем ответе, напечатанном в предисловии к переводу «Коммунистического Манифеста»⁴⁹⁰, Маркс писал: «Если русская революция послужит сигналом для рабочего движения на Западе, так что оба движения объединятся, то крестьянско-земельная община может послужить исходной точкой для коммунистического развития России». Этими осторожными и слегка скептическими словами оправдывалась в лучшем случае попытка Ленина поджечь в Петербурге проложенный через всю Европу запальный шнур, но никак не разжигание коммунистической революции в России. «Сигналом» для Запада октябрьское восстание не стало, после чего, согласно Марксу — Ленину, должно было бы последовать отступление на позиции буржуазной революции. На столь радикальное отступление Ленин не решился, но в качестве временной полумеры все же декретировал новую экономическую политику. Возможно, что, если бы он остался жив, это временное отступление послужило бы началом приближения к плехановским позициям. При Сталине это стало совершенно невозможным. Железной рукой загнал он крестьян в колхозы, где они, перестав быть крестьянами, превратились не в пролетариев, а в крепостных автократически управляемого государственного хозяйства.

Все, что до сих пор было сказано о революционно-социалистических воззрениях Плеханова и Ленина, достаточно убеждает в том, что даже этим главным теоретикам марксизма Октябрьская революция никак не представлялась пролетарским восстанием против буржуазии. Да и как бы это было возможно, если в России в социологически точном смысле этих терминов никогда не существовало ни буржуазии, ни пролетариата. Макс Вебер, Вернер Зомбарт, Гёбц Брифс, Гротгейзен, как и ряд других ученых, давно уже выяснили, что буржуазия является поздним и весьма сложным результатом западноевропейского исторического развития. Образованию ее содействовали античное естественное право, *jus lentium*⁴⁹¹ римских юри-

стов, индивидуализм Возрождения, учение кальвинизма о предопределении и, наконец, вера в свободу и величие человека, зародившаяся в Англии накануне Великой французской революции, и многое другое. Все эти предпосылки совершенно отсутствовали в русской истории. Россия мало что унаследовала от Рима, она не пережила ни Возрождения, ни реформации, ни просветительской французской революции, создавшей современное понятие общества и вложившей государственную власть в руки среднего сословия.

Понятие «среднее сословие» наталкивает нас на дальнейшую, крайне существенную проблему русской социологии. Понятие среднего сословия или среднего класса русскому уху непривычно, потому что до освобождения крестьян и иных либеральных реформ Александра II Россия была страной социальных крайностей, не знающей социальной середины. Процесс образования этой середины начинается лишь в пореформенной России, когда стало возможным мечтать о политической демократии. Начавшееся зарождение третьесословной буржуазии встретило мало сочувствия и много трудностей, что прежде всего объясняется тем, что ему надлежало объединить в себе не только весьма разные, но и совершенно разнородные слои дореформенной России. В чуждом им поначалу мире торговли и промышленности искали спасения, с одной стороны, дети и внуки разоренных крестьянской реформой дворян, с другой — потомки бывших крепостных, которые, получив землю, были лишены возможности ее доходной обработки. Многие в русской революции объясняется тем, что среднесословный буржуа появился в России как чужеродный элемент, который под враждебными взглядами разоряющегося дворянства и экономически неустроенного мужика должен был создавать свой собственный мир.

В воспоминаниях графа Витте⁴⁹², одного из значительнейших русских политиков XX столетия, имеется интересное доказательство того, что в России еще не существовало классово-сознательной буржуазии. Назначенный, несмотря на протесты дворян помещиков, считавших его односторонним защитником финансового капитала, в 1892 г. на пост министра финансов, граф Витте принялся создавать класс буржуазии, недостающий ему для проведения в жизнь намеченных планов. В 1903 г. он писал русскому биржевому комитету: «Постарайтесь чаще встречаться. Создайте собственный орган печати. Попытайтесь оказать влияние на общественное мнение. Заведите

постоянную канцелярию или иное учреждение, которым вы будете спаяны между собой. Если вы сумеете достаточно убедительно представить ваши доводы правительству, вы быстро добьетесь удовлетворения ваших желаний».

Эта министерская инструкция, пытающаяся объединить в классово-сознательное сословие владельцев торговых фирм и собственников-промышленников, может служить явным доказательством того, что за два года до революции 1905 г., когда пролетариат «впервые осмелился восстать против буржуазии», таковой, в подлинном значении этого слова, в России еще не существовал. С правильностью подобного утверждения соглашается даже Гитерман в своей «Истории России», явно склонный к оправданию коммунистической революции. В ряде факторов, задержавших развитие капитализма в России, Гитерман упоминает и «отсутствие классово-сознательной буржуазии».

Дальнейшую весьма существенную причину медленной консолидации предпринимателей в классово-сознательную буржуазию следует искать в том, что резкая марксистская критика капиталистического мира стала известна в России задолго до того, как капитализм получил возможность проникнуть в нее. Опубликованный Марксом в 1848 г. «Коммунистический Манифест» был уже в 1860 г., т. е. за год до освобождения крестьян, переведен Бакуниным на русский язык и издан лондонской типографией Герцена⁴⁹³. В 1872 г. первый том «Капитала» появился в Петербурге. Благодаря этому интересу к Карлу Марксу, которого передовые русские революционеры в Лондоне знали лично, идеи либерализма и свободной торговли попали в Россию уже критически разложенными и опороченными, что, конечно, не могло не повредить их развитию.

Аналогично обстоит дело и с пролетариатом. Уже попытка Ленина создать нужный для революции пролетариат, по рецепту Петра Верховенского, из крестьянской среды говорит за то, что классово-сознательного пролетариата в России не было. Быстрый рост индустриализации России и связанное с этим увеличение на фабриках числа сезонных рабочих из крестьян, несомненно, сближало последних с рабочими и горожанами. Но настоящими пролетариями эти, только что брошенные в закипающий котел капитализма крестьяне все же не становились. Этому препятствовала, как уже было сказано, их особая крестьянская статья.

Что русские рабочие не были пролетариями, совсем не значит, что они не были революционерами. Сквозь всю историю России, нередко соприкасаясь с темой разбойничества, красной нитью проходит тема крестьянских восстаний. Всегда и все преувеличивавший Бакунин утверждал, что единственно подлинный революционер в России — это разбойник. Что это не так, доказывать не будем; в революционной борьбе было и небольшое число самых настоящих, выкованных марксизмом, воспитанных подпольной работой в социал-демократической партии стойких революционеров. Вопрос только в том, как социологически рассматривать эту рабочую элиту: как авангард русского пролетариата или как резерв русской революционной интеллигенции, как защитников рабочих интересов или как провозвестников социальных идей.

В качестве главного свидетеля правильности того мнения, что в России незадолго до наших дней никакой буржуазии не существовало, можно сослаться на русскую литературу, которая больше всех остальных занималась социальными вопросами. Она полна описаний быстро разоряющихся дворянских поместий, запущенных садов и парков, поросших тиной прудов, печали и раздумья (Тургенев), веры и неверия русского духовенства (Лесков), крестьянской нужды (от Радищева до Чехова), но описаний буржуазии и пролетариата в ней нет. Островский изображал в своих пьесах русское купечество, с его жадной наживы, безудержностью, фарисейской моралью, с его борьбой за старую Россию или за ее европеизацию, но анализа классовой борьбы у него не найти. Белинский называл мир Островского «темным царством», но «мраком Средневековья» европейская буржуазия никогда не страдала. Все ее ошибки были результатом ее веры в просвещение и прогресс.

Как буржуазия, так и пролетариат не нашел себе ни толкователя, ни певца. Часто высказываемое мнение, что Горький был таковым, ошибочно. Его босяки и бродяги едва ли имеют что-либо общее с западноевропейским пролетариатом уже потому, что пролетарии целый день работают на заводах, в то время как бродяги Горького целыми ночами философствуют у разложенных костров. Что касается их мировоззрения, то они, подобно своему творцу, скорее анархисты-индивидуалисты, чем социалисты. В афористике их речей слышится скорее поэтическое слово Ницше, чем научное — Карла Маркса. Если ближе присмотреться, то почти все они родом из гнезда атеисти-

ческих богоискателей Достоевского. Представить их себе действительными членами социалистического интернационала — совершенно невозможно.

Но если не пролетариат, то кто же осуществил русскую революцию? Правильен только один ответ: революционная интеллигенция, рожденная духом петровских преобразований. До победы над Наполеоном она представляла собою весьма тонкий слой образованных людей. И лишь после реформ Александра II она начинает вырастать в политически активную силу. Александр Герцен как-то сказал, что отношение славянофилов к западникам напоминает голову Януса⁴⁹⁴: профили обращены в противоположные стороны, но сердце бьется единою мечтою об освобождении крестьян. Этого освобождения славянофилы ждали от царя, западники — от революции. Александр II опередил революционеров, но его реформа не удовлетворила радикальные круги: они решили, что она была осуществлена скорее в интересах помещиков, чем крестьян, и ответили на нее убийством Александра II. Это убийство послужило началом той западнически интеллигентской революции, последним словом которой оказался большевизм.

Что же, однако, представляет собою интеллигенция в социологически точном понимании этого слова? Интеллигентный человек и интеллигент — для русского уха отнюдь не одно и то же. Не каждого, даже весьма образованного ученого и великого художника, отнесем мы к интеллигенции. Мережковский очень правильно указал на то, что Достоевский, так беспощадно описавший интеллигенцию в «Бесах», все же интеллигент, а Толстой — нет. Причина в том, что в жизни и творчестве Достоевского чувствуется страстная заинтересованность в вопросах социальной жизни; не случайно же примкнул он в молодости к кружку Петрашевского⁴⁹⁵ и был приговорен к смертной казни. Несомненно, и Толстой всю жизнь мучился вопросами социальной правды. Но его муки не носили характера общественного интереса, а были скорее личной этически-религиозной проблемой. Наркомпрос Луначарский⁴⁹⁶ по поводу столетия со дня рождения Толстого правильно указал на то, что Толстого следует чествовать как критика и предателя своего класса, но не как подготовителя, и тем более не как попутчика революции.

По мнению Г. П. Федотова, нельзя причислять к интеллигенции и консервативного богослова Хомякова, хотя он в своем известном

стихотворении и говорил о черной неправде русских судов и клейме рабства на челе России. Нельзя считать интеллигентами как мистика Гоголя, так и антидемократа-византийца Леонтьева. Все эти, исключительно интеллигентные и значительные люди, не принадлежат к интеллигенции в русском значении этого слова. Но к ней относится, несмотря на свои христианские воззрения, Владимир Соловьев. Его публичная лекция, закончившаяся требованием помилования убийц Александра II, его критика социальной пассивности русского православия, его блестящая полемика против клерикального национализма второго поколения славянофилов дают ему на это бесспорное право. Несмотря на свой агрессивный католицизм, к интеллигенции относится и историкософ Чаадаев, благодаря своим резким нападкам на русскую историю за ее враждебное отношение к Европе.

Из приведенных примеров ясно, что интеллигентом является, таким образом, каждый, кто жертвенно борется за превращение монархии в правовое государство, независимо от степени своего образования. В различных интеллигентских организациях можно было встретить оппозиционных профессоров, радикальных адвокатов, офицеров, земских врачей, журналистов и большое количество студентов, освистывавших консервативного профессора при его появлении в аудитории, а также наборщиков либеральных газет, которых и за десять рублей месячной прибавки нельзя было сманить на работу в реакционных издательствах.

Своеобразный облик революционной интеллигенции социологически трудно определим. Было бы явно неправильно понимать ее как сословие или класс, так как типичным для нее свойством всегда было объединение в себе людей всех сословий и классов. Самое точное, по-моему, определение слова «интеллигенция» предложил почти сто лет тому назад известный историк русской литературы Анненков⁴⁹⁷. «Интеллигенция представляет собою как бы воюющий орден, который не имел никакого письменного устава, но знал всех своих членов, рассеянных по лицу пространной земли нашей, и который все-таки стоял по какому-то соглашению, никем, в сущности не возбужденному, поперек всего течения современной ему жизни, мешая ей вполне разгуляться, ненавидимый одними и страстно любимый другими»*.

* *Ветринский Ф. В.* Герцен. С-Петербург, 1908. С. 107.

Характерною чертою этого воинственного ордена было участие в нем очень большого процента дворян, и не только в начале движения, но и до самого конца. Так называемых «кающихся дворян» можно по праву считать дрожжами революции. В своих воспоминаниях князь Петр Кропоткин⁴⁹⁸ рассказывает о том, как он и его современники страдали от того, что их отцы, почитатели Вольтера⁴⁹⁹ и Дидро⁵⁰⁰, спокойно приказывали пороть на конюшнях крепостных. Из многих свидетельств видно, что дворянская молодежь шла в революцию от невозможности как в идейном, так и в бытовом отношении жить одновременно в двух столетиях. Из этих, первоначально этических, мотивов возникло народничество, первым политическим объединением которого была «Земля и воля». Основанная в 1868 г.⁵⁰¹, она была реорганизована в 1877 г.⁵⁰² и два года спустя прекратила свое существование.

Свою политическую деятельность народники начали с «хождения в народ». Они шли в народ в надежде принести ему свободу. Свыше двух тысяч молодых мужчин и женщин, переодетых рабочими, двинулись одновременно на Поволжье, Уральские горы и в иные отдаленные края России, чтобы начать свою освободительную агитацию среди крестьян и ремесленников. Многим из них пришлось плохо. По неловкости, с которой спасители народа принимались за непривычную им сельскую работу, крестьяне без труда обнаруживали в них сыновей и дочерей своих господ и, полные подозрения, доносили на них полиции, что приводило к их арестам и ссылке. Но несмотря на это, народники не прекращали своей деятельности, надеясь, что в конце концов дело обернется в их пользу. Поистине потрясающая картина: дочери и сыновья богатых и образованных родителей отказывались от счастья и радостей жизни, уготованных им судьбой, и возлагали на себя крест тяжкого отречения и даже смерти. Становится понятным, почему первых народников называли «подвижниками революции».

Агитация народников смолкла в России, как глас вопиющего в пустыне. Все громче раздавались требования заменить бессильное слово — делом. Но действительное, казавшееся возможным действие — был террор. Борьба за этот путь угрожала партии расколом. Для выяснения этих осложнений и для принятия окончательного решения в 1879 г. была созвана тайная партийная конференция. Оказалось, что большинство стояло за террор и организацию новой

партии. После долгой борьбы новая партия была создана под именем «Народная воля».

Ярым представителем меньшинства был Георгий Плеханов. Как последовательный марксист, он держался того мнения, что история движется по определенным экономически зависимым законам и что ее творят не отдельные личности, а классы. Эти доводы против террора привели к разрыву Плеханова с народниками, в 1886 г. он основал в Швейцарии группу «Освобождение труда». Эта группа носила явно социал-демократический характер и со временем превратилась в русскую социал-демократическую партию.

Вновь созданная группа «Народной воли» немедленно приступила к работе. Первым ее решением было отказаться от всех покушений на высших чиновников и со всей энергией приступить к подготовке убийства Александра II. После семи неудавшихся покушений удалось восьмое — 1(13) марта 1881 г. За две недели до убийства министр Лорис-Меликов⁵⁰³ объявил о намерении царя дать подданным конституционные права⁵⁰⁴.

В начале XX века террор революционных партий неоднократно пытался принудить монархию к капитуляции. Были убиты:

1901 г. — министр Боголепов⁵⁰⁵

1902 г. — министр Сипягин⁵⁰⁶

1904 г. — министр Плеве⁵⁰⁷

1905 г. — великий князь Сергей Александрович⁵⁰⁸

1911 г. — премьер-министр Столыпин⁵⁰⁹.

Как ни ужасен, как ни слеп был этот террор, но его, особенно в сравнении с большевистским, все же можно понять и до некоторой степени простить. В отличие от марксистов народники верили в значение личности в истории, а потому и в то, что убийством повинных людей возможно добиться освобождения народа от непосильного бремени унижения и нужды. Защищали народники террор лишь как последнее средство, допустимое только в случаях, когда ничто иное не могло принести желаемого успеха.

Показательно, что члены террористической организации, убившие Александра II, страстно протестовали против почти одновременного убийства в демократической Америке президента Джемса Кэрфильда⁵¹⁰. Морально наиболее ответственные народники-террористы ясно сознавали, что каждый террористический акт является виной, оправдываемой лишь готовностью пожертвовать собственной жизнью.

Психология самопожертвования нередко стояла у террористов «Народной воли» и социалистов-революционеров на первом плане. В своем романе «В розовом блеске»⁵¹¹ Ремизов описывает молодую девушку, которая всегда думала о своей жертвенной смерти, но никогда не думала об убийстве другого человека. Еще показательнее рассказ известного социалиста-революционера об отказе партии одному из своих членов, решившему по личным причинам покончить жизнь самоубийством, захватить с собой осужденного на смерть чиновника; ему было отказано на том основании, что это не будет жертвой, а где нет жертвы, там нет и помощи. О таком же понимании террора говорят и слова рабочего, отказавшегося от возложенного на него выполнения террористического акта: «У меня нет на это права, так как до вступления в партию я вел плохую жизнь — пил и гулял. А на такое дело надо идти с чистыми руками».

Особенно ясное представление о моральном своеобразии добольшевистского террора дают «Воспоминания» Бориса Савинкова, в которых глава «Боевой организации» описывает убийство великого князя Сергея Александровича Иваном Каляевым⁵¹². Каляев был человеком высокой нравственности, не чуждым тоски по религиозной вере. Он не был христианином, но любил облик Христа и часто носил с собой Евангелие. Он знал, что убийство — грех, и все же чувствовал себя обязанным убить великого князя. Ожидая с бомбой в руке появления великокняжеской коляски, Каляев, увидев рядом с великим князем его жену и детей, не задумываясь ни минуты, опустил уже занесенную руку, решив отложить покушение.

В тюрьме его посетила великая княгиня⁵¹³ и принесла ему Евангелие и икону Спасителя. Растроганный, он принял подарки как знак ее благодарности за то, что он пощадил ее и детей. Конечно, не каждый террорист «Народной воли» или партии социалистов-революционеров был Каляевым, но нечто каляевское было свойственно всему террористическому движению народников.

Совсем иное дело террор большевизма. В многолетних дискуссиях между народниками и марксистами социал-демократы всегда стояли на той точке зрения, что террор нецелесообразен. Это утверждение было, вероятно, одной из главных причин их победы над разочарованными в своей тактике народниками. После победы над Временным правительством большевики, однако, резко изменили свое мнение. Не отказываясь от своего убеждения, что применение терро-

ния, и превратив тем самым большевистскую партию в лже-церковь, Ленин уже в 1902–1903 гг. predetermined окончательное лицо революции.

Как было уже сказано, большевизм вспыхнул над Россией не внезапно. У Ленина был ряд предшественников. Самым значительным из них надо считать родившегося в 1844 г. Петра Ткачева. Свои общественно-критические и революционно-тактические взгляды Ткачев, называвший себя первым марксистом, защищал в «Набате», издаваемым им с 1875 по 1881 г. в Женеве. Его своеобразный анализ социальной структуры России был бесспорно верен. Он первый высказал мысль, что в России нет ни фабричного пролетариата, ни буржуазии, что страдающий народ и деспотическое правительство стоят в ней лицом к лицу, лишённые примиряющего посредничества среднего сословия. Считая при наличии таких условий решительно бесполезным создание массовой революционной организации рабочих, он безоговорочно защищал идею сплоченной, централистически организованной партии, которая, не гнушаясь насилием, приняла бы его не только во время революции, но и после ее победного окончания. Совершенно в духе ленинской теории Ткачев предостерегал против разрушения государственного аппарата противника. Ему казалось более целесообразным, победив этот аппарат изнутри, использовать его для постройки нового мира. Эта идея внешне формальной непрерывности государственной власти была полной противоположностью анархизму Бакунина.

Вторым лицом в галерее ленинских предков следует назвать Сергея Нечаева, бывшего скорее практиком революции, чем ее идеологом. Ярый поклонник Макиавелли, идеи которого он, правда, сильно упрощал, Нечаев организовывал маленькие засекреченные кружки революционеров, по пяти человек в каждом, таинственно намекая, что вся Россия минирована подобными кружками. Человек невероятной энергии, но и лишенный всякой морали, он утверждал, что революционеру все позволено и ничего не запрещено. Убить ищущего собственных путей партийного товарища, обвинив его в шпионаже, не представляло для него никакого затруднения.

Как ни странно, этот холодный политик был одновременно весьма восторженным человеком, что связывало его с Бакуниным. В программе «Катехизис революционера», составленной Нечаевым при участии Бакунина, на первом месте стоят не экономические, а духов-

ные требования: борьба с Богом, освобождение женщины от брака и государственное воспитание детей. Но еще показательнее этой программы последовательно продуманная Нечаевым тактика революционной борьбы, с выраженным в ней недоверием к народу. Нечаев, как позже и Ленин, утверждал, что народ собственными силами никогда не совершит революции. Дорога к свободе может быть проложена лишь путем насилия над народной волей. По мнению Нечаева, просветительный реформизм и эволюционизм — «лишь снотворное для ума и сердца» и потому ни к чему не приводят. Отсюда вывод — не дожидаясь революции снизу, организовать ее сверху.

Носителем этой революции Нечаев представлял себе тайное общество профессиональных революционеров. Образ такого революционера описан в «Катехизисе» с типично бакунинской страстностью. Революционер — это обреченный. Для него не должно существовать ни личных интересов, ни любовных переживаний, ни собственности, ни даже собственного имени. Все его существо должно быть одержимо одной целью, одной мыслью, одной страстью: Революцией... Он беспощадный враг всего цивилизованного мира, он живет в нем с единой целью — его разрушения. Он ненавидит и презирает общественную мораль своей эпохи... Все, что революция поощряет, — нравственно, все, что ей препятствует, — безнравственно.

Третьим, более значительным предшественником Ленина надо считать анархиста Бакунина*. Бакунин, составлявший вместе с Нечаевым «Катехизис революционера», от которого он впоследствии отказался, был по своему размеру совсем другим человеком, чем Ткачев и Нечаев. Изучая жизнь Бакунина, не знавшего иной родины, кроме баррикад (он принимал деятельное участие во всех революциях и был трижды приговорен к смерти в Австрии, Германии и России), невольно приходишь к выводу, что политическая революция была для него лишь символом более глубокой борьбы человека с Богом. Правильность такого предположения подкрепляется его восхвалени-

* Известно, что непосредственно после захвата власти большевистское правительство не только теоретически, но и с оружием в руках боролось с анархистами, засевшими в одном из московских домов. Этот факт не отвергает моего тезиса. Ведь большевики арестовывали и ссылали и социал-демократов, несмотря на то, что сами они, как доказано, были выходцами из гнезда социал-демократов. Борьба с отцами и дедами относится, по существу, к революционной психологии.

ем сатаны («Бог и государство»), как первого революционера, составшего против уготованного человеку Господом Богом рабства. Как путь к этому освобождению Бакунин восторженно приветствовал разрушение. Самые значительные из его речей пылают огнем, испепеляющим все практические планы социалистического строительства. Характерно, что Бакунин всегда и всюду предъявлял одни и те же требования. Все к тому же привязывал он и славянский конгресс в Праге, и саксонских коммунистов в Дрездене: «Вы должны отдаться революции полностью и безоговорочно... Вы должны стать огнем, чтобы творить чудеса... Будьте грозовой тучей всех нас освобождающей революции».

Хотя слово о перманентной революции и не принадлежит Бакунину, нельзя себе представить революционера, для которого оно было бы более характерно, чем для Михаила Бакунина. Мысль о конце революции или хотя бы о ее длительной передышке была для Бакунина непереносимой, что делало его в глазах даже самых близких соратников опасным для дела вождем. Этим объясняются известные слова французского революционера Коссидьера⁵¹⁵: «Что за человек. В первый день революции он неоценим, но во второй его следовало бы, собственно, расстрелять».

Вдумываясь в сущность бакунинского разрушительства, нельзя не почувствовать, что за его революционной политикой скрывается вера в творческую силу хаоса, а за его атеизмом — мрачная вера в Разум: «Доверимся вечному Разуму, лишь потому всеразрушающему, что он непостижимым образом таит в себе источник жизни и созидания». Это скорее похоже на позднего Шеллинга, чем на Карла Маркса, вместе с которым Бакунин основал первый Интернационал, из которого впоследствии Бакунин был исключен.

Сущность верования русского революционного ордена можно охарактеризовать двумя словами: «Европа и Свобода». В политических идеях Ткачева, Нечаева и Бакунина впервые зарождается предательство этих идеалов, кульминирующее в ленинской концепции большевистской партии. Захват власти Лениным нанес русской интеллигенции смертельный удар. Многие ее представители ушли в эмиграцию. Наиболее значительные и непреклонные из оставшихся в Советской России были сосланы или расстреляны. Остальные примирились к новому миру, лишь немногие — по убеждению, большинство — из-за тяжелой нужды. Высший идеал интеллигенции всех

партий и направлений — Учредительное собрание, было хотя и созвано в 1918 г., но тотчас же и распущено, так как в нем большинство голосов получили не большевики, а социалисты-революционеры (из 707 депутатских мест коммунисты получили лишь 175). С роспуском Учредительного собрания начинается последовательное проведение в жизнь тех антидемократических ткачевских принципов, что были провозглашены Лениным еще в 1902–1903 гг.

В отличие от социалистов-народников и социал-демократов европейского образца Ленин не считал, что главная роль в революции должна принадлежать народу, в частности пролетариату. Еще с юношеских лет он твердо верил в то, что лично ему открыта абсолютная истина. Этой истине и надлежит подчинить пролетариат, склонный ограничиваться чисто экономическими, профсоюзными требованиями. Дело революции может быть выиграно лишь «профессиональными революционерами», крепко спаянными в иерархически построенную и централистически организованную партию.

Такая структура партии вела за собой необходимость строить новую Россию не на демократических, а на бюрократических началах. В качестве переходного строя Ленин выдвигал диктатуру пролетариата. Насколько странным все это показалось даже близким Ленину социалистам, видно из дискуссионного замечания Троцкого на съезде 1902–1903 г.: «Ленин хочет, собственно, не диктатуры пролетариата, а диктатуры над пролетариатом». В ответ на ленинскую статью «Шаг вперед, два шага назад» (1904 г.) встречаются еще более резкие слова того же Троцкого: «Если бы Ленин пришел к власти, то он обвинил бы перед Трибуналом все движение пролетариата в умеренности, причем льющая голова Маркса первая скатилась бы под ударом гильотины».

Во главе нечаевской программы стоят, как было уже сказано выше, скорее богоборческие, чем экономические требования. Своим определением веры в Бога как «труположества» Ленин далеко опередил нечаевский аморализм, чем и объясняются поистине преступные способы борьбы с верой и Церковью, в особенности в первые годы большевистской революции.

Насколько явно в мышлении и действиях Ленина выступают ткачевский фашизм и аморальность Нечаева, настолько трудно уловить в них связь ленинского и бакунинского разрушительства. Бакунинская всеразрушительная тактика была Ленину близка, но почти ми-

стическую веру Бакунина в творческие силы хаоса Ленин, конечно, не знал. Для углубленного понимания бакунинской темы в большевистской революционной тактике не лишне дать себе отчет в том, что праотец разрушения, сатана, именуется Церковью подражателем Господа Бога — *Imitator Dei*. Этой разрушительной имитацией и пользовался Ленин. Для уничтожения Христовой Церкви была создана красная. Для уничтожения старой, кадровой армии была организована «Красная гвардия», милиция, а затем Красная армия. Ради разрушения старой, для многих коммунистов родной направленной литературы (Горький и его окружение), громогласным Маяковским⁵¹⁶ был создан новый футуристический фронт. Причем характерно, что во всех новшествах оставались приспособленные к новому положению вещей элементы старых форм: ведь даже и коммунистическая партия имитировала церковные образы.

Все сказанное неопровержимо доказывает, что русская интеллигенция трагически заблудилась на своем пути. Ее страстное желание свободы выродилось, как это уже предсказывал Достоевский, в свободоненавистническую деспотию. В первые после большевистской революции годы Москва скорее напоминала Москву XVII века, чем Европу. Да и сейчас, несмотря на американские небоскребы, она далека от свободолобивого Запада и по своему духу напоминает скорее раскрепощенную теократию Ивана IV, чем тот демократический строй, за который более ста лет боролась русская интеллигенция.

Утверждение этого, бросающегося в глаза сходства ни в коем случае не является тем, почти слепым отождествлением царизма с большевизмом, которым часто грешат западноевропейские публицисты. По их мнению, большевизм есть, в сущности, не что иное, как вполне понятное и последовательное продолжение царского режима: уже при царе подчиненная государству Церковь осталась подчиненной ему и при большевизме; характерный для монархии империализм, естественно, удержался и в советском государстве; как царская Россия не признавала свободы совести, особенно в области политики (даже проповеднические сочинения Толстого должны были печататься за границей), так же наследственно не признает ее и большевистская. Словом, все осталось по-старому.

Явное заблуждение подобных полемических сопоставлений можно было бы легко доказать неоспоримыми фактами и точными циф-

рами. Но дело не в единичных фактах и не в логических доказательствах. Дело в непонимании глубокой разницы между недостатками и преступлениями монархии и недостатками и преступлениями Советского Союза. Разница эта заключается в том, что монархию, исповедовавшую православие, и можно и должно упрекать в содеянных ею тяжелых грехах, так как грех — основная категория христианского сознания. Упрекать же большевизм за греховность его убеждений и действий — бессмысленно, так как последовательное материалистическое сознание не знает понятия греха. В этой неупрекаемости большевизма, который он сам считает своей безупречностью, состоит его тягчайшая вина перед Россией и человечеством. Монархия не давала России свободы по своему нравственному несовершенству, большевизм же держит ее в рабстве, уверенный в абсолютном совершенстве своего научного мирозерцания и своих политических убеждений.

Число интеллигенции в старом смысле в Советской России в настоящее время весьма незначительно. То, что за границей считается новой советской интеллигенцией, является полной противоположностью тому, чем были рыцари интеллигентского ордена. Старые интеллигенты были профессионалами идеологических построений и явными дилетантами в практической жизни. Представители советской интеллигенции большей частью только «спецы». Спрашивается: есть ли у похороненной Лениным русской интеллигенции старого стиля еще шанс на воскресение? Можно ли, варьируя известное изречение, воскликнуть: «Русская интеллигенция умерла, да здравствует интеллигенция!» Подробный ответ на этот судьбоносный вопрос русского будущего завел бы слишком далеко. И потому лишь вкратце: да, старая интеллигенция должна воскреснуть, но воскреснуть в новом облике. Не только России, но и всем европейским странам нужна элита людей, бескорыстно пекущаяся о страданиях униженных и оскорбленных, которых еще очень много в мире, строящая свою жизнь на исповедании правды, готовая на лишения и жертвы. Вот черты старой интеллигенции, которые должны вернуться в русскую жизнь.

Дух же утопизма, диалектического распорядительства в областях жизни, в которых ничего не понимаешь, и легкомысленной веры в то, что истины изобретаются философами, социологами и экономистами, а не даруются свыше, должны исчезнуть.

Образ Алеши Карамазова, посланца Церкви и монастыря на служение миру, еще не воплощен в русскую жизнь. Это воплощение — задача будущего. Для ее успешного разрешения надо отдавать себе отчет в том, что христианской политики никогда не было и никогда не будет. Но невозможность христианской политики, о которой могут мечтать лишь утописты, не отрицает трезвой политики христиан, задача которой — не воссоздание святой Руси, а строительство истинно гуманной, заботящейся о каждом человеке, ответственной в правовом и моральном отношении, далекой и от злой борьбы интересов, и от слепой партийной ненависти демократии.

МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ

С тех пор, как смиренный инок Филофей объявил в письме к Василию III Москву третьим Римом, который никогда не будет сменен четвертым, видение святой Руси не переставало занимать и тревожить как нашу историософскую мысль, так и чаяния наших писателей и поэтов.

Славянофилы и Достоевский неоднократно именуют Россию святой Русью. Владимир Соловьев, веруя в религиозное призвание России, ставит ей задачу объединения обезбоженной культуры Запада с враждебной человеческому творчеству религией мусульманского Востока. Тютчев утверждает, что Европа живет надеждою, что Россия спасет Европу от дальнейшего революционного разрушения. Мережковский⁵¹⁷ утопически мечтает о руководимой Россией социальной — на христианской основе — всевропейской революции. Этот список имен и пророчеств можно было бы с легкостью продолжать дальше: Гоголь, Константин Леонтьев, Данилевский, Вячеслав Иванов и многие другие.

Как нам быть с этими пророчествами? Характер большевистской революции и все растущие успехи Советской России как будто бы повелительно ставят перед нами вопрос: не были ли все наши пророки — лжепророками и не прав ли был, как это многие ныне думают, неистовый Белинский, утверждавший в своем известном письме к Гоголю, что русский народ по существу народ атеистический, исполненный темных суеверий, но лишенный даже и следа религиозной веры.

Ряд фактов даже и новейшей русской истории как будто бы оспаривают мнение Белинского: в 1875 г. русское крестьянство было впервые подвинуто на революционные выступления подложным царским манифестом, начинавшимся со слов: «Осени себя крестным знаменем, православный русский народ» (Чигиринское дело⁵¹⁸). В 1905 г. петербургские рабочие шли к Зимнему дворцу под предводительством священника с крестом и хоругвями⁵¹⁹. Программы революционных партий были продиктованы отнюдь не темною завистью обездоленного народа, но совестью господ. Осуществлялись они с такою силою самопожертвования, что революционеры-интеллигенты заслужили со стороны христианского историка Федо-

това название святых XIX века. И наконец, государь император: человек слабый, религиозный, во многом напоминавший царя Федора Иоанновича⁵²⁰, с ранних лет предчувствовавший свою гибель и постоянно перечитывавший книгу Иова⁵²¹, он с подлинно христианским смирением принял свою судьбу и даже выражал надежду, что Временное правительство осуществит то, что ему осуществить не было суждено. Все это так, но чем же все это кончилось: петербургских рабочих вел к Зимнему дворцу правительственный провокатор, христианский царь приказал открыть огонь по рабочим. В борьбе революционных партий победили приверженцы Ленина, считавшего всякую веру, как демократическую, так и религиозную, «труположеством». Две мысли Европы — Россия и революция — слились в двуединый страшный образ русской революции.

Не принуждает ли нас все это присоединиться к мнению Белинского? Думаю — что нет. Это «нет» особенно страстно защищал Н. А. Бердяев, доказывая, что Россия всеми своими грехами, даже и всем своим революционным богоборчеством все же атакует небо, в то время как Запад даже и двоими добродетелями служит земле. В переводе на язык Шпенглера это означает, что большевизм представляет собой как бы псевдоморфозу русской религиозности. Мне эта морфологическая терминология представляется неправильной, почему я и предпочитаю определение большевизма как грехопадения русской национально-религиозной идеи; но дело, конечно, не в терминологии, а в осознании нашей революции как религиозной трагедии.

* * *

В русской историософии существуют весьма разные мнения о взаимоотношениях церкви и государства. Наиболее гармоничным это взаимоотношение представляется А. В. Карташеву*. Определяя это отношение как симфонию, он протестует против его понимания как кесаро-папизма. По его мнению, эта формула является полемической формулой протестантского богословствования. Встреча церкви с государством Константина Великого⁵²² отнюдь

* Смотри его немецкую статью: «Die Kirche und der Staat» в сборнике «Kirche, Staat und Mensch. Russischorthodoxe Studien». Genf, 1932.

не представляла собою, как то утверждают протестанты, ее грехопадения. Наоборот: исходя из директивы равновесия: «отдавайте кесарево Кесарю, а Божие Богу», церковь не пошла путем сектантского отъединения, а протянула руку государству, следуя христианскому завету любить своих врагов. Пока государство притесняло церковь, она доверчиво ждала, что ее положение изменится. И вот, когда предчувствуемая ее материнской любовью перемена наступила, это показалось и государству, и церкви столь естественным, что необходимость богословского обоснования сама собой отпала. Новое положение церкви было молча принято, сначала *de facto*⁵²³, а потом и *de jure*⁵²⁴. Свое толкование Карташев основывает на шестой новелле Юстиниана, которая, как известно, говорит не о кесаро-папизме, а о симфонии. По мнению Карташева, идея симфонии составляла чуть ли не до самой революции основу русской монархии. Государство мыслилось в образе тела, церковь — в образе души, задача которой состояла в высветлении и водительстве государства.

Как историк церкви Карташев, конечно, всегда понимал, что симфония как в Византии, так и в России постоянно затемнялась кесаро-папизмом. Отстаивая идею симфонии, он потому всегда подчеркивал, что церковь никогда не оскудевала борьбою мучеников и исповедников против попыток государственного насильничества над церковью. В недавней работе А. В. Карташева «Воссоздание святой Руси» его взгляд на симфонический строй монархии как будто бы несколько меняется. Спрашивая, «удалась ли симфония», он соглашается, что скорее — нет, чем да. «Грехи и неудачи, конечно, не дезавуируют системы в ее существовании» — в этом Карташев прав, но они, бесспорно, дезавуируют ее в истории. Если бы в России вплоть до революции господствовала идея симфонии, то уж очень многое в русской революции оказалось бы необъяснимым.

В 1480 г. окончательно пало татарское иго⁵²⁵. Наконец-то удельным княжествам открылась дорога к самостоятельной государственной жизни. В Москве процесс государственного развития пошел особенно быстро.

Строить государство без более или менее точного представления о его правах и обязанностях после 250-летнего пленения было явно невозможно. Жизнь требовала если и не отвлеченной теории государства, то все же создания его образа. Требование это и было ис-

полнено церковью, единственную силою, не сломленную тяжелым чужевластием. Создателем этого образа оказался игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий, в миру Санин, человек большой воли и трезвого практического ума, талантливый организатор и эстетически чуткий ценитель бытового исповедничества. Отношение русских историков и богословствующих философов к Иосифу весьма различно. Особенно строг к нему и к его последователям Федотов, которому иосифлянство представляется лишенным всякой мистики и углубленного догматического сознания, полужыческим образумием, повышенным ощущением священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей. Диэтика питания становится в иосифлянстве в центре религиозной жизни. Несмотря на такое понимание иосифлянства, Федотов признает, что при всей своей грубости и примитивности московский ритуализм был все же морально эффективен. «В своем обряде, как еврей в Законе, москвич-иосифлянин находил опору для жертвенного подвига, обряд служил для него конденсацией моральных энергий», но благодаря своей свинцовой тяжести он часто принимал уже антихристианские черты: «Москва слезам не верит». «Неверных жен зарывают в землю, фальшивомонетчикам заливают горло свинцом».

Вчитываясь и вникая в этот гневно написанный портрет москвича-иосифлянина, нельзя не видеть и не чувствовать, что он написан вприглядку на большевика, что, впрочем, Федотов сам высказывает. По его мнению, большевик психологически не столько марксист, сколько отпрыск великоросса-москвича, отлитого в форму иосифлянского православия. Как историк Федотов прекрасно знает, что в XVII в. и на Западе уголовное право достигло предела бесчеловечности, но «там, — защищает он Запад, — это было обусловлено антихристианским духом Возрождения, на Руси же бесчеловечность вызывалась иосифлянским идеалом».

Вряд ли можно оспаривать, что федотовская концепция иосифлянства верно улавливает грехи и недостатки этого движения, но нельзя не видеть и того, что она все же является опасным искажением русской истории, льющим воду на мельницу тех прокоммунистически настроенных кругов западной интеллигенции, которые в большевизме видят вполне последовательное завершение русской истории.

Верно и страшно то, что легшее в основу как политической мысли, так и практической политики Грозного учение Иосифа было настолько враждебно мистически-аскетической традиции заволжских нестяжателей, что запятнало себя кровью повешенных по настоянию иосифлян заволжцев, вина которых заключалась только в том, что они были противниками монастырского богатства и, в противоположность Иосифу, не стремились к непосредственному влиянию церкви на государство, видя его возможность только в церковном врачевании души монарха, в исповеди и причастии. Этой тяжелой вины Иосифа отрицать нельзя, но, с другой стороны, все же нельзя забывать, что он первый выдвинул проблему социального христианства, за которую впоследствии боролись Владимир Соловьев и его продолжатели — Булгаков, Бердяев и прежде всего Федотов. То, что Иосиф связал идею социального христианства с властью царя, осуждать не приходится, ибо с какою иною силою мог он ее связать в XV веке? Говорит за Иосифа и то, что социальная тема была для него не только отвлеченной идеей, но и заданием всей его жизни. К людям он был, как свидетельствуют современники, приветлив и даже ласков, к своей братии справедлив, но строг; но все же у него была тяжелая рука, под его властью жилось нелегко; эта тяжелая рука сказала и в его борьбе против Нила Сорского и его приверженцев. Разногласия между иосифлянами, «стремившимися к завоеванию мира на путях внешней работы», и заволжцами, «надевавшимися на преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности», тянутся через всю историю русской церкви. Мистически-созерцательное православие русского старчества оказало, как известно, немалое влияние на ряд выдающихся русских мыслителей и писателей. Достаточно назвать имена Гоголя, Киреевского, философски вызревшего в сотрудничестве со старцем Матвеем⁵²⁶, Константина Леонтьева, принявшего постриг, Достоевского, раскрывшего в братьях Карамазовых всему миру сущность православного старчества, Соловьева, создавшего в «Повести об Антихристе»⁵²⁷ образ старца Иоанна. Быть может, к этим именам можно присоединить еще и имя Толстого: ведь не случайно же попал он перед смертью в Оптину пустынь. Как видим, правда старчества не умалается в истории, а все время растет. О правде Иосифа Волоцкого — а своя правда была, конечно, и у него — этого сказать нельзя. Созданная им кесаро-папистская концепция русской

государственности во второй половине XIX века явно снижается до полной зависимости Святейшего Синода от светской власти. Этим, быть может, объясняется несправедливость Федотова к Иосифу. Очевидно, он исходил из евангельского слова, что нет доброго дерева, приносящего дурные плоды.

Отрицательные стороны иосифлянства связаны со все же понятным после свержения татарского ига национализмом Иосифа. Создавая свое учение о христианской власти, он, думается, почти физически осязал его как драгоценную ткань на могучих царских плечах. Для Иосифа неоспоримо, что царь получает свою власть непосредственно от Бога, что цари только по своей природе человекоподобны, а по своему призванию и духовному бытию — богоподобны. Н. Н. Алексеев⁵²⁸ даже допускает, что, по мнению Иосифа, московские властители сами боги или их сыновья. Главной задачей православного царя является защита чистоты вероучения и борьба против ересей, допускающая в крайнем случае даже и применение инквизиционных приемов, забота о подданных, не смеющая ограничиваться всего только устройством их хозяйственной жизни; высшая задача царя — заботиться о твердости веры ради спасения душ; для достижения этой высокой цели ему доверяется полная власть над жизнью и смертью своих подданных. Теоретически эта жуткая по своей последовательности кесаро-папистская концепция смягчается требованием безоговорочного послушания царя воле Божией. Несправедливого и строптивого царя Иосиф Волоцкий за царя не признавал: «Таковой царь, — поучает он, — не Божий слуга, но дьявол и мучитель».

Г. Флоровский так решительно подчеркивает эту сторону иосифлянства, что сближает Иосифа с монархонами. Практически эти высокие требования Иосифа никакой роли, однако, играть не могли, так как проверка того, подлинно ли царь исполняет волю Божию, была невозможна.

* * *

Если не ошибаюсь, Бердяев первый, правда, мимоходом, как это он часто делал, бросил мысль, что за большевизмом стоит идея третьего Рима, Федотов в своей статье «Россия и свобода» в известном смысле присоединяется к этому мнению. С легкой руки религиозных мыслителей эту тему адаптировали социал-демократы Р. А. Абрамо-

вич⁵²⁹, С. М. Шварц⁵³⁰, Б. И. Николаевский⁵³¹, Е. Юрьевский⁵³² и использовали ее в интересах защиты дорогого их сердцу марксизма от «азиатского социализма» большевиков (Каутский).

С опровержением этих авторов выступил Н. И. Ульянов⁵³³. В большой обстоятельной статье он подтвердил известную истину, что учение инока Филофея о Москве как о третьем Риме не имело ничего общего с националистическим посягательством на завоевание мира, что, связанное с ожиданием конца мира, оно было ему внушено заботою о духовном состоянии русского народа и носило скорее эсхатологический, чем империалистический характер. На тот же источник послания Филофея Великому Князю указывает и Карташев: «Времена, — пишет он, — были исключительные, летописец указывает на близость конца семитысячелетия и наступления последних времен антихриста. К этому присоединяется измена православной вере на Флорентийском соборе 1439 г.⁵³⁴ Все это потрясает Москву, все поняли, что таинство мирового правопреемства на охрану чистого православия до скорой кончины века отныне незримо перешло с павшего второго Рима на Москву». Так Москва становится, даже и в народной душе, мистическим центром мира: «Еще не сбросив с себя окончательного ига орды, — восхищается Карташев, — без школ и университетов, не сменив еще лаптей на сапоги, народ сумел вместить духовное бремя и всемирную перспективу Рима...» Таков путь, на котором тема третьего Рима становится официальной государственной идеологией. В сложном процессе этого становления, т. е. в превращении эсхатологического чаяния Филофея в государственную идеологию Москвы, центральная роль принадлежала Иосифу. Ульянов правильно отмечает, что проповеди насильственного подавления чужих верований у инока Филофея нет, но в том-то и дело, что у Иосифа Волоцкого оно выдвигается чуть ли не на первое место, и не только в теории, но главным образом на практике. Достаточно вспомнить сожжение еретиков в Москве и Новгороде после победы Иосифа над Нилом Сорским на соборе 1504 г.⁵³⁵

* * *

Вряд ли можно сомневаться, что Грозный был искренне уверен в том, что после падения второго Рима заместительство Христа на земле перешло к нему, единодержавному государю Москвы, центру всего христианского мира. Всякое умаление абсолютности своей

власти он твердо отрицал как непослушание Божией воле. В качестве абсолютного монарха он присваивал себе право безотчетного распоряжения не только имуществом, но и жизнью и убеждениями всех своих подданных — рабов. Сталиным, с которым его часто сравнивали, он все же не был, так как признавал ответственность за своих рабов и даже суд над собой, но только суд Страшного Суда. Весьма показательным для богословствования Грозного его твердое отрицание всякой связи между избранностью человека Господом Богом и степенью его нравственного совершенства. На увещание Курбского постараться удостоиться своего избрания на высший пост московского царя и главы церкви он отвечал, что такое старание было бы тяжким грехом и лишь умалило бы в нем сознание своей греховности и жажду покаяния. Особенно характерно для кесаро-папизма Грозного то, что он не любил духовенства и указывал, что, когда понадобилось спасти евреев, вождем народа был избран не первосвященник Аарон⁵³⁶, а Моисей.

Превратившись из московского царства в петербургскую империю, Россия все же сохранила кесаро-папистский строй своей государственности. Оба меча, говоря в терминологии католического Запада, светский и духовный, остаются в руках верховного правителя России, но подчинение духовного меча светскому усиливается. Психологически это объясняется тем, что Грозный был все же церковным человеком, которым Петр не был. Юрий Самарин⁵³⁷ правильно отмечает, что Петр «тайны церкви никогда не чувствовал, а потому и вел себя так, как будто бы ее и не было». Тем не менее, он церкви отнюдь не отрицая в смысле известной формулы «религия — частное дело», стремился не к отделению церкви от государства, а к ее вовлечению в государственный оборот. Делал он это не только как глава государства, но и как возглавитель церкви, охотно именуя себя «епископом епископов». Старая кесаро-папистская тема чувствуется и в том, что он обещает народу не только благополучие и процветание, но благоденствие и даже блаженство.

С этим умалением церкви связано как снижение ее духовного уровня, так и общественного значения духовенства, которое, по слову Флоровского, постепенно превращается в «служилое сословие»: «На верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя, уходят во внутреннюю пустыню своего сердца». Многие же начинают просто прислуживаться.

Последняя форма вырождения юстиниановской симфонии в кесаро-папизм связана с именем К. Победоносцева. Занимая пост прокурора Святейшего Синода, он в продолжение 25 лет был в сущности неограниченным правителем России. Положение церкви при нем на первый взгляд как будто бы улучшается. Петр стремился к подчинению церкви государству, Победоносцев же, наоборот, — к подчинению государства церкви. Беда была только в том, что православие самого Победоносцева носило определенно политический характер. Считая, что против интеллигентской революции, вокруг которой уже начинали группироваться передовые пролетарские отряды, единственным действенным заслоном может быть только крепко и просто верующее крестьянство, Победоносцев принялся сознательно и последовательно снижать уровень богословского образования и подгонять образ священнослужителя под верующего мужичка. Свобода научного исследования была прокурору не нужна, почему он и запретил духовным академиям и семинариям изучение ересей, считая, что польза от их опровержения всегда будет меньше опасности заражения ими. Запретил он на том же основании и публичные богословские диспуты; даже и преподавание святоотеческой литературы было признано излишним. Нечего и говорить, что все творчески значительные люди казались Победоносцеву опасными врагами православия.

Подписка на «Историю и будущность теократии»⁵³⁸ Владимира Соловьева была прекращена. Лев Толстой был отлучен от церкви⁵³⁹, богословские работы Голубинского⁵⁴⁰, Каптерева⁵⁴¹ и князя С. Н. Трубецкого были взяты под подозрение и выход их затруднен; даже к Иоанну Кронштадтскому⁵⁴² прокурор испытывал некоторую неприязнь. Близок был ему разве только Константин Леонтьев. Сказанная им Д. С. Мережковскому по случаю запрещения встреч между представителями духовенства и оппозиционной интеллигенции фраза: «Разве вы не видите, что Россия ледяная пустыня, по которой ходит лихой человек» — явно напоминает известное леонтьевское изречение: «Надо подморозить Россию, чтобы она не загнила». Подморозить означало для Леонтьева уберечь от того разложения, которое, по его мнению, нес в себе западноевропейский прогресс. Боязнь западного образования заходила у блестяще образованного Леонтьева так далеко, что он считал открытие нового уединенного монастыря более важным делом, чем основание двух университетов или джужи-

ны реальных школ. Разница между теорией Леонтьева и практикой Победоносцева все же была. Стремясь заморозить Россию, Леонтьев не собирался заморозить и церковь. В ней он допускал и даже желал некоторое развитие, правда, лишь в пределах догматики и традиции. Победоносцев же думал, что подморозить жизнь нельзя, не вынеся самое церковь на лед. Такова последняя форма петербургского кесаро-папизма. Феофан Прокопович⁵⁴³ церковь секуляризировал, Победоносцев ее мумифицировал.

* * *

Русская революция и те большевистские формы, в которые она вылилась, имеют, конечно, очень много причин политических, географических, экономических и социальных. В связи с моей темой меня интересует прежде всего вопрос, не является ли одной из существенных причин победы большевизма не только подчинение церкви государству, но и добровольное приятие ею на себя защиты узкополитических, частично сословных и классовых интересов, в ущерб общерусской культурной и социальной жизни. Этот вопрос со середины прошлого века тревожил многих близких церкви людей. Достаточно напомнить борьбу Соловьева против сидячего православия, слово Достоевского о том, что церковь «в параличе», и направленную против Синода статью Бердяева, озаглавленную «Гасителям Духа». Если бы Синод сумел отстоять свою самостоятельность по отношению к государству, если бы он не допустил пленения церкви и взял бы под свою защиту назревшую тему духовной и социально-политической свободы, то, быть может, церковь и смогла бы на полпути встретиться со свободолобивой интеллигенцией и тем уберечь ее от религиозного мракобесия ленинизма. Отчего эта встреча не состоялась? Причин очень много.

Накануне первой войны в Петербурге шли организованные Мережковским собеседования между политически передовой, но все же верующей интеллигенцией и представителями духовенства. На этих собеседованиях и был поднят вопрос — чем объяснить незаинтересованность Синода в разрешении назревших социально-политических вопросов. Нашумевший в свое время парадоксальный ответ дал Мережковский, связавший политический индифферентизм во всем покорной государству синодальной церкви с мистическим аскетическим православием Нила Сорского.

Если читать Мережковского, совсем не зная святоотеческой литературы, то можно подумать, что Исаак Сирин⁵⁴⁴ проповедовал чуть ли не человеконенавистничество: «Лучше тебе самого себя освободить от греха, нежели раба от рабства». «Кто умер сердцем для своих ближних, для того мертв стал дьявол» и, наконец, почти непостижимое: «Блажен, кто один ест хлеб свой. В те дни, когда имею беседу с кем-нибудь, съедаю по три или четыре сухаря и не могу тогда подвигнуть себя на молитву, сосредоточить свои мысли на Боге, если же в немоте отделился от людей и умолкну умом, то одного сухаря не съедаю и смело говорю с Богом». Это состояние духа Мережковский считает характерным и для русского старчества. Все это, конечно, сплошное недоразумение. Читая Исаака Сирина, Мережковский просто просмотрел, что цитируемые им наставления святого относятся отнюдь не ко всем христианам, а исключительно к монахам, достигшим высшей степени мистического созерцания. Об этом Исаак Сириин сам говорит в письме к игумену Симеону⁵⁴⁵, который, ссылаясь на Отцов, высказывает мысль, что ради усердия и молитвы возможно и не усердствовать в помощи ближним. Исаак поучает его, что так смеют думать только умершие для мира аскеты, но отнюдь не христиане, жизнью связанные с ним. Что же касается нападок Мережковского на русское старчество, то вряд ли можно сомневаться, что старцы были прежде всего духовными врачами и добрыми советниками притекавшего к ним народа. Правда, советы давались только отдельным людям. Ближними считались лишь братья во Христе. Гражданам же, сословиям, товарищам, одним словом, каким бы то ни было коллективам монастыри и пустыни никаких советов не давали. Политическая и социальная тема в духовный обиход старчества не входила. Участвовавшие в свое время в защите родины против внешних врагов монастыри в защите народа от социальной несправедливости и государственного насильничества в новое время участия не принимали. Тут Мережковский, со своей точки зрения, до некоторой степени прав. Защищать народ хотя бы только советом было, однако, возможно. Для такой защиты в писаниях Иоанна Златоуста и других Отцов можно было бы найти весьма существенные указания. «Где царствует холодное мое и твое, — пишет Златоуст, — там ссора, где люди сообща владеют собственностью — там мир». «Когда богатый дарит деньги бедному, он только возвращает ему то, что раньше взял у него». «Почему-то богатые присвояют свое богатство себе, хотя все

родятся голыми». Эти цитаты, конечно, не доказывают, что христианство исконно защищало социализм, никакой определенной политической или экономической системы из евангельского учения вывести нельзя. Но все же они объясняют, почему католическая защита собственности как «естественного права» исходит из учения о грехопадении. Да оно и ясно, что общая собственность в распоряжении враждующих друг с другом людей неизбежно превращается в яблоко раздора. Из всего сказанного следует, что если вообще связывать Нила Сорского с Победоносцевым, как это делает Мережковский, то причину кесаро-папистского омертвления синодального православия надо искать не в аскетизме заволжских старцев, а в том, что Синод и его официальные представители духовенства все оправдывали свое молчание перед властью имущими ссылкой на то, что православию, в отличие от католичества, чужда тема земного устройства человечества.

Вторую причину, объясняющую психологию синодального духовенства, надо искать в том, что православие, в отличие от католичества, не освоило античного учения о «естественном праве», согласно которому каждому человеку от рождения присуще не отменяемое никакими законами государственных учреждений или общественных организаций исконное право на жизнь в свободе и исповедание истины. Только таким пониманием права и объясняется мнение Цицерона⁵⁴⁶: «Если бы все то, источником чего являются распоряжения властителей или судов, было бы правом, то правом пришлось бы признать разбой, прелюбодеяние и фальсификацию завещаний». Такого понимания права Россия — страна большой совести — не знала, что, бесспорно, сказалось на приглушенности ее формального правосознания.

В своей небольшой, но очень содержательной работе о правовом сознании России В. Леонтович⁵⁴⁷ убедительно показал, что античной идеи субъективных прав человека и гражданина Московское царство не знало, что нравственно-политическая тяжба между Грозным, бежавшим от него Курбским и умученным им митрополитом Филиппом никак не касалась вопроса о правах подданных, так как всем трем было ясно, что рабы не имеют никакого права. Спор шел не о разном понимании субъективных прав человека, а о разном истолковании обязанностей государя; он велся не в государственно-правовой, а в религиозно-этической и даже богословской плоскости.

Может быть, этой особенностью русского сознания объясняется то, что религиозное требование погашения человеком своей грешной самости сравнительно легко перерождалось в обезличение человека перед лицом государственной власти.

* * *

Утверждение, что третий Рим воскрес в форме Третьего Коммунистического интернационала, ныне терминологически устарело, так как Третий интернационал в 43 году был распущен, а затем переименован в Коминтерн, который никакой роли не играет. Если уже сопоставлять два образа третьего Рима, то надо сопоставлять теократию Грозного не с Третьим интернационалом, а с идеократией большевизма, — Москву 17-го века с Москвой 20-го. Но разрешая себе это сопоставление, необходимо знать и чувствовать, что большевизм отнюдь не является эманацией древней Москвы, а ее имитацией (в библии дьявол именуется *Imitator Dei*⁵⁴⁸).

Сознательная имитационная связь большевизма с Москвою — третьим Римом стала, впрочем, обнаруживаться лишь после войны с Гитлером. В первый период большевизма господствовала упрощенно-грубая кощунственная борьба против всякой религиозности, руководимая ленинским определением религии как «труположества».

Более или менее подробное описание борьбы большевизма против церкви представляется мне излишним. Она уже много раз описывалась; достаточно напомнить несколько дат и фактов. Борьба партии против церкви ожесточилась в связи с постановлением ВЦИК 1923 г. об изъятии из храмов всех драгоценностей, в том числе священных сосудов, крестов и прочих богослужебных предметов. На протест патриарха против этого святотатства власть ответила расстрелом более 8 000 лиц белого и черного духовенства, пытавшихся защищать церковь от святотатственного натиска власти. После ареста патриарха в мае 1922 г. власть создала законопослушную «живую церковь» и начала бешеную агитацию против религии. На заборах и даже на церковных оградах появились ужасающие плакаты. Стилизованная под уличную девку Богоматерь на фоне родильного приюта, а внизу подпись, сожалеющая, что в Вифлееме не умели еще делать выкидышей. Рядом — осел-пролетарий. На нем, дымя сигарой, — пузатый Черчилль⁵⁴⁹, а рядом с ослом суетливо бежит Христос, подстегивая осла-пролетария нагайкой. Не менее наг-

ло работал и комсомол, бывали случаи, когда парни с девками ряжеными врываются в церковь. Наряду с грубой агитацией велась и «научно-пропагандная» работа, в которой доказывалась враждебность церкви трудовому народу. И вот от всего этого как будто бы ничего не осталось.

В Москве с 1943 г. властвует выбранный при участии глав большинства православных церквей всего мира патриарх Алексей⁵⁵⁰. Его представители разъезжают по всем европейским странам и читают глубоко консервативные, с большевистской точки зрения, совершенно невозможные доклады. (Я лично слушал в Бонне доклад члена делегации, возглавленной инспектором Петербургской духовной академии Л. А. Парийским.⁵⁵¹ Читал профессор о православном монастыре как о воспитателе русского народа. Под этим старославянофильским рефератом мог бы с удовлетворением подписаться митрополит Анастасий⁵⁵².) Союз безбожников⁵⁵³ давно распущен, церкви по сравнению с прошлым в небольшом, конечно, количестве восстановлены, восстановлено и 70 монастырей. Закрытые в 28 году богословские семинарии и академии снова открыты: число слушателей растет, росло бы гораздо быстрее, если бы этому не препятствовала власть; посещение церкви чиновникам и военным не рекомендуется, но обязательных преследований за собой все же не ведет.

Такая перемена власти по отношению церкви произошла, конечно, не по ее доброй воле. Она была вытребована верующим народом, который ни в «живую», ни в обновленческую церковь не пошел, а требовательно ждал освобождения законного главы церкви. Выход патриарха из тюрьмы, босого, в одной солдатской шинели и его встреча многотысячной толпой запечатлена рассказами многих очевидцев. Минута была потрясающая. Не смугили глубину народной души и комсомольские богохульства. В ответ на них возникло то тайное исповедничество, которое получило название катакомбной церкви, возникла и вера в чудо: в высветление церковных куполов и икон. Но самым важным для власти и самым убедительным свидетельством того, что вера в народе не умерла и что он не боится признаться в ней, было то, что, заполняя опросные листы, выданные по случаю переписи 1937 г., $\frac{2}{3}$ деревенского и $\frac{1}{3}$ городского населения признались в своей принадлежности к православной церкви. Вряд ли можно сомневаться в том, что быстрое снижение антирелигиозной пропаганды и допущение явно религиозных и церковных мотив-

вов в беллетристике и лирике военного времени были подсказаны Сталину этой знаменательной переписью.

Религиозный и патриотический подъем оказал советскому правительству во время войны такую большую услугу, что сразу же по ее окончании вернуться к старым приемам борьбы против церкви было уже невозможно. Но смягчив свое отношение к церкви, советская власть не изменила своего отношения к христианству. Об этом свидетельствуют не только русские авторы, прежде всего проф. Боголепов⁵⁵⁴, но весьма положительно относящийся к патриаршей церкви протестант Шлинк⁵⁵⁵, видный деятель женевского Союза Церквей, пробывший довольно долго в России. В обстоятельной статье он сообщает, что преподавание Закона Божия как в школах, так и в церквях все еще остается запрещенным, что среди молодежи, даже и студенческой, наблюдается полная неосведомленность о сущности и истории христианства, что церкви запрещено какое бы то ни было участие в благотворительных организациях, а газетам — помещение объявлений о часах служб. Публичная защита христианства, в особенности в связи с критикой марксизма, по-прежнему находится под угрозой строгих наказаний, в то время как газеты и радио периодически повторяют свои нападки на церковь. Что это значит? Как объяснить эту социально-политическую и идеологическую шизофрению? Очевидно, все тем же типичным для большевизма двурушничеством. Улучшение положения церкви и дарование ей некоторой свободы были продиктованы заботой о поддержании престижа России в Европе, борьба же против христианства — необходимостью превращения Советской России в образцовую коммунистическую страну.

Первый шаг к примирению с церковью был вызван тем, что в войне против Германии Россия оказалась союзницей христианской демократии, Америки и Англии. Только учетом этого соседства объяснимо, что в 1942 г. с амвона московских церквей читалось послание митрополита Сергия⁵⁵⁶, начинавшееся с утверждения, что на Россию напал языческий народ, верующий не во Христа, а в созданного большою фантазией генерала Людендорфа⁵⁵⁷ Бога, и кончавшееся мольбой, чтобы «Господь Бог спас свой любимый Новый Иерусалим, святую Русь, от языческого нашествия»*.

* В «Журнале Московской патриархии» (ЖМП) я ни самого послания, ни указания на него не нашел. Цитата заимствована из приготовленной к печати книги проф. Бирнбаума «*Ostliches und westliches Christentum*».

Главною причиною к продолжению и после войны до некоторой степени либерального отношения власти к церкви надо считать, что большевики, хорошие наблюдатели всего происходящего на Западе, все же поняли, что церковь, и прежде всего католическая, представляет собою немалую политическую силу. Как в Италии (де Гаспери⁵⁵⁸), так и в Германии (Аденауэр⁵⁵⁹) власть сразу же попала в руки христианской демократии. Такому положению вещей надо было, конечно, сразу же оказать твердое сопротивление. Но кому поручить борьбу против политического влияния церкви? Поняв, что коммунистическая партия этой задачи не осилит, что на роль троянского коня, могущего изнутри взорвать Ватикан, она по своей иноприродности не годится, большевики и решили выдвинуть против западного христианства христианство восточное и поручить патриарху расправу с «реакционным, состоящим на службе у капитализма» западным христианством.

О правдоподобности этой гипотезы свидетельствуют как постановления московского совещания восточных церквей в июле 1948 г., так и конференция «церквей и религиозных объединений в СССР в защиту мира» в мае 1952 г. На московском совещании были вынесены две резолюции: одна — по вопросу об отношении православной церкви к Ватикану, а вторая — к экуменическому движению. Первая резолюция обвиняла римскую церковь — отнюдь не рядовых прихожан — в том, что она «извратила исконное евангельское учение» и превратила Ватикан в центр международных интриг против интересов народа, в особенности славянских народов, «в центр международного фашизма», т. е. в организатора братоубийственных войн. Кончается это обвинение молитвенным обращением к «Господу Иисусу Христу», чтобы Он «просветил светом своего божественного учения католическую иерархию и ей помог осознать ту пучину греховного падения, в которую она вовлекла западную церковь использованием ее веры в интересах политической борьбы».

Не менее резка и резолюция по вопросу об отношении православной церкви к экуменическому движению. Это по преимуществу протестантское движение обвиняется в уклонении от искания царства Божия, в подмене этой высшей цели христианства чуждой ему политической работой. Обвиняется протестантизм еще и в упрощении христианского учения догмата веры «в Господа Иисуса Христа

как Сына Божия, которая была, по словам апостола, доступна даже и бесам». Не лишена в этой резолюции интереса и мысль, что протестантизм прежде всего ищет сближения с православием, чтобы усилить антикатолический фронт.

Близкие обеим резолюциям мысли постоянно встречаются на страницах ЖМП⁵⁶⁰ за 1948 г. Так, епископ Гермоген Казанский⁵⁶¹ утверждает, что 40 последних лет изобличили Пия X⁵⁶², Бенедикта XV⁵⁶³, Пия XI⁵⁶⁴ и Пия XII⁵⁶⁵ в том, что они участвовали в подготовке Первой и Второй империалистических войн (ЖМП. 1948. № 8. С. 71). Гермогена поддерживает митрополит Сергей: по его мнению, в Европе кандидатами на мировое водительство были Гитлер, Муссолини и Римский Папа (ЖМП. 1942. № 9. С. 52). Само собою разумеется, что в журнале всюду подчеркивается пристрастие католицизма к капиталистическому строю. Опровергать эти обвинения не стоит. Скажу поэтому подробнее только несколько слов об отношении Ватикана к «кровавому капитализму». До чего все, что утверждается в патриархии, неверно или по крайней мере упрощенно — доказывает знаменитая энциклика Пия XI «*Quadragesimo anno*»⁵⁶⁶ и послание Пия XII от 03.11.1944. Оставаясь в принципе на позиции частной собственности, оба протестуют против свойственного капитализму унижения государственной власти всемогущими промышленными магнатами, против «империалистических тенденций международного финансового капитала», а также и против «безудержной конкуренции, ведущей к победе бессовестных насилий». Оба папы требуют оздоровления классовой борьбы и признают некоторую близость между христианским и социалистическим понятием собственности. Пий XII допускает не только обобществление средств производства, но даже и отчуждение частной собственности, но, конечно, по справедливой оценке.

Еще более политический характер, чем московское совещание 1948 г., носила созванная по инициативе патриарха Алексия «конференция церковей и религиозных объединений СССР в защиту мира». Политический характер этой конференции доказывается уже тем, что в президиуме наряду с духовными лицами заседал и представитель «совета Комитета защиты мира», и тем, что конференция по окончании своих работ не преминула послать приветственную телеграмму товарищу Сталину. Вынесенные этой конференцией резолюции протестовали против ремилитаризации Западной Германии и

Японии, против создания Объединенных Наций под американским командованием и, наконец, — чудовищное обвинение — против применения американцами преступных методов ведения бактериологической войны в Южной Корее.

Ведя столь явно политическую борьбу против западной демократии, представители патриаршей церкви, однако, неукоснительно утверждали, что христианство несовместимо с политикой, что оно по природе аполитично, но что, к их глубокому сожалению, только патриаршая церковь подчиняет себя этой истине. Идя, как правильно отмечает Боголепов, по стопам «живой церкви», владыки патриаршей церкви не перестают повторять, что задача христианства состоит исключительно в спасении человеческой души и приготовлении людей, о чем, как выше было указано, заботился и Грозный. Поучениями на эту тему полны проповеди митрополита Николая⁵⁶⁷: «Оберегайте свою душу от вечной смерти и спасайтесь для вечности». О том же уготовлении себя к вечной жизни и спасении души митрополит говорил при въезде в Америку. Следя за деятельностью этого даровитого министра иностранных дел патриархии, не перестаешь удивляться, с какой легкостью он совмещает в своих речах мистически-аскетическую традицию заволжского старчества с волевым этатизмом Иосифа Волоцкого. При этом его как будто бы не стесняет то, что, защищая власть Грозного, Иосиф защищал власть пусть очень грешного, но все же православного государя, а защищая советскую власть, он, митрополит Крутицкий, защищает политику откровенно атеистической власти. Говоря это, я искренно пытаюсь не осуждать ни самого патриарха, ни его ближайших сотрудников за то, что обещанную патриархом Тихоном после выхода из тюрьмы лояльность церкви по отношению к государству они превратили в излишнюю услужливость; но и не осуждая, я все же недоуменно спрашиваю: как понять, что, повествуя о приеме Сталиным святейшего патриарха, протопресвитера Колчицкого⁵⁶⁸ и его самого, митрополит Николай сообщает, что «беседа была совершенно непринужденною беседой отца с детьми» (ЖМП. 1945. № 5). Назвать, да еще без всякого на то принуждения, залитого кровью Сталина отцом святого патриарха — в этом есть нечто устрашающее. Или и впрямь можно согласиться с мнением Бердяева, что стигматизация ложью может быть большею жертвою, чем мученическая смерть.



Когда в 20-х годах было впервые произнесено неожиданное сопоставление Москвы — третьего Рима с Москвою — Третьим интернационалом, всем было ясно, что его смысл в понимании большевизма как некой кощунственной имитации теократического абсолютизма Грозного. Вместо теократии — идеократия, вместо требуемой государством веры в Бога — иступленное, по приказу, гонение на Него во имя обязательного исповедничества марксизма-ленинизма. Такая же аналогия и в практической сфере. Неограниченная полнота власти ни перед кем и ни за что не ответственного правительства, ставящего себе задачей создание человека определенного типа, и то же полное бесправие населения. Даже и древний обряд перелagalся партией на коммунистический лад и стиль.

Все это было страшно, но все это было ясно и потому глубокого соблазна для церкви и для верующего человека в себе не таило. Но вот после войны и выборов патриарха Алексия церковь как бы в благодарность за ее признание и включение в работу государства приняла на себя задачу осуществления в своем собственном мире идеи третьего Рима. Что это значит? Как это понять?

Нельзя сказать, чтобы термин третьего Рима часто встречался в письменных и устных высказываниях православных иерархов, но для выяснения этого сложного процесса, который происходит в патриаршей церкви, даже и его редкое упоминание имеет некоторое значение: все же оно указывает на то, что видение третьего Рима иногда тенью встает перед глазами патриарха Алексия.

В статье (ЖМП. № 3. С. 21.) североамериканский митрополит Вениамин⁵⁶⁹, присутствовавший на выборах патриарха Алексия, признается, что во время собора епископов по избранию патриарха у него возникла мысль: «Не перенес ли Глава Церкви Господь Иисус Христос центр ее в Москву, не суждено ли Первопрестольной исполнить давнее пророчество инока Филофея: Москва — третий Рим»... «А может быть, — продолжает митрополит, — скоро будет создан совещательный центр из представителей всех православных церквей, о чем перед смертью предрекал великий усопший патриарх Сергей в своей замечательной статье о том, что Папа Римский не есть наместник Христа на земле».

Та же тема встречается у епископа Марценкова⁵⁷⁰ (ЖМП. 1946. Сентябрь): «Москва — третий Рим — символ идеи объединения в

противовес папству, с его стремлением к духовному абсолютизму... с его безумным сном о мировом владычестве... Москва — третий Рим, и четвертому не быть, как говорили наши предки в царство Ивана III⁵⁷¹». Тот же епископ Марценков называет патриарха Сергия тем верховным иерархом, которому «Христос, как некогда Петру, доверил пасти стадо своих овец и агнцев». В упоминании Петра явно звучит тема третьего Рима.

«Православный мир Востока, в ужасе наблюдавший, как низвергнут был христианский крест св. Софии с великого храма Византии — второго Рима, — все упование свое возлагал на православную Москву — третий Рим, как стал называть в те времена русский народ свою столицу» (ЖМП. 1947. С. 11). О том, что это название потеряло смысл, в статье не говорится.

Можно было бы привести еще несколько цитат с упоминанием термина третьего Рима, но дело, конечно, не в употреблении термина, а в усилении реализации его смысла. В деле этой реализации патриархия проявила исключительную энергию, И в печати, и в устных выступлениях своих виднейших деятелей, на приемах иностранных гостей в Москве и на всевозможных церковных съездах и конференциях в Западной Европе, при бесконечных встречах высших представителей Москвы — главным образом митрополита Николая Крутицкого — с церковными деятелями Запада, в первую очередь с представителями Союза Мировых Церквей в Женеве, все деятели патриархии, хоть и прикровенно, но все же последовательно утверждали Москву как некий третий Рим, выдвигая в качестве своих главных задач исполнение тех требований, что уже Иосиф Волоцкий ставил московскому царству: защиту чистоты христианского ученья, борьбу против ересей, объединение под водительством Москвы сначала всех православных церквей, а затем, с Божьей помощью, и всего христианского человечества. «Не далек час, — писалось в 1947 г. в московском журнале (Русские новости. № 10), — как православный Восток прольет свет христианства в западный мир», и дальше в том же духе: «...православие не является всего только восточною формою христианства, одним из типов христианского благочестия — оно имеет вселенское значение. Если церковь временно и была принуждена ограничиться ближним Востоком, то это не значит, что такова ее природа, ее любовь охватывает весь мир. Ее сверхприродный мир по своей природе не знает земных границ»

(ЖМП. 1947. № 1. С. 50). То, что это не посторонние патриархии голоса, доказывает выступление митрополита Николая Крутицкого вскоре после избрания патриарха Алексия. В своем слове митрополит указывал на то, что восточные православные церкви считают ныне патриарха Москвы и вся Русь главою всего православного восточного мира. Раздавались, к слову сказать, и отдельные голоса, предлагавшие перенести вселенскую патриархию из Константинополя в Москву.

О причинах, которые побудили советское правительство поручить московской патриархии борьбу против первого Рима, уже говорилось. Политическая сторона вопроса в дальнейших комментариях не нуждается, гораздо труднее ответить на вопрос: в каких думах и чувствах, с какими надеждами и под давлением какого страха церковь приняла на себя исполнение данного ей поручения. Ссылка святейшего патриарха Алексия в его первом же послании на слова апостола Павла: «нет власти не от Бога» вряд ли может быть принята без необходимых комментариев. Оказание нелицеприятной покорности большевистской власти затруднено уже тем, что патриарх Тихон боролся против нее и даже анафематствовал ее. Если безоговорочно принять слова послания апостола Павла к Римл. 13/1, то придется заключить, что патриарх Тихон противился Божиему установлению; ведь у апостола сказано: «противящийся власти противится Божиему установлению». Принять осуждение патриарха Тихона нельзя, а уклониться от него можно, только поняв, что большевистская диктатура к той власти, о которой говорит апостол, никакого отношения не имеет. О том, что не всякая власть есть власть, достойная безоговорочного поклонения, говорит блаженный Августин в IV гл. своей знаменитой книги «Civitas Dei⁵⁷²»: «Где нет права, там государство не что иное, как разбойничья банда». Большевизм — не разбойничья банда, но все же он и не власть в смысле апостола Павла. Вопрос об отношении власти к церкви был в последнее время детально разработан протестантским епископом Отто Дибелиусом⁵⁷³, мужественным борцом против преследования церкви в восточной зоне. Его исторические и богословские доводы неоспоримо доказывают, что подчинение церкви советской власти, да еще не за страх, а за совесть, никак не может быть оправдано заветом апостола Павла.

Оправдано это подчинение может быть только двумя, как мне кажется, весьма различными соображениями. Первое из них носит чисто религиозный характер. Если бы действительно было доказано, что церковная жизнь в совершении литургии, обрядов крещения и соборования возможна лишь при условии не только безоговорочного, но даже и поощрительного признания власти, то церкви явным образом не осталось бы ничего, кроме лжи во спасение. Ибо вряд ли можно сомневаться в том, что творить христианскую жизнь важнее, чем вести безуспешную борьбу против власти во имя углубленного анализа евангельских текстов и социологически точного определения природы большевизма.

Такое объяснение, а тем самым уже и оправдание политики патриархии, конечно, возможно, но вряд ли оно верно и достаточно. Следя за «Журналом Московской патриархии» и за деятельностью его главных представителей, невольно чувствуешь, что патриаршая церковь отнюдь не только отрицательно относится к власти.

Если можно верить не раз доходившим с разных сторон и до меня слухам, что патриарх Алексей, горячий патриот и утонченный эстет, был по духу своего православия всегда близок к Константину Леонтьеву, то почему бы не допустить гипотезу, что превращение коммунистической диктатуры в европейскую демократию ему неизбежно должно казаться скорее ухудшением, чем улучшением положения церкви в будущей России. Любить Европу ни один приверженец Леонтьева не может, так как любимая этим романтиком и эстетом бурная, живописная и трагическая история на Западе уже предсмертно холодеет, в то время как в России, несмотря на плоскодонный материализм, она по-своему бушует и безумствует. Конечно, в советском царстве процветают насилие, шпионаж и удушение свободного слова, но ведь все это Константин Леонтьев в качестве средств борьбы против растлевающего Запад прогресса допускал даже и для православной церкви. Близка была бы Леонтьеву, а потому, быть может, близка и патриарху заново поставленная большевиками тема о сближении России с Азией, Конечно, этически и социально Россия сейчас ужасна, но все же не лишена некоторых оснований мысль, что судьбоносная религиозная тема истории раскрывается сейчас Россией. От этой соблазнительной мысли только один шаг до возможной в патриархе боязни,

как бы Россия, незадолго до перерождения атеистической коммунистической диктатуры в нечто подобное франковской Испании, не скатилась бы в «демократическое болото», на котором духовно живой церкви уже не построить.

Я ни минуты не настаиваю на правильности этих моих домыслов, но я думаю, что только ими возможно объяснить, а потому до некоторой степени и оправдать уж очень тесное сотрудничество патриархии с советской властью.

РОССИЯ МЕЖДУ ЕВРОПОЙ И АЗИЕЙ

На рубеже двух столетий Россию, как отмечает Вячеслав Иванов, охватила страшная тревога. Владимир Соловьев остро ее почувствовал:

Всюду невнятица,
Сон уж не тот,
Что-то готовится,
Кто-то идет⁵⁷⁴.

Под идущим Соловьев, как он писал Величко⁵⁷⁵, понимал самого антихриста. Почувствовав наступающую опасность, Соловьев бросил недоконченными философские статьи и заговорил, «юродствуя во Христе» (В. Иванов. С. 360). За несколько лет до Русско-японской войны он не только предсказал ее начало, но и ее прискорбный конец:

О Русь!
Забудь былую славу,
Орел двуглавый поражен,
И желтым детям на забаву
Даны клочки твоих знамен⁵⁷⁶.

Думая над угрожающей России желтой опасностью, Соловьев вопрошал Россию, на чьей же она будет стороне.

Какой же хочешь быть Россией,
Россией Ксеркса иль Христа?⁵⁷⁷

Уже постановка этого вопроса указывает на то, что он боялся, как бы Россия не оказалась на стороне желтых. Та же тема волновала и Вячеслава Иванова. В своей «Русской идее» он писал: «Желтая Азия подвиглась исполнить уготованную ей задачу — задачу испытать дух Европы: жив ли и действен ли в ней Христос»⁵⁷⁸.

Русь! На тебя дух мести вечной
Восстал и первенцев сразил;
И скорой казнейю конечной
Тебе, дрожащей, угрозил:
За то, что ты стоишь, немая

У перепутного креста,
Ни зверя скиптр нести не смея,
Ни иго легкое Христа?⁵⁷⁹

Азия вошла и в поэзию Блока, правда, не как боязнь грядущей опасности, но как воспоминание о прошедшей. Но глубокая память всегда таит в себе и нечто пророческое.

За море Черное, за море Белое
В черные ночи и в белые дни
Дико глядится лицо онемелое,
Очи татарские мечут огни⁵⁸⁰.

Та же тревога мучит и Андрея Белого. Ему всюду грезятся монголы. Облеухов в «Петербурге» — «татарского происхождения». У профессора Летаева «профиль скифский». У «московского чудака» «табачного цвета раскосые глаза»⁵⁸¹. От всей этой азиатчины Белому становится и жутко, и страшно. Все стихи «Пепла» полны стона и плача о России.

Мать Россия! Тебе мои песни,
О, немая суровая мать.
Здесь и глуше мне дай и безвестней
Непутевую жизнь отрыдать⁵⁸²

В том же тоне кончается и стихотворение «Родина»:

Роковая страна ледяная,
Проклятая железной судьбой —
Мать Россия, о родина злая,
Кто же так подшутил над тобой?⁵⁸³

Все эти тревоги, внезапно зазвучавшие в русской поэзии и литературе, оказались отнюдь не беспредметны. После Второй мировой войны Азия, не без помощи России, властно вторгнулась в Европу и тем самым вызвала в Европе подозрение, что Россия и в самом деле, сблизившись с Китаем, восстанет на европейский мир. Тенденция определения России не как Восточной Европы, а как Азии родилась в 80-х годах во Франции. Первым идеологом, считавшим, что русский, а потому и вся русская культура не имеют ничего общего с Европой и что место России в Азии, был известный французский историк-

либерал и сенатор Анри Мартен⁵⁸⁴ (1810–1885), выпустивший в 1865 г. т. е. сейчас же после освобождения крестьян и накануне дальнейших либеральных реформ императора, свою книгу «Россия и Европа». В этом труде французский ученый утверждал, что русские — не славяне, не индогерманцы, а туранцы, принадлежащие к тюрко-алтайскому племени, что они лишь внешне похожи на европейцев, но не имеют с ними ничего общего. По своему духовному строю они суеверны, непроницаемы для просвещения, раболепны. Христианством они только внешне помазаны, но не исполнены. Единственное, к чему они способны, — это к быстрому размножению, но нравственного роста от них ожидать нельзя. Дальнейшее пребывание этих азиатов представляет собою для Европы большую опасность, избавление от которой возможно только путем изгнания этих вторженцев за Урал. Инициативу осуществления этого плана Мартен предлагает взять на себя полякам как подлинным славянам-индогерманцам.

Ту же точку зрения на Россию, как на страну, чуждую по своему духовно-культурному облику Западу, защищает, опуская этническую аргументацию, с чисто религиозной точки зрения, католический писатель Анри Масси⁵⁸⁵, горячий вероисповеднический шовинист в стиле Шарля Мораса⁵⁸⁶ и политический националист, по духу близкий Муссолини. В книге «Защита Запада», вышедшей вскоре после Первой мировой войны, Масси утверждает, что русские потому не подлинные европейцы, что они не являются духовными наследниками Римского христианства: «Им не хватает латинского чувства формы, ощущения дисциплинирующей власти разума, красоты римского *ordo*, понимания иерархического построения Церкви и государства. Их христианство догматически аморфно, богословски не продумано, на восточный лад мистично, туманно и социально не заинтересовано. Все это сближает православие с индуизмом и отдаляет от Запада. Признаки азиатской духонастроенности встречаются также и в народной вере москвитян. В глазах многих русских крестьян церковный обряд предается как бы магическим колдовством, а молитва — заклинанием. Россия с одинаковым чувством относится как к святым, так и к демонам. Антихрист постоянно маячит в их запуганной содрогавшейся фантазии. Все это сближает, по мнению ученого-католика, русское православие с персидскою верою⁵⁸⁷, с культом Зороастра, в котором Ариман (бог Зла) почитается в равной степени, как Ормузд (Бог Добра).

Эти богословские размышления Масси завершаются совсем уже нелепыми историософскими построениями, исходящими, очевидно, из убеждения Освальда Шпенглера, что созданная Петром Великим империя представляет собою лишь некую «псевдоморфозу» национального русского бытия, с неизбежным распадом которой Россия быстро вернется к исконным основам своей азиатской сути. Началом такого возврата и представляется Масси большевистская революция, жертвою которой пал не Николай II, а Петр I. Парадоксальнее всего в рассуждениях Масси то, что эту теорию он считает не своим истолкованием развернувшихся в России событий, а главную мысль самого Владимира Ленина, которому «прежде всего хотелось вернуть Россию к ее азиатским московским истокам». Народ, по мнению Масси, «понял намерения своего вождя и признал в нем последователя и законного наследника тех московских царей, что сознательно держали Россию повернутой лицом к Азии».

В качестве защитника своей концепции Масси призывает, как это обыкновенно делается иностранцами, пишущими о России, Достоевского, в частности, страницы уже вышедшего после его смерти «Дневника писателя», где он пишет: «Для России было бы хорошо, если бы она на некоторое время повернулась бы лицом к Азии». Высказывая это пожелание, Достоевский высказывает и надежду, что такой поворот вызовет подъем национального чувства во всей России. Все это так, но что это имеет общего с замыслом Ленина и Зиновьева⁵⁸⁸: разгромить при помощи восьмисот миллионов азиатов европейский капитализм и завладеть Азией для насаждения в ней европейского коммунизма?

Несмотря на явную несостоятельность историософских и богословских построений этих французских мыслителей, их главный тезис — Россия по своему духовно-культурному облику должна быть отнесена не к Европе, а к Азии — был в 20-х годах в смягченном виде повторен группой эмигрантских ученых, назвавших себя евразийцами.

Евразийская группа давно распалась. Распад этот объясняется не только внешними обстоятельствами: смертью князя Трубецкого⁵⁸⁹ и Карсавина, возвратом Святополк-Мирского⁵⁹⁰ в Советскую Россию, где он, вероятно, и погиб, увозом Савицкого⁵⁹¹ в Россию, из которой он, однако, вернулся, но и более внутренними признаками: особенностями евразийского мирозерцания и организации евразийско-

го движения. Если бы этих внутренних причин не было, то какие-нибудь дети продолжали бы дело отцов, но у евразийцев таких детей не оказалось. Они быстро перевелись. Из числа так называемых новых эмигрантов многие поначалу примкнули было к солидаристам, но потом и отошли, а в евразийцы никто не записался. И это тем более странно, что группа создателей и вождей евразийства состояла из весьма талантливых людей, равных которым среди главарей других политических организаций найти нелегко. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть номера «Евразийского временника»⁵⁹² и «Верст»⁵⁹³ и ближе познакомиться с работами Трубецкого, Карсавина и Савицкого. Нелишне вспомнить и то, что такой крупный ученый, как отец Георгий Флоровский, тоже вышел из евразийцев.

Причин, объясняющих, почему евразийство как культурно-политическое движение преждевременно замолкло и несколько бесславно сошло со сцены, конечно, много, но главная заключается, как мне кажется, в том, что евразийское культурно-политическое мирозерцание было возвращено ненавистью к тем силам, что привели Россию на край гибели, и к тем другим, что цинично надеялись нажить на ее несчастье, т. е. к порожденной Петром Великим западной интеллигенции и к принявшимся расхищать ее западным странам. Под влиянием этого озлобления против внутреннего и внешнего Запада в евразийцах выросло правильное ощущение, что и Советская Россия — Россия, которое впоследствии, в эпоху издания «Евразийской искры» и карсавинских парижских лекциях, превратилось в неправильную тенденцию примирения и с большевистской властью; произошло это, вероятно, потому, что соблазн клюевской строки: «Есть в Ленине керженский дух, игуменский окрик в декретах» был с самого начала близок евразийской душе. Из этих сложных переживаний и выросла где-то на перекрестке сниженного «до бытового исповедничества» славянофильского православия и националистической теории «культурных типов» Данилевского антиевропейская идеология евразийцев.

Центральным идеологическим жестом, которым глава евразийства, преждевременно умерший талантливейший ученый князь Николай Трубецкой, в своей известной статье «О туранском элементе в русской культуре» (Евразийский временник. Книга 4. С. 351. Берлин) попытался повернуть Россию лицом к Азии, надо считать его интересный анализ духовного облика туранских народов, которые, по

его мнению, сыграли решающую роль в создании России. «Самое объединение, — пишет он, — почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими царями, а туранскими монголами».

На основании тщательного филологического и фонологического изучения тюрко-монгольских и маньчжурских языков, как и всей литературы этих народов, Трубецкой пришел к выводу, «что в духовном творчестве тюрков в качестве основной черты всюду господствует некая схематизация сравнительно небольшого рудиментарного материала. Типичный тюрк не может вдаваться в тонкости и запутанные детали». Он думает широко охватывающими жизнь первоначальными представлениями. Характерна для тюркского мышления и практическая жилка. Поставленный перед проблемой, для разрешения которой у него нет готовой собственной схемы, тюрк, не задумавшись, возьмет чужую. Разница между своим и чужим для тюрка всегда менее важна, чем разница между целесообразным и бессмысленным. «Тюрки всегда охотно брали готовые чужие схемы, принимали и иноземные верования».

Все эти основные черты туранского духа евразийцы находят и в допетровской, т. е. подлинно русской культуре. «Пусть самое православие было воспринято не от туранцев, а от Византии, само отношение русского человека к православной вере и та роль, которую эта вера играла в русской жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии. К этим туранским чертам русского православия, которые Трубецкой, правда, лишь мимоходом называет «туранским христианством», относится весьма слабый интерес к богословским сложностям. «Московская Русь, несмотря на всю силу и напряженность своего религиозного горения... не дала ни одного православного богослова, совершенно так же, как турки не дали ни одного сколько-нибудь выдающегося мусульманского богослова, хотя всегда были много набожнее арабов». Вместо сознательно продуманной богословской системы Московская Русь духовно питалась «словами невыразимой подсознательной философской системой, нашедшей свое выражение не в богословских трактатах, а во всем житейском культурном укладе», покоящемся на излюбленном евразийцами бытовом исповедничестве.

Общими туранцам и русским особенностями Трубецкой объясняет не только стиль русского православия, но и многое другое. Так,

например, отрицательное отношение России к рационалистической метафизике немецкого идеализма и отталкивание от абстрактного парламентаризма, одним словом, от всего механического строя Западной Европы, начало которому в России положил Петр Великий. Заменив патриарха Правительствующим Синодом, он всенародно унижил Церковь своим издевательством над русской верой и русским бытом, и одновременным созданием проевропейской атеистической революцией интеллигенции, воспитанной чужеродными иностранцами, он головою выдал Россию разлагающейся Европе. Военная служба и крепостное право были, заканчивает Трубецкой свои размышления, и в допетровской России, но милитаристической и крепостнической страной Россия стала только в эпоху европеизации. Считая русскую революцию порождением романо-германского ига, Трубецкой приходит к заключению, «что татарское иго было вовсе не так уж плохо».

Сравнивая взгляды враждебных России французских ученых со взглядами русских патриотов-евразийцев, нельзя не удивляться их близости. Как Мартен, так и Трубецкой держатся того мнения, что духовный образ России является в значительной степени определенным еще живым в нем туранским наследством. Злая по тону характеристика православия католического шовиниста А. Масси во многом совпадает с пониманием православия у Трубецкого. И Масси, и Трубецкой считают характерным для православия отрицательное отношение к рационалистическому богословствованию и преобладание в нем подсознательной философской системы. Разница между французами и евразийцами заключается, таким образом, как будто бы не столько в разном понимании России, сколько в разной оценке ее образа. Рисую Россию как члена культурного азиатского типа, французы стремились к ее унижению. Евразийцы же, связывая Россию с Азией, руководились противоположным желанием ее возвеличения над разлагающейся Европой.

Не видеть того, что в евразийской характеристике русской духовности и русской культуры немало верного, трудно. Но нельзя не видеть и того, что верно прежде всего то, что было уже раньше высказано, прежде всего Владимиром Соловьевым и Достоевским. Тому, что русскому православию чуждо рационалистическое богословствование, учил еще Хомяков, для которого христианство было не столько учением, сколько даруемым Церковью опытом нерастор-

жимого единства истины, свободы и любви. Верно и то, что для русской духовности характерно начало целостности, то «положительное», т. е. религиозно укорененное «всеединство», на котором построены все учение Соловьева и его критика господствующих на Западе «отвлеченных начал». Верно, наконец, отмечено Трубецким нежелание русско-туранского духа отделять «свою веру от своего быта», что в терминологии позитивиста Михайловского значит отделять правду-истину от правды-справедливости. Весьма сомнительной представляется в идеологии евразийцев лишь тенденция туранизации России и уже явно неверным понимание Петровской эпохи, породившей изумительный расцвет русской культуры: от Ломоносова⁵⁹⁴ и Пушкина до Толстого и Достоевского, как «горького» романо-германского ига.

Опровергать этнографические и идеологические теории евразийцев я не считаю необходимым не только потому, что не верю в решающее влияние племенного начала на национальную культуру народа, но и потому, что противные евразийцам взгляды были уже многократно высказаны как русскими, так и иностранными историками России. Потому укажу лишь мимоходом на работы известного знатока России, многолетнего председателя Восточноевропейского общества профессора Отто Гётча⁵⁹⁵, который в своей «Истории России» утверждает, что «по своим корням и по своему изначальному развитию Россия, сумевшая преодолеть и ассимилировать разные племена, представляет собою младшую сестру индогерманской семьи европейских народов».

* * *

История России очень сложна. Ее отношение к Европе в разные эпохи ее развития было весьма разным. Большинство западноевропейских историков, стремившихся отодвинуть ее подальше на Восток, исходили не из соображений, близких Мартену и Трубецкому, а из веры в решающее влияние татарского ига на Россию как в этническом, так и в духовно-культурном отношении. Оспаривать европейский характер Киевской Руси действительно трудно, Московской — уже легче. Этнически Киевская Русь была определенно славянской страной, в правящем слое которой было немало северогерманских элементов, за что говорит и легенда о призвании варягов. Их влиянию Киевская Русь была, очевидно, обязана и живой торговлей со

Скандинавскими странами. На острове Готландия в г. Визбе у нее была своя торговая контора.

Духовно Россия жила христианством, воспринятым у Византии. Восточное христианство, т. е. православие, многим отличалось от Западного, но все же не в такой степени, чтобы этой разницей объяснять отрыв России от Западной Европы. В своей книге «Задача России» В. Вейдле⁵⁹⁶ указывает на большую зависимость древнеславянского языка от греческого, и не только в формальном отношении, т. е. в смысле особенностей синтаксических структур и стилистических оборотов, но и глубже — в смысле словесных закреплений многих религиозно-этических понятий.

Внутреннюю устремленность Киевской Руси на Запад доказывают, по мнению Ключевского, и многие источники XI и XII веков. Они выясняют, что русские князья нередко владели иностранными языками, что они собирали библиотеки, основывали школы, в которых — правда, лишь по желанию — можно было изучать греческий и латинский языки, и что приезжавших из Византии ученых Киев встречал с особым почетом.

Если ко всему сказанному прибавить еще то, что удельные князья не гнушались обращаться за разрешением своих споров к западным правителям и даже к самому Папе и что Новгород уже в XI веке представлял собою весьма своеобразную демократию, в которой избранное народом вече, заключая договор с князем, запрещало ему жить в самом городе, дабы не получалось никаких столкновений между военной и гражданской властью, то будет, думается, ясно, что искать Азии в Киевской Руси нельзя.

* * *

С такой характеристикой Киевской Руси многие защитники азиатского характера России, вероятно, согласились бы, так как они исходили в своих утверждениях не из туранских теорий Трубецкого и французов, а из положения, что 250-летнее деспотическое царствование инокровного, чуждого христианству монгольского народа не могло не переродить как физической сущности, так и духовного облика православного славянского народа. Не случайно же говорят: «Поскребите русского и вы получите татарина». Этот на первый взгляд как будто бы убедительный аргумент при ближайшем рассмотрении оказывается, однако, несостоятельным. Если бы вся воин-

ствующая татарщина была разлита по всей стране, если бы чужеземные полчища были расположены по всем городам и весям России, то было бы необходимо предположить, что в славянскую кровь влилось много монгольской. Но ведь известно, что татары управляли страной как бы издали. Золотая Орда, ее главный штаб, военные силы и административные центры стояли на волжском низовье в Царицыне, т. е. в большевистском Сталинграде (Волгограде). Заинтересованы татары были только материальными благами: деньгами и пастбищами. В личную жизнь покоренного народа почти что не вмешивались, перевоспитанием русских не занимались. Существует легенда, будто бы католическое духовенство обратилось к хану Монгу⁵⁹⁷ с предложением заинтересоваться христианством, на что тот ответил, что, по его мнению, это не нужно. В Бога татары верят, в Нем живут, Им умирают; сердце их всегда открыто Ему, но у Бога много пальцев на руке, и многие дороги ведут народы к Нему. Этой либеральной точкой зрения объясняется и то, что Орда весьма хорошо относилась к Церкви, которая была освобождена от податей, правда, и она оказывала некоторые услуги властям предрержащим.

Важнее вопроса об этнографическом изменении русского народа и порче русского характера под влиянием татарской жестокости вопрос о происхождении Московского государства, характер которого иной раз опять-таки объясняют татарским влиянием. Нет слов, Иван Грозный творил невероятные преступления, особенно в Новгороде, который ему хотелось стереть с лица земли. Задуманные в бешенстве казни осуществлялись с непостижимою жестокостью, причем он сам с садистическим волнением присутствовал при приведении их в исполнение. Царствование Грозного принадлежит, конечно, к самым страшным страницам истории. Вопрос только в том, надо ли жестокость Грозного рассматривать как порождение татарщины. Г. П. Федотов не без основания указывает на то, что в то же время, в которое Грозный изничтожал «республику Святой Софии», как он называл Новгород, герцог Альба⁵⁹⁸ не менее кроваво расправлялся со своими врагами в Голландии, а в Париже пылала «кровавая свадьба» Варфоломеевской ночи⁵⁹⁹. Грозного можно во всяком случае скорее оправдать, чем герцога и воевавших друг с другом христиан. Человек, который приказывает изрубить слона за то, что тот не встал перед ним на колени, и как азиат, и как европеец — существо явно невменяемое. Но дело опять-таки не столько в психологии Грозного, сколько в

структуре того государственного строя, который он практиковал как царь и защищал как богослов. Этот государственный строй был, как известно, создан не в ханской ставке, а в Волоколамском монастыре его настоятелем Иосифом Волоцким, образ которого резко двойится в русском научном сознании.

Наиболее отрицательный портрет этого волевого человека нарисован Федотовым в его «Новом граде». Основным грехом Иосифа Федотов считает его кровавую вражду не только к мистическому, но просто даже и к духовному началу в христианстве. Для него «обряд выше догмата и политическая власть Церкви важнее христианского исповедничества». Победенных им на соборе в 1530 г.⁶⁰⁰ волжских старцев он сжег⁶⁰¹, а Ивана Грозного поучает⁶⁰²: «Жаловать есьмы своих холопов вольны, а и казнить вольны же».

Этот односторонний образ Волоцкого, явно подсказанный Федотову отвратительным для него двуединством Победоносцева и Ленина, не разделяется ни Карташевым, ни Флоровским. Они видят Иосифа в гораздо более положительном свете. Флоровский так решительно подчеркивает убеждения Иосифа, что «несправедливый и строптивый царь не Божий слуга, а мучитель», что сближает идеологов Московской теократии со средневековыми монархомахами.

Для интересующей нас проблемы, принадлежит ли Россия к европейскому или азиатскому типу, вопрос о характере Иосифа Волоцкого большого значения, впрочем, не имеет. Для нас важны только истоки его учения о будущем Русском государстве. Искать эти истоки в татарском царстве, очевидно, не приходится, потому что невозможно сомнение, что свое видение Московского царства было Волоцкому подсказано, с одной стороны, посланием инока Филофея⁶⁰³ Великому князю⁶⁰⁴, в котором утверждалось, что отныне Москва — третий Рим, после которого четвертого уже никогда не будет. А с другой стороны, той особенностью Византийской церкви, которую Соловьев называл цезаропапизмом, а Карташев, считая такое название протестантским оскорблением, — симфонией.

В литературе уже не раз указывалось на то, что формула Филофея не имела ничего общего с националистическим посягательством на завладение миром; связанная с ожиданием конца света, она была внушена иноку заботою о духовном состоянии России и носила определенно эсхатологический характер. Но в том-то и дело, что в душе и сознании Волоцкого эта формула переродилась, приняв явно

конфессионалистически-шовинистический и национально-агрессивный характер. Проповеди насильнического подавления чужих верований у Филофея нет, а Волоцкий это подавление защищает.

Для Иосифа неоспоримо, что православный царь получает свою власть непосредственно от Бога, что он только по своей природе человекоподобен, а по своему призванию и духовному бытию богоподобен. Главную задачу православного царя, по мнению Иосифа, является защита чистоты учения и подавление ересей. Причем допускаются даже инквизиционные приемы. Обыкновенных забот о хозяйственно-жизненном устроении своих подданных для православного царя мало. Необходимы еще духовные наставления для спасения их душ. Для достижения этой высокой цели царю вверяется полная власть над жизнью и смертью своих подданных. Эту власть Грозный пользовался с полной уверенностью в своей правоте и не без богословской изощренности защищал свое право в переписке с беглым князем Курбским⁶⁰⁵.

Всего сказанного о характере монгольской оккупации и о возникновении образа Московского царства в православном монастыре, думается, довольно, чтобы не сомневаться в том, что и Московская Русь, как и Киевская, представляет собою не Азию и даже не Европу, а своеобразную Восточную Европу.

ИМПЕРИЯ

Европейский характер основанной Петром империи доказывает в первую очередь не влиянием Европы на Россию (европейское влияние на негров не превращает их в европейцев), а тем живым общением между Западом и Россией, которое началось сразу же после раскрытия Петром окна в закрытый до тех пор заморский мир. Значение и все это общение сказывается уже в том, что национальное самоопределение России началось с выяснения ее отношения к Западу. В процессе этого самоопределения образовались, как всем давно известно, две партии: славянофилы и западники. Что западники были европейцами, доказывать не приходится, но не всеми еще освоено то, что, в сущности, и славянофилы были ими: не случайно же их журнал назывался не «Москвитянином», а «Европейцем». Отличались славянофилы от западников не отрицанием Европы как таковой, а лишь враждой к той просвещенской рационально-позитивистической Европе, что, родившись в XVII веке в Англии и Франции, привела последнюю к революции. Симпатии славянофилов, как и симпатии немецких романтиков и французских традиционалистов, были на стороне побежденной христианской Европы. В глубине славянофильского сознания жила даже мечта, что православная Россия, быть может, со временем поможет средневековому Западу в его борьбе против атеистического гуманизма. Родившаяся в славянофильских кругах религиозная тема об отношении России к Западу красною необрывающеюся нитью проходит через всю русскую историософию как XIX, так и XX века. Углубленная в конце столетия работами Владимира Соловьева о кризисе западной философии, связанном с господствующими в ней отвлеченными началами, эта тема перешла в творчество Бердяева, Франка, Карсавина и ряда других мыслителей. Вспыхнула она с новой силой в начале XX века, когда в Россию вернулся ряд молодых философов, выучеников немецких университетов. В издательстве «Мусагет»⁶⁰⁶ — органе московских символистов, эти философы начали издавать новый философский журнал «Логос»⁶⁰⁷. Против этого журнала — оскорбленные тем, что священное для православного и греческого сознания слово «Логос» было узурпировано безбожными кантианцами-рационалистами, — сразу же ополчились мыслители славянофильского крена, у

которых был свой философский орган «Путь»⁶⁰⁸. Самый воинственный сотрудник «Пути» — Владимир Эрн⁶⁰⁹, автор ставшей впоследствии весьма известной книги «От Канта к Крупну», писал о нас, логосовцах: «Чтобы попасть в Афины, необходимо перелететь... на крыльях лебединых двойную грань пространства и веков. Это далекое и трудное путешествие некоторым философам показалось, очевидно, несвоевременным. Крыльям они предпочли билет второго класса, двойной грани — русско-немецкую границу, а античным Афинам — университетские города несвященной германской империи. Запасшись там философскими товарами самой последней выделки, они приехали в Россию и тут, круженные варварством, почувствовали себя носителями высшей культуры». Эта публицистически резвая тирада была лишена всякого основания, на что указывает хотя бы то, что эпиграфом к редакционной статье послужила цитата из Соловьева. Я привел гневную цитату лишь затем, чтобы указать на то, что в русской философии от войны 1812 г. до войны 1914 г. не прекращалась полемическая тяжба о духовном образе России и его отношении к Западной Европе. Полемика между славянофилами-путейцами и западниками-логосовцами была по-новому освещена, на что указывает Зандер в своей еще не опубликованной статье о работе Флоровского «Пути русского богословия». Он пишет: «Психология философов становилась все более религиозной, и даже русское неокантианство имело тогда своеобразный смысл. Гносеологическая критика оказывалась как бы методом духовной жизни — и именно методом жизни, а не только мысли. И такие книги, как «Предмет знания» Г. Риккерта или «Логика» Г. Когена⁶¹⁰, не читались ли тогда именно в качестве практического руководства для личных упражнений, точно аскетические трактаты».

Эту широкую раму было бы интересно дополнить более детальным анализом разнохарактерных связей между русской и западноевропейской философией и тем показать, что было близко России и что ее отталкивало; но это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Вкратце все же нелишне сказать, что русская философия органически не воспринимала математически-рационалистического декартизма и кантовской гносеологии, закрывавших человеческому уму интуитивный доступ в высшие трансцендентные миры. Сильнее всего она влеклась к Лейбницу, Гегелю, Шеллингу и христианским мистикам — Экхарту⁶¹¹ и Якову Бёме.

Такой же, если не еще больший, интерес к Европе проявляли и русские западнические течения, в которых сильнее бился пульс общественно-политической мысли. Зародившись под влиянием Французской революции, это течение поначалу питалось англо-французским просвещением, но потом, подпав под власть религиозных идей Фейербаха, предвосхитившего в известном смысле ницшеанскую концепцию сверхчеловека, перекинулось к Марксу, который и расколол русскую интеллигенцию на крестьянско-народнический и западническо-пролетарский лагерь.

Включением крестьянства в пролетариат Ленин расширил марксистскую базу и, кроме того, придал марксовой идеологии исповеднический характер. Этим он явно русифицировал западнический коммунистический социализм, чем и объясняется, что немецкий социал-демократ Каутский объявил большевизм «азиатским социализмом». Ничего азиатского в ленинизме увидеть, конечно, нельзя. Но своей переработкой западнического марксизма он явно приблизил большевистскую идеократию к теократии Ивана Грозного. Конечно, это приближение только структурное, но никак не сущностное.

В литературе диалог между Западом и Россией протекал еще сложнее. Останавливаясь на общеизвестных влияниях европейской литературы на русскую и обратно — русской на европейскую, не стоит: это можно прочесть в любой популярной истории русской литературы. Интереснее всех всегда проблематических влияний та оживленная дискуссия, которая непрерывно велась в России по поводу отдельных иностранных писателей. Очень показателен, например, горячий спор, что долго велся между людьми правого крена и общественниками-интеллигентами о Гёте. Этот спор носил не чисто литературный характер: он был многомысленно осложнен деятельностью русского правительства, пытавшегося не без успеха превратить Гёте, человека по существу консервативного, в представителя русской монархии при дворе европейской культуры. Возможность такого использования была дана тем, что друг Гёте — сын⁶¹² Великого герцога Карла-Августа⁶¹³ был женат на родной сестре Николая I⁶¹⁴, Марии Павловне⁶¹⁵. Благодаря своему близкому знакомству с Марией Павловной и с православным священником в Веймаре Гёте очень интересовался Россией, в частности русской иконой, о которой он даже писал министру народного просвеще-

ния графу Уварову⁶¹⁶, ставя ему целый ряд существенных вопросов. В списке поэта встречается даже запись, что православное богослужение, с которым он познакомился в Риме, произвело на него гораздо большее впечатление, чем католическое; поразило своей красотой и всей духовной свободой.

Царское правительство оказывало Гёте постоянное внимание. У него запрашивали, кому из немецких ученых предложить кафедру в только что основанном Харьковском университете; с ним советовались по вопросу о создании Азиатской академии, в которой Гёте был и своей стороны заинтересован. Все это, конечно, весьма не нравилось русской свободолобивой интеллигенции. В особенности же ее возмущало то, что Гёте не присоединил своего голоса к протесту многих выдающихся немецких и французских писателей против «жестокой» расправы Николая I с восставшей Польшей⁶¹⁷. Не присоединил его, к слову сказать, также и Пушкин. Он даже защищал Николая. Как русский двор относился к Гёте и в какой степени он видел в нем своего защитника от растлевающего влияния Французской революции, очень ярко вскрывает книжечка князя Мещерского⁶¹⁸, французского журналиста, родившегося и выросшего в Веймаре. Читая ее, трудно не ощутить ее явно официозный характер. Очевидно, она была написана по желанию графа Уварова: «В то время как на левом берегу Рейна все нивелировали, равняли, на правом — все возвышали. Что бы там ни говорили, просвещение — естественный враг равенства: оно всегда восходит, а не спускается — это — пирамида, которая, как бы ни была она широка, в основании суживается и кончается одной точкой. И что бы еще ни говорили, двор — уже по одному тому что он соединяет общественные верхи, — есть тот фокус, который притягивает к себе все самое подлинное и чистое, что есть на высотах ума».

После этого прославления консервативно-монархического начала следует прославление великого Гёте, весьма напоминающее характеристику Пушкина, данную Достоевским в его известной речи. «Лучи Востока душистым ветерком принесли ему (Гёте) “Диван индусов”; полуденные лучи создали “Римские элегии”. Лучи Запада оживили в нем высокие создания французской сцены и, наконец, — светило Севера, — он вобрал в себя всю германскую — ее поэзию, все ее прошлое, все настоящее». — «Новое солнце — он имел только спутников; могучий из могущественных он был провозглашен коро-

лем, литературная республика в Германии превращается в абсолютную монархию».

За всеми этими восхвалениями как в стиле, так и в отдельных оборотах слышатся приказы графа Уварова. Все сводится к основной мысли: и такой человек стоит в борьбе между революционным пафосом Французской революции и возвышенным правопорядком Всероссийского государства на стороне последнего.

Эта роль Гёте при царском дворе, да и вообще весь его духовный уклад предельно волновали и даже возмущали левую интеллигенцию. Среди суждений о Гёте какую-то особою тупостью отличается мнение Варфоломея Зайцева⁶¹⁹: «Каким жалким филистером является великий Гёте, видевший во Французской революции не более как повод написать либретто для оперетки. Мировой гений — он требовал усиления цензуры. Стоит заглянуть в его сочинения, особенно в стихи, и станет ясно как день, что всем им недоставало следующего общего эпитафия, взятого из его же дневника: “Присутствие в Карлсбаде Ее Величества императрицы австрийской вызвало несколько приятных обязанностей и несколько мелких стихотворений”. Таков этот филистер — поставщик комедий и стихов».

Важнее этих политически-безответственных суждений расхождение в оценке Гёте таких высококультурных и тонких русских людей, как, с одной стороны, декабристы, а с другой — «любомудры». Любимым певцом декабристов был, конечно, пламенный по чувству политически активный Байрон, но любомудры его не любили и не любили как раз за его эмоциональную оппозиционность. Любомудры, как и князь Мещерский, чрезвычайно ценили «олимпийство» Гёте, понимая под ним его эстетический консерватизм. По мнению любомудров, «Байрон⁶²⁰ весь в заботах дня и в борении чувств, весь в живой и преходящей текучести, Гёте же наджизненен, наддневен и весь в непоколебимой объективности Бытия, не нуждающегося ни в каких переменах и бурях. Гёте космичен. Он почти то же, что природа. Байрон же — психологичен, он почти то же, что случайность мятежа человеческих чувств и действий, а значит, и случайностей революции». Этой прекрасной формулировке нельзя отказать в верности.

Иначе относится к Гёте И. С. Тургенев. Как великого художника Тургенев Гёте любил и понимал. Особенно он ценил «Вертера»⁶²¹, «Фауста» и поэзию. В «Дворянском гнезде»⁶²² русский романист соз-

дал трогательный образ немецкого музыканта Лема. Написал он и изумительный рассказ «Фауст». Тем не менее мы находим у него упрек Гёте в его эстетической замкнутости. «Гёте, — пишет он, — по преимуществу поэт, и больше ничего. В этом состоит все его величие и вся его слабость. Последним словом всего земного для Гёте, так же, как и для Канта и Фихте, было человеческое «я». Для Фауста не существует общества, не существует человеческий род. Он весь погружен в себя, он от себя ждет спасения. Поэтому Гёте, который гордился тем, что все великие перевороты, которые совершались вокруг него, ни на мгновение не возмутили его душевной тишины, и остался позади своего века». В том, что «Фауст» навсегда останется величайшим произведением искусства, Тургенев не сомневался, но все же он думал, что «новые люди пойдут за другими, менее талантливыми, но более сильными по характеру вождями и пойдут к новой цели».

В той же незаинтересованности в общественно-политической действительности, т. е. в философски-художественном эгоцентризме упрекал Гёте в гораздо более резкой форме Александр Герцен. В своем рассказе «Встреча» он изображает Гёте в комической роли придворного поэта и ученого, напыщенно и по-дилетантски рассуждающего в лагере для интервентов во время французской кампании о тех грандиозных событиях, которые развертываются перед его глазами, и бравирующего тем, что в походе он занимался теорией цветов.

Оба противоречивых взгляда на Гёте столкнулись в жизни Кюхельбекера⁶²³. Из всех своих сверстников Кюхельбекер горячее всех поклонялся немецкому поэту. Можно сказать, он боготворил его. «Гёте полубог, Прометей, среди всех других певцов, и ему усвоятся все черты божества: у него — “вечно цветущая душа”, он обладает всеведением — ему ведомы “все струны сердца”, он может поведать вселенную». Таково исходное отношение Кюхельбекера к Гёте, но после декабрьского восстания «царствование» Гёте над Кюхельбекером стало быстро ослабевать. В этом он сам признается в дневнике от 1840 г.:

«Когда раз разочаруешься в ком бы то ни было, трудно быть даже справедливым к этому лицу. Царствование Гёте кончилось над моею душой... Мне невозможно опять пасть ниц перед своим бывшим идеалом, как я падал в 1824 г. и как заставлял пасть всю Россию. Я дал им

золотого тельца, и они по сю пору поклоняются ему и поют ему гимны, из которых один глупее другого, только уж я в тельце не вижу бога».

Это отрицательное отношение к Гёте, если не считать отдельных знатоков и почитателей, знавших «Фауста» наизусть, длилось до революции 1905 г.

Совершенно иначе протекал диалог между Россией и Шиллером, весьма основательно изученный и изложенный у Петерсона — выходца из России — в его немецкой работе «Шиллер в России».

Слава Гёте никогда не имела широкой общественной базы. Его ценили всегда только сравнительно узкие круги высококультурных русских людей, мыслителей и поэтов. Отношение к Шиллеру имело совсем другой характер. Его знала и даже любила почти вся читающая Россия. Сближение Шиллера с Россией началось со школьной скамьи. В известной военной академии в замке Солигриде, близ Штутгарта, Шиллер познакомился, а затем и близко сошелся с учившимся там же графом Шереметевым⁶²⁴, сыном знаменитого барина-театрала, владевшим известным подмосковным имением Останкино⁶²⁵. Из начального знакомства выросла крепкая дружба, о чем, между прочим, свидетельствует неоконченный роман Шиллера «Der Geisterseher»⁶²⁶, в котором выводится молодой человек, своими свойствами и особенностями, как устанавливает Петерсон, очень напоминающий графа Шереметева. О связи героя Шиллера с его русским другом свидетельствует и то, что они оба путешествуют под псевдонимом графа О., что явно означает Останкино.

Гораздо важнее этой близости между героем Шиллера и графом Шереметевым убедительно показанная Петерсоном связь между «Разбойниками»⁶²⁷ Шиллера и русской народной драмой XVI века. Тематическое и фабульное сходство так велико, что получается впечатление, будто бы Шиллер писал своих «Разбойников» при участии Шереметева. Как в русской драме, так и в «Разбойниках» действуют семь молодцов. Среди них по одному чужаку. В русской драме чужак — литовец, у Шиллера — богемец. В русской драме действует священник, у Шиллера — пастор Мозер. Действие русской драмы происходит в глухих муромских лесах, немецкой — в богемских. Русские разбойники поют под гусли песню, которая и по сюжету, и по метрическому строю очень близка немецкой.

Этим внутренним сродством разбойничьей жизни и разбойничьей песни объясняется, очевидно, то, что драма Шиллера не без влияния Шереметева вошла в репертуар крепостного театра. Была этому, впрочем, и другая весьма особенная причина, указывающая на своеобразный либерализм крепостного режима. Петерсон, во всяком случае, сообщает, что крепостным актерам разрешалось раз в год перед Рождеством ставить пьесу по собственному выбору. Естественно, что крепостные актеры выбирали пьесы не без желания пожаловаться помещикам на свою судьбу, сказать: и мы, мол, хотим свободы. В качестве такой тираноборческой пьесы и стали выбираться «Разбойники». Из крепостных театров эти пьесы перешли, опять-таки, вероятно, не без участия Шереметева, в государственный театр. Известно, что московский Малый театр, в котором еще играли получившие волю крепостные, назывался вторым московским университетом. Кафедру в этом университете по вопросам социальной этики и занял Шиллер.

О глубокой любви России к Шиллеру свидетельствует больше всего восхваление немецкого поэта Достоевским, человеком и художником, казалось бы, совершенно другого склада. Еще юношей, будучи в военном училище, Федор Михайлович писал брату: «Я вызубрил Шиллера наизусть, я говорю им, брежу им... Имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний». Под внушением этой влюбленности Достоевский написал бесследно пропавшую драму «Мария Стюарт»⁶²⁸. Временами это отношение к Шиллеру стихает, но все же оно проходит через всю жизнь Достоевского. Устойчивость его доказывается, между прочим, мало кем замеченным фактом: в «Братьях Карамазовых» имя Пушкина встречается шесть раз, имя Шекспира пять, а Шиллера целых тридцать. В тех же «Карамазовых» старик Карамазов представляет своих детей духовному лицу как Франца и Карла, а себя как владетельного графа Мор⁶²⁹. Дмитрий Карамазов, охваченный «космическим восторгом» после свидания с Грушенькой, декларирует «Гимн радости» Шиллера⁶³⁰, прокурор в своей обвинительной речи против Дмитрия тоже цитирует Шиллера.

Недавно Д. И. Чижевский⁶³¹ в статье о Шиллере в России указал на то, что слова Ивана Карамазова в разговоре с Алешей: «Слишком дорого оценили гармонию и не по карману нашему столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно», явля-

ются перефразой шиллеровской строчки. В «Resignation»⁶³² поэт говорит о том, что гармония мира неосуществима, почему разочарованный человек и возвращает — не Богу, но чтимой им духовной матери — вечности, нераспечатанной свою доверенность на вход в царство счастья.

Da steh ich schon auf deiner Schauerbrücke,
Ehrwürdige Geistermutter — Ewigkeit.
Empfange meinen Vollmachtbrief zum Glücke,
Ich bring ihn unerbrochen dir zurücke,
Mein Lauf ist aus. Ich weiss von keiner Seligkeit⁶³³.

Быть может, важнее этих литературных непосредственных объяснений в любви Шиллеру высказывания русских писателей о значении для них Шиллера. Декабрист Тургенев⁶³⁴ называет Шиллера «моим поэтом», Достоевский — «нашим поэтом», Белинский⁶³⁵ — «нашим национальным поэтом».

И это не только случайно брошенные слова. Это, как у Белинского, так и у Достоевского, живые чувства и обоснованные мнения. «Благодаря переводам Жуковского⁶³⁶, — пишет Белинский, — Шиллер стал ближе России, чем многие русские авторы. Читая Шиллера на русском языке, мы ощущаем его своим национальным поэтом». Так же думает и Достоевский. По его мнению, Шиллер был предназначен стать «не только большим немецким поэтом, но одним из величайших русских. Он вошел в плоть и в кровь нашего общества, он нас воспитал и оказал на нас большое влияние».

Такое увлечение Шиллером было бы труднообъяснимо, если бы оно относилось к популярному в Германии патетическому поэту-идеалисту. Но в том-то и дело, что между популярным в Германии поэтом и русским Шиллером — большая разница. Своего Шиллера Россия, конечно, не просто выдумала. Она лишь раскрыла и подчеркнула в нем черты, не замеченные Германией, и отодвинула на второй план того Шиллера, которого Ницше обругал «моралистическим трубачом». Как это ни странно, но полюбившийся России Шиллер, Шиллер-христианин, был впервые вскрыт Гёте. В разговорах с Эккерманом⁶³⁷ встречается весьма неожиданное понимание Шиллера как «святоподобного человека, устремленного ко Христу». Для того чтобы увидеть этого религиозно устремленного Шиллера, России надо было совлечь с него его рационалистическое кантианство и его

враждебность к евангельскому откровению. Глубокой полемики против немецкого Шиллера в русской литературе нет. Обрусение поэта произошло как-то само собой: простым перенесением ударения на не замеченные в Германии стороны и подчеркиванием других сторон. Мне самому русский Шиллер приоткрылся неожиданно, когда, занимаясь связью славянофильства с немецкой романтикой, я установил, что мнение Киреевского, будто бы «восточные мыслители, стремясь к истине, заботились прежде всего о правильном состоянии мыслящего духа, западные же — о внешней связи понятий» — представляет собой почти дословный перевод шиллеровского признания, что для него в процессе мышления важны «не внешние согласования понятий, а внутренне правильное состояние мыслящего духа».

Отличие обеих формул только в том, что гносеологическая разница между правильным и неправильным познанием не переносится Шиллером в историософскую сферу, а потому и не совпадает с разнохарактерностью восточного и западного мышления.

Таким — по нынешней терминологии экзистенциалистическим определением истины — Шиллер явно уходит от гносеологического рационализма Канта. В морализме же Канта Шиллер никогда не был повинен; против «категорического императива» он всегда выдвигал идею «прекрасной души» как основы эстетического воспитания человека. Нельзя не видеть, что это учение Шиллера соприкасается с верою Достоевского, что «красота спасет мир».

Третьим моментом сближения Шиллера с Россией надо считать его отношение к преступнику, в котором совершенно отсутствует звук черствой педагогической назидательности. «Ведь в тот час, в который он, — читаем мы у Шиллера, — совершал преступление, как и в те часы, в которых он несет кару и испытывает раскаяние, он мало чем отличается от каждого из нас». Эти слова очень близки убеждению Достоевского, что каждый за все и за всех виноват. Несчастеньким Шиллер преступника в своей статье «Преступление из-за потерянной чести», правда, не называет, но «заблудшим» все же именует.

В заключение моих беглых, но симптоматически, быть может, все же показательных размышлений о русско-европейских отношениях в XIX веке надо еще упомянуть Гоголя. Европа только еще начинает его изучать и осваивать. Европейцем она его не чувствует. Скорее

наоборот: он кажется ей чем-то экзотически-чужеродным. Даже в немецком энциклопедическом словаре, несмотря на немецкую любовь всюду выдвигать влияние Германии на другие культуры, нет ничего указывающего на зависимость художественного творчества Гоголя от немецкой романтики, которое было (как неоспоримо установлено наукой) весьма значительно. Интересно, что уже 18-летний Гоголь написал небольшую поэму, представляющую собою очевидное подражание Фоссовой⁶³⁸ «Луизе», исполненную почти непонятной любовью к Германии:

Веду с невольным умилением
 Я песню тихую свою,
 И с неразгаданным волнением
 Свою Германию пою.
 Тебя обняв, как некий гений,
 Великий Гёте бережет.
 И чудным строем песнопений
 Свивает облака забот⁶³⁹.

Эта юношеская любовь к Германии большого значения для характеристики гоголевского отношения к ней, конечно, не имеет. Гораздо важнее отношение Гоголя к Тику и Э. Т. А. Гофману⁶⁴⁰. Стендер-Петерсен⁶⁴¹, датский автор, известный историк русской литературы, напечатал две небольшие специальные работы о зависимости Гоголя от этих двух романтиков, в которых ему удалось неопровержимо доказать, что Гоголь не только как поэт вдохновлялся произведениями Тика и Гофмана, но что он часто заимствовал у них как фабулы, так и образы своих повестей.

Нельзя отрицать и явного влияния протестантизма на религиозные взгляды Гоголя. Хотя он сам в своей статье о литературе, как и в своей книге «Места из переписки с друзьями»⁶⁴², чувствовал себя твердо православным, в его проповеди все же слышатся ноты Юнг-Штилинга⁶⁴³ и Эккартсгаузена⁶⁴⁴, т. е. того пиэтизма, который благодаря балтийской баронессе Крюденер⁶⁴⁵ играл немалую роль при дворе Александра I⁶⁴⁶. Профессор Флоровский считает, что религиозность Гоголя была много ближе пиэтической мистике, чем Православной Церкви. Действительно, уж очень не по-церковному звучат слова Гоголя: «Властью высшего облечено отныне мое слово — и горе кому бы то ни было, не слушающему мое слово».

К концу XIX века духовно-культурная связь России с Западом явно ослабевает. Литература все определеннее и одностороннее отдает свои силы подготовке революции. Центром литературного творчества становится организованное Горьким издательство «Знание»⁶⁴⁷, распространяющее свои книги ради уничтожения добавочной стоимости помимо книжных магазинов. Подобный «черной молнии» буревестник носится над всеми произведениями знаниевцев. В «Поединке»⁶⁴⁸ Куприн⁶⁴⁹ описывает смертоносную тоску захолустной гарнизонной жизни. В «Молохе» защищает стачку⁶⁵⁰, в «Гамбринусе» превозносит революцию⁶⁵¹, в «Яме» рисует безнравственную буржуазную жизнь⁶⁵². В том же духе пишет и Шмелев⁶⁵³ своего «Человека из ресторана»⁶⁵⁴, Андреев в «Василии Фивейском»⁶⁵⁵ гневно засучивает рукава против Господа Бога.

Эту сосредоточенность на своих собственных и прежде всего общественно-политических вопросах, связанную с упадком интереса к вечным проблемам метафизического и историософского порядка, нельзя, однако, считать прекращением диалога с Западной Европой, нельзя потому, что идейное оскудение предреволюционного художественного творчества было явным результатом усиления западных, и прежде всего марксистских, идей в кругу писателей-знаниевцев.

Новый прибор русского творчества к западноевропейским берегам зашумел лишь после революции 1904–1905 гг. в связи с глубоким разочарованием, которое она вызвала в наиболее тонких людях левого крыла. Ярким показателем этого разочарования можно считать известный сборник «Вехи», в котором участвовали близкие марксизму и социал-демократической партии ученые: Булгаков, Бердяев, Франк, Струве и др. После революции, пройдя через критическую философию немецкого идеализма, эти ученые и общественники приблизились к Церкви и оказались носителями того религиозного движения, что получило весьма неудачное название «неоправославие».

Такой же, но более широкий в своем разливе переворот произошел и в сфере искусства, в литературе, живописи и театре. Идеологически назойливый и натуралистически приземистый стиль знаниевцев и передвижников внезапно почувствовался чем-то провинциальным. В широких кругах интеллигенции внезапно родилась потребность шире распахнуть прорубленное Петром в Европу

окно. На это пробуждение России щедро отозвался меценатский капитал. Появился ряд новых издательств и журналов: «Весы»⁶⁵⁶, находившиеся под определенным влиянием французских символистов, «Мусaget», связавший свое творчество с германской традицией; наряду с изданиями «Мусagета» в витринах книжных магазинов загорелись желтые тетради «Софии», великорусского органа, одержимого любовью к Киевской Руси, сохранившей, по мнению редакторов, еще живую связь с античной и христианской культурой. Появились и более популярные журналы, сыгравшие большую роль в духовной жизни России: «Аполлон»⁶⁵⁷, «Золотое руно»⁶⁵⁸, «На перевале»⁶⁵⁹ и т. д.

За несколько предвоенных лет были переведены и выпущены писания мистиков Якоба Бёме, Экхарта, Рейсбрука⁶⁶⁰, Сведенборга⁶⁶¹, Плотина⁶⁶², фрагменты Гераклита⁶⁶³, драмы Эсхила и Софокла⁶⁶⁴, провансальская лирика XIII столетия. В связи с символической лирикой появился большой интерес к французским символистам и немецким романтикам.

Параллельно с этой первой темой развивалась и другая: поэтами и учеными Серебряного века было много сделано по углублению понимания старых русских писателей и поэтов. Баратынский⁶⁶⁵, Гоголь, Тютчев⁶⁶⁶ и другие предстали в новом свете.

Такою же интенсивностью отличается и пореволюционное общение между Россией и Западом как в области живописи, так и театра. Русская живопись, долго отстававшая от западноевропейской, внезапно выдвинулась на первый план. В начале XX века она заняла первое место среди авангардистов. Основавший в 1911 г. школу абсолютного «беспредметного искусства» Василий Кандинский⁶⁶⁷ получает в 1925 г. профессию в Веймаре и становится душой «Синего всадника»⁶⁶⁸, в котором рядом с ним работает и несколько других русских художников. В эти же годы расцветают русский балет Дягилева⁶⁶⁹, декорации для которого создают русские художники-импрессионисты. В Литературно-художественном клубе в Москве и в «Свободной эстетике»⁶⁷⁰ выступают с докладами Верхарн⁶⁷¹ и Мари-нетти⁶⁷². В Историческом музее — философы Коген и Зомбарт⁶⁷³. О крупных актерах, певцах, пианистах говорить не приходится. В годы, предшествовавшие войне, не было ни одного, кажется, известного артиста, который не побывал бы в Москве. Знаменитый Артур Никиш⁶⁷⁴, как мне передавал его сын, считал, что более вниматель-

ной и понимающей публики, как в Москве, он нигде не встречал. Все это доказывает, что Достоевский был прав, говоря, что у русского человека два отечества — Россия и Европа и что всякий образованный русский думает прежде всего о Европе. В эти же годы Европа заинтересовалась Достоевским, Толстым, Мусоргским⁶⁷⁵.

Хотя я мог иллюстрировать культурное общение России с Западом всего лишь несколькими примерами, я все же льщу себя надеждой, что и этих примеров достаточно для опровержения как русофобского («французы»), так и русофильского («евразийцы») утверждения, что Россия как культурный мир должна быть отнесена не к Европе, а к Азии.

Вопрос о том, чем Россия как Восточная Европа отличается от Западной, — очень сложен. Его анализу я надеюсь посвятить следующую статью. Лишь в качестве предварительного намека хочу указать на то, что в симптоматической русской философии всегда отстаивалось начало «целостного сознания», по терминологии Соловьева, «положительного всеединства» и что в ней одновременно упрекался Запад в утрате духовной целостности в жизни и в распаде культурного творчества на цельные в самих себе укорененные, т. е. автономные, сферы. Наиболее резко эту мысль впервые сформулировал в своей известной статье «Просвещение Европы»⁶⁷⁶ Иван Киреевский. «Западный человек, — пишет он, — не понимает той совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других». Эта же мысль лежит и основе соловьевской критики отвлеченных начал, господствующих в западноевропейском творчестве. И то, что эта критика, разделяемая многими русскими философами, не простая выдумка, а действительно лежащая в основе русского творчества и связанная с русским духом культурная особенность, доказывается хотя бы тем, что Россия почти не знала искусства ради искусства. Русское искусство неопределимо в своих лучших достижениях кантовской формулой «целесообразности без цели». Целью русского искусства всегда было усовершенствование жизни. Одни писатели, к которым принадлежит Гоголь, Толстой и Достоевский, надеялись усовершенствовать ее христианским преобразованием. Другие, от Радищева⁶⁷⁷ до Горького, думали, что ее можно усовершенствовать только на началах разума и революционного социализма. Как в России не было искусства ради искусства, так в ней не было и «беспредпосылочной» философии. Вся значи-

тельная и самостоятельная русская философия была связана с религиозным началом, чем и объясняется, что в ней господствовали религиозная философия, философия истории и социально-этические вопросы. Вопросы же гносеологии, методологии и даже эстетики оставались в тени.

С этой структурой русской духовности связано и явное недоверие к рационалистическому началу как началу расчленения духовной целостности. Это недоверие особенно остро и парадоксально было сформулировано опять-таки Киреевским. Он пишет: «Пока мысль ясна, она еще не созрела».

НАЦИЯ И НАЦИОНАЛИЗМ

С 1902 по 1910 г. я учился в Гейдельбергском университете. Русских студентов или, точнее, студентов из России было человек сто. Почти все они принадлежали к социалистическим партиям. Беспартийных нас было не более десяти человек. Находясь в постоянной активной оппозиции к товарищам-революционерам, я все же не переставал удивляться той жертвенной энергии, с которой они боролись за будущую Россию, в которую они как бы эмигрировали еще до революции. Революционные газеты всех партий вызывали такой интерес, что правление знаменитой Гейдельбергской «читалки» было вынуждено держать их на цепях, чтобы не уносили домой. Политические дискуссии происходили чуть ли не на каждой неделе. Иногда не без риска, с большими затратами выписывались в Гейдельберг очень левые русские ораторы, которым был запрещен въезд в Германию.

Каждый семестр в лучшем городском зале устраивали благотворительные литературно-художественные вечера с танцами. Студенты и студентки, имевшие в своем распоряжении более или менее изящное одеяние, ходили по фешенебельным гостиницам не только Гейдельберга, но Маннгейма и Баден-Бадена и продавали «благотворительные» билеты в пользу бедных студентов, на самом же деле в пользу революции. Само собой разумеется, что каждый партийный студент вносил в пользу своей партии небольшой месячный взнос. Так жила и работала эмигрировавшая в будущее революционная эмиграция.

До чего же эта картина не похожа на жизнь современной эмиграции, призванной творческим преобразованием прошлого спасти вечный образ России, преемственно связанной с ней и поруганной большевиками. Духовная жизнь, по-разному кипевшая прежде в центрах старой эмиграции в Париже, Праге, Белграде и других центрах, все быстрее замирает. Материально вполне обеспеченных людей становится все труднее собрать на оплаченную культурно-политическую лекцию, концерт или театральное представление. Подобно примитивным организмам, эмиграция все больше и больше размножается делением. Великороссы, украинцы, белорусы не чувствуют себя объединенными общим знаменателем русскости, своео-

бразными числителями всероссийского государства. Но хуже всего то, что во втором поколении вырастающей в разных странах молодежи начинает слабеть, часто даже и совсем исчезать, ощущение своей русскости, принадлежности к своей нации. В некоторых кругах Германии и Франции поднимаются совсем уже обывательские соображения: ощущение себя русским затрудняет устройство практической жизни и лишает — слышал я и такие размышления — возможности вхождения в иностранную семью, лучше всего потому окончательно офранцузиться или онемечиться.

Эта денационализация имеет, конечно, свои социологические причины. Национализм сейчас повсюду не в моде. Широкая общественность считает национальные чувства главной причиной как Первой, так и Второй мировых войн и того трагического положения, в которое они повергли весь мир. С этим озлобленным отрицанием национального начала связано широкое распространение надежд, что будущее свяжет свои судьбы с интернационализмом. В это верят не только социалисты, но и все главари строящих Новую Европу объединенных наций⁶⁷⁸.

Оспаривать лживость и грешность национализма и его ответственность за тяжелое и одновременно преступное положение мира явно невозможно, но это никому не дает права отрицать положительного значения нации как некоего своеобразно-соборного облика многоликой человеческой культуры. Ошибка недостаточно строгого разделения понятий: «нация — национализм», а также и «личность и индивидуальность» постоянно встречается в острой, резвой часто, но и весьма поверхностной европейской публицистике. Как-то никому не приходит в голову самоочевидная мысль Соловьева, что нация относится к национализму, как личность к эгоизму. Замкнутая в себе индивидуальность может быть иной раз и весьма эгоистичной, но личность этим недостатком страдать не может, так как она рождается в любви к некоему Ты (Вячеслав Иванов любил писать: ты — еси) и крепнет в служении ему.

Также и национально настроенный человек не может быть «соборным эгоистом», он внутренне знает, что быть собой нельзя, не любя другого и не служа ему. Быть русским значит быть всечеловеком. Эти известные всем нам слова Достоевского призывают каждого русского эмигранта осуществлять свою русскость признанием той

страны, в которой он живет, и помощью ей. Европа находится в очень трудном положении и, безусловно, нуждается в русской помощи, в углублении себя русским национальным духом.

Трудность европейского культурного и политического положения заключается во все обостряющемся угасании духа, в утрате непосредственной связи с трансцендентным миром, в омелении религиозной жизни, несмотря на углубление абстрактно-богословской проблематики и искренних усилий к объединению вероисповеданий. Во всех европейских странах и во всех сферах культуры этих стран диктаторствует порожденный просвещенством дух отвлеченной рационалистической науки, которая в отличие от духа искусства и религии неизбежно живет последним ею сказанным словом. Данте не поколебал положение Гомера⁶⁷⁹, как и Гёте не поколебал положение Данте: все они одновременно живут в вечности как некое хоровое начало. А вот Коперник, опровергнув представление Птолемея об отношении земли к солнцу, изгнал Птолемея из храма науки и переселил его в старческий дом бывших гигантов научной мысли.

К сожалению, деспотия последних слов все решительнее начинает переселять в старческие дома великих творцов и те области культуры, в которых должны царствовать не последние слова, а то слово, о котором было сказано: «В начале бе Слово... и Слово бе Бог». Всего яснее это сказывается на современном искусстве как европейском, так и советском, которое все быстрее превращается в иногда очень талантливое описание психологического и социологического состояния мира. В особенности отчетливо это ниспадение вечного Слова в суету перегоняющих друг друга последних слов наблюдается в театре.

К сожалению, все та же деспотия последнего слова оказывает большое влияние не только на характер современного творчества, но и на стиль и дух всей современной жизни: из нее все заметнее и быстрее исчезают личности, и в ней все быстрее и быстрее нарождаются специалисты. Этим ученым специалистам мы обязаны всеми внешними усовершенствованиями нашей жизни, но и исчезновением из нее личности и всеобещающих целостных постижений, без которых мы и в научном свете двигаемся как впотымах. Живых глаз, которыми личность смотрит на мир, ни научными, ни даже религиозными точками зрения заменить нельзя.

Политический строй современной Европы — строй парламентской демократии — не только не в силах бороться с этим процессом, но он всем своим существом ускоряет его.

Не надо быть верующим христианином, чтобы видеть, что корни европейской культуры таятся в христианстве с его двумя Ветхими Заветами: еврейским и античным. Нынешняя Европа своих корней не помнит и все более и более пытается цвести срезанными с этих корней цветами: свободой без связи с истиной («Познайте истину, и истина сделает вас свободными»), личностью, отрицающей свое богоподобие (Бог создал человека по образу и подобию Своему), и правом, давно забывшим как правду-истину, так и правду-справедливость и потому с чистой совестью защищающим коллективные интересы конкурирующих друг с другом хозяйственных и политических коллективов, результатом чего является все шире разливающаяся по всему миру революционная волна.

Набросанная мною картина все более стареющей Европы не представляет собой ничего нового, в чем я вижу не ее недостаток, а скорее ее достоинство. Уже славянофилы убежденно нападали на утрату западноевропейской культурой начала духовной целостности. Будучи воспитанниками немецкой философии, они тем не менее убежденно отрицали ее отвлеченно-рационалистический характер. Памятуя, что «в начале бе Слово», они требовали, чтобы и философия жила живым многосмысленным словом, а не закостенелыми понятиями (Киреевский), бессильными, «как труп, отразить жизнь».

С утратой духовной целостности в многогранном слове связан, по мнению славянофилов, и атомизм западной культуры и жизни. И действительно, спрашивают славянофилы, по какой дороге идти Западу, когда дорог у него много и каждая ведет в другую сторону: богословие — в Царство Небесное, философия — к чистому разуму (Гегель), искусство — к бесцельной целесообразности (Кант), государствоведение — к представлению, что государство — это Бог на земле.

Эта славянофильская критика Запада была во второй половине XIX века углублена и развита Владимиром Соловьевым как в критике отвлеченных начал, так и в критике западной философии. От Соловьева она в сильно измененной форме перешла к Бердяеву и ряду других мыслителей. Но при всей своей теоретической резкости она

у названных философов и политиков никогда не превращалась в заносчивое отрицание Запада. Уже в своих «Русских ночах» — классической книге русского романтизма, кн. Одоевский сознательно провозглашает молодую Россию не противницей, а преемницей Европы. «Углубитесь, — пишет он, — в православный Восток, и вы поймете, отчего лучшие ваши умы выносят из последних глубин своей души совершенно те же верования, которые издавна сияют на славянских скрижалях». И даже у славянофильствующего Погодина повторяется мнение, что «в высшей мировой экономии Запад так же незаменим, как и Восток». Из всего этого вырастает уже цитированное мною убеждение Достоевского, что быть русским значит быть всечеловеком.

Большевистская революция на первый взгляд до неузнаваемости искажила это гармоническое взаимоотношение между целостным русским сознанием и культурно-политическим атомизмом западноевропейской цивилизации. На самом же деле она только обострила его. Обострила тем, что, не отрицая русский принцип целостности, она превратила его из боготворческого в богоненавистнический, во-вторых, и тем, что вскрыла бессилие европейского идеала демократического плюрализма, — который защищало Временное правительство, — справиться с проблемой восставшей против самой себя России.

Задача исследования причин этой не только нашей, но и мировой трагедии, связанной с большевизмом, выпала прежде всего на русскую эмиграцию. В нашу задачу вошли: защита России от большевизма, но и признание большевизма как русского начала и русской вины; раскрытие Европе глаз на то, что своим стремлением политически нажиться на русской трагедии она ввергла и себя в такую же, но только более бессмысленную, имя которой гитлеризм; показать религиозно пустеющему Западу, что история все еще движется верой, которой в Европе не осталось, но которая в большевизме все же была; показать, что как природа не терпит пустоты, так и история не терпит безбожия, хотя бы и богоненавистнического.

Заменить эмиграцию в осуществлении этих лишь бегло намеченных задач европейцы, конечно, не могли, так как всякое мирозерцание неизбежно связано с местом пребывания созерцающего, — оно же готовится каждому судьбой.

Нельзя сказать, чтобы русская, особенно первопризывная, эмиграция мало потрудились над разрешением намеченных мною задач. Без эмигрантских богословских, философских и исторических работ над вскрытием сущности большевизма и осмысливанием русской трагедии, без описания мученичества Православной Церкви и русской интеллигенции Европа, безусловно, не дошла бы хотя бы до того понимания нашей катастрофы, до которого она все же дошла. Многие раскрыли Западу и расцветшие в эмиграции русские писатели. Большую роль также сыграло и общение эмигрантов с руководящими людьми Запада, с представителями Церкви и науки. Немалое значение имело и назначение русских эмигрантов на американские и европейские кафедры. Новая эмиграция внесла в стареющую первопризывную новые начала: она раскрыла и старым эмигрантам, и европейцам уже исчезавшую из наших глаз духовную жизнь страдающей России и избавила тех эмигрантов, в которых остались еще живые души, от эмигрантской надменности и реакционности, от того, что я привык называть «эмигрантщиной» в смысле отрицательно-го начала.

Работа эта не кончена: все меняющееся положение Советской России и отношение к ней Запада ставят перед эмигрантами новые задачи. Отречься от них и по второстепенным бытовым соображениям переходить из стана эмигрантов в ряды обывателей-беженцев является сейчас весьма тяжелым преступлением перед судьбами России.

КОММЕНТАРИИ



Немецкий романтизм и русское славянофильство

Печатается по первому изданию: Немецкий романтизм и русское славянофильство // Русская мысль. 1910. № 3. С. 65–91.

- ¹ Фихте (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814) — немецкий философ. С 1794 г. — профессор Йенского, с 1800 г. — Берлинского университетов, с 1810 г. ректор последнего. Изучал философию как «науку о науке». Разработал т. н. наукоучение, перед которым ставились задачи преимущественно эпистемологического порядка. Рассматривал познание сущего как своего рода проекцию абсолютного «Я» на внешний мир. В вопросах политического характера отстаивал идею национального государства, в котором нация представляла собой коллективную личность, обладающая общим духом, историей, традицией.
- ² Гёте (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749–1832) — немецкий поэт, философ.
- ³ Шлегель (Schlegel) Карл Вильгельм Фридрих (1772–1829) — немецкий филолог, философ, представитель йенского кружка романтиков, один из основоположников немецкой санскритологии. В 1798–1800 гг. издавал журнал «Атенеум», в 1803–1805 гг. — журнал «Европа». С 1802 г. читал лекции в Париже. В 1808 г. принял католицизм. С 1809 г. — секретарь австрийской государственной канцелярии. Разрабатывал проблемы эстетики романтизма. Определял цель поэзии как достижение «бесконечной полноты универсума». Выдвинул концепцию постоянного творческого становления, неизбежного в силу незаконченности любого процесса. Выделял роль художника, способного подняться над своим несовершенным «Я». Считал необходимым преодолеть расколотость современного сознания посредством создания новой мифологии. Был сторонником объединения искусства, философии и религии.
- ⁴ Имеется в виду Великая французская революция 1789 г.
- ⁵ Наполеон Бонапарт (Napoléon Bonaparte) (1769–1821) — французский полководец и государственный деятель. С 1799 г. — первый консул Франции. В 1804–1814, 1815 гг. император.
- ⁶ Имеется в виду Отечественная война 1812 г.
- ⁷ Деизм — вера в единого Бога, которая может быть обоснована лишь разумом.
- ⁸ Гердер (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803) — немецкий философ. В 1771–1776 гг. — главный пастор в Бюкебурге. С 1776 г. — придворный проповедник в Веймаре. Доказывал, что любое произведение искусства тяготеет к народному творчеству. Носителем же искусства является человек, близкий к природе. Считал, что человеческая история — проявление

Божественного замысла. Любое общество проходит в своем развитии те же циклы, что и отдельная индивидуальность: оно переживает молодость, зрелость и дряхлость.

- ⁹ Шеллинг (Shelling) Фридрих Вильгельм (1775–1854) — немецкий философ. Автор системы трансцендентального идеализма. Подробно разработал учение о природе (натурфилософию). По мнению Шеллинга, природе присущ мировой дух, который связывает воедино все органическое и неорганическое. Окончательное же слияние природы и духа, объекта и субъекта, реального и идеального происходит в абсолютном.
- ¹⁰ Кант (Kant) Иммануил (1724–1804) — немецкий философ. Обосновал критику чистого разума, в соответствии с которой основные инструменты познания — категории сознания человека — умозрительны по своей природе. Соответственно, предметом философского исследования должна быть не «вещь в себе», а механизмы ее восприятия. Также выводил право из понятия морали, которая органически присуща любому человеку. В соответствии с нормами морали право устанавливает границы внешней свободы человека, которые его защищают от произвола других лиц. И право, и государство есть необходимые ограничения индивидуальной свободы во имя торжества принципов морали.
- ¹¹ Противоречие в определении (*лат.*).
- ¹² Спиноза (Spinoza) Бенедикт (1632–1677) — голландский философ. Будучи сторонником пантеизма, отождествлял Бога с природой, считал его бесконечной субстанцией, суммой всех вещей. Утверждал, что единственный способ познания целого — интуиция. Доказывал факт параллельного существования духовного и телесного.
- ¹³ Новалис (Novalis) (наст. имя и фам. Гарденберг Георг Филипп Фридрих фон) (1772–1801) — немецкий поэт, представитель йенского кружка романтиков. Автор романа «Генрих фон Офтердинген» (1797–1800). Противопоставлял «бренный» мир абсолютным ценностям и категориям. Считал, что искусство — высшая форма духовной деятельности. С его помощью может произойти синтез микрокосма человеческой личности и окружающего ее мира.
- ¹⁴ Гельдерлин (Hölderlin) Иоганн Кристиан Фридрих (1770–1843) — немецкий поэт-романтик, представитель группы «Буря и натиск». Идеализировал культуру Древней Греции. Автор трагедии «Смерть Эмпедокла» (1798–1799). С 1806 г. находился в психиатрической лечебнице.
- ¹⁵ Шлейермахер (Schleiermacher) Фридрих Даниель Эрнст (1768–1834) — немецкий философ. С 1802 г. — придворный проповедник в Штольпе. С 1804 г. — профессор университета в Галле. С 1809 г. — проповедник церкви св. Троицы в Берлине. Считал, что самосовершенствование — нравственный долг каждого человека, основная цель которого — слияние с Богом. Бог не может быть познан, он может быть прочувствован, поэтому ключевая задача теология — анализ религиозного чувства.

- ¹⁶ Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) — немецкий философ. Утверждал возможность метафизического познания мира посредством постижения категорий человеческого сознания, т. к. абсолютной реальностью является разум. Все сущее есть манифестация разума. Это утверждение относилось и к человеческой истории, основной смысл которой в развитии рациональных форм человеческого бытия — прежде всего государства. Лишь государство может обеспечить человеку истинную свободу. Путь его развития — утверждение все большей свободы в правовой жизни.
- ¹⁷ Фейербах (Feuerbach) Людвиг Андреас (1804–1872) — немецкий философ. Критиковал религиозную веру за ее антинаучную природу, предлагал учредить новую веру, где на место Бога был бы поставлен человек.
- ¹⁸ Одоевский Владимир Федорович (1803–1869) — князь, русский писатель. С 1823 г. — председатель «Общества любомудрия». В 1824–1825 гг. издавал альманах «Мнемозина». С 1826 г. служил в цензурном комитете. С 1846 г. — помощник директора Императорской публичной библиотеки. С 1861 г. — сенатор. Автор романа «Русские ночи» (1843). Странник натурфилософии Ф. Шеллинга. Отрицал рационалистический схематизм, настаивал на необходимости целостного восприятия мира. Считал, что в человеческой душе гармонично уживаются вера, разум и чувство прекрасного.
- ¹⁹ Станкевич Николай Владимирович (1813–1840) — русский философ. Воспринял учение Ф. Шеллинга. В последние годы жизни сблизился с гегельянством. С 1831 г. стоял во главе литературно-философского кружка.
- ²⁰ Шевырев Степан Петрович (1806–1864) — русский мыслитель и литературный критик. В 1835–1837 гг. — сотрудник журнала «Московский наблюдатель». С 1837 г. — профессор Московского университета. С 1841 г. — редактор журнала «Москвитянин». Автор работ «История поэзии» (1835), «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов» (1836). Утверждал, что литература есть проявление народного духа. Доказывал преимущество русской философии перед западноевропейской, т. к. интеллектуальная традиция в России основывается на православной культуре.
- ²¹ Баадер (Baader) Франц Ксавер (1765–1841) — немецкий философ. В 1826–1838 гг. — профессор философии Мюнхенского университета. Странник мистического учения Я. Бёме. Утверждал неразрывную связь материи и духа. По его мнению, основная задача человека — преобразование материального мира, высвобождение скрытых в нем духовных потенций, что может дать высшее понимание Бога.
- ²² Кёниг (Koenig) Генрих Иосиф (1790–1863) — немецкий историк и писатель. Автор статей о немецкой литературе в журнале «Московский наблюдатель».

- ²³ Балланш (Ballanche) Пьер Симон (1776–1847) — французский поэт, сторонник идей христианского социализма. Автор поэма «Антигона» (1814).
- ²⁴ Руссо (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778) — французский философ-просветитель. Разработал теорию общественного договора и народного суверенитета. Исходил из того, что цивилизация способствовала деградации человека. Спасение человечества видел в возвращении к первоначальной простоте. Этим определялась его концепция общественного договора, который должен вернуться к своим истокам и быть договором всех со всеми. Ж.-Ж. Руссо утверждал, что по самой природе общественного договора человек лишается изначальной свободы, обретая при этом еще большую, т. к. он одновременно устанавливал нормы и им подчинялся. Это предполагало торжество принципа народного суверенитета, когда все договаривающиеся стороны принимают участие в решении судьбы целого.
- ²⁵ Шиллер (Schiller) Иоганн Кристофор Фридрих (1759–1805) — немецкий поэт и драматург. Автор пьес «Разбойники», «Заговор Фиеско в Генуе», «Коварство и любовь». С 1789 г. преподавал историю в Йене. Разрабатывал теорию «естественного государства», основанного на силе, а не на законах.
- ²⁶ Местр (Maistre) Жозеф де (1753–1821) — французский писатель, мыслитель. Автор книги «Размышления о Франции» (1796). Утверждал наличие врожденных идей, имеющих Божественное происхождение, противопоставленных человеческому разуму, часто подверженному сомнениям и заблуждениям. Революцию, порождение эпохи Просвещения, считал сатанинским делом, разрушившим Богом установленный порядок. Не признавал общественного договора, ликвидировавшего традиционные устои власти. Призывал к возрождению во Франции легитимной монархии и религиозных ценностей. Сторонник теократии с передачей всей власти Папе Римскому.
- ²⁷ Петр I (1672–1725) — царь — с 1672 г., император — с 1721 г.
- ²⁸ Иван IV Грозный (1530–1584) — великий князь Московский с 1533 г., царь — с 1547 г.
- ²⁹ Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) — русский публицист, философ, славянофил. С 1823 г. — член «Общества любомудров». С 1824 г. служил в Московском архиве Министерства иностранных дел. В 1832 г. издавал журнал «Европеец». С 1845 г. редактировал журнал «Москвитянин». Отождествлял западную цивилизацию с рационализмом. По его мнению, православное мироощущение строится на цельности личности и знания, которое достигается благодаря совокупности познавательных практик (мышления, чувственности, веры и т. д.).
- ³⁰ Имеется в виду Реформация.
- ³¹ Имеется в виду утверждение учения о filioque (т. е. о нисхождении Св. Духа как от Бога-Отца, так и от Бога-Сына) Римско-католической церковью.

- ³² Декарт (Descartes) Рене (1596–1650) — французский философ и математик. Его философия обозначила «эпистемологический поворот» в истории европейской мысли Нового времени. В качестве основной философской проблемы выдвинул вопрос о познании, а не о бытии. Скептически оценивал возможности чувственного и рационального постижения мира. В качестве единственного вполне достоверного утверждения называл факт существования собственного сознания.
- ³³ Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646–1716) — немецкий философ, математик. С 1676 г. — придворный библиотекарь ганноверских герцогов. Разрабатывал модели дифференциального исчисления. Автор учения о монадах — нематериальных субстанциях, из которых состоит весь мир. Один из теоретиков регулярного (полицейского) государства, основной целью которого является осуществление общего блага посредством тотальной регламентации жизни каждого человека, и прежде всего бюрократии. Государство должно существовать как члены, в которых каждый механизм знает свою определенную функцию.
- ³⁴ Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — русский философ, поэт-символист. В 1877–1881 гг. преподавал в Петербургском университете. Разрабатывал концепцию софиологии, в которой София — Божественная первооснова мира. Отпадение человечества от Бога может быть преодолено посредством воссоединения мировой души с Софией, что будет означать достижение Всеединства — окончательной цели человеческой истории. Доказывал необходимость вселенской теократии, во главе которой должен оказаться Папа Римский.
- ³⁵ Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) — русский философ, поэт, представитель славянофильства. В 1822–1829 гг. — на военной службе, участник Русско-турецкой войны 1828–1829 гг. Отстаивал идею самобытного развития России на основе своеобразного религиозного опыта. Противопоставлял западноевропейский рационализм мистическому переживанию русского православия. Считал, что рассудок не может быть единственным средством познания, которое достигается благодаря сочетанию всех форм постижения окружающей действительности: разума, чувства, интуиции. В этом синтезе рождается личность, в которой снимаются кажущиеся логические противоречия, причем внешние противоречия могут в действительности обеспечивать внутреннее единство. Противопоставлял Петербург Москве как «вещественную личность государства» «сознанию души народной», одновременно утверждая на внутреннее единство, взаимодополняемость этих двух субстанций. Москва представлялась Хомякову «внутренней формой» петербургской России.
- ³⁶ Гартман (Hartmann) Франц (1838–1912) — немецкий оккультист, врач. С 1865 г. — доктор фармакологии. В 1867 г. принял американское гражд-

данство. С 1882 г. — член Теософического общества. В 1883 г. принял буддизм. В 1895 г. вернулся в Баварию. В 1897 г. возглавил Интернациональное теософического братство.

- ³⁷ Ницше (Nietzsche) Фридрих (1844–1900) — немецкий философ. В 1869–1879 гг. — профессор классической филологии Базельского университета. Отвергал рационалистический метод постижения истины, что предполагало переоценку всех ценностей, в т. ч. и морали. В центре его концепции лежала идея сверхчеловека, свободного от морали прошлого, формирующего новые ценности и принадлежащего не к рациональной культуре аполлонизма, а к стихийной культуре дионисизма.
- ³⁸ Штирнер (Stirner) Макс (нас. фам. и имя Шмидт Иоганн Каспар) (1806–1856) — немецкий философ. Представитель философского субъективизма. Исходил из абсолютной реальности исключительно человеческого «я». Личность человека определялась им как высшая ценность. Она должна быть свободна от государственного принуждения, в силу чего Штирнер категорически отрицал государственную власть и являлся одним из теоретиков анархизма.
- ³⁹ Атенеум («Athenaeum») — журнал, издававшийся в Йене Ф. и А. Шлегелями в 1798–1800 гг.

Освальд Шпенглер и «Закат Европы»

Печатается по первому изданию: Освальд Шпенглер и «Закат Европы» // Освальд Шпенглер и «Закат Европы». М., 1922. С. 5–33.

- ⁴⁰ Шпенглер (Spengler) Освальд (1880–1936) — немецкий философ и культуролог. Автор книги «Закат Европы» (1918–1922), создатель концепции «морфологии всемирной истории», в соответствии с которой существуют общие законы развития культур. Любая цивилизация должна пройти определенные стадии становления, влияющие на все стороны жизни человека. Констатировал кризис европейской («фаустовской») цивилизации.
- ⁴¹ Эйкен (Eucken) Рудольф Кристоф (1846–1926) — немецкий философ. С 1871 г. — профессор Базельского университета, с 1924 г. — Йенского университета. В 1912 г. читал лекции в Гарвардском, в 1914 г. — в Токийском университетах. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1909). Критиковал позитивистскую модель познания мира. Утверждал абсолютную ценность духовной жизни, представлявшую собой высшую реальность.
- ⁴² Бергсон (Bergson) Анри (1859–1941) — французский философ. С 1897 г. — профессор философии Высшей педагогической школы. В 1900–1914 гг. — профессор философии Коллеж де Франс. С 1914 г. —

член Французской академии. В 1927 г. — лауреат Нобелевской премии по литературе. Автор концепции творческой эволюции, согласно которой эволюционные изменения являются не простой модификацией прежних форм, а созданием новых, прежде не существовавших. Этот подход ставил под сомнение принцип причинности. Бергсон также доказывал недостаточность научного знания, которое фиксирует лишь формальные изменения состояния материи и не может анализировать опыт живого существа, например, человека. Человек существует не столько в пространстве, сколько в «длительности», во времени. Его поведение определяется разнообразными импульсами, большинство из которых недоступно научному пониманию. Понять же человеческий опыт возможно исключительно при помощи интуиции.

- ⁴³ Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур (1788–1860) — немецкий философ. В 1820–1831 гг. преподавал в Берлинском университете. Автор работы «Мир как воля и представление» (1819). Соглашался с И. Кантом в том, что все основные категории сознания человека сугубо умозрительны. При этом утверждал достоверность исключительно волевых устремлений человека, например, волю человека к жизни. Соответственно, жизнь представляла собой постоянное столкновение воли, вечную борьбу. Избежать ее — значит отказаться от воли к жизни, избавиться от страстей. Преодолеть собственный эгоизм можно посредством искусства — незаинтересованного созерцания.
- ⁴⁴ Вагнер (Wagner) Рихард (1813–1883) — немецкий композитор. Автор опер «Тангейзер» (1845), «Лоэнгрин» (1848), цикла «Кольцо Нибелунга» (1852–1874), «Тристан и Изольда» (1859), «Парсифаль» (1882).
- ⁴⁵ Маркс (Marx) Карл (1818–1883) — немецкий философ, социолог, экономист.
- ⁴⁶ Дюринг (Düring) Евгений (1833–1921) — немецкий философ и экономист. Утверждал, что философия — априорное учение об истине. Считал, что мысль — форма активности материи. Доказывал, что в основе социальной несправедливости лежало насилие, поэтому при переходе к социализму необходимо было избежать революционного переворота. Сторонник социализма, базирующегося на кооперации мелких собственников.
- ⁴⁷ Геббель (Hebbel) Фридрих (1813–1863) — немецкий драматург. Автор трагедий «Юдифь» (1840), «Мария Магдалина» (1844).
- ⁴⁸ Ибсен (Ibsen) Генрик (1828–1906) — норвежский драматург. Автор драмы «Пер Гюнт» (1867).
- ⁴⁹ Стриндберг (Strindberg) Юхан Август (1849–1912) — шведский писатель и драматург. Автор романа «Красная комната» (1879), пьесы «Фрекен Жюли» (1888). Один из основателей театра абсурда.

- ⁵⁰ Шоу (Shaw) Джордж Бернард (1856–1950) — британский драматург. В 1925 г. — лауреат Нобелевской премии по литературе.
- ⁵¹ Юстиниан I (Iustinianus I) (482/483–565) — император Византии с 527 г.
- ⁵² Имеется в виду разорение Рима королем остготов в 546 и 550 гг.
- ⁵³ Одна из основных категорий философии И. Канта.
- ⁵⁴ Платон (427–347 до н. э.) — древнегреческий философ. Автор учения об идеях как первосущностях бытия. По мнению Платона, не изменчивая реальность, а лишь постоянный мир идей (т. е. миф) может быть объектом изучения. Цель человеческого существования — в истинном познании, но это возможно лишь в государстве, специально для этого предназначенном. Это должно быть государство, управляемое философами, которые бы регламентировали все сферы жизни человека
- ⁵⁵ Рембрандт (Rembrandt) Харменс ван Рейн (1606–1669) — голландский художник. Продолжатель школы светотени Караваджо.
- ⁵⁶ Клавдий Птолемей (лат. Claudius Ptolemaeus) — александрийский математик и географ II в. н. э. Стронник геоцентрической модели Солнечной системы.
- ⁵⁷ Коперник (Корперник) Николай (1473–1543) — польский астроном, математик. Автор «Малого комментария о гипотезах, относящихся к небесным движениям», в котором изложил гелиоцентрическую модель Солнечной системы.
- ⁵⁸ Бетховен (Beethoven) Людвиг ван (1770–1827) — немецкий композитор.
- ⁵⁹ Тициан Вечеллио (Tiziano Vecellio) (1476/1477–1576) — итальянский художник, представитель венецианской школы живописи.
- ⁶⁰ Полигнот — древнегреческий художник V в. до н. э., представитель ранней классики. Расписывал храм Афины в Платеях, храм Аполлона в Дельфах и т. д.
- ⁶¹ Поликлет из Аргоса — древнегреческий скульптор V в. до н. э. Автор скульптур Дорифора и Диадумена.
- ⁶² Бах (Bach) Иоганн Себастьян (1685–1750) — немецкий композитор, представитель музыкального барокко.
- ⁶³ Эсхил (525–456 до н. э.) — древнегреческий драматург, автор трилогии «Орестея».
- ⁶⁴ Гностицизм — религиозно-философское течение в Восточном Средиземноморье во II–III вв. н. э., основанное на признании вторичности материального мира, пребывающего во зле и чрезвычайно далекого от Божественного света.
- ⁶⁵ Рафаэль Санти (Raffaello Sanzio) (1483–1520) — итальянский художник.
- ⁶⁶ Имеется в виду портрет кардинала Томазо Ингирами работы Рафаэля (1510).
- ⁶⁷ Перикл (ок. 495–429 до н. э.) — афинский государственный деятель. С 443 г. до н. э. — глава афинского государства, член коллегии стратегов.

- ⁶⁸ Евклид (ок. 330–277 до н. э.) — древнегреческий математик, представитель Александрийской школы. Автор работы «Начала», в которой разработал проблемы планиметрии, стереометрии и теории чисел.
- ⁶⁹ Пифагор Самосский (570–490 до н. э.) — древнегреческий философ и математик. С 530 г. до н. э. жил в Кротоне на Юге Италии. Создал братство последователей своего учения. Утверждал, что познание мира — это постижение чисел, которые им правят. Верил в переселение душ и круговорот человеческих жизней. Считал, что мир зародился в результате взаимодействия двух начал — предельного и беспредельного.
- ⁷⁰ Гелиос — бог Солнца в древнегреческой мифологии.
- ⁷¹ Шекспир (Shakespeare) Вильям (1564–1616) — английский поэт, драматург.
- ⁷² Эдип — в древнегреческой мифологии царь Фив, который по воле рока убил своего отца и женился на своей матери, не зная об этом. Когда открылась истина, он ослепил себя и отправился в изгнание.
- ⁷³ Креонт — в древнегреческой мифологии наследник царя Фив Эдипа, брат его матери и жены Иокасты.
- ⁷⁴ Юпитер (Jupiter) — верховный бог в древнеримской мифологии. Объединял в себе черты италийских богов. Так, Юпитер Лациарис (Jupiter Latiaris) — бог латинских племен. Юпитер Феретрий (Jupiter Feretrius) — бог войны и победы.
- ⁷⁵ Лютер (Luther) Мартин (1483–1546) — немецкий религиозный деятель, один из лидеров Реформации, основатель лютеранства. В 1517 г. на дверях церкви в Виттельберге вывесил 95 тезисов, провозглашавших программу церковной реформы. В 1519 г. открыто заявил о своей согласии с учением Яна Гуса. В 1520 г. публично сжег папскую буллу с его отлучением от церкви. С 1521 г. находился под покровительством курфюрста Фридриха Саксонского. Пришел к мысли о возможности индивидуального спасения человека, помимо церкви и духовенства, что ставило под вопрос необходимость их существования. Утверждал, что спасение достигается верой, а не делами. Отрицал свободу воли у человека.
- ⁷⁶ Глюк (Gluck) Кристоф Виллибальд (1714–1787) — немецкий композитор. Автор опер «Орфей и Эвридика» (1762), «Альцеста» (1767), «Ифигения в Авлида» (1774) и др.
- ⁷⁷ Ватто (Watteau) Жан-Антуан (1684–1721) — французский художник, один из основоположников стиля рококо.
- ⁷⁸ Куперен (Couperin) Франсуа (1668–1733) — французский композитор, автор сочинений для клавесина.
- ⁷⁹ Аналитическая геометрия получила распространение после работ Р. Декарта и Г. Лейбница.
- ⁸⁰ Джорджоне (Giorgione) (наст. фам. и имя Барбарелли Джорджо) (1477–1510) — итальянский художник, представитель венецианской школы.

- ⁸¹ Веронезе (Veronese) Паоло (1528–1588) — итальянский художник, представитель венецианской школы позднего Возрождения.
- ⁸² Точка зрения (фр.).
- ⁸³ Ленотр (Le Nôtre) Андре (1613–1700) — архитектор-паркостроитель, основатель французского регулярного парка. Спроектировал парки в Версале, Сен-Клу, Фонтенбло и т. д.
- ⁸⁴ Бодлер (Baudelaire) Шарль (1821–1867) — французский поэт, автор поэтического сборника «Цветы зла» (1857).
- ⁸⁵ Верлен (Verlaine) Поль Мари (1844–1896) — французский поэт, один из основателей символизма, автор книги стихов «Романсы без слов» (1874).
- ⁸⁶ Герой поэм Кретьена де Труа и Вольфрама фон Эшенбаха.
- ⁸⁷ Герой одноименной драмы И. В. Гёте.
- ⁸⁸ Герой одноименной пьесы В. Шекспира.
- ⁸⁹ Ф. А. Степун ошибается: исповедь была введена в обиход церкви в VI в.
- ⁹⁰ В 1215 г., согласно решению Латеранского собора исповедь стала обязательной в Римско-католической церкви.
- ⁹¹ Скопас (ок. 395–350 до н. э.) — древнегреческий скульптор, представитель новоаттической школы позднего классицизма. Автор фриза мавзолея в Галикарнасе. Отказался от использования бронзы. Способствовал становления эллинистического искусства.
- ⁹² Ньютон (Newton) Исаак (1642–1727) — английский физик и математик. В 1664–1666 гг. открыл закон всемирного тяготения. С 1669 г. — профессор математики Тринити-колледжа. С 1696 г. — смотритель, с 1699 г. — директор Монетного двора. С 1703 г. — президент Королевского общества. В 1705 г. возведен в рыцарское достоинство. Автор «Математических начал натуральной философии» (1687).
- ⁹³ Веласкес (Velásquez) Родригес Диего де Сильва (1599–1660) — испанский художник, один из основоположников психологического портрета. С 1623 г. работал при дворе испанского короля.
- ⁹⁴ Пуссен (Poussin) Николя (1594–1665) — французский художник, один из основателей классицизма. В 1640–1642 гг. работал при дворе Людовика XIII.
- ⁹⁵ Гальс (Хальс) (Hals) Франс (1581/1585–1666) — голландский художник, представитель живописи барокко.
- ⁹⁶ Рюисдаль (Ruysdael, Ruijsdael) Якоб ван (1628/1629–1682) — голландский художник, автор монументальных пейзажей.
- ⁹⁷ Лоррен (Lorrain) (наст. фам. Желле [Gellée]) Клод (1600–1682) — французский художник, один из основоположников классического пейзажа.
- ⁹⁸ Гогарт (Хогарт) (Hogarth) Уильям (1697–1764) — английский художник-портретист.

- ⁹⁹ Гендель (Händel) Георг Фридрих (1685–1759) — немецкий композитор, представитель музыкального барокко. С 1720 г. возглавлял в Лондоне оперный театр.
- ¹⁰⁰ Стамец (Stamic) Ян Вацлав Антонин (1717–1757) — чешский музыкант и композитор, представитель музыкального барокко.
- ¹⁰¹ Корелли (Corelli) Арканджело (1653–1717) — итальянский композитор, основатель классической школы игры на скрипке.
- ¹⁰² Тартини (Tartini) Джузеппе (1692–1770) — итальянский композитор, скрипач, теоретик комбинационных тонов. В 1728 г. основал школу скрипичной игры.
- ¹⁰³ Скарлатти (Scarlatti) Алессандро (1649–1725) — итальянский оперный композитор, представитель неаполитанской музыкальной школы.
- ¹⁰⁴ Делакруа (Delacroix) Фердинан Виктор Эжен (1798–1863) — французский художник, представитель романтизма в живописи, противник академизма.
- ¹⁰⁵ Сезанн (Cézanne) Поль (1839–1906) — французский художник, представитель постимпрессионизма. Особое внимание уделял структуре, «скульптурной лепке» предметов.
- ¹⁰⁶ Пленэризм — направление в живописи, имевшее целью максимально точное изображение действительности — освещения, цвета, структуры предметов и т. д.
- ¹⁰⁷ Грюневальд (Grünewald) Матиас (1470/1475–1528) — немецкий художник, живописец Северного Возрождения.
- ¹⁰⁸ Тик (Tieck) Иоганн Людвиг (1773–1853) — немецкий поэт-романтик, литературный критик, член йенского кружка романтиков. Основывал свое творчество на фольклоре, исторических сюжетах.
- ¹⁰⁹ Упадок (*фр.*).
- ¹¹⁰ Дарвин (Darwin) Чарлз Роберт (1809–1882) — английский ученый-натуралист. В 1831–1836 гг. совершил путешествие на экспедиционном судне «Бигл», в ходе которого сделал ряд наблюдений, относившихся к естественной истории земли. В 1859 г. опубликовал труд «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь» («On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life»). Разработал теорию естественного отбора, доказывая наличие закономерностей в изменчивости видов животных и растений.
- ¹¹¹ «В начале было дело» (*нем.*).
- ¹¹² Зиммель (Simmel) Георг (1858–1918) — немецкий философ и социолог. С 1901 г. — экстраординарный профессор Берлинского, а с 1914 г. — профессор Страсбургского университетов. Автор работ по философии истории и культуры. Представитель неокантианства. Создатель теории

социального взаимодействия, основоположник конфликтологии. Разрабатывал философию жизни, которая им оценивалась как процесс творческого становления.

- ¹¹³ Кон (Cohn) Йонас (1869–1947) — немецкий философ. В 1901–1933 гг. — профессор Фрейбургского университета. С 1933 г. — в эмиграции в Англии. Представитель неокантианства. Предмет его исследования — ценностные ориентиры творческой деятельности. Утверждал, что они самодостаточны и не имеют прямого прагматичного применения. Считал, что эстетическое переживание — один из важнейших путей познания действительности, который позволяет человеку адекватно оценить свое место в мире. В силу этого исключительно рационалистические подходы ограничены в своих возможностях и дают искаженный образ действительности.
- ¹¹⁴ Эвальд (Ewald) Генрих Георг Август (1803–1875) — немецкий культуролог, библеист. В 1827–1837 гг. — профессор Гёттингенского университета. С 1838 г. — профессор философии Тюбингенского университета. С 1849 г. издавал «Ежегодник библейской науки». Изучал филологию древнееврейского языка. Исследовал происхождение ветхозаветных текстов.
- ¹¹⁵ Толстой Лев Николаевич (1828–1910) — русский писатель.
- ¹¹⁶ Вико (Vico) Джамбатиста (1668–1744) — итальянский философ. С 1699 г. — профессор университета в Неаполе. С 1734 г. — придворный историограф при неаполитанском дворе. Один из основоположников философии истории. Исследовал закономерности исторического развития. Целью этого было постижение плана вечной идеальной истории. Сторонник циклического развития человечества. Выделял три цикла истории: божественный, героический и человеческий. Каждый из этих этапов заканчивался кризисом, который обозначал конец прежнего общественного строя.
- ¹¹⁷ Рюккерт (Ruckert) Фридрих (1788–1866) — немецкий поэт и ориенталист. С 1826 г. — профессор в Эрлангене, в 1841–1848 гг. — в Берлине. Переводил восточную поэзию: Руми, Саади, Фирдоуси и т. д.
- ¹¹⁸ Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) — русский мыслитель, публицист, ихтиолог. В 1849 г. арестован по делу М. В. Петрашевского. В 1853 г. — участник ихтиологической экспедиции по Волге и Каспийскому морю. С 1857 г. работал в Департаменте сельского хозяйства Министерства государственных имуществ. Автор работы «Россия и Европа» (1869), в которой предложил цивилизационный подход к анализу мировых исторических процессов. Выделил десять культурно-исторических типов. Противник теории прогресса, доказывал цикличность развития человечества.

- ¹¹⁹ Виндельбанд (Windelband) Вильгельм (1848–1915) — немецкий философ. С 1876 г. — профессор в Цюрихском, с 1877 г. — во Фрейбургском, с 1882 г. — в Страсбургском, с 1903 г. — Гейдельбергском университетах. Представитель неокантианства. Противник учения И. Канта о «вещи в себе», которая, по его мнению, вносила противоречие, двойственность в философию. Разрабатывал проблемы философии как критической науки об общеобязательных ценностях, априорных и трансцендентальных по своей сути.
- ¹²⁰ Риккерт (Rickert) Генрих (1863–1936) — немецкий философ. С 1888 г. — профессор Страсбургского, с 1891 г. — Фрейбургского, с 1916 г. — Гейдельбергского университетов. Представитель неокантианства. Ставил задачу перед философией — выявить соотношение между действительностью и ценностными ориентирами человека. В этой связи ключевая проблема — теория ценностей, которая может быть разрешена историком или культурологом. Ценность создает смысл жизни. Сама же она порождается суждением человека, динамично меняющимся во времени. Таким образом, субъективная интенция становится фактором, формирующим объективную реальность. Эта особенность социального бытия предполагала принципиально иные методы исследования, нежели те, которые господствовали в естественных науках.
- ¹²¹ Имеется в виду выявленное Ф. Ницше дионисийское начало греческой культуры, основанное на культе стихийного творчества, неупорядоченной жизненной энергии.
- ¹²² Манчестерская школа (Manchester school) — направление экономической мысли, отстаивавшей принципы свободной торговли и экономического либерализма. Ее представители (Р. Кобдэн, Д. Брайт, У. Бэджгот и др.) выступали за минимизацию роли государства в экономической жизни.
- ¹²³ Фридрих II Великий (1712–1786) — король Пруссии с 1740 г.
- ¹²⁴ Так Г. В. Ф. Гегель ответил на замечание, что его теория не соответствовала фактам.
- ¹²⁵ Неточная цитата из трагедии В. Шекспира «Гамлет».
- ¹²⁶ Имеется в виду сражение Первой мировой войны — битва при Вердене (февраль–декабрь 1916 г.).

Мысли о России

Очерк I

Печатается по первому изданию: Мысли о России // Современные записки. Париж, 1923. Кн. 14. С. 391–400.

- ¹²⁷ В период Первой мировой войны Ф. А. Степун служил на фронте как офицер-артиллерист.
- ¹²⁸ Троцкий (наст. фам. Бронштейн) Лев Давидович (1879–1940) — советский партийный и государственный деятель. В 1898 г. арестован, приговорен к четырехлетней ссылке. С 1900 г. жил в Иркутской губернии. В 1902 г. бежал за границу. В 1903 г. — участник II съезда РСДРП, поддержал Ю. О. Мартова. В 1904 г. разошелся с меньшевиками. В 1905 г. вернулся в Россию. С октября 1905 г. — заместитель председателя, а впоследствии председатель Петербургского Совета рабочих депутатов. В декабре 1905 г. арестован. В 1906 г. бежал за границу. В 1908–1912 гг. редактировал газету «Правда». Участник Венской коференции 1912 г. В 1916 г. выслан в США. В мае 1917 г. вернулся в Россию, примкнул к «межрайонцам». С сентября 1917 г. — председатель Петросовета. С октября 1917 г. — нарком иностранных дел. С 1918 г. — нарком военных дел, председатель Реввоенсовета Республики. С 1919 г. — член Политбюро ЦК РКП(б). С 1925 г. смещен с поста председателя Реввоенсовета. В 1926 г. выведен из состава Политбюро. С 1927 г. исключен из партии. В 1928 г. сослан в Алма-Ату. В 1929 г. выслан из СССР. С 1933 г. проживал во Франции, с 1935 г. — в Норвегии, с 1936 г. — в Мексике. Смертельно ранен агентом НКВД Р. Меркадером.
- ¹²⁹ Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933) — советский партийный и государственный деятель. Член РСДРП. С 1904 г. — в эмиграции. С 1907 г. — сторонник группы «Вперед», один из представителей т. н. «богостроительства». С 1913 г. — член редколлегии газеты «Правда». С июня 1917 г. — большевик. С октября 1917 г. — нарком просвещения РСФСР. С 1929 г. — председатель Ученого совета при СНК СССР. С 1923 г. — полпред в Испании.
- ¹³⁰ Метерлинк (Maeterlinck) Морис (1862–1949) — бельгийский писатель, драматург, представитель символизма. С 1896 г. жил во Франции. Автор пьесы-сказки «Синяя птица».
- ¹³¹ Гольдони (Goldoni) Карло (1707–1793) — итальянский драматург. Реформировал традиционную для итальянского театра комедию дель арте (commedia dell'arte), постепенно отказываясь от масок и обязательной импровизации актеров.
- ¹³² Андреев Леонид Николаевич (1871–1919) — русский писатель. С 1917 г. — в эмиграции, в Финляндии. Автор романа «Дневник Сатаны» (опубл. в 1921).
- ¹³³ Каменев (наст. фам. Розенфельд) Лев Борисович (1883–1936) — советский партийный и государственный деятель. С 1907 г. — член ЦК РСДРП. С 1914 г. — редактор газеты «Правда». В 1917 г. — председатель ВЦИК. С сентября 1918 г. — член Президиума ВЦИК. С октября 1918 г. — председатель Моссовета. С 1919 г. — член Политбюро РКП(б). С 1923 г. — за-

меститель председателя Совнаркома. С 1924 г. — председатель Совета труда и обороны. В 1926 г. выведен из состава Политбюро. В 1927 г. исключен из партии. В 1928–1929 гг. — начальник Научно-технического управления ВСНХ СССР. С 1929 г. — председатель Главного концессионного комитета при СНК СССР. С 1933 г. — директор издательства «Академия». В 1935 г. арестован. Расстрелян.

¹³⁴ Имеется в виду пьеса В. Шекспира «Мера за меру» (1604).

¹³⁵ Козловский Александр Николаевич (1864–1940) — русский военный деятель, артиллерийский генерал, участник Кронштадтского восстания 1921 г. С 1921 г. в эмиграции в Финляндии.

¹³⁶ Имеется в виду школа В. Виндельбанда, к которой принадлежал Ф. А. Степун.

¹³⁷ Достоевский Федор Михайлович (1821–1881) — русский писатель.

¹³⁸ В настоящий момент это Рижский вокзал.

¹³⁹ То есть рабочий факультет, общеобразовательное учебное заведение.

¹⁴⁰ Островский Александр Николаевич (1823–1886) — русский драматург.

¹⁴¹ Чехов Антон Павлович (1860–1904) — русский писатель.

Очерк II

Печатается по первому изданию: Мысли о России // Современные записки. Париж, 1923. Кн. 15. С. 281–296.

¹⁴² Макензен (Mackensen) Август фон (1849–1945) — германский военный деятель, генерал-фельдмаршал. Участник Франко-прусской войны 1870–1871 гг. С 1898 г. — флигель-адъютант кайзера. С 1903 г. — генерал-адъютант. В 1914 г. командовал Варшавско-Ивангородской и Лодзинской операциями, в 1915 г. — Горлицким прорывом. В 1918 г. был интернирован французами. В 1919 г. был освобожден. В 1920 г. вышел в отставку.

¹⁴³ Имеется в виду одна из «Маленьких трагедий» А. С. Пушкина.

¹⁴⁴ Цитата из поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» (1833).

¹⁴⁵ Демидов Игорь Платонович (1873–1946) — русский общественный и политический деятель. В 1904–1905 гг. — участник земских съездов. С 1905 г. — член партии кадетов. С 1906 г. — темниковский уездный предводитель дворянства. В 1907–1910 гг. — председатель Темниковской уездной земской управы. С 1912 г. — член Государственной Думы. В 1917 г. — участник Государственного совещания, Временного совета Российской республики (Предпарламента). После октября 1917 г. — участник Белого движения. После 1919 г. в эмиграции. В 1921 г. участвовал в создании Парижской демократической конституционно-демократической группы. С 1924 г. — товарищ председателя Центрального бюро Демократической группы Партии народной свободы.

- ¹⁴⁶ Гронский Павел Павлович (1883–1937) — русский общественный и политический деятель. С 1912 г. — член Государственной Думы, кадет. С 1916 г. — член ЦК партии кадетов. В 1917 г. — участник Государственного совещания, Временного совета Российской республики (Предпарламента). С 1918 г. — товарищ министра внутренних дел в Особом совещании при главнокомандующем А. И. Деникине. С 1921 г. — член Парижской демократической конституционно-демократической группы. С 1923 г. — товарищ председателя Русской академической группы. С 1925 г. — член правления Русского академического союза.
- ¹⁴⁷ Имеется в виду Савинков Борис Викторович (1879–1925) — деятель революционного движения, писатель. В 1901 г. сослан в Вологодскую губернию, бежал. С 1903 г. — член партии эсеров и ее Боевой организации. Готовил покушения на В. К. Плеве, вел. кн. Сергея Александровича. В 1906 г. арестован, приговорен к казни, бежал в Румынию. С 1911 г. жил во Франции. В 1917 г. вернулся в Россию. С июля 1917 г. занимал должность товарища военного министра. В 1918 г. возглавлял Союз защиты родины и свободы. С 1920 г. — в эмиграции, во Франции. В 1924 г. арестован при переходе советско-польской границы. Покончил жизнь самоубийством (по другим сведениям, убит чекистами).
- ¹⁴⁸ Комиссар Временного правительства при Ставке.
- ¹⁴⁹ Корнилов Лавр Георгиевич (1870–1918) — русский военный деятель, генерал от инфантерии (1917). Участник Первой мировой войны. В 1915–1916 гг. находился в плену. В марте—апреле 1917 г. — командующий Петроградским военным округом. В июле—августе 1917 г. — верховный главнокомандующий. 25–31 августа 1917 г. возглавил вооруженное выступление, имевшее целью смену политического режима. С декабря 1917 г. возглавлял Добровольческую армию. Убит при штурме Екатеринодара.
- ¹⁵⁰ Керенский Александр Федорович (1881–1970) — русский государственный и общественный деятель. В 1912–1917 гг. — депутат Государственной Думы, трудовик. С 1917 г. — член партии эсеров. В марте—мае 1917 г. — министр юстиции, в мае—сентябре 1917 г. — военный и морской министр, в июле—октябре 1917 г. — министр-председатель Временного правительства. В сентябре 1917 г. — глава Директории. С 1918 г. — в эмиграции во Франции. С 1940 г. проживал в США.
- ¹⁵¹ Эйдкунен (Eydtkuhnen) — пограничный с Россией населенный пункт в Восточной Пруссии.
- ¹⁵² Ф. А. Степун намекает на прозу Л. Н. Андреева.
- ¹⁵³ Имеется в виду сцена объяснения в любви Дмитрия Карамазова и Грушеньки из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».

- ¹⁵⁴ Имеется в виду роман Андрея Белого «Серебряный голубь» (1910).
- ¹⁵⁵ Левинэ (Levine) Евгений (1883–1919) — деятель германского социал-демократического движения. В 1919 г. возглавлял правительство Баварской советской республики. Расстрелян.
- ¹⁵⁶ Имеется в виду рассказ Максима Горького «Дружки» (1898).
- ¹⁵⁷ Горький Максим (наст. фам. и имя Пешков Алексей Максимович) (1868–1936) — русский писатель, драматург.
- ¹⁵⁸ О, конечно, очень странной стране (нем.).
- ¹⁵⁹ Чайковский Петр Ильич (1840–1893) — русский композитор. Патетическая («Шестая») симфония была им написана в 1893 г.
- ¹⁶⁰ Московский художественный театр был основан К. С. Станиславским и В. И. Немировичем-Данченко в 1898 г.
- ¹⁶¹ Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883) — русский писатель.

Очерк III

Печатается по первому изданию: Мысли о России // Современные записки. Париж, 1923. Кн. 17. С. 351–376.

- ¹⁶² Ф. А. Степун намекает на Петербург.
- ¹⁶³ У себя дома дешево.
- ¹⁶⁴ Имеется в виду битва на Марне — сражение Первой мировой войны на Западном фронте в сентябре 1914 г., закончившееся поражением немецких войск.
- ¹⁶⁵ Имеется в виду вокзал в Берлине.
- ¹⁶⁶ Ф. А. Степун ссылается на повесть Н. С. Лескова «Очарованный странник» (1872–1873).
- ¹⁶⁷ «Смена вех» — сборник, изданный в Праге в 1921 г., который обозначил тенденцию надежд русской эмиграции на национальное перерождение большевизма и Советской России.
- ¹⁶⁸ Имеется в виду проповедь непротивления злу насилием.
- ¹⁶⁹ Ф. А. Степун цитирует слова Мефистофеля из драмы И. В. Гёте «Фауст»: «Часть силы той, что без числа / Творит добро, всему желая зла» (Пер. Б. Л. Пастернака.)
- ¹⁷⁰ Улица, известная как торговый центр Берлина.
- ¹⁷¹ Алябьев Александр Александрович (1787–1851) — русский композитор, автор романса «Соловей» (1827).
- ¹⁷² Брестский мир (Брест-Литовский мирный договор) — сепаратное соглашение Советской России и Германии, заключенное 3 марта 1918 г., согласно которому Россия теряла значительную часть своей территории.
- ¹⁷³ Деникин Антон Иванович (1872–1947) — русский военный деятель, генерал-лейтенант (1916). Участник Первой мировой войны. В апреле-мае

- 1917 г. — начальник штаба Верховного главнокомандующего. В ноябре-декабре 1917 г. участвовал в создании Добровольческой армии. Возглавлял ее с апреля 1918 г. С 1919 г. — главнокомандующий Вооруженными силами Юга России. С 1920 г. — в эмиграции.
- ¹⁷⁴ Врангель Петр Николаевич (1878–1928) — русский военный деятель, генерал-лейтенант (1917). Участник Первой мировой войны. В декабре 1919 — январе 1920 г. командовал Добровольческой армией. С апреля 1920 г. — командующий Русской армией в Крыму. С ноября 1920 г. — в эмиграции. В 1924–1928 гг. — председатель Русского Общевоинского союза.
- ¹⁷⁵ Тихон (в миру Белавин Василий Иванович) (1865–1925) — русский церковный деятель. С 1897 г. — Люблинский епископ. С 1898 г. — епископ Алеутский и Аляскинский, с 1900 г. — Алеутский и Североамериканский. С 1907 г. — епископ Ярославский и Ростовский. С августа 1917 г. — митрополит Московский и Коломенский. С ноября 1917 г. — патриарх Московский и всея Руси. В 1922–1923 гг. находился под арестом в Донском монастыре. В 1989 г. канонизирован.
- ¹⁷⁶ Урицкий Моисей Соломонович (1873–1918) — советский политический деятель, социал-демократ (с 1898). С 1903 г. — меньшевик. В 1908 г. выслан за границу. В 1912 г. вернулся в Россию. В 1914 г. вновь эмигрировал. После Февральской революции 1917 г. вернулся в Петроград. С 1917 г. — большевик. С октября 1917 г. — член Военно-революционного партийного центра. С ноября 1917 г. — комиссар Совнаркома по делам выборов в Учредительное собрание. С марта 1918 г. — председатель Петроградского ЧК. 17 августа 1918 г. убит в здании Главного штаба.
- ¹⁷⁷ Воровский Вацлав Вацлавович (1871–1923) — советский партийный и государственный деятель. С 1894 г. — член московского «Рабочего союза». С 1903 г. — большевик. В 1904 г. участвовал в создании Южного бюро РСДРП. В 1917–1919 гг. — полпред Советской России в Скандинавских странах, с 1921 г. — в Италии. Секретарь советской делегации на Генуэзской (1922) и Лозаннской (1922–1923) конференциях. Убит в Лозанне.
- ¹⁷⁸ Зильберман Александр Самуилович (1862–?) — врач. С 1890-х гг. — вольнопрактикующий врач в Варшаве. С 1908 г. — врач-консультант Привислинской железной дороги.
- ¹⁷⁹ Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841) — русский поэт.
- ¹⁸⁰ Сократ (470/469–399) — древнегреческий философ, персонаж многих диалогов Платона. Способствовал повороту древнегреческой философии в сторону изучения не материальной природы, как прежде, а человеческой личности. Противник догматизма, сторонник плюрали-

стического подхода. Разработал основы диалектики как искусства спора.

¹⁸¹ Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918) — деятель социал-демократического движения. С 1877 г. — член руководства организации «Земля и воля». С 1879 г. — лидер организации «Черный передел». В 1880–1917 гг. — в эмиграции. В 1883 г. основал марксистскую группу «Освобождение труда». В 1894–1895 гг. участвовал в создании «Союза русских социал-демократов за границей». С 1903 г. — член меньшевистской фракции РСДРП. В 1917 г. вернулся в Россию. Отстаивал принципы диалектического материализма. Утверждал, что Россия не готова к социалистической революции.

¹⁸² Скобелев Михаил Дмитриевич (1843–1882) — военачальник, генерал от инфантерии (1881), генерал-адъютант (1878). В 1868 г. окончил Академию Генерального штаба. Участник Хивинского похода 1873 г. и подавления Кокандского восстания 1873–1876 гг. С 1876 г. — военный губернатор Ферганской области. Участник Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Командовал Кавказской казачьей бригадой во время 2-го штурма Плевны. В 1878 г. занял Сан-Стефано. В 1880–1881 гг. возглавлял Вторую Ахалкетинскую экспедицию.

Очерк IV

Печатается по первому изданию: Мысли о России // Современные записки. Париж, 1924. Кн. 19. С. 296–333.

¹⁸³ Имеется в виду Коммунистический Интернационал.

¹⁸⁴ Чацкий Александр Андреевич — герой комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума».

¹⁸⁵ Имеется в виду обращение фарисея, принципиального противника и гонителя христианства Савла, в апостола Павла.

¹⁸⁶ Николай II (1868–1918) — император России в 1894–1917 гг.

¹⁸⁷ Карамзов Иван Федорович — герой романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».

¹⁸⁸ Квинт Септим Флоренс Тертуллиан (Quintus Septimus Florens Tertullianus) (ок. 160–220) — христианский богослов. Утверждал бессилие разума в постижении Бога. Считал, что истина достигается посредством веры и Божественного откровения. Особое внимание уделял мистическому опыту верующего.

¹⁸⁹ Салтыков-Щедрин Михаил Евграфович (1826–1889) — русский писатель.

¹⁹⁰ Толстой Алексей Николаевич (1883–1945) — русский писатель.

¹⁹¹ Совпадение противоположностей (*лат.*).

- ¹⁹² Карамазов Дмитрий Федорович — герой романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».
- ¹⁹³ Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) — русский писатель, мыслитель, идеолог консерватизма. В 1863–1874 гг. — на службе в Министерстве иностранных дел. С 1879 г. — сотрудник газеты «Варшавский дневник». В 1891 г. принял тайный постриг. Автор трактата «Византизм и славянство» (1875). Сторонник деспотической формы правления, которая позволила бы России сохранить достижения цивилизации и избежать политических потрясений. Исходил из безусловного приоритета эстетического начала над этическим, из чего следовало признание права на насилие в целях сохранения национальной культуры.
- ¹⁹⁴ Соколов Николай Дмитриевич (1870–1928) — русский общественный и политический деятель, адвокат. В 1917 г. — член Чрезвычайной следственной комиссии.
- ¹⁹⁵ Имеется в виду встреча императора Священной Римской империи Генриха IV и папы Григория VII в замке Каносса на Севере Италии в 1077 г., в ходе которой отлученный от церкви и низложенный император был вынужден умолять папу о прощении. В переносном значении «идти в Каноссу» обозначает унижительную капитуляцию.
- ¹⁹⁶ Имеется в виду наступление в июле–октябре 1919 г.
- ¹⁹⁷ Мамонтов (Мамантов) Константин Константинович (1869–1920) — русский военный деятель, генерал-лейтенант (1919). Участник Первой мировой войны. В 1918–1919 гг. командовал 4-м Донским конным корпусом в армиях П. Н. Краснова и А. И. Деникина. В 1919 г. отстранен от командования. Умер от тифа.
- ¹⁹⁸ Имеется в виду Англо-бурская война в 1899–1902 гг.
- ¹⁹⁹ Шингарев Андрей Иванович (1869–1918) — русский общественный и политический деятель. С 1905 г. — член партии кадетов, с 1908 г. — член ее ЦК. С 1907 г. — депутат Государственной Думы. С марта 1917 г. — министр земледелия во Временном правительстве. В мае–июне 1917 г. — министр финансов. Участник Государственного совещания, Временного совета Российской республики (Предпарламента). В ноябре 1917 г. арестован большевиками. 7 января 1918 г. вместе с Ф. Ф. Кокошкиным зверски убит матросами и красногвардейцами.

Очерк V

Печатается по первому изданию: Мысли о России // Современные записки. Париж, 1924. Кн. 21. С. 279–404.

- ²⁰⁰ Монтескье (Montesquieu) Шарль Луи (1689–1755) — французский философ и политический деятель. В 1716–1726 гг. — президент парламента

Бордо. Сторонник теории естественного права. Говорил о первичности права по отношению к государству и законодательству. Утверждал принцип относительности ценности политических и общественных институтов, их зависимости от культурных, исторических, географических условий. Считал, что форма правления в значительной мере определяется климатом, размерами государства. В качестве основной ценности выдвигал политическую свободу. Обосновал теорию разделения властей, которое может обезопасить страны от деспотизма.

²⁰¹ Сен-Симон (Sen-Simon) Клод Анри де Рувруа (1760–1825) — французский мыслитель, общественный деятель. Считал необходимым использовать научный метод в организации общества, которое в будущем должно основываться на т. н. «промышленной системе», предусматривающей искоренение всякого «экономического паразитизма». Все будут вовлечены в процесс производства, который будет иметь плановый характер. Предполагалось придать «промышленной системе» религиозный оттенок, чтобы сделать ее понятной большинству населения, нуждающемуся в вере. В связи с этим разрабатывал концепцию «нового христианства». Доказывал неизбежность возникновения всемирной ассоциации народов и полное исчезновение национальных границ. Ввел термин «индустриализация», дал новое теоретическое осмысление понятию «гражданское общество».

²⁰² Прудон (Proudhon) Пьер Жозеф (1809–1865) — французский социалист. Автор трактата «Что такое собственность» (1840). Считал, что основной вопрос хозяйственной жизни — не производство, а потребление. Решение экономических проблем современности видел в утверждении принципов мутуализма (т. е. взаимности и обмена). Верил в возможность самоорганизации общества, ставил под сомнение институт государства, который лишь ограничивает возможности развития личности.

²⁰³ Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) — русский общественный деятель. С 1840 г. — в эмиграции. Участник революции во Франции в 1848 г. В 1849 г. участвовал в восстании в Дрездене. Был арестован, приговорен к смертной казни, выдан России. В 1857 г. освобожден из заключения и отправлен на поселение в Сибирь. В 1861 г. бежал через Японию и США в Англию, Лондон. В 1864 г. присоединился к I Интернационалу. В 1872 г. исключен из него за фракционную деятельность. Автор книги «Государственность и анархия», в которой обосновывал идеалы анархизма. Отрицал государство, полагая, что оно подавляло творческий потенциал личности. Верил в способность человека к самоорганизации.

²⁰⁴ Лассаль (Lassalle) Фердинанд (1825–1864) — немецкий политический деятель. В 1863 г. основал Всеобщий германский рабочий союз. В своих

философских сочинениях развивал гегельянские построения, в соответствии с которыми выставлял рабочий класс носителем идеи государства. Вместе с тем политические режимы предлагал рассматривать в контексте современной им расстановки общественных сил. Сторонник «реалистической» школы права, которое, по его мнению, основывалось на силе государства и стоящих за ним правящих верхов. Выступал за постепенную социализацию государства при активном участии рабочего класса.

- ²⁰⁵ Розанов Василий Васильевич (1856–1919) — русский философ, публицист. В 1898 г. сотрудничал в газете «Новое время». Представитель экзистенциальной философии. Разрабатывал метафизику пола, в соответствии с которой семейная жизнь — суть человеческого бытия, а пол — величайшая тайна. Резко выступал против либерализма, утилитаризма.
- ²⁰⁶ Герцен Александр Иванович (1812–1870) — русский писатель, публицист. С 1847 г. — в эмиграции. В 1853 г. основал Вольную русскую типографию. Теоретик русского социализма. Автор мемуаров «Былое и думы» (1852–1868).
- ²⁰⁷ Цитата из сочинения А. И. Герцена «Концы и начала».
- ²⁰⁸ Имеется в виду роман Ф. М. Достоевского.
- ²⁰⁹ Кистяковский Богдан (Федор) Александрович (1868–1920) — русский правовед, социолог. Член Союза освобождения. С 1906 г. преподавал в Московском коммерческом институте. Автор статьи в сборнике «Вехи» (1909). Исследовал право в контексте последних достижений других общественных наук (социологии, психологии). Рассматривал основные правовые понятия как своего рода мифологемы, возникающие в человеческом сознании и обеспечивающие существование социума.
- ²¹⁰ Имеются в виду члены Бунда (Всеобщего еврейского рабочего союза в Литве, Польше и России).
- ²¹¹ Поляков Сергей Александрович (1874–1943) — поэт, переводчик, издатель. Из купеческой семьи. Владел 25 языками. В 1899 г. учредил издательство «Скорпион». В 1904–1909 гг. издавал журнал «Весы». После 1917 г. работал казначеем в Московском союзе писателей.
- ²¹² «Новое время» — общественно-политическая газета, издававшаяся в Петербурге в 1868–1917 гг.
- ²¹³ Бетман-Гольвег (Bethmann Hollweg) Теобальд (1856–1921) — германский государственный деятель. В 1905–1907 гг. — министр внутренних дел Пруссии. В 1907–1909 гг. — министр внутренних дел Германской империи. В 1909–1917 гг. — рейхсканцлер.
- ²¹⁴ Меоничность — философский и богословский термин, обозначающий небытийность, обусловленную фактом бытия.
- ²¹⁵ Имеются в виду сторонники концепции Софии — Премудрости Божьей, Мировой души, отделившейся от Бога. В России основателем этого направления был В. С. Соловьев.

- ²¹⁶ Евразийство — историографическая концепция, согласно которой Московское государство было преемником Монгольской империи и Золотой орды, сформировавших единое политическое пространство Евразии.
- ²¹⁷ Манн (Mann) Томас (1875–1955) — немецкий писатель. Автор повести «Смерть в Венеции» (1912), романов «Волшебная гора» (1924), «Иосиф и его братья» (1934–1944), «Доктор Фаустус» (1947) и др.
- ²¹⁸ Шелер (Scheler) Макс (1874–1928) — немецкий философ, представитель феноменологии, один из основателей философской антропологии. С 1919 г. — профессор Кёльнского, в 1928 г. — Франкфуртского университетов. Разрабатывал логику чувства, альтернативную логике разума. Утверждал, что любовь, а не мышление — главный атрибут человеческой личности. Доказывал возможность познания «вещей-в-себе» в силу присутствующих им внутренних законов существования, доступных внешнему созерцанию.
- ²¹⁹ Фонтане (Fontane) Теодор (1819–1898) — немецкий писатель и поэт, автор этнографических очерков «Странствия по марке Бранденбург» (1862–1882), романа «Эффи Брист» (1895).
- ²²⁰ Бердяев Николай Александрович (1874–1948) — русский философ. Автор статей в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909). В 1904–1905 гг. редактировал журналы «Новый путь», «Вопросы жизни». С 1922 г. — в эмиграции. В 1925–1940 гг. — редактор журнала «Путь». Разрабатывал проблематику творчества как форму реализации человеческой свободы.
- ²²¹ Фригийский колпак — символ Великой французской революции.
- ²²² Имеется в виду вооруженное выступление Л. Г. Корнилова 25–31 августа 1917 г.
- ²²³ Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) — русский писатель.
- ²²⁴ Блок Александр Александрович (1880–1921) — русский поэт.
- ²²⁵ Николай Кузанский (Nicolaus Cusanus) (1401–1464) — философ, богослов. Из семьи рыбака. С 1426 г. — секретарь папского легата в Германии. С 1430 г. — настоятель церкви св. Флорина в Кобленце. С 1448 г. — кардинал. С 1450 г. — епископ в Бриксене. С 1458 г. — генеральный викарий в Риме. Утверждал внутреннее единство всего бытия, которое отражает в каждом своем элементе тождество «максимума» и «минимума». По его мнению, Бог есть абсолютный максимум, чье самоограничение и породило чувственный мир. Доказывал априорность человеческого мышления, основанного на догадках и гипотезах. Цель же человеческого познания — «развертывания» замысла Бога в природе. Заложил основы дифференциального исчисления.
- ²²⁶ Тиллих (Tillich) Пауль (1886–1965) — немецкий богослов и философ. В 1914–1918 гг. — капеллан в действующей армии. В 1929–1933 гг. пре-

подавал в Марбургском и Франкфуртском университетах. С 1933 г. — в эмиграции в США, преподавал в Нью-Йоркской высшей теологической школе. В 1955–1962 гг. — профессор Гарвардского университета. Основывал теологические построения на философии экзистенциализма. Считал, что основная проблема бытия человека — это «мужество быть». Она может быть разрешена посредством веры в Бога, основанной на опыте личного общения с ним. Истинная вера всегда строится на сомнении и его преодолении. Преодоление этого сомнения — ключевой вопрос мировой культуры. В этом отношении вся человеческая цивилизация глубоко религиозна.

- 227 Штейнбюхель (Steinbuchel) Теодор (188–1949) — немецкий богослов и философ, представитель христианского социализма, сторонник неомизма. Доказывал правомерность материалистического понимания истории. Утверждал необходимость социального прочтения христианства.
- 228 Радбрух (Radbruch) Густав (1878–1949) — немецкий правовед. Представитель нормативиста, последователь идей Г. Кельзена. В соответствии с идеями неокантианства разделял сущее и должное, из чего следовало, что сфера права («должное») представляла собой самодостаточную область знания, нуждающуюся в особых методах изучения.
- 229 «Современные записки» — литературно-политический журнал, издававшийся в 1920–1940 гг. в Париже.

Очерк VI

Печатается по первому изданию: Мысли о России. Большой смысл и малые смыслы. Коммунистическая идеология и современная литература. Эмигранты и большевики // Современные записки. Париж, 1925. Кн. 23. С. 342–371.

- 230 Знаете ли, дорогой коллега, это этическая проблема — это все же нечто особенное (нем.).
- 231 Господин профессор (нем.).
- 232 Выгодный для всех и необходимый (нем.).
- 233 Это я должен обдумать, коллега (нем.).
- 234 Имеется в виду Коминтерн.
- 235 Карамазов Алексей Федорович — герой романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы».
- 236 Шкловский Виктор Борисович (1893–1984) — русский литературовед, один из основателей русского формализма. Утверждал существование имманентных законов развития литературного процесса, обусловленных неизбежной эволюцией поэтических форм и динамикой

читательского интереса. Ввел в литературоведение понятия «материал» и «прием».

²³⁷ Имеется в виду Версальский мирный договор 1919 г.

²³⁸ Пуанкаре (Poincaré) Раймон (1860–1934) — французский государственный и политический деятель. В 1887–1903 гг. — депутат парламента. В 1893, 1895 гг. — министр народного просвещения. В 1894–1895, 1906 гг. — министр финансов. В 1903–1913 гг. и с 1920 г. — сенатор. В 1912–1913 гг. — премьер-министр и министр иностранных дел. В 1913–1920 гг. — президент Франции. В 1922–1924 гг. — премьер-министр и министр иностранных дел. В 1926–1929 гг. — премьер-министр и министр финансов (до 1928).

²³⁹ Васнецов Аполлинарий Михайлович (1856–1933) — русский художник. Автор ряда картин, описывавших Москву допетровского периода.

²⁴⁰ Имеется в виду «Азбука коммунизма», написанная Н. И. Бухариным и Е. А. Преображенским в 1919 г.

²⁴¹ Бухарин Николай Иванович (1888–1938) — советский партийный и государственный деятель. В 1908–1910 гг. — член Московского комитета РСДРП. В 1911 г. сослан в Онегу, бежал за границу. В мае 1917 г. вернулся в Россию. С 1917 г. — член ЦК РСДРП(б). С 1918 г. — главный редактор газеты «Правда». В 1919–1920 гг. — член Исполкома Коминтерна. С 1929 г. — член АН СССР. В 1929–1932 гг. — член Президиума ВСНХ. С 1932 г. — член коллегии Наркомата тяжелой промышленности. В 1934–1937 гг. — главный редактор газеты «Известия». Автор Конституции 1936 г. В 1937 г. исключен из партии и арестован по делу «Анти-советского правоцентристского блока». Расстрелян.

²⁴² Имеется в виду Гиппиус Зинаида Николаевна (псевд. Антон Крайний) (1869–1945) — русская поэтесса, литературный критик, жена Д. С. Мережковского (с 1889). С 1920 г. — в эмиграции.

²⁴³ Имеется в виду повесть А. П. Чехова «Скучная история» (1888).

²⁴⁴ Имеется в виду повесть М. Горького «Детство» (1913).

²⁴⁵ Имеется в виду повесть И. А. Бунина «Деревня» (1910).

²⁴⁶ Бунин Иван Алексеевич (1870–1953) — русский писатель. С 1920 г. — в эмиграции во Франции. В 1933 г. лауреат Нобелевской премии.

²⁴⁷ Имеется в виду роман А. Белого «Петербург» (1913).

²⁴⁸ Белый Андрей (наст. фам. и имя Бугаев Борис Николаевич) (1880–1934) — русский поэт, писатель. Представитель символизма. В 1903 г. входил в кружок «Аргонавты». С 1912 г. — сторонник антропософского движения Р. Штейнера. Автор романа «Петербург» (1913).

²⁴⁹ Никитин Николай Николаевич (1895–1963) — советский писатель. С 1921 г. — член группы «Серрапионовы братья». Автор романов «Преступление Кирика Руденко» (1927), «Это было в Коканде» (1939).

- ²⁵⁰ Иванов Всеволод Вячеславович (1895–1963) — русский писатель, драматург. В 1922 г. — член группы «Серапионовы братья».
- ²⁵¹ Пильняк (наст. фам. Вогау) Борис Андреевич (1894–1938) — русский писатель. Автор романа «Голый год» (1920). Оценивал революцию как проявление народной стихии. В 1937 г. арестован. Расстрелян.
- ²⁵² Бабель Исаак Эммануилович (1894–1940) — советский писатель. Автор сборника рассказов «Конармия» (1926). В 1939 арестован. Расстрелян.
- ²⁵³ Лидин Владимир Германович (1894–1979) — советский писатель. Автор романов «Идут корабли» (1926), «Отступник» (1927).
- ²⁵⁴ Леонов Леонид Максимович (1899–1994) — советский писатель. Автор романов «Барсуки» (1924), «Вор» (1927), «Русский лес» (1953).
- ²⁵⁵ Мещеряков Николай Леонидович (1865–1942) — советский партийный и государственный деятель. С 1893 г. — в эмиграции в Бельгии. С 1901 г. — член «Заграничной лиги русской революционной социал-демократии». С 1902 г. — агент газеты «Искра» в Москве. В 1906 г. — член Московского окружного комитета и областного бюро большевиков. Арестован, сослан в Восточную Сибирь. В 1917 г. — редактор «Известий Московского военно-революционного комитета». В 1918–1924 гг. — член редколлегии газеты «Правда», руководитель «Госиздата». С 1924 г. — заместитель главного редактора «Большой советской энциклопедии». В 1927–1931 и 1933–1938 гг. — главный редактор «Малой советской энциклопедии». С 1939 г. — член-корреспондент АН СССР.
- ²⁵⁶ Пролеткульт — культурно-просветительская организация (1917–1920), ставившая перед собой целью способствовать формированию новой пролетарской культуры, основанной на самодеятельном творчестве рабочих масс.
- ²⁵⁷ Ремизов Алексей Михайлович (1877–1957) — русский писатель. Представитель символизма. Испытал влияние А. Белого. С 1921 г. — в эмиграции.
- ²⁵⁸ Аксаков Сергей Тимофеевич (1791–1859) — русский писатель, литературный критик. В 1827–1832 гг. — цензор Московского цензурного комитета. С 1833 г. — инспектор московского Константиновского землемерного училища. С 1835 г. — директор Межевого института. Автор «Семейной хроники» (1856).
- ²⁵⁹ Гончаров Иван Александрович (1812–1891) — русский писатель.
- ²⁶⁰ Сергеев-Ценский (наст. фам. Сергеев) Сергей Николаевич (1875–1958) — русский писатель. Автор романов «Преображение» (1914), «Севастопольская страда» (1937–1939).
- ²⁶¹ Зайцев Борис Константинович (1881–1972) — русский писатель. С 1922 г. в эмиграции. С 1924 г. жил в Париже. Автор романов «Золотой узор» (1926), «Дом в Пасси» (1935), тетралогии «Путешествие Глеба» (1937) и др.

- ²⁶² Замятин Евгений Иванович (1884–1937) — русский писатель. С 1932 г. — в эмиграции. Автор антиутопического романа «Мы» (1920).
- ²⁶³ Эренбург Илья Григорьевич (1891–1967) — советский писатель. С 1905 г. участвовал в революционном движении. В 1908–1917 гг. — в эмиграции в Париже. В 1917 г. вернулся в Москву. В 1918 г. переехал в Киев. В 1919 г. жил в Крыму у М. А. Волошина. В 1920 г. арестован по подозрению в связях с правительством П. Н. Врангеля. В 1921–1924 гг. — в эмиграции во Франции, в Бельгии, Германии. С 1932 г. — парижский корреспондент «Известий». В 1936–1939 гг. — военный корреспондент в Испании. Автор романа «Девятый вал» (1951–1952), повести «Оттепель» (1954–1956), автобиографии «Люди, годы, жизнь» (1961–1965).
- ²⁶⁴ «Серапионовы братья» — литературная группа, возникшая в Петрограде в 1921 г. Для нее было характерно отрицание всякой тенденциозности и поиск новых художественных форм.
- ²⁶⁵ Серафимович (наст. фам. Попов) Александр Серафимович (1863–1949) — русский писатель. В 1887 г. арестован по делу А. И. Ульянова, сослан в Архангельскую губернию. В 1890 г. вернулся на Дон. В 1918–1920 гг. — военный корреспондент «Правды». Автор романа «Город в степи» (1912).
- ²⁶⁶ Слезкин Юрий Львович (1887–1947) — русский писатель. Автор романов «Помещик Галдин» (1912), «Ольга Орг» (1914), «Брусиллов» (1944), пьесы «Зеркало Коломбины» (1920).
- ²⁶⁷ Соболев Андрей (наст. имя Израиль Моисеевич) (1888–1926) — советский писатель. С 1904 г. — член партии сионистов-социалистов. В 1906 г. арестован, приговорен к каторжным работам. В 1909 г. бежал за границу, жил во Франции. В 1915 г. вернулся в Россию. С 1922 г. — секретарь правления Всероссийского союза писателей. Покончил жизнь самоубийством. Автор повести «Салон-вагон» (1922).
- ²⁶⁸ Сейфулина Лидия Николаевна (1889–1954) — советская писательница. Печаталась с 1917 г.
- ²⁶⁹ Имеется в виду группа, объединявшаяся вокруг журнала «На посту» (1924–1926), органа Российской ассоциации пролетарских писателей (РАПП). Своей целью она ставила борьбу против буржуазных веяний в литературе.
- ²⁷⁰ Лежнев А. (наст. фам. и имя Горелик Абрам Зеликович) (1893–1938) — советский литературный критик, член группы «Перевал» (1929–1930). Сторонник «органического» искусства, которое должно было сочетать идеологическую направленность и эстетическую ценность. Противник «учительской» роли искусства. Расстрелян.
- ²⁷¹ Воронский Александр Константинович (1884–1937) — советский литературный критик, основатель группы «Перевал». С 1904 г. —

член РСДРП. В 1917–1920 гг. — член ВЦИК. В 1921–1927 гг. — редактор журнала «Красная новь». Утверждал, что искусство есть познание жизни посредством художественного воображения. В ходе творческого акта возникает образ, который есть интуитивно осознанная модель жизненных процессов. В 1927 г. исключен из ВКП(б). Расстрелян.

- ²⁷² Имеются в виду герои рассказов и повестей Л. М. Леонова.
- ²⁷³ Глоба Андрей Павлович (1888–1964) — советский писатель, поэт, драматург, переводчик. Автор сборника стихов «Корабли издалека» (1922), пьес «День смерти Марата» (1920), «Фамарь» (1923) и др.
- ²⁷⁴ Имеются в виду повесть «Петушихинский пролом» (1923) и рассказ «Конец мелкого человека» (1924) Л. М. Леонова.
- ²⁷⁵ Имеется в виду Эрфуртская программа Социал-демократической партии Германии, принятая на съезде в Эрфурте в октябре 1891 г. вместо прежде действовавшей Готской программы. Активное участие в ее составлении принял Ф. Энгельс. Состояла из программы-минимум и программы-максимум, основанной на идеях марксизма, где утверждался принцип неизбежности обобществления средств производства.
- ²⁷⁶ Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949) — русский поэт и философ, один из теоретиков символизма. С 1905 г. — хозяин литературного салона «Башня» на Таврической улице в Петербурге. В 1918–1920 гг. — один из руководителей театрального и литературного отдела Наркомпроса. В 1920–1924 гг. жил в Баку. С 1924 г. — в эмиграции в Италии. В 1926 г. перешел в католичество. В 1926–1934 гг. преподавал в колледже в Павии. Разрабатывал проблемы религиозного мифа.

Очерк VII

• Печатается по первому изданию: Мысли о России (О «Возрождении» и возвращенстве) // Современные записки. Париж, 1926. Кн. 28. С. 365–392.

- ²⁷⁷ «Возрождение» — общественно-политическая газета, издававшаяся в Париже в 1925–1940 гг. Ее основателем был П. Б. Струве.
- ²⁷⁸ Струве Петр Бернгардович (1870–1944) — русский общественный и политический деятель. С 1890-х гг. — теоретик легального марксизма. Автор Манифеста РСДРП (1898). В 1902–1905 гг. — редактор журнала «Освобождение». С 1905 г. — член ЦК партии кадетов. В 1905–1906 гг. — издатель журналов «Полярная звезда», «Свобода и культура». Депутат II Государственной Думы (1907). Автор статей в сборниках «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). С 1914 г. профессор Петербургского политехнического института. В 1917 г. — директор Экономического департамента Министерства иностранных дел. С 1920 г. в эмиграции. В статье «Интел-

лигенция и революция» («Вехи», 1909) рассматривал интеллигенцию как носительницу антигосударственного начала. В силу органической склонности к анархии она лишена способности к конструктивному творчеству. Лишь преодолевая свое «отщепенство», воспитывая себя, а не других, интеллигенция может решать широкие культурные задачи, стоящие перед русской общественностью.

²⁷⁹ Пешехонов Алексей Васильевич (1867–1933) — русский общественный и политический деятель. С 1904 г. — член редакции журнала «Русское богатство». В 1906 г. участвовал в создании партии народных социалистов. В мае–августе 1917 г. — министр продовольствия Временного правительства. В 1922 г. выслан из Советской России. С 1927 г. работал консультантом в торгпредстве СССР в Прибалтике.

²⁸⁰ Ильин Иван Александрович (1882–1954) — русский философ, правовед. С 1912 г. преподавал в Московском университете. С 1921 г. — председатель Московского психологического общества. В 1922 г. выслан из Советской России, жил в Германии. В 1938 г. эмигрировал в Швейцарию. Утверждал единство правового и морального сознания, которое, в свою очередь, вытекало из религиозного опыта. Своеобразие же правового мышления в России обуславливалось традициями православной культуры, которая удачно синтезировала в себе «сердечное» и рассудочное. Критиковал социалистические учения, которые предполагали искажение правовой организации общественной жизни и установление рабовладельческой диктатуры. Странник возрождения монархии в России, что, по его мнению, в большей степени соответствовало политическим традициям страны.

²⁸¹ Карташев Антон Владимирович (1875–1960) — русский мыслитель, общественный деятель, историк церкви. С 1905 г. работал в Петербургской публичной библиотеке. В 1906–1917 гг. — профессор Высших женских курсов в Петербурге. С 1909 г. — председатель Религиозно-философского общества в Петербурге. С 1917 г. — член партии кадетов. С 24 июля 1917 г. — обер-прокурор Св. Синода. С 5 августа 1917 г. — министр исповеданий во Временном правительстве. В октябре 1917 г. арестован большевиками. В январе 1918 г. выпущен на свободу, С января 1919 г. возглавлял Русский комитет в Финляндии, оказывал помощь армии генерала Н. Н. Юденича. С 1920 г. — в эмиграции. С 1925 г. — профессор Русского богословского института в Париже. Автор «Очерков по истории Русской церкви» (1959). Утверждал необходимость «симфонии» церкви и государства, которую оценивал как культурное наследие, доставшееся России от Византии. Противопоставлял Святую Русь, основанную на этом синтезе, петровской, в которой доминировало бюрократическое начало.

- 282 Милюков Павел Николаевич (1859–1943) — русский историк, общественный и политический деятель. С 1886 г. — приват-доцент Московского университета. С 1895 г. — в ссылке в Рязани. С 1897 г. преподавал в Высшем Софийском училище (Болгария). В 1899 г. вернулся в Россию. В 1902–1904 гг. читал лекции в США. С 1905 г. — лидер партии кадетов. С 1907 г. — депутат Государственной Думы. С 1915 г. — лидер Прогрессивного блока. В марте–апреле 1917 г. — министр иностранных дел Временного правительства. С 1920 г. — в эмиграции. В статье «Интеллигенция и историческая традиция» связывал общественное развитие с государственной политикой, которая способствовала расширению гражданской сферы и становлению интеллигенции. Последняя постепенно обретала собственное лицо и силу в политической жизни. Деформации в ее развитии были связаны с тем, что государство не поспевало за развитием общественности и навязывало интеллигенции архаичные правовые рамки.
- 283 Николай Николаевич (1856–1929) — великий князь, военный и государственный деятель, генерал-адъютант (1894), генерал от кавалерии. Внук Николая I. Участник Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. В 1895–1905 гг. — генерал-инспектор кавалерии. С 1905 г. — председатель Совета государственной обороны. В 1914–1915 гг. — главнокомандующий русской армией. С 1919 г. — в эмиграции в Италии, а затем во Франции.
- 284 Имеется в виду Российский зарубежный съезд 1926 г.
- 285 Вильгельм II Гогенцоллерн (1859–1941) — германский император в 1888–1918 гг.
- 286 Имеются в виду Б. Муссолини и М. Примо де Ривера.
- 287 Александр III (1845–1894) — император России с 1881 г.
- 288 Имеется в виду статья Л. Н. Толстого «Не могу молчать» (1908).
- 289 Имеется в виду Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) — русский философ. С 1900 г. редактировал журнал «Вопросы философии и психологии». С 1900 г. — профессор, а в 1905 г. ректор Московского университета. Последователь учения В. С. Соловьева. Автор концепции «конкретного идеализма». По мнению С. Н. Трубецкого, истина возможна лишь во всеединстве конкретного бытия. Принимая критику чистого разума И. Канта, в качестве субъекта чувственности выдвигал Мировую душу, Софию. Индивидуальности — лишь проявления этого соборного начала. В связи с этим С. Н. Трубецкой разрабатывал теорию соборности личности и сознания.
- Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) — русский философ. В 1897–1905 гг. профессор Киевского, с 1905 г. — Московского университетов. Участвовал в создании издательства «Путь». Последователь уче-

ния В. С. Соловьева. Разрабатывал философию всеединства. По его мнению, Абсолютное есть необходимая предпосылка всякому процессу познания. Соответственно, идея абсолютного предзадана человеческому сознанию. В связи с этим Е. Н. Трубецкой выступал сторонником концепции естественного права.

²⁹⁰ Имеются в виду члены Республиканско-демократического объединения, основанного П. Н. Милюковым в Париже в 1924 г.

²⁹¹ В 1920–1923 гг. в Галлиполи на берегу Дарданелл располагался лагерь эвакуированной из Крыма Белой армии.

²⁹² II Интернационал функционировал в 1889–1916 гг.

²⁹³ Марков (Марков 2-й) Николай Евгеньевич (1866–1945) — общественный и политический деятель. В 1888 г. окончил Институт гражданских инженеров. В 1905–1909 гг. — член Курской губернской земской управы. Один из основателей Курской народной партии порядка. Вошел в Союз русского народа. Депутат III и IV Государственной Думы. В 1918–1920 гг. служил в Северо-Западной армии генерала Н. Н. Юденича. С 1920 г. — в эмиграции, в Германии. В 1921 г. возглавил Высший монархический совет. Сотрудничал с нацистами.

²⁹⁴ Кускова (урожд. Есипова, по мужу Прокопович) Екатерина Дмитриевна (1869–1954) — русский общественный и политический деятель. С 1897 г. — член «Союза русских социал-демократов за границей». Автор программного документа «экономизма» — «Кредо» (1899). Член Союза освобождения. С 1906 г. — член редакции журнала «Без заглавия». С 1908 г. сотрудничала в газете «Русские ведомости», в 1912–1914 гг. — в журнале «Современник». В 1922 г. выслана из Советской России. Проживала в Праге, с 1939 г. — в Женеве.

²⁹⁵ Осоргин (наст. фам. Ильин) Михаил Андреевич (1878–1942) — русский писатель. С 1904 г. член партии эсеров. В 1905 г. арестован, приговорен к ссылке. В 1906 г. освобожден. В 1907 г. эмигрировал в Италию. В 1916 г. вернулся в Россию. В 1921 г. работал в Комиссии помощи голодающим. В 1921 г. арестован, сослан в Казань. В 1922 г. выслан из Советской России. Жил в Германии, с 1923 г. — во Франции. Автор романа «Сивцев Вражек» (1928), «Повести о сестре» (1931) и др.

²⁹⁶ Браудо Александр Исаевич (1864–1924) — русский общественный деятель, историк. С 1889 г. работал в Императорской (впоследствии Государственной публичной) библиотеке. В 1918–1919, 1921–1924 гг. — заместитель директора библиотеки.

²⁹⁷ Тасин Н. (наст. фам. и имя Коган Наум Яковлевич) (1873–?) — русский писатель, автор фантастического романа «Катастрофа» (1922).

²⁹⁸ Ларин Ю. (наст. фам. и имя Лурье Михаил Зальманович [Александрович]) (1882–1932) — деятель революционного движения. В 1901–

1902 г. — руководитель симферопольской организации социал-демократов. В 1902 г. сослан в Якутию. В 1904 г. бежал за границу, в Женеву. В 1905 г. вернулся в Россию. В 1906–1907 гг. возглавлял социал-демократическую организацию Киева. В 1907–1909 гг. — секретарь Союза механических рабочих нефтяной промышленности. В 1917 г. возглавил группу меньшевиков-интернационалистов. С августа 1917 г. — большевик. В 1917–1921 гг. — член президиума ВСНХ, с 1921 г. — Госплана.

²⁹⁹ Интервенционизм — экономическая теория, предполагающая активное вмешательство государства в хозяйственную жизнь страны.

Очерк VIII

Печатается по первому изданию: Мысли о России (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция) // Современные записки. Париж, 1927. Кн. 32. С. 279–310.

³⁰⁰ Люксембург (нем. Luxemburg, польск. Luksemburg) Роза (1871–1919) — деятель международного социал-демократического движения. С 1898 г. жила в Германии, вступила в Социал-демократическую партию Германии. В 1907 г. участвовала в работе V съезда РСДРП. С 1914 г. возглавляла группу «Интернационал». В 1916 г. участвовала в создании группы «Спартак», объединявшей левое крыло немецкой социал-демократии. Одна из создателей Коммунистической партии Германии в 1918–1919 гг. Участвовала в вооруженном выступлении в Берлине в январе 1919 г., арестована. Убита конвойным по дороге в тюрьму.

³⁰¹ Ландауэр (Landauer) Густав (1870–1919) — немецкий философ, писатель. В 1892–1899 гг. издавал журнал «Социалист». Странник анархизма. Отрицал все формы государственного насилия, которые препятствуют развитию индивидуального начала в человеке. Верил в возможность самоорганизации общества. В 1919 г. — народный комиссар просвещения Баварской советской республики. Убит.

³⁰² Лукач (Lukács) Дьёрдь (Георг) (1885–1971) — венгерский философ и литературный критик. В 1918 г. вступил в Коммунистическую партию Венгрии. В 1919 г. — нарком по культурным делам Венгерской советской республики. С 1919 г. — в эмиграции в Вене. В 1929–1945 гг. жил в Москве. В 1945 г. вернулся в Венгрию. В 1956 г. — министр образования в правительстве И. Надя. Автор работы «История и классовое знание» (1923). Доказывал факт рационализации общественного сознания, который вступал в противоречие с иррациональным социально-экономическим процессом. Его адекватная оценка возможна лишь в случае выбора верной точки зрения. Утверждал, что марксистский подход наиболее применим в сложившихся обстоятельствах, т. к. он ориентирован

на ту сферу жизни, которая наиболее важна для мировоззрения современного человека. При этом можно пренебречь частностями, т. к. история — процесс самопознания человека в «тотальности» его бытия. В этом отношении Лукач сближал марксизм с гегельянством. И одно, и другое течение мысли основывалось на признании высшей реальности абсолютных категорий и ценностей и, наоборот, на принципиальном отрицании буржуазного «овеществления» мира.

³⁰³ Имеется в виду поэма А. А. Блока «Двенадцать» (1918).

³⁰⁴ Имеется в виду сочинение Ф. Ницше «Сумерки кумиров, или как философствовать молотом» (1888).

³⁰⁵ Нестеров Михаил Васильевич (1862–1942) — русский художник, член «Товарищества передвижников». Автор картин на религиозные сюжеты. Расписывал Владимирский собор в Киеве (1890–1895), храм Спаса на Крови в Санкт-Петербурге (1894–1897), Марфо-Мариинскую обитель в Москве (1908–1911).

³⁰⁶ Крамарж (Kramář) Карел (1860–1937) — чешский общественный и государственный деятель. С 1890 г. — один из лидеров партии младочехов. В 1891–1914 гг. — депутат австрийского рейхсрата. Выступал за сближение Австро-Венгрии и России. В 1915–1917 гг. находился под арестом, был обвинен в государственной измене. В 1918–1919 гг. — премьер-министр чехословацкого правительства. В 1918–1931 гг. — депутат парламента.

³⁰⁷ Брусков Тит Титыч — герой комедии А. Н. Островского «В чужом пиру похмелье» (1856).

³⁰⁸ Коршунов Африкан Савич — герой пьесы А. Н. Островского «Бедность — не порок» (1853).

³⁰⁹ Признаком теонормной культуры является осознание постоянного присутствия Божественного.

³¹⁰ Прометей — в древнегреческой мифологии титан — покровитель людей, богоборец. Похитил огонь на Олимпе и передал его людям. За это по приказу Зевса был прикован к скале, и каждый день орел выклевывал у него печень. По прошествии нескольких столетий Геракл убил орла и освободил Прометея.

³¹¹ Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) — русский философ. Участник Отечественной войны 1812 г., заграничных походов русской армии. В 1821 г. вышел в отставку. В 1823–1826 гг. путешествовал в Европе. Автор «Философических писем» (1829–1831). В первом «Философическом письме» утверждал, что Россия лишена перспектив исторического развития, т. к. в 988 г. она выбрала православие, которое не способствовало развитию индивидуальности и фактически ограничило ее связи с бурно развивавшимися странами Западной Европы. После публикации этого

письма в журнале «Телескоп» в 1836 г. Чаадаев был объявлен сумасшедшим и посажен под домашний арест.

- ³¹² Федоров Николай Федорович (1828–1906) — русский философ. В 1874–1898 гг. — библиотекарь Румянцевского музея. С 1899 г. работал в архиве Министерства иностранных дел. Автор «Философии общего дела» (1906–1913). Выдвигал идею преодоления смерти. Во имя этого должен был преобразиться сам человек, поглощенный собственным эгоизмом и враждой ко всем окружающим. Считал, что человечество должно быть объединено общим делом — возрождением предков.
- ³¹³ Флоренский Павел Александрович (1882–1937) — русский философ, богослов. В 1911 г. рукоположен в сан священника. С 1912 г. — редактор журнала «Богословский вестник». С 1914 г. — профессор Московской духовной академии. С 1920 г. сотрудничал с ВСНХ. В 1933 г. арестован. С 1934 г. содержался в лагере на Соловках. Расстрелян. Представитель имяславия, продолжатель традиций платонизма, софиологии В. С. Соловьева. Противник богословского рационализма. Утверждал онтологическое единство Творца и его творений. Разрабатывал «конкретную метафизику», ставившую перед собой цель изучения первичных символов, которые явлены человеку в материальном мире.
- ³¹⁴ Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) — русский философ и богослов. До начала XX в. примыкал к марксизму. Впоследствии продолжатель учения В. С. Соловьева, сторонник софиологии. Автор статей в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909). В 1918 г. рукоположен в священники. С 1922 г. в эмиграции. С 1925 г. возглавлял Православный богословский институт в Париже.
- ³¹⁵ Карсавин Лев Платонович (1882–1952) — русский философ, историк. В 1916 г. защитил докторскую диссертацию. В том же году был утвержден в должности профессора Петербургского университета. В 1922 г. избран ректором Петроградского университета. В том же году был выслан из Советской России. В 1926–1928 гг. жил в Париже, примыкал к евразийцам. С 1928 г. — профессор Каунасского, с 1940 г. — Вильнюсского университетов. С 1944 г. — директор Вильнюсского художественного музея. В 1949 г. арестован, отправлен в воркутинский лагерь, где и скончался. Разрабатывал проблематику философии всеединства. Рассматривал человечество как самораскрытие Божественного Абсолюта. Основная цель человеческой истории — воссоединение с Богом. Субъектом этого процесса является «симфоническая личность» — совокупность всех людей, составляющих одно целое. Она может быть осознана при помощи понятия «культура», которое было предметом исследований Карсавина. С его точки зрения, культура составляет внутреннее единство, для которого важны не частности, а целое. Поэтому историк должен особое внимание уделять общему типу сознания и т. н. «среднему человеку».

- ³¹⁶ Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) — русский философ. С 1885 г. — приват-доцент, с 1892 г. — профессор Московского университета. С 1899 г. — председатель Московского психологического общества. Разрабатывал философию «монического спиритуализма». Утверждал необходимость обращения философии к проблемам онтологии, которая одна может дать знание о сущностях явлений. Это предполагает выбор некой точки отсчета, которой, по мнению Лопатина, должен стать Дух. В противном случае бытие распалось бы на множество ничем не связанных элементов. Этот подход подтверждался и данными психологии. Для наблюдателя внешний мир распадается на случайные, разрозненные впечатления, цельность которым придает лишь внутреннее «Я», единственно реальное для человека. Мир, в свою очередь, представляет собой совокупность таких духовных монад.
- ³¹⁷ Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — русский философ. С 1916 г. — профессор Петроградского университета. В 1922 г. выслан из Советской России. До 1945 г. жил в Праге. С 1947 г. преподавал в Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Представитель философии интуитивизма. Утверждал, что все имманентно всему. Из этого следовало, что мир явлен человеку в конкретном чувственном опыте. Поэтому основной путь постижения бытия — не мышление, а восприятие, интуиция. Более того, и мышление по своей природе является интуитивным, основанным на вере, аксиологическим. Мир же составляет органическое целое, в центре которого стоит человеческая личность. Будучи сопричастной Божественной природе, она обладает и необходимым ее атрибутом — свободой.
- ³¹⁸ Франк Семен Людвигович (1877–1950) — русский философ. Автор статей в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). С 1912 г. — приват-доцент Петербургского университета. В 1917 г. возглавил кафедру философии Саратовского, с 1921 г. — Московского университетов. С 1922 г. — в эмиграции, в Германии. С 1930 г. — во Франции. Представитель софиологии. Разрабатывал философию всеединства, которая снимала различие между онтологией и гносеологией. По мнению Франка, реальным субъектом и объектом познания является всеединство. Личность может реализовать свой творческий потенциал, лишь будучи частью великого целого.
- ³¹⁹ Елагин Алексей Андреевич (1790–1846) — писатель, переводчик, популяризатор немецкой философии, отчим братьев Киреевских. Участник Отечественной войны 1812 г.
- ³²⁰ Имеются в виду слова О. фон Бисмарка, относящиеся, правда, к битве при Садовой (1866), в ходе которой прусская армия нанесла поражение австрийской. Исход битвы при Садовой сыграл ключевую роль в объединении Германии.

- ³²¹ Эберт (Ebert) Фридрих (1871–1925) — немецкий политический деятель. С 1905 г. — генеральный секретарь, с 1903 г. — председатель Социал-демократической партии Германии. С ноября 1918 г. — председатель социалистического правительства. С 1919 г. — президент Германии.
- ³²² Имеются в виду герои романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (1873).
- ³²³ Имяславие — мистическое учение в православии, для которого было характерно особое почитание имени Божьего. Было особенно популярно среди русских религиозных мыслителей: С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, В. Ф. Эрн и др. Очевидно, под термином «марксисты-имяславцы» имелись в виду большевики.
- ³²⁴ Национальный Конвент (Convention Nationale) — обладавшее верховной властью собрание народных представителей во Франции в 1792–1795 гг.
- ³²⁵ Якобинство — радикальное политическое направление в период Великой французской революции, возникшее на основе Якобинского клуба в Париже.
- ³²⁶ Грот Николай Яковлевич (1852–1899) — русский философ, психолог. С 1886 г. — профессор Московского университета. С 1889 г. — редактор журнала «Вопросы философии и психологии». Был близок к философии утилитаризма. Утверждал необходимость психологического осмысления законов логики. Доказывал применимость понятия силы к духовным процессам. При чем последние он считал первичными по отношению к материальным явлениям.
- ³²⁷ Александр II (1818–1881) — император России с 1855 г.
- ³²⁸ Имеется в виду убийство Александра II 1 марта 1881 г.
- ³²⁹ Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) — публицист, политический деятель. В 1860–1865 гг. — профессор гражданского права Московского университета. С 1861 г. преподавал юриспруденцию великим князьям. С 1868 г. — сенатор. С 1872 г. — член Государственного Совета. С 1880 г. — обер-прокурор Св. Синода. Автор манифеста 29 апреля 1881 г. «О незыблемости самодержавия». В 1905 г. ушел в отставку. Автор «Московского сборника» (1896). Утверждал примат веры над философией и наукой, которые, по его мнению, не могут дать целостного знания. Противник конституционализма и парламентаризма, которые связывал с западноевропейским рационализмом и индивидуализмом. Считал, что политика не может быть достоянием толпы. По его мнению, государственная власть должна быть прерогативой лиц, к ней подготовленных.

Очерк IX

Печатается по первому изданию: Мысли о России (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социа-

лизм; социалистическая идея и социалистическая идеология; Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // Современные записки. Париж, 1927. Кн. 33. С. 337–361.

³³⁰ Бланки (Blanqui) Луи Огюст (1805–1881) — французский социалист, революционер. Участник революции 1830 г., член «Общества друзей народа». В 1839–1848 гг. пребывал в заключении после подавления восстания «Тайного Общества времен года». Участник революции 1848 г. В мае 1848 г. арестован за участие в противоправительственной демонстрации. Находился в заключении до 1859 г. С 1865 г. возглавлял тайную революционную организацию в Бельгии. В 1870–1879 гг. — в заключении во Франции. С 1879 г. — депутат парламента. Странник социальной революции, успех которой связывал с организованным вооруженным переворотом, заговором. По его мнению, утверждение нового режима требовало переходного периода — революционной диктатуры, за время которой были бы сломлены сторонники старого порядка.

³³¹ Ткачев Петр Никитич (1844–1885) — русский революционный деятель. С 1869 г. — член объединения С. Г. Нечаева. В 1871 г. приговорен к 16 месяцам тюрьмы. По отбытии заключения сослан в Псковскую губернию. В 1873 г. бежал за границу, жил в Швейцарии. В 1875–1881 гг. издавал журнал «Набат». Странник взглядов Л. О. Бланки. Отрицал необходимость пропаганды революционных идей, т. к. народ по своей природе, в силу своего исторического опыта — революционер. Кроме того, такое стихийное явление, как революция, невозможно заранее подготовить. Однако ее можно ускорить посредством переворота, в результате которого к власти пришла бы революционная партия, готовая взять на себя диктаторские полномочия.

³³² Нечаев Сергей Геннадиевич (1847–1882) — русский политический деятель. В 1869 г. основал «Общество народной расправы». Составил устав организации («Катехизис революционера»). В том же году организовал убийство студента И. Иванова за неповиновение ему. Бежал за границу. В 1872 г. выдан Швейцарией России. Приговорен к каторжным работам.

³³³ Муссолини (Mussolini) Бенито Амилькаре Андреа (1883–1945) — итальянский политический деятель. С 1912 г. — главный редактор официального органа социалистической партии Италии «Avanti». В 1919 г. основал фашистскую организацию «Союз борьбы». В 1922 г. совершил «поход на Рим», в результате которого стал премьер-министром Италии. Установил режим личной диктатуры. Странник подчинения всех сфер жизни человека государственному контролю. В 1938 г. подписал Мюнхенское соглашение о разделе Чехословакии. Будучи сторонником союза с нацистской Германией, вовлек Италию во Вторую мировую войну.

- В 1943 г. отстранен от власти. При помощи Германии удерживал контроль над Итальянской республикой. Расстрелян партизанами.
- ³³⁴ Пилсудский (Piłsudski) Юзеф (1867–1935) — польский государственный деятель. В 1887 г. арестован по подозрению в подготовке покушения на Александра III. В 1888–1892 гг. находился в ссылке. С 1892 г. — член Польской социалистической партии. В период Первой мировой войны сражался на стороне Австро-Венгрии. В 1918–1922 гг. возглавлял Польское государство. В 1926 г. совершил военный переворот, установил режим личной диктатуры. С 1926 г. — военный министр и генеральный инспектор вооруженных сил. В 1926–1928, 1930 гг. — премьер-министр.
- ³³⁵ Каутский (Kautsky) Карл (1854–1938) — немецкий политический деятель, лидер ортодоксального крыла Социал-демократической партии Германии. Редактор журнала «Die Neue Zeit» («Новое Время»). Один из разработчиков Эрфуртской программы (1891). Доказывал противоречивость развития капиталистического общества, которое одновременно обогащалось за счет пролетариата и способствовало его социальной защите. Причем вторая тенденция свидетельствовала о наличии перспектив совершенствования социально-экономической системы. В соответствии с этим критиковал лозунг «чем хуже, тем лучше». Выступал в защиту парламентаризма. Противник замены парламента прямым народным голосованием. Жестко оппонировал бернштейнианцам.
- ³³⁶ Разин Степан Тимофеевич (ок. 1630–1671) — донской казак. В 1670 г. возглавил антиправительственное выступление. Казнен в Москве.
- ³³⁷ Аввакум Петров (1620–1682) — религиозный деятель, протопоп, один из идеологов церковного раскола. С 1647 г. — член кружка благочестия, близкого царю Алексею Михайловичу. Не принял нововведения патриарха Никона. В 1653 г. сослан в Тобольск. В 1663 г. возвращен в Москву. Резко выступил против церковной реформы. В 1664 г. сослан в Мезень. В 1666 г. предан анафеме. В 1667 г. переведен в Пустоозерский острог. Сожжен.
- ³³⁸ «Штурм и натиск» (*нем.*). Имеется в виду значимая в истории немецкой литературы группа писателей (И. В. Гёте, Ф. Шиллер и др.), существовавшая в 1760–1780-е гг. Она предлагала переосмыслить жесткие каноны классицизма, уделять большее внимание эмоциональной составляющей в поведении человека, отказаться от панлогизма, характерного для эпохи Просвещения. Эти требования к литературному произведению во многом предвосхищали идеи романтизма.
- ³³⁹ Чартизм (Chartism) — рабочее движение в Великобритании в 1830–1850-е гг.
- ³⁴⁰ Имеется в виду революция во Франции в 1848 г.
- ³⁴¹ Имеется в виду Парижская Коммуна 1871 г.

- ³⁴² Энгельс (Engels) Фридрих (1820–1895) — немецкий социолог, один из основателей марксизма.
- ³⁴³ Радек (наст. фам. Собельсон) Карл Бернгардович (1885–1939) — деятель международного социал-демократического движения. С 1902 г. — член Польской социал-демократической партии. С 1908 г. — один из лидеров левого крыла Социал-демократической партии Германии. В 1914 г. переехал в Швейцарию, сблизился с большевиками. С 1917 г. жил в России. Участвовал в Брест-Литовских мирных переговорах с Германией. В 1919 г. руководил деятельностью Коммунистической партии Германии, был арестован, после освобождения вернулся в Россию. В 1919–1924 гг. — член ЦК РКП(б). В 1920–1924 гг. — член Президиума Коминтерна. В 1925–1927 гг. — ректор Университета народов Востока. В 1927 г. исключен из ВКП(б). С 1928 г. — в ссылке. В 1930 г. восстановлен в партии. В 1932–1936 гг. — заведующий Бюро международной информации ЦК ВКП(б). В 1936 г. арестован. В 1937 г. приговорен к 10 годам тюрьмы. Убит в заключении.
- ³⁴⁴ Имеется в виду сочинение Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» (1880).
- ³⁴⁵ Имеется в виду работа К. Маркса «Капитал» (1867–1894).
- ³⁴⁶ Вероятно, Ф. А. Степун имеет в виду книгу М. А. Бакунина «Государственность и анархия» (1873). Брошюра же М. А. Бакунина «Бог и государство» была впервые опубликована на русском языке в 1906 г.
- ³⁴⁷ Очевидно, имеется в виду «Катехизис революционера» (1870) С. Г. Нечаева.
- ³⁴⁸ Мадзини (Mazzini) Джузеппе (1805–1872) — итальянский политический деятель, деятель Рисорджименто, сторонник объединения Италии. С 1830 г. проживал в изгнании за рубежом. В 1831 г. основал организацию «Молодая Италия». В 1848 г. вернулся в Италию. В 1849 г. — член триумvirата, управлявшего Римской республикой. В 1853 г. основал «Партию действия». В 1860 г. содействовал экспедиции Дж. Гарибальди. В 1870 г. участвовал в сицилийском восстании.
- ³⁴⁹ Бабёф (Babeuf) Гракс (Франсуа Ноэль) (1764–1797) — деятель Великой французской революции. С 1795 г. — лидер радикального социалистического движения «Во имя равенства». В 1796 г. основал общество «Тайная повстанческая директория», ставившее целью свержение власти Директории. Казнен.
- ³⁵⁰ Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889) — русский общественный деятель, публицист. В 1853–1855 гг. — сотрудник журнала «Отечественные записки». В 1854–1864 гг. сотрудничал в журнале «Современник». В 1855 г. защитил магистерскую диссертацию «Эстетическое отношение искусства к действительности». Утверждал, что основная цель искусства — демонстрация социальных пороков современности. В 1862 г.

был арестован. В 1864 г. над ним был совершен обряд «гражданской казни». В 1864–1871 гг. находился на каторге в Нерчинском округе. С 1871 г. — в ссылке. Сторонник идей русского социализма, который должен основываться на традиционных для России общинных связях. Верил в самоорганизацию населения.

- ³⁵¹ Киркегардт (Кьеркегор) (Kierkegaard) Сёрен (1813–1855) — датский философ, основоположник философии экзистенциализма. Автор работы «Или — или» (1843). Противопоставлял экзистенциализм человеческой личности «объективизму» гегельянства. Экзистенция, по его мнению, определялась прежде всего религиозным переживанием.

Очерк X

Печатается по первому изданию: Мысли о России (Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России) // Современные записки. Париж, 1928. Кн. 35. С. 364–402.

- ³⁵² Имеются в виду герои романа Ф. М. Достоевского «Бесы».

³⁵³ Мельгунов Сергей Петрович (1879–1956) — русский публицист, историк, общественный деятель. В 1900–1910 гг. — сотрудник газеты «Русские ведомости». С 1907 г. член Народно-социалистической партии. В 1913–1923 гг. — редактор исторического журнала «Голос минувшего». В 1920 г. по делу Тактического центра приговорен к смертной казни, которая была заменена 10 годами заключения. В 1921 г. освобожден по просьбе В. Н. Фигнер и П. А. Кропоткина. В 1922 г. выслан из Советской России. В 1923–1926 гг. издавал журнал «На чужой стороне», в 1926–1928 гг. — «Голос минувшего на чужой стороне». В 1949–1954 гг. — редактор журнала «Возрождение».

³⁵⁴ Сухомлин Василий Васильевич (1885–1963) — журналист, общественный деятель, член партии эсеров. В 1907 г. бежал из ссылки за границу. В 1917 г. вернулся в Россию. В 1918 г. — редактор газеты «Дело народа». С 1918 г. — в эмиграции. Проживал в Финляндии, во Франции, в Чехословакии. С 1922 г. — редактор журнала «Воля Россия». С 1923 г. — член исполкома социалистического рабочего Интернационала. С 1941 г. проживал в США. В 1945 г. переехал во Францию. В 1947 г. принял советское гражданство. В 1954 г. вернулся в СССР.

³⁵⁵ Португейс Семен Осипович (псевд. В. И. Талин, Ст. Иванович) (1880–1944) — русский общественный деятель, публицист. С 1902 г. — член РСДРП, с 1903 г. — меньшевик. С 1920 г. — в эмиграции. С 1921 г. проживал в Берлине. В 1921–1925 гг. — лидер меньшевистской группы «Заря». С конца 1920-х гг. проживал в Париже, с 1940 г. — в США.

- ³⁵⁶ Мария (в миру Скобцова [урожд. Пиленко] Елизавета Юрьевна) (1891–1945) — русская религиозная деятельница, поэтесса. В 1918 г. избрана городским головой Анапы, участвовала в Белом движении. С 1919 г. — в эмиграции. В 1932 г. приняла монашеский постриг. В 1933 г. — секретарь Центрального секретариата Русского студенческого христианского движения. Участвовала во французском Сопротивлении. Погибла в концлагере. Канонизирована.
- ³⁵⁷ Бунаков (наст. фам. Фундаминский, Фондаминский) Илья Исидорович (1880–1942) — русский общественный, религиозный деятель. Член партии эсеров. В 1905 г. — член Московского комитета партии социалистов-революционеров. С 1906 г. — в эмиграции. В 1908 г. — член комиссии по расследованию дела Е. Ф. Азефа. С 1909 г. — член Заграничной делегации ЦК партии. В 1912 г. участвовал в создании журнала «Почин». В 1917 г. был избран депутатом Учредительного собрания. С 1919 г. — в эмиграции, жил во Франции. С 1920 г. — член редакции журнала «Современные записки». В 1931–1939 гг. вместе с Г. П. Федотовым и Ф. А. Степуном издавал журнал «Новый град». В 1941 г. арестован во время немецкой оккупации Парижа. Погиб в концлагере.
- ³⁵⁸ Гессен Сергей Иосифович (1887–1950) — русский философ. В 1913–1917 гг. — приват-доцент Петербургского университета. В 1917–1920 гг. — профессор Томского университета. С 1922 г. — в эмиграции. С 1924 г. — профессор Русского педагогического института в Праге. С 1934 г. жил в Польше. Разрабатывал проблемы философской антропологии в рамках неокантианства. Утверждал, что личность человека формируется лишь в приложении к сверхличностным задачам. Сторонник т. н. «правового социализма». Доказывал необходимость синтеза либеральной и социалистической доктрины.
- ³⁵⁹ Вишняк Марк Вениаминович (1883–1976) — русский общественный и политический деятель. С 1905 г. — член партии эсеров. В 1917 г. избран депутатом Учредительного собрания. С 1919 г. — в эмиграции, проживал во Франции. С 1920 г. — секретарь Русского общества защиты Лиги Наций, член редколлегии журнала «Современные записки». В 1940 г. переехал в США. Участвовал в издании журнала «За свободу». В 1942–1966 гг. сотрудничал в «Новом журнале».
- ³⁶⁰ Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962) — русский философ. С 1910 г. — председатель киевского Общества по изучению религии и философии. С 1916 г. — профессор Киевского университета. В 1918 г. — министр исповедания в правительстве П. П. Скоропадского. С 1920 г. — в эмиграции в Югославии. В 1920–1923 гг. — профессор Белградского университета. С 1927 г. жил в Париже, преподавал в Православном богословском институте. В 1942 г. рукоположен в сан священника. Автор

«Истории русской философии» (1948–1950). Считал особенностью русской философии интерес прежде всего к проблемам этики и историософии. Отмечал ее явно выраженный религиозный характер, проявлявшийся даже в материалистических учениях. Продолжатель традиций философии всеединства. Утверждал, что раздвоенность человеческого сознания Нового времени преодолевалась благодаря религиозному переживанию. При этом отрицал «автономию» разума, т. к. познание истины возможно лишь в рамках церкви, которой и даруется Благодать.

- ³⁶¹ Флоровский Георгий Васильевич (1893–1974) — русский философ, богослов. В 1919 г. — приват-доцент Новороссийского университета. В том же году эмигрировал в Болгарию. Вскоре переехал в Прагу. С 1926 г. жил в Париже. В 1932 г. рукоположен в сан священника. В 1948 г. переехал в США. В 1948–1955 гг. — профессор Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. С 1954 г. — президент Национального совета церковью США. В 1956–1964 гг. возглавлял кафедру истории восточных церковью Гарвардского университета. Автор работы «Пути русского богословия» (1937). Сторонник «неопатристического синтеза», предполагавшего возрождение учения Отцов Церкви с учетом новых вызовов времени. Противник софиологической традиции, критиковал учения В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова как отошедшие от канонического православия.
- ³⁶² Культуркамф (Kulturkampf) — политика правительства Германии в 1872–1886 гг., направленная на ограничение влияния Римско-католической церкви.
- ³⁶³ То есть раздувание.
- ³⁶⁴ Вперед, прогресс, кулак (*нем.*).
- ³⁶⁵ Довольно, старые песни, вывод (*нем.*).
- ³⁶⁶ Геккель (Haeckel) Эрнст (1834–1919) — немецкий биолог, зоолог. С 1861 г. — приват-доцент, с 1865 г. — профессор Йенского университета. Сторонник и популяризатор теории Ч. Дарвина. Автор теории «гастреи» — первоначального организма, предшествовавшего всем живым существам. В философии придерживался материалистического монизма. Книга Э. Геккеля «Мировые загадки» была опубликована в 1899 г.
- ³⁶⁷ Бёме (Boehme) Якоб (1575–1624) — немецкий мистик, теолог. Автор книги «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612). Рассматривал историю как самосозерцание Бога, самораскрытие Абсолюта. Доказывал противоречивость Божественной природы, содержащей в себе «бездну» и «основу», добро и зло, созидание и разрушение. Причем эти противоположности гармонично уживаются в Боге и лишь в земной жизни вступают в конфликт.
- ³⁶⁸ Ретель (Rethel) Альфред (1816–1859) — немецкий художник, представитель дюссельдорфской школы, автор монументальных картин на исторические сюжеты. В 1846–1847 гг. расписывал залы ратуши в Аахене.

- ³⁶⁹ Кейдель (Keudell) Роберт (1824–1903) — немецкий политический деятель. С 1863 г. — один из ближайших сотрудников О. фон Бисмарка. С 1871 г. — депутат рейхстага, член свободно-консервативной партии. С 1872 г. — посол Германии в Османской империи, в 1873–1887 гг. — в Италии.
- ³⁷⁰ Имеется в виду концепция Ф. Тенниса, автора работы «Общность и общество» (1887).
- ³⁷¹ Мюллер (Müller) Адам Генрих (1779–1829) — немецкий публицист, представитель романтизма. С 1811 г. жил в Вене, сотрудничал с К. Меттернихом. В 1816–1818 гг. издавал журнал «Staatsanzeiger» в Лейпциге. Подвергал критике идеи философии Просвещения, отрицал теорию естественных прав. Утверждал, что человек не может существовать без государственных форм принуждения. Сторонник абсолютной монархии. Считал, что в основе любого общества лежат религиозные ценности.
- ³⁷² Имеется в виду культ материального богатства.
- ³⁷³ Имеется в виду роман Л. М. Леонова «Вор» (1927).
- ³⁷⁴ Имеется в виду «Энциклопедия» Брокгауза и Ефрона.
- ³⁷⁵ Минин Кузьма (полное имя Захарьев-Сухоруцкий Кузьма Минич) (конец XVI в. — 1616) — нижегородский купец, лидер Земского ополчения 1611–1612 гг.
- ³⁷⁶ Имеется в виду герой рассказа И. С. Тургенева «Хорь и Калиныч» (1852).
- ³⁷⁷ Павлова (урожд. Яниш) Каролина Карловна (1807–1893) — русская писательница, поэтесса, близкая к кругу славянофилов. С 1859 г. — почетный член Общества любителей российской словесности. С 1861 г. жила в Германии. Автор романа «Двойная жизнь» (1848).
- ³⁷⁸ Минский (наст. фам. Виленкин) Николай Максимович (1855–1937) — русский писатель, литературный критик, представитель символизма. Участник первой русской революции, сотрудничал с большевиками. С 1905 г. издавал газету «Новая жизнь». С 1906 г. — в эмиграции во Франции. В 1913 г. вернулся в Россию. После 1917 г. — в эмиграции в Берлине, с 1927 г. — в Париже. Автор трилогии «Железный призраок», «Малый соблазн», «Хаос» (1909–1912).

Религиозный смысл революции

Печатается по первому изданию: Религиозный смысл революции // Современныe записки. Париж, 1929. Кн. 40. С. 427–460.

³⁷⁹ Имеется в виду начало Великой французской революции.

³⁸⁰ Феноменология (нем. *Phänomenologie* — учение о феноменах) — направление в философии XX в., основанное Э. Гуссерлем. Цель феноменологии — постижение вещей (феноменов) в беспредпосылочном восприя-

тии познающего субъекта. Решение этой задачи возможно лишь при анализе и критике интенционности любого восприятия.

- ³⁸¹ Вебер (Weber) Макс (1864–1920) — немецкий социолог, философ. С 1892 г. — экстраординарный профессор Берлинского, с 1894 г. — Фрейбургского, с 1896 г. — Гейдельбергского университетов. С 1903 г. — почетный профессор Гейдельбергского университета. В 1909 г. основал Немецкое социологическое общество. С 1918 г. — профессор национальной экономики Венского, с 1919 г. — Мюнхенского университетов. Представитель неокантианства. Утверждал, что действие невозможно рассматривать в отрыве от интенции лица, его совершающего. Поэтому любую социальную систему необходимо изучать, исходя из категорий культуры, в которой она развивается. Статическое состояние системы — предельная условность, однако лишь оно может быть исследовано. В этой связи ввел понятие «идеальный тип», которое позволяет историку, социологу создавать познаваемые модели. Разработал социологию власти, бюрократии, хозяйства, во многом доказав беспочвенность экономического детерминизма и ограниченность юридического подхода.
- ³⁸² Гуссерль (Husserl) Эдмунд (1859–1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Ученик Ф. Brentano. Исходил из интенционности мышления, которое всегда нацелено на определенный объект восприятия. Это мешает верной оценке «вещи-в-себе», которая существует в соответствии с имманентными ей законами бытия. В силу этого научный подход к окружающему миру предполагает феноменологическую редукцию — отказ от всех предзаданных суждений, обусловленных психологией, историческим опытом наблюдателя. Только в этом случае перед ним открывается сущность явления, т. е. феномен.
- ³⁸³ В данном случае Ф. А. Степун ссылается на типологию культур О. Шпенглера.
- ³⁸⁴ Это утверждение развивалось представителями неокантианства — В. Дильтеем, М. Вебером, Г. Риккертом, в т. ч. учителем Ф. А. Степуна — В. Виндельбантом.
- ³⁸⁵ Гинденбург (Hindenburg) Пауль фон (1847–1934) — немецкий государственный и политический деятель, генерал-фельдмаршал (1914). Участник Австро-прусской войны 1866 г. и Франко-прусской войны 1870–1871 гг. С августа 1914 г. командовал 8-й армией в Восточной Пруссии, а с ноября 1914 г. — Восточным фронтом. С 1916 г. — начальник Генерального штаба. С 1925 г. — президент Германии. В 1933 г. поручил А. Гитлеру сформировать правительство.
- ³⁸⁶ Сорокин Питирим Александрович (1889–1968) — русский социолог. В 1917 г. — секретарь А. Ф. Керенского, главный редактор газеты «Воля народа». С 1919 г. — профессор Петроградского университета. С 1922 г. —

в эмиграции. С 1923 г. проживал в США. В 1930 г. принял американское гражданство. В 1930–1964 гг. — профессор, в 1931–1942 гг. — декан социологического факультета Гарвардского университета. С 1964 г. — президент Американской социологической ассоциации. Рассматривал социальные системы в контексте культуры, категориальных ценностей, присущих данному обществу. Утверждал приоритетность т. н. «сверхорганизмических» систем, непосредственно относящихся к ценностным ориентирам эпохи. Разрабатывал теорию социальной стратификации и социальной мобильности.

³⁸⁷ На Охотном ряду в Москве проживали торговцы дичью и живой птицей. Многие из них сочувствовали правомонархическому движению и участвовали в разгоне студенческих и леворадикальных демонстраций.

³⁸⁸ Сборник «Вехи» был издан в 1909 г. Его авторы: М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк. В «Вехах» ставилась под сомнение способность интеллигенции к конструктивной общественной и политической деятельности. Неразрешимый конфликт между политически активной частью русского общества и традициями отечественной государственности определялся ими как ключевое явление в жизни России начала XX в.

³⁸⁹ То есть власть детей.

³⁹⁰ Ф. А. Степун перефразирует известные слова Э. Бернштейна: «Конечная цель — ничто, движение — все».

³⁹¹ Ф. А. Степун намекает на «Стихи о Прекрасной Даме» А. А. Блока.

³⁹² Передонов Ардалион Борисович — герой романа Ф. Сологуба «Мелкий бес» (1907).

³⁹³ Серафим Саровский (в миру Мошнин Прохор Исидорович) (1759–1833) — старец, затворник Саровской пустыни. С 1793 г. — иеромонах. 1794–1810 гг. провел в отшельничестве. С 1810 г. — в «затворе» в монастыре. С 1820 г. принимал верующих, приходивших за исцелением. Канонизирован православной церковью.

О человеке «Нового града»

Печатается по первому изданию: О человеке «Нового града» // Новый град. 1932. № 3. С. 6–20.

³⁹⁴ Дже[й]мс (James) Уильям (1842–1910) — американский философ, психолог. В 1872–1876 гг. преподавал в Гарвардском университете. С 1884 г. возглавлял Американское общество парапсихологических исследований. С 1885 г. — профессор Гарвардского университета. Утверждал двоичную природу действительности: это одновременно хаос ощущений и упоряд-

доченная Вселенная, формирующаяся в сознании каждого человека. Соответственно, человеческая индивидуальность в одно и то же время создает мир и его познает.

- ³⁹⁵ Лаваль (Laval) Пьер (1883–1945) — французский политический деятель. В 1914–1919, 1924–1927 гг. — депутат парламента. В 1927–1940 гг. — сенатор. В 1931–1932, 1935–1936 гг. — премьер-министр. В 1934–1935 гг. — министр иностранных дел. Сотрудничал с немецкими оккупантами. С 1940 г. — государственный министр, заместитель главы правительства. В 1942–1944 гг. — премьер-министр правительства Виши. В 1944 г. бежал из Франции. В 1945 г. выдан французским властям. Расстрелян.
- ³⁹⁶ Макдональд (Macdonald) Джеймс Рамсей (1866–1937) — английский политический деятель. С 1885 г. — член Социал-демократической федерации, с 1886 г. — Фабианского общества, с 1894 г. — Независимой рабочей партии. В 1900–1912 гг. — секретарь, в 1912–1924 гг. — казначей Лейбористской партии. С 1906 г. — член Палаты общин. В 1924, 1929–1931 гг. — премьер-министр.
- ³⁹⁷ Имеется в виду Болдуин (Baldwin) Стенли (1867–1947) — английский политический деятель. С 1908 г. — член Палаты общин, консерватор. В 1921–1922 гг. — министр торговли, в 1922–1923 гг. — министр финансов. В 1923–1924, 1924–1929, 1935–1937 гг. — премьер-министр. В 1931–1935 гг. — лорд-председатель Совета.
- ³⁹⁸ Рудин Дмитрий Николаевич — герой одноименного романа И. С. Тургенева.
- ³⁹⁹ Бланкизм — леворадикальное политическое течение, названное в честь его основателя — французского социалиста Л. О. Бланки. Бланкисты выступали сторонниками заговорщической тактики, не признавали необходимости широкой пропаганды своих идей.
- ⁴⁰⁰ Ледяной (Первый кубанский) поход — продвижение с боями Добровольческой армии от Ростова-на-Дону к Екатеринодару в феврале–мае 1918 г.
- ⁴⁰¹ Дроздовский Михаил Гордеевич (1881–1919) — русский военный деятель. Участник Русско-японской войны 1904–1905 гг., Первой мировой войны. В конце 1917 г. присоединился к Добровольческой армии. Возглавил переход отряда офицеров из Ясс в Новочеркасск в мае–июне 1918 г. В июне 1918 г. возглавил 3-ю пехотную дивизию; генерал-майор (1918).
- ⁴⁰² Локк (Locke) Джон (1632–1704) — английский философ. С 1668 г. — член Королевского общества. В 1683–1689 гг. — в эмиграции, в Голландии. После Славной революции вернулся в Англию. Считал, что основное средство познания — человеческий опыт. Сознание уподоблялось «чистой доске» («*tabula rasa*»), которая «заполняется» по мере обогащения человека новым опытом. Разрабатывал теорию гражданского общества, проти-

востоящего произволу аристократии, и правового государства, базирующегося на верховенстве закона.

⁴⁰³ Готтентоты (самоназвание «койкоины») — южноафриканский народ, родственный бушменам. В XIX в. пользовался дурной репутацией, а само слово «готтентот» (hottentot) остается оскорбительным в ЮАР и Намибии и в настоящее время. Словосочетание «готтентотская мораль» подразумевает беспринципность, «двойные стандарты».

⁴⁰⁴ Дзержинский Феликс Эдмундович (1877–1926) — советский партийный и государственный деятель. С 1903 г. — член главного правления Социал-демократии Королевства Польского и Литвы. С 1907 г. — член ЦК РСДРП. В 1912 г. арестован. В 1914 г. приговорен к 3 годам, в 1916 г. — к 6 годам каторги. Освобожден после Февральской революции 1917 г. С декабря 1917 г. возглавлял ВЧК. С 1921 г. — председатель Комиссии по улучшению жизни детей при ВЦИК. В том же году назначен наркомом путей сообщения с сохранением должности председателя ВЧК. С 1924 г. — кандидат в члены Политбюро, председатель ВСНХ с сохранением должности председателя Объединенного государственного политического управления при СНК СССР (ОГПУ).

Еще о «человеке Нового града»

Печатается по первому изданию: Еще «о человеке Нового града» // Новый град. 1932. № 4. С. 63–72.

⁴⁰⁵ Бем (псевд. Омелянов) Альфред Людвигович (1886–1945) — русский общественный деятель, литературный критик. С 1919 г. — в эмиграции. В 1920–1922 гг. жил в Варшаве, руководил литературным объединением «Таверна поэтов». С 1922 г. — в Праге. В 1922–1939 гг. возглавлял объединение «Скиг поэтов», преподавал русскую литературу в Карловом университете. По-видимому, репрессирован советскими властями.

⁴⁰⁶ Акриды — саранча, которой питался Иоанн Креститель в пустыне.

⁴⁰⁷ Мейснер Дмитрий Иванович (1899–1980) — русский журналист. С 1927 г. — председатель Русского демократического студенческого союза. С 1929 г. — сотрудник Русского заграничного исторического архива. Корреспондент газеты «Последние новости». В 1960-е гг. вернулся в СССР. Автор воспоминаний «Миражи и действительность» (1970-е).

⁴⁰⁸ Имеются в виду участники Ледяного похода.

Христианство и политика

Печатается по первому изданию: Христианство и политика // Современные записки. Париж, 1933. Кн. 53. С. 335–352; 1934. Кн. 55. С. 308–325.

- ⁴⁰⁹ Имеются в виду члены Национал-социалистической рабочей партии Германии (НСДАП).
- ⁴¹⁰ Моисей — предводитель израильских племен, основатель иудаизма. Призванный Богом, вывел еврейский народ из египетского рабства. Получил от Бога скрижали с 10 заповедями.
- ⁴¹¹ Гейлер (Heiler) Фридрих (1892–1967) — немецкий теолог, философ, представитель феноменологии религии. Утверждал наличие двух традиций религиозности: мистической религии спасения и пророческой веры откровения. Причем первая традиция нашла свое истинное выражение в католицизме, а вторая — в лютеранстве.
- ⁴¹² Фома Аквинский (Thomas Aquinas) (1225–1274) — учитель церкви, богослов, «*princeps philosophorum*» («князь философов»), основатель томизма. В 1244 г. вступил в орден доминиканцев. Получил образование в Неаполе, Париже. Основывал свои теологические построения на трудах Аристотеля. Считал, что справедливые формы правления (монархия, аристократия и полис) имеют своей целью отстаивание общего блага, защиту мира и идеалов справедливости.
- ⁴¹³ Брюнинг (Brüning) Генрих (1885–1970) — немецкий политический деятель. С 1924 г. — депутат рейхстага, член фракции центра; с 1929 г. — ее лидер. В 1930–1932 гг. — канцлер Германии. С 1934 г. — в эмиграции в США. В 1951 г. вернулся в Германию. В 1954 г. вновь уехал в США.
- ⁴¹⁴ Папен (Papen) Франц фон (1879–1969) — немецкий политический деятель. В 1913–1915 гг. — военный атташе в США. В 1921–1932 гг. — депутат прусского ландтага, член фракции центра. В 1932 г. — канцлер Германии. В 1933–1934 гг. — вице-канцлер в правительстве А. Гитлера. В 1934–1938 гг. — посол в Австрии, содействовал ее аншлюсу. В 1939–1944 гг. — посол в Турции. В 1946 г. оправдан Международным трибуналом.
- ⁴¹⁵ Конкордат Германии с Ватиканом был подписан 20 июля 1933 г.
- ⁴¹⁶ Феофан (в миру Быстров Василий Дмитриевич) (1872–1940) — русский религиозный деятель. В 1898 г. принял монашеский постриг. С 1901 г. — архимандрит, инспектор, с 1909 г. — ректор Санкт-Петербургской духовной академии. С 1909 г. — епископ Ямбургский. С 1910 г. — епископ Таврический и Симферопольский. С 1912 г. — епископ Астраханский. В 1913–1919 гг. — архиепископ Полтавский и Переяславский. С 1920 г. — в эмиграции в Сербии. С 1925 г. проживал в Болгарии, с 1931 г. — во Франции.
- ⁴¹⁷ Имеется в виду Иосиф Волоцкий (в миру Санин Иван) (1439/1440–1515) — церковный писатель и публицист. В 1479 г. основал Иосифо-Волоколамский монастырь. Противник нестяжателей, сторонник сохранения церковного землевладения. На церковном соборе 1504 г. добился расправы над еретиками. Отстаивал теорию божественного происхождения великокняжеской власти.

⁴¹⁸ Федотов Георгий Петрович (1886–1951) — русский историк, философ, религиозный мыслитель. С 1914 г. — приват-доцент Петербургского, с 1920 г. — профессор Саратовского университетов. В 1923 г. вернулся в Петроград. С 1925 г. — в эмиграции во Франции. С 1926 г. — профессор Православного богословского института в Париже. С 1927 г. сотрудничал с Русским христианским студенческим движением (РСХД). В 1931–1939 гг. вместе с Ф. А. Степуном и И. И. Бунаковым-Фундаминским издавал журнал «Новый Град». С 1941 г. жил в США. С 1943 г. — профессор Свято-Владимирской Православной богословской академии. Считал необходимым анализировать правовые, политические институты в контексте духовных, прежде всего христианских, ценностей. Настаивал на необходимости возрождения в России православных традиций Московской Руси, утраченных в XVI в. Доказывал, что они открывали перед страной перспективу установления органической, православной демократии, в зачаточном виде существовавшей в Новгороде, Пскове, Вятке. Отступление от этой традиции прервало естественное развитие России, что в итоге и стало причиной исторического коллапса начала XX в.

⁴¹⁹ Нил Сорский (в миру Майков Николай Федорович) (1433–1508) — русский церковный деятель, один из лидеров нестяжательства. Между 1473–1489 гг. основал скит на реке Сора. В 1490 г. способствовал осуждению ереси жидовствующих. Считал, что церковь должна стремиться к евангельскому идеалу, отказавшись от земных богатств. В своих литературных сочинениях следовал традициям византийской аскетике и мистцизма. Учение Нила Сорского было осуждено в 1531 г.

⁴²⁰ Очевидно, имеется в виду Гермоген (не позже 1530–1612) — патриарх в 1606–1612 гг. В 1587 г. постригся в монахи, архимандрит Спасо-Преображенского монастыря в Казани. С 1589 г. — митрополит Казанский. Стал патриархом после избрания царем Василия Шуйского. Был противником кандидатуры королевича Владислава на царский престол. Призывал к сопротивлению польским войскам. Был заточен поляками и уморен голодом.

⁴²¹ Филипп (в миру Колычев Федор Степанович) (1507–1569) — русский церковный деятель. В 1537 г. принял постриг. С 1548 г. — игумен Соловецкого монастыря. В 1566–1568 гг. — митрополит Московский и всея Руси. Заточен в Отроч-Успенском монастыре. Убит Малютой Скуратовым по приказу Ивана IV Грозного. Канонизирован.

⁴²² Лев (Леонид) (в миру Наголкин Лев Данилович) (1768–1841) — первый оптинский старец. В 1797 г. вступил в число братии Оптиной пустыни. В 1801 г. принял монашеский постриг. С 1804 г. — настоятель Белобрежской пустыни. В 1829 г. вернулся с учениками в Оптину пустынь.

- 423 Шмитт (Schmitt) Карл (1888–1985) — немецкий юрист. С 1919 г. преподавал в Высшей торговой школе в Мюнхене. С 1921 г. — профессор в университете в Грайфсвальде, с 1922 г. — в Бонне, с 1928 г. — в Берлине, затем в Кёльне, в 1933–1945 гг. — опять в Берлине. Сотрудничал с нацистским правительством. В 1945–1947 гг. — в заключении. Противник нормативистской теории Г. Кельзена. Доказывал, что право нельзя рассматривать как совокупность абстрактных норм, подчиняющихся собственным законам развития. Право — это прежде всего правотворчество конкретных людей, поэтому оно не может быть отделено от политической целесообразности, от ценностных ориентиров законодателей, сложившихся исторических обстоятельств, т. к. право — это выбор человека, реализующийся в каждодневной практике.
- 424 Подразумевается неожиданно простое решение трудной задачи. Имеется в виду следующий исторический анекдот: Х. Колумб, отвечая на усмешки, что открыть новые земли не составляло большого труда, предложил скептикам прочно установить яйцо на столе. Когда они отчаялись решить эту задачу, Х. Колумб расплющил один из концов яйца и поставил его на стол, заметив, что это было нетрудно.
- 425 Данте Алигьери (Dante Alighieri) (1265–1321) — итальянский поэт, автор «Божественной комедии», в которой были описаны Ад, Рай и Чистилище.
- 426 «Армия спасения» — внеконфессиональная благотворительная организация, основанная в 1865 г. в Англии У. Бутом. Основана на строгой дисциплине и жесткой иерархии. Основные цели — помогать нуждающимся и давать христианские моральные наставления.
- 427 Кальвин (Calvin) Жан (1509–1564) — деятель Реформации, основатель кальвинизма. С 1541 г. жил в Женеве, фактически стоял во главе городской общины. Отрицал наличие свободной воли у человека, который предопределен к спасению или к гибели. Верующему оставалось лишь угадывать знамения, свидетельствующие о его избранности. Сторонник дешевой церкви, тотального контроля над частной жизнью членов церковной общины. Утверждал приоритет религиозной деятельности над всеми прочими сферами человеческой активности.
- 428 Сервет (Servet) Мигель (1511–1553) — испанский богослов, врач. Открыл малый круг кровообращения. Сторонник исторической критики текстов Священного Писания. Отрицал Святую Троицу, предвечные ипостаси Бога. Арестован и сожжен по приказу Ж. Кальвина.
- 429 Национал-большевизм — идейное течение в русской эмиграции в 1920-х гг., связанное с идеологией сменовеховства. Для него был характерен синтез антикапитализма с национализмом. В сфере социально-политического устройства его представители ориентировались на фашистский корпоративизм Италии эпохи Б. Муссолини.

- ⁴³⁰ Августин Блаженный (Augustinus Sanctus) (354–430) — Отец Церкви, христианский богослов. С 395 г. — епископ в Гиппоне. Основатель традиции католического богословия. Автор концепций божественного предопределения, двух градов. Разрабатывал учение о божественной благодати, в соответствии с которым свободная воля лишь тогда обретает способность к добру, когда она освящена благодатью.
- ⁴³¹ Иоанн Златоуст (греч. Chrysostomos) (354–407) — учитель церкви, византийский церковный деятель. С 381 г. — дьякон, с 386 г. — пресвитер. В 398–404 гг. — архиепископ Константинопольский. В 404 г. сослан в Армению. Автор многочисленных посланий.
- ⁴³² Верфель (Werfel) Франц (1890–1945) — австрийский писатель. В 1938 г. эмигрировал во Францию. С 1940 г. жил в США. Новелла «Не убийца, убийный виноват» была опубликована в 1920 г.
- ⁴³³ Рузвельт (Roosevelt) Франклин Делано (1882–1945) — американский государственный деятель. В 1913–1920 гг. — помощник министра военно-морских сил. С 1928 г. — губернатор штата Нью-Йорк. С 1933 г. — президент США.
- ⁴³⁴ Розенберг (Rosenberg) Альфред (1890–1946) — государственный деятель нацистской Германии. С 1923 г. — главный редактор нацистского органа «Völkischer Beobachter». С 1933 г. возглавлял внешнеполитический отдел НСДАП. Теоретик расизма. С 1941 г. — министр оккупационных восточных территорий. Казнен по решению Международного трибунала в Нюрнберге.
- ⁴³⁵ Фаульхабер (Faulhaber) Михаэль (1869–1952) — немецкий католический религиозный деятель. С 1911 г. — епископ Шпейера. С 1917 г. — архиепископ Мюнхена. С 1921 г. — кардинал. Противник нацизма, выступал против политики антисемитизма в нацистской Германии.
- ⁴³⁶ Дольфус (Dollfus) Энгельберт (1892–1934) — австрийский государственный деятель, лидер Христианско-социальной партии. В 1931–1932 гг. — министр земледелия и лесного хозяйства. С 1932 г. — канцлер и министр иностранных дел. Убит сторонниками аншлюса Австрии.
- ⁴³⁷ Имеется в виду конкордат папского престола с Италией 11 февраля 1929 г.

Идея России и форма ее раскрытия

Печатается по первому изданию: Идея России и форма ее раскрытия // Новый град. 1934. № 8. С. 15–27.

⁴³⁸ «Пореволюционный клуб» — объединение представителей русской эмиграции, основанное в 1932 г. в Париже по инициативе Союза российских национал-максималистов.

⁴³⁹ Имеется в виду концепция монаха Филофея.

Чаемая Россия

Печатается по первому изданию: Чаемая Россия // Новый град. 1936. № 11. С. 11–40.

- ⁴⁴⁰ Буркхардт (Burckhardt) Якоб Кристоф (1818–1897) — немецкий историк, специалист в области итальянского Возрождения. Автор книги «Культура Возрождения в Италии» (1860). Считал, что культура эпохи Возрождения основывалась на индивидуализме, утверждение которого обозначало конец эпохи средневекового христианства и начало Нового времени.
- ⁴⁴¹ Бисмарк (Bismarck) Отто фон (1815–1898) — германский политический деятель. В 1859–1862 гг. — прусский посланник в России. С 1862 г. — министр-президент Пруссии. Проводил политический курс, нацеленный на объединение Германии. В 1871–1890 гг. — канцлер объединенной Германии.
- ⁴⁴² Имеются в виду датская война 1864 г., Австро-прусская война 1866 г., Франко-прусская война 1870–1871 гг.
- ⁴⁴³ Вильсон (Wilson) Томас Вудро (1856–1924) — американский государственный и политический деятель. С 1902 г. — ректор Принстонского университета. С 1910 г. губернатор штата Нью-Джерси. В 1913–1921 гг. — 28-й президент США. Участник Парижской конференции 1919–1920 гг., один из инициаторов создания Лиги Наций.
- ⁴⁴⁴ Сорель (Sorel) Жорж (1847–1922) — французский мыслитель и общественный деятель. Теоретик анархо-синдикализма. Отрицал неизбежность социального и политического прогресса. По его мнению, общество стремится к распаду. Во имя его дальнейшего развития «герои», наиболее сознательные личности, должны применить насилие по отношению к обществу. Утверждал необходимость формирования новой морали рабочих, альтернативной «мещанству», что должно было способствовать возникновению общества нового типа, которое будет основываться на самоорганизации рабочих. В сложившейся ситуации в качестве приоритетных средств борьбы пролетариата называл забастовку, бойкот, саботаж.
- ⁴⁴⁵ Парето (Pareto) Вильфредо (1848–1923) — итальянский социолог, политолог, экономист. С 1893 г. — профессор экономики Лозаннского университета. Автор «Трактата по общей социологии» (1916). Отрицал рациональные основания в поведении человека, который создает лишь видимость логичности своих поступков. Столь же иррациональны политические, социальные, экономические системы, которые требуют особого научного подхода для их постижения. Разрабатывал теорию элит, которые, по его мнению, в любом обществе играют решающую роль. История же человечества представляет собой процесс постоянной смены или ротации элит.

- ⁴⁴⁶ Мараун (Mahr[a]un) Артур (1890–1950) — немецкий политический деятель. С 1920 г. возглавлял националистическую организацию Младогерманский орден. В 1930 г. участвовал в создании Немецкой государственной партии. В 1933 г. принял решение о роспуске Младогерманского ордена.
- ⁴⁴⁷ Марр (Marr) Фридрих Вильгельм Адольф (1819–1904) — немецкий общественный деятель. С 1841 г. жил в Швейцарии. Основал «Швейцарский рабочий союз». С 1847 г. издавал сатирический журнал «Мефистофель». В 1852–1859 гг. жил в Коста-Рике. Странник расистских теорий. Автор книги «Победа еврейства над германством. С неконфессиональной точки зрения» (1879). Ввел в общественный оборот понятие «антисемитизм». В 1879 г. основал «Лигу антисемитов».
- ⁴⁴⁸ Социальная физика предполагала изучение законов общественного развития подобно законам природы.
- ⁴⁴⁹ Имеется в виду Закон о регулировании сельского хозяйства 12 мая 1933 г. — «AAA» (Agricultural Adjustment Act).
- ⁴⁵⁰ Имеется в виду публичная лекция В. С. Соловьева 28 марта 1881 г.
- ⁴⁵¹ Русское христианское студенческое движение — просветительское объединение, образованное в Чехословакии в 1923 г. Занималось издательской деятельностью. С 1928 г. издавало «Вестник Русского христианского студенческого движения».
- ⁴⁵² Гейне (Heine) Генрих (1797–1856) — немецкий поэт.

О свободе

Печатается по первому изданию: Идея России и форма ее раскрытия // Новый град. 1938. № 13. С. 11–45.

- ⁴⁵³ Жид (Gide) Андре (1869–1951) — французский писатель. В 1947 г. — лауреат Нобелевской премии.
- ⁴⁵⁴ Волынский (наст. фам. Флексер) Аким Львович (1863–1926) — русский литературный критик, представитель символизма. Рассматривал явления в искусстве в тесной связи с тенденциями философской мысли. Так, по его мнению, импрессионизм, стремившийся воспроизводить чувственное восприятие мира, был прямым следствием утверждения кантианства, отказавшегося рассматривать проблемы онтологии. Автор «Книги ликований» (1925).
- ⁴⁵⁵ Михайловский Николай Константинович (1842–1904) — русский публицист, социолог. С 1868 г. — сотрудник журнала «Отечественные записки». С 1892 г. возглавлял журнал «Русское богатство». Противник исторического фатализма и детерминизма. Считал, что общественные идеалы играли существенную роль в формировании социальной реальности.

Разрабатывал т. н. «субъективный метод в социологии», в соответствии с которым социальные реалии могут быть адекватно оценены лишь критически мыслящими личностями, обладающими необходимыми критериями для их классификации. При этом единственно значимый критерий прогресса — гармоничное развитие личности.

- ⁴⁵⁶ Мальбранш (Malebranche) Николя (1638–1715) — французский философ. В 1664 г. принял священнический сан. Автор работ «О разыскании истины» (1674–1675). Соглашался с Р. Декартом, что чувственное восприятие не может дать подлинного знания. Человеческий ум оперирует лишь образами, архетипами, которые Мальбранш уподоблял платоновским идеям. Реальность этих идей обуславливается тем, что они — производные Божественного ума. Соответственно, анализируя их, человек стремится постичь Бога. Ставил под сомнения причинно-следственные связи в силу неспособности материи влиять на дух, и наоборот. Поэтому всякое взаимодействие между этими параллельными формами бытия окказионально, т. е. случайно.
- ⁴⁵⁷ Шефтсбери (Shaftesbury) Энтони Эшли Купер (1671–1713) — английский философ. Ученик Дж. Локка. С 1699 г. — член Палаты лордов. С 1711 г. жил в Италии. Утверждал, что природа представляет собой гармоническое целое, что свидетельствует о ее Божественном происхождении. Соответственно, добродетель и красота — проявление природы в человеке. Их понимание требует от человека особого «морального чувства».
- ⁴⁵⁸ Общая воля (*фр.*).
- ⁴⁵⁹ Токвиль (Tocqueville) Алексис Шарль Анри Морис де (1805–1859) — французский мыслитель и политический деятель. С 1839 г. — член палаты депутатов. В 1849 г. — министр иностранных дел. Автор книги «Демократия в Америке» (1835–1840). Доказывал, что демократия основывается на принципе всеобщего равенства, который со временем станет доминирующим в западном мире. Это в свою очередь приведет к деспотии большинства и угнетению меньшинств, что парализует развитие общества.
- ⁴⁶⁰ Гизо (Guizot) Франсуа Пьер Гийом (1787–1874) — французский историк и политический деятель. С 1830 г. — член палаты депутатов. С 1832 г. — министр образования. С 1840 г. — министр иностранных дел. С 1847 г. — премьер-министр. В 1848–1849 гг. — в эмиграции. Автор исторических работ: «История английской революции начиная со времен Карла I» («Histoire de la révolution d'Angleterre depuis Charles I», 1826–1827); «История цивилизации в Европе» («Histoire de la civilisation en Europe», 1828); «История цивилизации во Франции» («Histoire de la civilisation en France», 1830).
- ⁴⁶¹ Мишле (Michelet) Жюль (1798–1874) — французский историк. С 1822 г. — профессор лицея Сен-Барб, с 1827 г. — Высшей нормальной школы, с 1838 г. — Коллеж де Франс. В 1852 г. лишен должности за отказ при-

снять Наполеону III. Автор многотомной «Истории Франции» (1833–1867). Сторонник идеалов Великой французской революции. Утверждал, что основной герой истории — народ. Исторические деятели — лишь символы эпохи. Цель же историка — постичь «народный дух».

⁴⁶² Без дискуссии (*фр.*).

⁴⁶³ Иллюзия прогресса (*фр.*).

⁴⁶⁴ Размышления о насилии (*фр.*).

⁴⁶⁵ Боранецкий Петр Степанович (1900—после 1965) — русский мыслитель. С 1930 г. — в эмиграции. В 1932–1939 гг. издавал журнал «Третья Россия». Сторонник т. н. «пореволюционного синтеза», который предполагал «третий путь» развития, альтернативный традиционалистскому и марксистскому. В его основе должен лежать принцип титанической мощи и творческого величия человека — т. н. прометеизм.

⁴⁶⁶ Судьбоносный час Европы (*нем.*).

⁴⁶⁷ Дух (*фр.*).

«Бесы» и большевистская революция

Печатается по первому изданию: «Бесы» и большевистская революция // Судьбы России. Нью-Йорк, 1957. С. 26–39.

⁴⁶⁸ Достоевская (урожд. Сниткина) Анна Григорьевна (1848–1918) — жена Ф. М. Достоевского с 1867 г. (с 1866 г. — его секретарь). В 1906 г. основала музей Достоевского в Москве. Автор воспоминаний.

⁴⁶⁹ Имеется в виду Сниткин Иван Григорьевич.

⁴⁷⁰ Студент И. И. Иванов проявил неповиновение С.Г. Нечаеву, за что в ноябре 1869 г. был убит членами «Общества народной расправы».

⁴⁷¹ Мочульский Константин Васильевич (1892–1948) — русский литературовед, богослов. С 1916 г. преподавал в Петроградском университете. С 1920 г. — в эмиграции. В 1920–1922 гг. — профессор Софийского университета, в 1924–1944 гг. — Сорбонны, в 1937–1947 гг. — Православного богословского института в Париже. Изучал творчество В. С. Соловьева, Н. В. Гоголя, А. А. Блока и др. Автор монографии «Федор Достоевский» (1942).

⁴⁷² Катков Михаил Никифорович (1818–1887) — публицист, общественный деятель. С 1837 г. — член кружка Н. В. Станкевича. С 1839 г. сотрудничал в «Отечественных записках». С 1851 г. — редактор газеты «Московские ведомости», с 1856 г. — «Русского вестника». В 1867 г. участвовал в создании Лицея памяти цесаревича Николая. Один из идеологов царствования Александра III, сторонник консервативно-охранительной политики. Считал, что самодержавие — единственная возможная форма правления в России. Настаивал на необходимости активного участия государства в

экономической жизни. Доказывал полезность изоляции России от стран Западной Европы. Сторонник пересмотра результатов Великих реформ 1860–1870-х гг.

- ⁴⁷³ Имеется в виду рассказ Ф. М. Достоевского «Хозяйка» (1847).
- ⁴⁷⁴ «Пневма» в переводе с греческого — дыхание, дуновение, дух.
- ⁴⁷⁵ Да, Россия, которую я любил всегда (*фр.*).
- ⁴⁷⁶ Ф. А. Степун ошибается: Кириллова звали Алексей Нилыч.
- ⁴⁷⁷ Цитата из Священного Писания: «Земля еси, сказал ему Господь, и в землю отыдешь» (Быт. 3:19).
- ⁴⁷⁸ Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium» (1839–1830).
- ⁴⁷⁹ Имеется в виду книга очерков Ф. М. Достоевского «Записки из Мертвого дома» (1860).
- ⁴⁸⁰ Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» был опубликован на русском языке в 1866 г.
- ⁴⁸¹ Цитата из стихотворения А. А. Блока «Всю жизнь ждала. Устала ждать...» (1908).
- ⁴⁸² Имеются в виду братья Серно-Соловьевичи, Николай Александрович (1834–1866) и Александр Александрович (1838–1869) — члены «Земли и воли» (с 1861).
- ⁴⁸³ Майков Аполлон Николаевич (1821–1897) — русский поэт. Публиковался с 1835 г. С 1852 г. служил в Комитете иностранной цензуры. Автор поэтического перевода «Слова о полку Игореве» (1866–1870).

Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции

Впервые опубликована в книге: *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*. München, 1959 (Большевизм и христианская экзистенция. Мюнхен, 1959). На русском языке впервые была издана в авторском переводе: Пролетарская революция и революционный орган русской интеллигенции // Мосты. 1959. № 3. С. 171–188. Печатается по данному изданию.

- ⁴⁸⁴ Познание мира означает его изменение (*нем.*).
- ⁴⁸⁵ В 1883 г. Г. В. Плеханов возглавил группу «Освобождение труда».
- ⁴⁸⁶ Газета «Единство» издавалась в Петрограде в 1914–1918 гг.
- ⁴⁸⁷ Лесков Николай Семенович (1831–1895) — русский писатель.
- ⁴⁸⁸ Суханов (наст. фам. Гиммер) Николай Николаевич (1882–1940) — русский политический деятель. С 1903 г. — эсер. В 1904–1905 гг. находился в заключении. В 1905 г. — участник Декабрьского вооруженного восстания в Москве. С 1910 г. — в ссылке в Архангельске. С 1915 г. — сотрудник журнала «Летопись». С 1917 г. — меньшевик. В 1917–1918 гг. — редактор газеты «Новая жизнь», член ВЦИК. В 1930 г. арестован. В 1931 г. пригово-

рен к 10 годам лишения свободы. С 1935 г. в ссылке в Тобольске. В 1937 г. арестован, расстрелян. Автор «Записок о революции» (1918–1921).

⁴⁸⁹ Засулич Вера Ивановна (1849–1919) — участница русского революционного движения. В 1878 г. совершила покушение на петербургского градоначальника Ф. Ф. Трепова. Оправдана судом присяжных. С 1879 г. — член группы «Черный передел». С 1880 г. — в эмиграции, в Швейцарии. С 1883 г. — член группы «Освобождение труда». С 1889 г. проживала во Франции, с 1894 г. — в Англии. В 1897 г. вернулась в Швейцарию, член «Союза русских социал-демократов за границей». В 1899–1900 гг. нелегально находилась в России. С 1900 г. проживала в Мюнхене, член редакции газеты «Искра». С 1902 г. жила в Лондоне. В 1903 г. присутствовала на II съезде РСДРП. В 1905 г. вернулась в Россию. В 1917 г. — член редакции «Рабочей газеты».

⁴⁹⁰ Имеется в виду «Манифест Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса (1848).

⁴⁹¹ Гибкий закон (*лат.*).

⁴⁹² Витте Сергей Юльевич (1849–1915) — граф (с 1905), государственный деятель. С 1889 г. — директор департамента железных дорог Министерства финансов; с 1892 г. — управляющий Министерством путей сообщения, а с августа 1892 г. — Министерством финансов. С 1893 г. — министр финансов. Инициатор важнейших реформ в сфере финансовой политики (введение винной монополии, золотого рубля и т. д.). В 1903 г. был уволен с поста министра финансов и назначен на должность председателя Комитета Министров. В 1905 г. возглавил делегацию для мирных переговоров с Японией. 5 сентября 1905 г. подписал Портсмутский мирный договор, за что был удостоен титула графа. С октября 1905-го по апрель 1906 г. — председатель Совета Министров. После своей отставки оставался членом Государственного Совета. Автор воспоминаний.

Имеется в виду банкетная кампания октября 1904-го — февраля 1905 г., инициированная Союзом освобождения, целью которой была демонстрация общественного мнения, требовавшего скорейшего введения конституции в России.

⁴⁹³ «Манифест Коммунистической партии» в переводе М. А. Бакунина был издан в 1869 г.

⁴⁹⁴ Янус — древнеримский двуликий бог времени, дверей, входов и выходов.

⁴⁹⁵ Буташевич-Петрашевский Михаил Васильевич (1821–1866) — русский общественный деятель. С 1840 г. служил в Министерстве иностранных дел. В 1845 г. организовал кружок, обсуждавший вопросы общественно-политического характера. Последователь учения Ш. Фурье. Пропагандировал социалистические взгляды. В 1849 г. вместе с другими членами

- объединения арестован. Приговорен к смертной казни, замененной бес-
срочной каторгой. С 1856 г. жил на поселении в Иркутске.
- ⁴⁹⁶ Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933) — советский партий-
ный и государственный деятель. Член РСДРП. С 1904 г. — в эмиграции.
С 1907 г. — сторонник группы «Вперед», один из представителей т. н.
«богостроительства». С 1913 г. — член редколлегии газеты «Правда».
С июня 1917 г. — большевик. С октября 1917 г. — нарком просвеще-
ния РСФСР. С 1929 г. — председатель Ученого совета при СНК СССР.
С 1923 г. — полпред в Испании.
- ⁴⁹⁷ Анненков Павел Васильевич (1812–1887) — литературный критик. Сто-
ронник концепции «чистого искусства». Считал, что искусство является
«автономной» сферой деятельности, развивающейся в соответствии с
собственными законами. При этом художник не может воссоздать дей-
ствительность. Он пытается воспроизвести собственный мир доступны-
ми ему средствами.
- ⁴⁹⁸ Кропоткин Петр Алексеевич (1842–1921) — теоретик анархизма, писа-
тель. С 1868 г. — член Русского географического общества. С 1872 г. —
член Юрской федерации Интернационала. В 1874 г. арестован. В 1876 г.
бежал, в эмиграции. В 1878 г. основал в Париже анархистскую группу.
В 1883–1886 гг. находился в заключении во Франции. В 1886 г. выслан в
Англию. В 1917 г., после Февральской революции, вернулся в Россию. От-
стаивал идеалы анархического коммунизма, утверждение которого озна-
чало бы окончательное упразднение частной собственности.
- ⁴⁹⁹ Вольтер (Voltaire) (наст. фам. и имя Аруэ Франсуа Мари) (1694–1778) —
французский философ, писатель, историк. В 1726–1729 гг. жил в Англии,
с 1751 г. — в Пруссии при дворе короля Фридриха II. В 1753 г. переселил-
ся в Швейцарию. В 1778 г. вернулся в Париж. Переписывался с Екате-
риной II. Сторонник философии сенсуализма Дж. Локка. Выступал за иско-
ренение суеверий и невежества, противник клерикализма. Доказывал
необходимость философской веры в Бога (деизма), а не теологической,
неизбежно перетекающей в фанатизм.
- ⁵⁰⁰ Дидро (Diderot) Дени (1713–1784) — французский философ, писатель,
редактор «Энциклопедии, или толкового словаря наук, искусств и реме-
сел» (1751). В 1773 г. посетил Петербург. Продал свою библиотеку Екате-
рине II. Представитель материалистической философии. Трактовал все
психические явления как свойства физиологии человека. Считал, что су-
ществует лишь материя, обладающая чувствительностью. Поведение же
человека детерминировано той средой, в которой он воспитан.
- ⁵⁰¹ Ф. А. Степун ошибается: «Земля и воля» зародилась в 1861 г. и распалась в
1864 г.
- ⁵⁰² Вторая «Земля и воля» возникла в 1876 г. Свое название по аналогии с
предшествующей ей организацией она получила лишь в 1878 г.

- ⁵⁰³ Лорис-Меликов Михаил Тариелович (1825–1888) — русский военный и государственный деятель. Участник Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. В 1879 г. — временный генерал-губернатор астраханский, саратовский и самарский. В том же году назначен временным харьковским генерал-губернатором, а в 1880 г. — начальником Временной распорядительной комиссии, получил диктаторские полномочия. В том же году получил пост министра внутренних дел. Сторонник проведения широких политических и социальных преобразований. Предложил реформу Государственного Совета, предполагавшую учреждение законосовещательного представительства. С 1881 г. — в отставке.
- ⁵⁰⁴ Имеется в виду т. н. «Конституция М. Т. Лорис-Меликова», предполагавшая введение представителей от земств и городов в законосовещательный Государственный Совет.
- ⁵⁰⁵ Боголепов Николай Павлович (1846–1901) — русский государственный деятель. В 1883–1887, 1891–1893 гг. — ректор Московского университета. С 1895 г. — попечитель Московского учебного округа. В 1898–1901 гг. — министр народного просвещения. Убит террористом П. В. Карповичем.
- ⁵⁰⁶ Сипягин Дмитрий Сергеевич (1853–1902) — государственный деятель, егермейстер (с 1894). С 1890 г. — курляндский губернатор. С 1891 г. — московский губернатор. С 1895 г. — главноуправляющий Канцелярией Е. И. В. по принятию прошений. С 1900 г. — министр внутренних дел. Убит террористом.
- ⁵⁰⁷ Плеве Вячеслав Константинович фон (1846–1904) — государственный деятель. В 1867 г. окончил юридический факультет Московского университета. В том же году начал службу в Московском окружном суде. В 1880 г. утвержден в должности прокурора Петербургской судебной палаты. С 1881 г. — директор Департамента полиции. С 1885 г. — товарищ министра внутренних дел. С 1894 г. — государственный секретарь. С 1899 г. исполнял обязанности министра — статс-секретаря Великого княжества Финляндского. В 1902 г. назначен министром внутренних дел (с сохранением должности министра — статс-секретаря). 15 июля 1904 г. убит членом Боевой организации эсеров Е. С. Созоновым.
- ⁵⁰⁸ Сергей Александрович (1857–1905) — великий князь, сын Александра II, брат Александра III. С 1891 г. — московский генерал-губернатор, с 1896 г. — командующий войсками Московского военного округа. Убит членом Боевой организации эсеров И. П. Каляевым.
- ⁵⁰⁹ Столыпин Петр Аркадьевич (1862–1911) — русский государственный деятель. С 1889 г. — ковенский уездный, с 1899 г. — губернский предводитель дворянства. С 1902 г. — и. д. гродненского губернатора. В 1903–1906 гг. — саратовский губернатор. С апреля 1906 г. — министр внутренних дел, с июля 1906 г. — председатель Совета Министров. Иници-

ировал курс системных преобразований России. Смертельно ранен 1 сентября 1911 г. Д. Г. Богровым в Киевском оперном театре.

- ⁵¹⁰ Имеется в виду Гарфилд (Garfield) Джеймс Абрам (1831–1881) — американский политический и государственный деятель. С 1862 г. — член Конгресса США. В 1881 г. стал 20-м президентом от Республиканской партии. Убит террористом Ш. Гито.
- ⁵¹¹ Имеется в виду роман А. М. Ремизова «В розовом блеске» (1954).
- ⁵¹² Каляев Иван Платонович (1877–1905) — революционер. В 1897–1899 гг. — студент Московского и Петербургского университетов. С 1898 г. — член «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». С 1903 г. — член партии социалистов-революционеров, входил в ее Боевую организацию. В 1904 г. принял участие в подготовке покушения на В. К. Плеве. В 1905 г. убил великого князя Сергея Александровича. Казнен.
- ⁵¹³ Имеется в виду Елизавета Федоровна (урожд. Елизавета Александра Луиза Алиса) (1864–1918) — великая княгиня, дочь великого герцога Гессен-Дармштадтского Людвига IV, с 1884 г. — жена великого князя Сергея Александровича. С 1905 г. — сопредседатель Палестинского общества. В 1907 г. организовала Марфо-Мариинскую обитель в Москве. В 1910 г. приняла постриг. Убита большевиками. В 1990 г. канонизирована Русской православной церковью.
- ⁵¹⁴ Петербургское религиозно-философское общество, существовало в 1907–1917 гг.
- ⁵¹⁵ Коссидьер (Caussidiere) Луи Марк (1808–1861) — французский политический деятель. Участник Лионского восстания 1834 г., приговорен к 20 годам заключения. В 1837 г. амнистирован. Участник революции 1848 г., назначен префектом Парижа. В том же году ушел в отставку, эмигрировал в Англию. В 1859 г. вернулся во Францию.
- ⁵¹⁶ Маяковский Владимир Владимирович (1893–1930) — русский поэт, футурист.

Москва — третий Рим

Впервые опубликована в книге: *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*. München, 1959 (Большевизм и христианская экзистенция. Мюнхен, 1959). На русском языке впервые была издана в авторском переводе: Москва — третий Рим // *Новый журнал*. 1960. Кн. 60. С. 245–265. Печатается по данному изданию.

- ⁵¹⁷ Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) — русский писатель, поэт, один из идеологов русского декаданса. Странник религиозно-философского подхода при анализе литературы. Автор исторической трилогии «Христос и Антихрист» (1895–1905). В качестве ключевого сюжета

истории выдвигал борьбу христианства и язычества. Предсказывал «революцию духа», которая обозначала бы новую эпоху, «третий завет» в истории человечества. В противном случае в мире утвердится «грядущий хам», который установит кровавую тиранию. Сторонник идей жизнестроительства и жизнетворчества, в соответствии с которыми нет жесткой грани между идеалом и реальностью. В 1920 г. эмигрировал во Францию.

⁵¹⁸ Речь идет о волнении среди государственных крестьян Чигиринского уезда Киевской губернии в 1875 г. В 1877 г. народники пытались воспользоваться этими настроениями и поднять бунт. Однако заговор был раскрыт властями.

⁵¹⁹ Имеется в виду «Кровавое воскресенье» 9 января 1905 г.

⁵²⁰ Федор Иванович (Феодор Иоаннович) (1557–1598) — царь Московский с 1584 г.

⁵²¹ Иов — ветхозаветный праведник, которого Бог подверг испытаниям, дабы проверить его веру.

⁵²² Флавий Валерий Константин (Flavius Valerius Constantinus) (285–337) — римский император с 306 г. В 313 г. издал Миланский эдикт, предоставивший римским гражданам свободу вероисповедания. Это обозначало окончание гонений на христиан. В 325 г. созвал Никейский собор христианской церкви. В 330 г. основал новую столицу Константинополь. Перед смертью был крещен в соответствии с арианским обрядом.

⁵²³ Фактически (*лат.*).

⁵²⁴ Юридически (*лат.*).

⁵²⁵ Имеется в виду стояние на р. Угре, которое в историографии традиционно считается концом монгольского ига.

⁵²⁶ Вероятно, имеется в виду Константиновский Матвей Александрович (1791–1853) — священник. С 1849 г. — протоиерей Ржевского Успенского собора. Духовник Н. В. Гоголя.

⁵²⁷ Имеется в виду сочинение В. С. Соловьева «Три разговора. Краткая повесть об Антихристе» (1900).

⁵²⁸ Алексеев Николай Николаевич (1879–1964) — русский философ, юрист. С 1916 г. — профессор Московского, с 1918 г. — Таврического университетов. В 1922–1931 гг. преподавал в Русском юридическом институте в Праге, в 1931–1948 гг. — в Страсбургском университете. В 1946 г. принял советское гражданство. В 1948–1949 гг. — профессор Белградского университета. С 1950 г. жил в Женеве. Один из теоретиков евразийства. Считал, что правовая система в России принципиально отличается от той, что сложилась в странах Западной Европы: Россия не знала концепции естественного права; ее юридические нормы определяются ключевым фактором политической жизни Евразии — государством, а не правосом-

знанием отдельных граждан. Причем государство, по мнению Н. Н. Алексеева, — не абстрактный институт, а прежде всего духовная элита, действующая в интересах большинства.

- ⁵²⁹ Абрамович (наст. фам. Рейн) Рафаил Абрамович (1880–1963) — деятель российского революционного движения. С 1901 г. — член Буйда, с 1904 г. — член ЦК. В 1906 г. вошел в ЦК РСДРП, меньшевик. С 1910 г. — в эмиграции. В 1912 г. — участник Венской конференции социал-демократов. В 1917 г. вернулся в Россию. С 1920 г. — в эмиграции. С 1921 г. издавал в Берлине журнал «Социалистический вестник». С 1940 г. проживал в США.
- ⁵³⁰ Шварц (наст. фам. Монозон) Соломон Мейерович (1883–1973) — политический и общественный деятель. С 1907 г. — меньшевик. С 1913 г. — редактор журнала «Страхование рабочих». В 1917 г. — помощник заведующего отделом труда Петроградского Совета. В 1920 г. — начальник управления Красного Креста. В 1921 г. был арестован. В 1922 г. выслан из Советской России. Проживал в Берлине, сотрудник журнала «Социалистический вестник». С 1933 г. жил в Париже, с 1940 г. — в США, с 1970 г. — в Иерусалиме.
- ⁵³¹ Николаевский Борис Иванович (1887–1966) — русский политический и общественный деятель. В 1903–1906 гг. — большевик. С 1906 г. — меньшевик. В 1913–1914 гг. сотрудничал в «Рабочей газете» в Петербурге. В 1919–1921 гг. — руководитель Московского историко-революционного архива. С 1920 г. — член ЦК партии меньшевиков. В 1922 г. выслан из Советской России. В 1924–1931 гг. — представитель московского Института Маркса — Энгельса в Германии. В 1932 г. лишен советского гражданства. С 1933 г. проживал в Париже, с 1940 г. — в США. В 1963 г. продал собранную им коллекцию архивных документов Гуверовскому архиву при Стэнфордском университете США.
- ⁵³² Имеется в виду Валентинов (наст. фам. Вольский) Николай Владиславович (1879–1964) — деятель русского революционного движения. С 1903 г. — в эмиграции, сблизился с большевиками. В 1905 г. вернулся в Россию, меньшевик. В 1906–1907 гг. редактировал журнал «Наше дело». В 1911–1913 гг. — фактический редактор газеты «Русское слово». В 1917 г. окончательно прекратил свое сотрудничество с меньшевиками. С 1922 г. — заместитель главного редактора «Торгово-промышленной газеты». С 1928 г. жил во Франции, редактировал официальное издание советского торгпредства во Франции. В 1930 г. перешел на положение эмигранта. Автор воспоминаний.
- ⁵³³ Ульянов Николай Иванович (1904–1985) — русский историк. В 1933–1936 гг. — доцент ЛГУ. В 1936 г. репрессирован. В 1941 г. освобожден. Мобилизован на окопные работы под Вязьмой, попал в плен. В 1943 г.

- отправлен в Германию на принудительные работы. С 1947 г. жил в Марокко, с 1953 г. — в Канаде, с 1955 г. — в США. В 1956–1972 гг. преподавал в Йельском университете.
- 534 На Флорентийском соборе в 1439 г. была заключена уния между Римско-католической церковью и Православной, представленной византийскими иерархами.
- 535 Имеется в виду Московский собор 1504 г.
- 536 Аарон — старший брат Моисея, первый первосвященник еврейского народа.
- 537 Самарин Юрий Федорович (1819–1876) — публицист, общественный деятель, представитель славянофильского учения. В 1846–1854 гг. — чиновник особых поручений при министре внутренних дел. В 1859–1860 гг. — член Редакционных комиссий. С 1866 г. — гласный Московской городской думы. Утверждал принцип цельности знания, предполагающий познание мира посредством «духа в его живой цельности». Критиковал западноевропейский парламентаризм. Считал, что его учреждение в России чревато возникновением аристократической олигархии.
- 538 Имеется в виду сочинение В. С. Соловьева «История и будущность теократии» (1886).
- 539 Л. Н. Толстой был отлучен от церкви в 1901 г.
- 540 Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912) — историк русской церкви. С 1861 г. — преподаватель, с 1881 г. — профессор Московской духовной академии. С 1902 г. — член Петербургской Академии наук. Автор «Истории русской церкви» (опубл. в 1880–1917). В своей работе использовал историко-сравнительный метод, подверг критическому анализу житийную литературу, что вызвало резкое неприятие Св. Синода и лично К. П. Победоносцева.
- 541 Каптерев Петр Федорович (1849–1922) — русский педагог, психолог. С 1885 г. служил в ведомстве императрицы Марии Федоровны. В 1898–1910 гг. редактировал «Энциклопедию семейного воспитания и обучения». Представитель эмпирической психологии. Разрабатывал типологию «душевной жизни». Доказывал необходимость дифференциации учебного процесса в зависимости от психологии ребенка. Считал, что образование не должно зависеть ни от церкви, ни от государства.
- 542 Иоанн Кронштадтский (в миру Сергеев Иван Ильич) (1829–1908) — священник, духовный писатель. С 1855 г. — настоятель церкви Андрея Первозванного в Кронштадте. Канонизирован.
- 543 Феофан (в миру Елеазар Прокопович) (1681–1736) — русский религиозный деятель. С 1711 г. — игумен Братского монастыря, ректор Киево-Могилянской академии. С 1718 г. — епископ Псковский и Нарвский. Автор Духовного регламента (1720). С 1720 г. — архиепископ Новгород-

- ский. С 1721 г. — первый вице-президент Св. Синода. Активный сторонник реформ Петра I. Утверждал верховенство царской власти во всех сферах жизни, в т. ч. и в религиозной. Разрабатывал политическую концепцию «полицейского государства». Отрицал значение авторитетов в церкви, в чем сходилась с протестантскими богословами.
- 544 Исаак Сирийский Ниневийский (VII в.) — христианский аскет, писатель. Описывал свои мистические переживания. Разрабатывал концепцию молитвенного созерцания Бога — высшей формы монашеского подвига, демонстрирующей пределы духовного пути верующего.
- 545 Симеон Дивногорец (521–596) — христианский святой, столпник. В 528 г. принял монашеский постриг.
- 546 Марк Туллий Цицерон (Marcus Tullius Cicer) (106–43 до н. э.) — древнеримский политик, оратор. В 69 г. до н. э. — курульный эдил. В 66 г. до н. э. — претор. В 63 г. до н. э. — консул. Раскрыл заговор Катилины. В 51 г. до н. э. — наместник в Киликии. По решению второго триумvirата попал в проскрипционные списки. Убит.
- 547 Леонтович Виктор Владимирович (1902–1959) — русский историк. С 1920 г. — в эмиграции, в Чехословакии. С 1934 г. — преподаватель русского языка в Институте экономики в Берлине. С 1937 г. — ассистент по международному гражданскому праву, с 1939 г. — преподаватель истории русского и советского конституционного права в Институте имени кайзера Вильгельма. С 1949 г. — приват-доцент, с 1954 г. — профессор Франкфуртского университета. Автор работ «Правовой переворот Ивана Грозного и идеология русского самодержавия» (1947), «История либерализма в России» (1957).
- 548 Подражатель Бога (*лат.*).
- 549 Черчилль (Churchill) Уинстон Леонард Спенсер (1874–1965) — английский политический деятель. С 1900 г. — член парламента. С 1910 г. — министр внутренних дел, с 1911 г. — военно-морской министр. В 1916 г. подал в отставку. С 1917 г. — министр военного снабжения. В 1918–1921 гг. — военно-морской министр и министр авиации. В 1924–1929 гг. — министр финансов. С 1939 г. — военно-морской министр. В 1940–1945 гг. — премьер-министр. В 1946 г. произнес речь в Фултоне (США), которая обозначила начало холодной войны. В 1951–1955 гг. — премьер-министр. В 1953 г. — лауреат Нобелевской премии по литературе.
- 550 Алексей I (в миру Симанский Сергей Владимирович) (1877–1970) — церковный деятель. С 1906 г. — ректор Тульской семинарии. С 1913 г. — епископ Тихвинский. С 1927 г. — член Временного патриаршего Синода. С 1932 г. — митрополит Новгородский и Старорусский. С 1943 г. — митрополит Ленинградский и Новгородский. Патриарх Московский и всея Руси с 1945 г.

- ⁵⁵¹ Парийский Лев Николаевич (1892–1972) — инспектор Ленинградской духовной академии (до 1967).
- ⁵⁵² Анастасий (в миру Грибановский Александр Александрович) (1873–1965) — русский религиозный деятель. С 1901 г. — ректор Московской духовной семинарии. С 1906 г. — епископ Серпуховский, с 1914 г. — Холмский и Люблинский, с 1915 г. — Кишиневский. С 1918 г. — архиепископ Кишиневский и Хотинский. С 1917 г. — член Св. Синода и Высшего церковного совета. С 1919 г. — в эмиграции. Жил в Стамбуле. В 1924–1935 гг. возглавлял русскую миссию в Палестине. В 1936–1964 гг. — митрополит Русской зарубежной церкви. С 1964 г. на покое.
- ⁵⁵³ «Союз безбожников» — антирелигиозное общество, основанное в 1924 г. на съезде читателей газеты «Безбожник». В 1929 г. переименован в «Союз воинствующих безбожников». В 1947 г. распущен.
- ⁵⁵⁴ Боголепов Александр Александрович (1885–1980) — русский историк, богослов. С 1915 г. — приват-доцент, с 1921 г. — профессор Петроградского университета. В 1922 г. выслан из Советской России. Член правления Русского научного института в Берлине. С 1945 г. проживал в США, профессор канонического права Свято-Владимирской православной богословской семинарии. В 1966–1970 гг. — председатель Русской академической группы в США.
- ⁵⁵⁵ Шлинк (Schlink) Эдмунд (1903–1984) — немецкий протестантский богослов, деятель экуменического движения. Обвинял гитлеровский режим в распространении языческих культов. В 1934 г. арестован, отказался сотрудничать с нацистами. После 1945 г. — профессор Гейдельбергского университета.
- ⁵⁵⁶ Сергей (в миру Страгородский Иван Николаевич) (1867–1944) — русский церковный деятель. С 1893 г. преподавал в Петербургской духовной академии. С декабря 1893 г. — инспектор Московской духовной академии. С 1894 г. — архимандрит Русской посольской церкви в Афинах. С 1897 г. — помощник Православной духовной миссии в Японии. С 1899 г. — ректор Петербургской духовной семинарии. С 1901 г. — ректор Петербургской духовной академии, епископ Ямбургский. С 1905 г. — архиепископ Финляндский и Выборгский. С 1911 г. — член Св. Синода. С 1917 г. — митрополит. В 1922–1923 гг. признавал обновленчество. С 1924 г. — митрополит Нижегородский. В 1925–1936 гг. — заместитель патриаршего местоблюстителя. С 1936 г. — местоблюститель патриаршего престола. С 1943 г. — патриарх Московский и всея Руси.
- ⁵⁵⁷ Людendorff (Ludendorff) Эрих (1865–1937) — немецкий военачальник, пехотный генерал (1916). С 1914 г. — начальник штаба Восточного фронта. С 1916 г. 1-й генерал-квартирмейстер штаба верховного командования. С октября 1918 г. — в отставке. В 1920 г. — участник Капповского

- путча. В 1923 г. возглавил «пивной путч» в Мюнхене. В 1924–1928 гг. — депутат Рейхстага от НСДАП.
- ⁵⁵⁸ Де Гаспери (De Gasperi) Альчиде (1881–1954) — итальянский политический деятель. В 1911–1918 гг. — депутат австрийского парламента. В 1919–1926 гг. — член, в 1923–1926 гг. — секретарь Национального совета католической итальянской Народной партии. С 1921 г. — депутат итальянского парламента. В 1927–1931 гг. находился в заключении. В 1931–1941 гг. работал в Ватиканской библиотеке. С 1944 г. — министр иностранных дел. С 1944 г. — секретарь, с 1946 г. — председатель Христианской демократической партии. В 1945–1953 гг. — премьер-министр.
- ⁵⁵⁹ Аденауэр (Adenauer) Конрад (1876–1967) — немецкий политический деятель. В 1917–1933 гг. — обер-бургомистр Кёльна. В 1920–1932 гг. — председатель прусского Государственного совета, член Партии Центра. С 1946 г. — председатель Христианского демократического союза. В 1948–1949 гг. — президент Парламентского совета Западной Германии. В 1949–1963 гг. — канцлер ФРГ.
- ⁵⁶⁰ Имеется в виду «Журнал Московской патриархии».
- ⁵⁶¹ Гермоген (в миру Кожин Василий Иванович) (1880–1954) — русский религиозный деятель. В 1918–1920 гг. — член Донского епархиального управления. С 1922 г. — деятель обновленческого движения. С 1922 г. — настоятель кафедрального обновленческого собора в Новочеркасске. В 1931 г. — обновленческий епископ Темрюковский, затем Моздокский. С 1932 г. — епископ Кубанский. С 1934 г. — архиепископ Терский. С 1935 г. — митрополит Северо-Кавказский и Ставропольский. В 1945 г. присоединился к Русской православной церкви. С 1946 г. — епископ, с 1948 г. — архиепископ Казанский и Чистопольский. С 1949 г. архиепископ Краснодарский и Кубанский. В 1954 г. — митрополит Алеутский и Северо-Американский.
- ⁵⁶² Пий X (Pius X) (до интронизации — Сарто Джузеппе Мелькиоре) (1835–1914) — Римский Папа с 1903 г. С 1884 г. — епископ Мантуи. С 1893 г. — кардинал и патриарх Венеции.
- ⁵⁶³ Бенедикт XV (Benedictus XV) (до интронизации — Кьеза Джакома делла) (1854–1922) — Римский Папа с 1914 г. С 1907 г. — архиепископ Болоньи. С 1914 г. — кардинал.
- ⁵⁶⁴ Пий XI (Pius XI) (до интронизации — Ратти Аброджи Дамиано Акилле) (1857–1939) — Римский Папа с 1922 г. С 1888 г. — директор Амброзианской библиотеки в Милане. В 1912 г. возглавил Ватиканскую библиотеку. С 1918 г. — апостольский нунций в Польше. С 1921 г. — кардинал, архиепископ Миланский.
- ⁵⁶⁵ Пий XII (Pius XII) (до интронизации — Пачелли Эудженио Мария Джузеппе Джованни) (1876–1958) — Римский Папа с 1939 г. С 1920 г. — апо-

- стольский нунций в Германии. С 1929 г. — кардинал, государственный секретарь Ватикана.
- ⁵⁶⁶ «*Quadregesimo anno*» («В год сороковой» — *лат.*) — энциклика папы Пия XI (1931), в которой благославлялось христианское рабочее движение.
- ⁵⁶⁷ Николай (в миру Ярушевич Борис Дорофеевич) (1892–1961) — русский религиозный деятель. С 1922 г. — епископ Петергофский. В 1922–1926 гг. находился в ссылке. С 1935 г. — архиепископ, с 1941 г. — митрополит Киевский и Галицкий. В 1942–1943 гг. замещал местоблюстителя патриаршего престола. С 1944 г. — митрополит Крутицкий и Коломенский. С 1946 г. — председатель Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии. С 1960 г. на покое.
- ⁵⁶⁸ Колчицкий Николай Федорович (1890–1961) — русский религиозный деятель, протопресвитер (1945). С 1924 г. — настоятель Богоявленского собора в Елохове. С 1941 г. — управляющий делами Московской Патриархии.
- ⁵⁶⁹ Вениамин (в миру Федченков Иван Афанасьевич) (1880–1961) — русский религиозный деятель. С 1911 г. — ректор Таврической, с 1913 г. — Тверской духовных семинарий. В 1917–1919 гг. — вновь ректор Таврической духовной семинарии. В 1919–1921 гг. — викарий Таврической епархии. Эмигрировал. В 1922 г. основал монастырь Петковице в Сербии. В 1923–1924 гг. — архиерей Карпатской Руси (Чехословакия). В 1925–1927, 1929–1931 гг. — инспектор Православного богословского института в Париже. В 1933 г. — архиепископ Алеутский и Северо-Американский. В 1934–1947 гг. — экзарх Московского Патриархата в Северной Америке. В 1947 г. вернулся в СССР, получил Рижскую епархию, с 1951 г. — Ростовскую. С 1955 г. — митрополит Саратовский и Балашовский. С 1958 г. — на покое в Псково-Печерском монастыре.
- ⁵⁷⁰ Имеется в виду Марченков Геннадий Яковлевич (1896–1937) — русский религиозный деятель. В 1920 г. принял монашеский постриг. С 1922 г. — участник обновленческого движения. С 1927 г. — епископ Касимовский. С 1930 г. — епископ Халтуринский. В 1931 г. исключен из состава обновленческого епископата. В 1937 г. возведен в сан епископа Свердловского и Челябинского. В 1937 г. арестован, расстрелян.
- ⁵⁷¹ Иван III (1440–1505) — Великий князь Московский с 1462 г.
- ⁵⁷² Град Божий (*лат.*).
- ⁵⁷³ Дибелиус (Dibelius) Фридрих Карл Отто (1880–1967) — немецкий протестантский богослов, религиозный деятель. С 1915 г. — пастор в Берлине. С 1921 г. — член Координационного совета протестантских церквей. С 1925 г. возглавлял лютеранскую церковь в Пруссии. В 1933 г. в связи с приходом нацистов к власти в Германии отстранен от должности. В 1949–1961 гг. — председатель правления евангелической церкви Германии. В 1954–1961 гг. — президент Всемирного совета церквей.

Россия между Европой и Азией

Впервые опубликована в книге: *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*. München, 1959 (Большевизм и христианская экзистенция. Мюнхен, 1959). На русском языке впервые была издана в авторском переводе: *Россия между Европой и Азией* // *Новый журнал*. 1962. Кн. 69. С. 251–276. Печатается по данному изданию.

574 Цитата из письма В. С. Соловьева В. Л. Величко.

575 Величко Василий Львович (1860–1903) — поэт, общественный деятель. С 1880 г. публиковал свои стихи. В 1897–1899 гг. — главный редактор газеты «Кавказ». В 1900 г. участвовал в создании Русского собрания.

576 Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Панмонголизм» (1894).

577 Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Ex oriente lux» («С Востока свет») (1890).

578 Цитата из сочинения В. И. Иванова «О русской идее» (1909).

579 Цитата из стихотворения В. И. Иванова «Мечь мечная» (1904).

580 Цитата из стихотворения А. А. Блока «Русь моя, жизнь моя, вместе ль нам маяться?» (1910).

581 Имеются в виду герои романа А. Белого «Петербург» (1914).

582 Цитата из стихотворения А. Белого «Из окна вагона» (1908).

583 Цитата из стихотворения А. Белого «Родина» (1908).

584 Мартен (Martin) Бон-Луи-Анри (1810–1883) — французский историк, автор многотомной «Истории Франции». В 1871 г. — член Национального собрания. С 1876 г. — сенатор.

585 Масси (Massis) Анри (1886–1970) — французский публицист крайне правого направления.

586 Моррас (Maurras) Шарль (1868–1952) — французский политический деятель и поэт. В 1899 г. создал националистическую организацию «Аксьон франсез» («Французское действие»). Утверждал идею превосходства «латинской расы». Противник парламентаризма и капитализма. Сторонник монархии в политике и классицизма в искусстве. Настаивал на необходимости вернуться к политическому устройству XVII в. Представитель т. н. романского направления, противопоставлявшего себя символизму.

587 Имеется в виду зороастризм, который основан на дуализме сил добра и зла.

588 Зиновьев (наст. фам. Радомысльский) Григорий Евсеевич (1883–1936) — советский партийный и государственный деятель. С 1903 г. — большевик. С 1908 г. — член редакции газеты «Пролетарий». В 1917 г. избран членом Петросовета. В 1919–1929 гг. — член Исполкома Коминтерна. В 1921–1926 гг. — член Политбюро ЦК РКП(б)—ВКП(б). В 1934 г. арестован по делу «Московского центра». Расстрелян.

- ⁵⁸⁹ Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938) — языковед, философ, сын С. Н. Трубецкого. С 1916 г. преподавал в Московском университете. В 1918 г. — профессор Ростовского университета. С 1920 г. — в эмиграции. В 1920–1922 гг. жил в Болгарии. С 1922 г. — профессор Венского университета. С 1930 г. — член Венской Академии наук. Участвовал в создании Пражского лингвистического кружка, один из теоретиков структурализма. Создал типологию фонологических оппозиций, один из основателей морфонологии. Разрабатывал проблемы языкового единства. Теоретик евразийства. Доказывал факт существования исторической общности русского и алтайских народов.
- ⁵⁹⁰ Святополк-Мирский Дмитрий Петрович (1890–1939) — князь, русский литературовед. Автор сборника «Стихотворения, 1906–1910» (1911). Участник Первой мировой войны, Белого движения. С 1920 г. — в эмиграции. Жил в Польше, затем в Греции, в 1921–1932 гг. — в Лондоне. Автор магистерской диссертации, посвященной поэзии А. С. Пушкина. С 1922 г. — сторонник еразийства. В 1926–1928 гг. издавал журнал «Версты». С 1931 г. — член Коммунистической партии Великобритании. В 1932 г. вернулся в СССР. С 1934 г. — член Союза писателей СССР. В 1937 г. арестован. Скончался в лагере под Магаданом.
- ⁵⁹¹ Савицкий Петр Николаевич (1895–1968) — русский философ и публицист. С 1921 г. — в эмиграции, в Праге. С 1935 г. преподавал в Пражском университете. В 1945 г. арестован советскими властями, репрессирован. В 1956 г. освобожден. Вернулся в Прагу. Утверждал, что Россия была правопреемницей Монгольской империи, от которой она унаследовала основные компоненты самодержавной власти.
- ⁵⁹² «Евразийский временник» — ежегодник, издававшийся в Берлине и Париже в 1923–1927 гг.
- ⁵⁹³ «Версты» — журнал, издававшийся в Париже в 1926–1928 гг. Отстаивал точку зрения евразийцев.
- ⁵⁹⁴ Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765) — русский ученый, поэт, историк.
- ⁵⁹⁵ Гётч (Хётч) (Hoetzsch) Отто (1876–1946) — историк, немецкий политический деятель. С 1913 г. преподавал в Берлинском университете. С 1920 г. — депутат рейхстага. Председатель Общества по изучению Восточной Европы. В 1935 г. отошел от активной политической деятельности.
- ⁵⁹⁶ Вейдле Владимир Васильевич (1895–1979) — русский историк искусства. В 1918–1920 гг. — профессор Пермского университета. С 1924 г. — в эмиграции во Франции. В 1932–1952 гг. — профессор Богословского института в Париже. Автор книги «Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества» (1937). Утверждал, что художественное творчество основывается на вере в подлинность

создаваемого объекта искусства. Утрата этой веры превращает творчество в технику.

⁵⁹⁷ Имеется в виду Мунке-хан (1208–1259) — внук Чингисхана, великий хан с 1251 г.

⁵⁹⁸ Альба (Alba) Фернандо Альварес де Толедо (1508–1582) — герцог, испанский военный и государственный деятель. В 1567–1573 гг. — наместник короля в Нидерландах. Проводил политику террора по отношению к сторонникам независимости от испанской короны. В 1580 г. ввел испанские войска в Португалию.

⁵⁹⁹ Имеется в виду массовое убийство в Париже французских протестантов-гугенотов в Вафоломеевскую ночь — 24 августа 1572 г. Это событие было приурочено к свадьбе одного из лидеров гугенотов — Генриха Наваррского (впоследствии Генриха IV) и Маргариты Валуа.

⁶⁰⁰ Очевидно, имеется в виду собор 1531 г.

⁶⁰¹ Ф. А. Степун ошибается: сожжению были подвергнуты т. н. «жидовствующие».

⁶⁰² Ф. А. Степун ошибается: Иосиф Волоцкий скончался в 1515 г., еще до рождения Ивана IV Грозного в 1530 г.

⁶⁰³ Филофей — инок, публицист 1-й половины XVI в., игумен псковского Елеазарова монастыря. Автор посланий Василию III и Ивану IV Грозному. Разработал концепцию «Москвы — Третьего Рима», в соответствии с которой Московское государство, будучи единственным центром православной веры, играло роль богоизбранного царства, с которой в свое время не справились Римская империя и Византия.

⁶⁰⁴ Имеется в виду Василий III (1479–1533) — Великий князь Московский и всея Руси с 1505 г.

⁶⁰⁵ Курбский Андрей Михайлович (ок. 1528–1583) — русский политический деятель. В 1552 г. участвовал в походе на Казань. Член Избранной рады. С 1561 г. — воевода в период Ливонской войны. В 1563 г. бежал в Литву. Автор памфлета «История о великом князе Московском» (1573), писем Ивану IV Грозному, которого критиковал за деспотизм, нарушение естественного порядка вещей.

Империя

⁶⁰⁶ «Мусaget» — издательство, существовавшее в Москве в 1909–1917 гг. Было основано А. Белым и Эллисом (Л. Л. Кобылинским).

⁶⁰⁷ «Логос» — философский журнал, издававшийся в Москве и Петербурге в 1910–1914 гг.

⁶⁰⁸ Имеется в виду религиозно-философское издательство «Путь», существовавшее в Москве в 1910–1919 гг.

⁶⁰⁹ Эрн Владимир Францевич (1882–1917) — русский философ. В 1906 г. — один из создателей Религиозно-философского общества памяти

Вл. Соловьева. Сторонник возвращения философии к проблемам онтологии. Утверждал, что философ, не исследуя природу как сущее, помещает человека в мифологизированное пространство. Объектом исследования философии должен стать Логос, связывающий Бытие с Богом. Причем только в этом единстве, по мнению В. Ф. Эрна, человек может осознать самого себя.

⁶¹⁰ Коген (Cohen) Герман (1842–1918) — немецкий философ. С 1875 г. — профессор Марбургского, с 1912 г. — Берлинского университетов. Представитель неокантианства. Разрабатывал теорию логики мышления, в соответствии с которой объект исследования не дан извне, а задан как умозрительное неизвестное и представляет собой «вещь в себе», которая раскрывается путем ряда аналитических операций.

⁶¹¹ Экхарт (Eckhart) Иоганн (Мейстер) (1260–ок. 1328) — немецкий мистик. С 1304 г. — провинциал доминиканского монастыря в Саксонии. Проповедовал в Страсбурге и Кёльне. Утверждал, что Бог присутствует во всех проявлениях бытия. Цель человека — достичь мистического единения с Всевышним. Причем это может произойти не в силу личных заслуг верующего, а исключительно благодаря Божественной благодати. В 1326–1327 гг. обвинялся в ереси, предстал перед судом. Отрекся от своих взглядов.

⁶¹² Имеется в виду Карл Фридрих (Karl Friedrich) (1783–1853) — великий герцог Саксен-Веймар-Эйзенахский с 1828 г.

⁶¹³ Карл-Август (Karl-August) (1757–1828) — великий герцог Саксен-Веймар-Эйзенахский с 1758 г.

⁶¹⁴ Николай I (1796–1855) — император России с 1825 г.

⁶¹⁵ Мария Павловна (1786–1859) — великая княгиня, дочь императора Павла I, жена Карла Фридриха Саксен-Веймарского с 1804 г., великая герцогиня Саксен-Веймар-Эйзенахская с 1828 г.

⁶¹⁶ Уваров Сергей Семенович (1786–1856) — граф (с 1846), русский государственный деятель. С 1801 г. — на дипломатической службе. С 1811 г. — почетный член Петербургской Академии наук. С 1815 г. — член общества «Арзамас». С 1816 г. — попечитель Петербургского учебного округа. С 1818 г. — президент Академии наук. С 1826 г. — сенатор, член Государственного Совета. С 1832 г. — товарищ министра народного просвещения. Автор т. н. «уваровской триады», которая легла в основу «теории официальной народности»: православие, самодержавие, народность. С 1833 г. — министр народного просвещения. В 1849 г. подал в отставку.

⁶¹⁷ Имеется в виду восстание в Польше 1830–1831 гг.

⁶¹⁸ Вероятно, имеется в виду Мещерский Элим Петрович (1808–1844) — русский дипломат, публицист, переводчик. С 1823 г. — на дипломатической

службе. В 1832–1833 гг. работал над книгой «Raison du Christianisme» («Смысл христианства»). Разрабатывал проблемы мистического интуитизма.

- ⁶¹⁹ Зайцев Вафоломей Александрович (1842–1882) — русский публицист, литературный критик. С 1863 г. — сотрудник журнала «Русское слово». Выступил против антинигилистических романов. С 1865 г. находился под негласным надзором полиции. В апреле—августе 1866 г. находился в заключении в Петропавловской крепости. С 1869 г. — в эмиграции. В 1877–1882 гг. — редактор журнала «Общее дело». Сторонник взглядов М. А. Бакунина. Придерживался теории утилитаризма и «разумного эгоизма». Критически относился к творчеству А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, считая его проявлением «искусства для искусства».
- ⁶²⁰ Байрон (Вугон) Джордж Гордон, (1788–1824) — лорд, английский поэт-романтик.
- ⁶²¹ Имеется в виду роман И. В. Гёте «Страдания юного Вертера» (1774).
- ⁶²² Роман И. С. Тургенева «Дворянское гнездо» был опубликован в 1859 г.
- ⁶²³ Кюхельбекер Вильгельм Карлович (1797–1846) — русский поэт, публицист, декабрист. В 1817 г. окончил Царскосельский лицей, друг А. С. Пушкина. В 1822 г. служил чиновником особых поручений на Кавказе при А.П. Ермолове. С 1825 г. — член Северного общества декабристов. Участник восстания 14 декабря 1825 г. Приговорен к смертной казни, замененной каторгой. С 1836 г. — на поселении в Сибири. Автор трагедии «Прокофий Ляпунов» (1834), романа «Последний Колонна» (1832–1842).
- ⁶²⁴ Шереметев Дмитрий Николаевич (1803–1871) — граф, русский военный и государственный деятель, сын графа Н. П. Шереметева и П. И. Жемчужовой-Ковалевой. С 1824 г. — попечитель Странноприимного дома в Москве. С 1825 г. — член Вольного экономического общества. В том же году отказался участвовать в подавлении восстания декабристов, сославшись на болезнь. С 1856 г. — гофмейстер.
- ⁶²⁵ Имеется в виду Шереметев Николай Петрович (1751–1809) — граф, меценат. В 1792 г. построил театр в Останкино. В 1793–1803 гг. построил Странноприимный дом в Москве. В 1801 г. женился на крепостной актрисе П. И. Жемчужовой-Ковалевой.
- ⁶²⁶ Духовидец (*нем.*).
- ⁶²⁷ Имеется в виду драма Ф. Шиллера «Разбойники» (1781).
- ⁶²⁸ Ф. М. Достоевский ориентировался на драму Ф. Шиллера «Мария Стюарт» (1801).
- ⁶²⁹ Имеются в виду герои драмы Ф. Шиллера «Разбойники».
- ⁶³⁰ Имеется в виду «Ода к радости» Ф. Шиллера (1785–1793).
- ⁶³¹ Чижевский Дмитрий Иванович (1894–1977) — филолог. В 1917 г. редактировал меньшевистскую газету «Рабочая жизнь», секретарь Украинского

ЦК РСДРП. В 1920 г. арестован советскими властями. В 1921 г. освобожден. В 1921 г. — доцент Института народного просвещения в Киеве. Арестован, перемещен в лагерь для интернированных лиц, бежал вместе с семьей за границу, в Германию. В 1924–1932 гг. преподавал в Украинском педагогическом институте в Праге. С 1926 г. — член Немецкого христианского экуменического движения. С 1932 г. преподавал в Галльском, а с 1935 г. — в Йенском университетах. В 1949 г. переехал в США, преподавал в Гарвардском университете. В 1956 г. вернулся в Германию, работал в Гейдельбергском университете.

⁶³² Отречение (нем.).

⁶³³ Приводится отрывок из стихотворения Ф. Шиллера «Отречение» (1784):

«О вечность жуткая, стою, вздыхаю
У входа твоего.
Свидетельство на счастье я вручаю,
Его тебе я целым возвращаю,
О, счастье, я не ведал ничего».

(Перевод с нем. Н. К. Чуковского.)

⁶³⁴ Тургенев Николай Иванович (1789–1871) — русский общественный деятель. С 1816 г. — помощник статс-секретаря Государственного Совета. С 1817 г. — член кружка «Арзамас». С 1818 г. — член Союза благоденствия, выступал за установление республики. С 1819 г. служил в Министерстве финансов. В 1821 г. — председатель Московского съезда Союза благоденствия. Участвовал в создании Северного общества. С 1824 г. жил за границей. Заочно приговорен к пожизненной каторге. Автор работы «Россия и русские» (1847). В 1857 г. восстановлен в правах.

⁶³⁵ Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848) — литературный критик, публицист. С 1833 г. — член кружка Н. В. Станкевича. В 1834–1836 гг. — литературный критик журналов «Телескоп» и «Молва», в 1839–1846 гг. — «Отечественных записок». Впоследствии сотрудничал в журнале «Современник». В своих публицистических сочинениях на первый план выдвигал ценность человеческой личности, в интересах которой должно быть организовано социальное и политическое пространство.

⁶³⁶ Жуковский Василий Андреевич (1783–1852) — русский поэт.

⁶³⁷ Эккерман (Eckermann) Иоганн Петр (1792–1854) — немецкий литератор, личный секретарь И. В. Гёте, автор мемуаров «Разговоры с Гёте» (1837–1848).

⁶³⁸ Фосс (Voss) Иоганн Генрих (1751–1826) — немецкий поэт и переводчик.

⁶³⁹ Цитируется поэма Н. В. Гоголя «Ганц Кюхельгартен. Идиллия в картинах» (1827).

⁶⁴⁰ Гофман (Hoffman) Эрнст Теодор Амадей (1751–1826) — немецкий писатель, композитор, представитель немецкого романтизма. Автор волшеб-

- ной сказки «Крошка Цахес по прозвию Циннобер» (1819), романов «Эликсир дьявола» (1816), «Житейские воззрения кота Мура» (1819–1821).
- 641 Стендер-Петерсен (Stender-Petersen) Адольф (1893–1963) — датский медиевист, специалист по истории России.
- 642 Имеются в виду «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя (1848).
- 643 Юнг-Штилинг (Jung-Stilling) Иоганн Генрих (1740–1817) — немецкий писатель. С 1804 г. — профессор Гейдельбергского университета. Утверждал, что в материальном мире отражается духовный, который можно понять через «знамения» земной жизни.
- 644 Имеется в виду Эккартсгаузен (Eckartshausen) Карл (1752–1803) — немецкий писатель. Автор работ по алхимии. Странник теории внутренней церкви, которая должна быть в душе каждого христианина.
- 645 Крюденер (Krudener) (урожд. Фитингоф) Варвара-Юлиана (1766–1824) — баронесса, проповедница, писательница. Русская подданная немецкого происхождения. Проповедовала христианский мистицизм. Оказывала влияние на политику Александра I.
- 646 Александр I (1777–1825) — император России с 1801 г.
- 647 Издательство «Знание» было основано в 1901 г.
- 648 Имеется в виду повесть А. И. Куприна «Поединок» (1905).
- 649 Куприн Александр Иванович (1870–1938) — русский писатель. Публиковался с 1893 г. В 1919 г. — редактор газеты «Приневский край» в штабе армии ген. Н. Н. Юденича. С 1919 г. — в эмиграции. С 1920 г. жил во Франции. В 1937 г. вернулся в СССР.
- 650 Имеется в виду повесть А. И. Куприна «Молох» (1899).
- 651 Имеется в виду рассказ А. И. Куприна «Гамбринус» (1907).
- 652 Имеется в виду повесть А. И. Куприна «Яма» (1915).
- 653 Шмелев Иван Сергеевич (1873–1950) — русский писатель. С 1922 г. — в эмиграции во Франции. Автор дилогии «Лето Господне» (1933–1935), романов «Няня из Москвы» (1936), «Пути небесные» (1937–1948).
- 654 Имеется в виду повесть И. С. Шмелева «Человек из ресторана» (1911).
- 655 Имеется в виду рассказ Л. Н. Андреева «Жизнь Василия Фивейского» (1903).
- 656 «Весь» — литературный журнал, издававшийся в Москве в 1904–1909 гг.
- 657 «Аполлон» — литературный журнал, издававшийся в Петербурге в 1909–1917 гг.
- 658 «Золотое руно» — литературный журнал, издававшийся в Москве в 1906–1909 гг.
- 659 Очевидно, имеется в виду литературный журнал «Перевал» (1906–1907).
- 660 Рейсбрук (Ruusbroec, Ruysbroeck) Ян ван (1293–1381) — нидерландский теолог. В 1317 г. принял монашеский постриг. С 1354 г. — настоятель ав-

густинского монастыря в Грундале. Автор трактатов «Красота духовного брака» (1350), «Зеркало вечного блаженства» (1359). Доказывал невозможность рационального постижения Бога. Бог постижим лишь через особые духовные практики, через религиозное переживание, которое может позволить человеку слиться с Всевышним, что, по его мнению, и является целью верующего.

- ⁶⁶¹ Сведенборг (Swedenborg) Эммануэль (1688–1772) — шведский ученый, философ и теолог. Разрабатывал молекулярную теорию, кристаллографию. Автор работы «Небесные тайны» (1749). Доказывал, что истинное Откровение скрыто от верующих. Оно «зашифровано» в Священных книгах, и требуется особое боговдохновение, чтобы понять их смысл.
- ⁶⁶² Плотин (204/205–270) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма. Родился в Египте. Ученик Аммония Александрийского. С 244 г. жил в Риме. Автор философских трактатов «Эннеады». Исходя из учения Платона об идеях, создал иерархию миров, среди которых низшее место занял материальный, чувственный мир. Чрезвычайно далекий от идеального, этот мир был во власти зла, однако при этом стремился вернуться к своим первоисточкам — божественному Всеединству.
- ⁶⁶³ Гераклит из Эфеса (ок. 540–480 до н. э.) — древнегреческий философ. Противопоставлял циклично развивающийся божественный Космос и неустойчивый, вечно меняющийся земной мир. Причем Космос он уподоблял огню, который обеспечивает существование всему живому. Считал, что как и моноцентричная Вселенная, общество должно быть организовано вокруг одного центра — монарха. Противник демократического устройства греческого полиса.
- ⁶⁶⁴ Софокл (ок. 496–406 до н. э.) — древнегреческий драматург, автор пьес «Антигона», «Царь Эдип», «Электра» и др.
- ⁶⁶⁵ Баратынский (Боратынский) Евгений Абрамович (1800–1844) — русский поэт.
- ⁶⁶⁶ Тютчев Федор Иванович (1803–1873) — русский поэт.
- ⁶⁶⁷ Кандинский Василий Васильевич (1866–1944) — русский художник, один из основоположников абстрактного искусства. С 1897 г. жил в Германии, с 1933 г. — во Франции.
- ⁶⁶⁸ «Синий всадник» (нем. Der Blaue Reiter) — объединение преимущественно немецких художников-экспрессионистов, основанное в 1911 г.
- ⁶⁶⁹ Дягилев Сергей Павлович (1872–1929) — деятель культуры. В 1898–1904 гг. редактировал журнал «Мир искусства». С 1899 г. издавал «Ежегодник Императорских театров». В 1906 г. организовывал выставку русской живописи в Париже. С 1907 г. организовывал зарубежные выступления русских артистов («Русские сезоны»), в т. ч. в 1908 г. — сезон русской оперы в Европе. С 1909 г. вывозил в страны Западной Европы балетные труппы. В 1911 г. создал «Русский балет Дягилева».

- ⁶⁷⁰ Имеется в виду общество «Свободная эстетика», основанное в 1907 г.
- ⁶⁷¹ Верхарн (Verhaeren) Эмиль (1855–1916) — бельгийский поэт, драматург, лидер литературного течения «Молодая Бельгия».
- ⁶⁷² Маринетти (Marinetti) Филиппо Томазо (1876–1944) — итальянский поэт, писатель, основоположник футуризма. Призывал отказаться от прежней эстетической и философской традиции во имя создания нового человека и, соответственно, искусства. Стронник освобождения сознания от «оков» синтаксиса языка. Доказывал неизбежность механизации, технократизации общества. Синтез человека и машины становился причиной формирования новой мифологии, которая должна была лечь в основание эстетики будущего.
- ⁶⁷³ Зомбарт (Sombart) Вернер (1863–1941) — немецкий экономист, социолог. С 1890 г. — профессор в Бреслау (Вроцлава), с 1904 г. — в Берлине. Представитель неокантианства. Изучал историю капитализма. Ввел понятие «дух капитализма», который определял формы поведения человека в социально-экономической сфере. Определял два типа буржуазного поведения: предпринимательский (активный) и мещанский (пассивный). Разрабатывал логику имманентных законов развития капитализма, который стремится к отчужденно-безличным отношениям.
- ⁶⁷⁴ Никиш (Nikisch) Артур (1855–1922) — венгерский дирижер. В 1882–1889 гг. — главный дирижер оперного театра в Лейпциге. В 1889–1893 гг. руководил Бостонским симфоническим оркестром. В 1893–1895 гг. — главный дирижер оперного театра в Будапеште. В 1895–1922 гг. возглавлял лейпцигский оркестр «Гевандхауз».
- ⁶⁷⁵ Мусоргский Модест Петрович (1839–1881) — русский композитор, член «Могучей кучки». Автор опер «Борис Годунов» (1869), «Хованщина» (начата в 1872).
- ⁶⁷⁶ Имеется в виду статья И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852).
- ⁶⁷⁷ Радищев Александр Николаевич (1749–1802) — русский писатель, публицист. Автор «Путешествия из Петербурга в Москву». Сослан в Сибирь, в Илимский острог. В 1796 г. был возвращен из ссылки. В 1801 г. ему было разрешено проживать в столице. Будучи последователем философов-просветителей, отстаивал концепцию естественного права, которое, по его мнению, постоянно нарушалось в России. Стронник радикальных социальных и политических преобразований. Разрабатывал проекты отмены крепостного права.

Нация и национализм

- ⁶⁷⁸ Степун намекает на заключение Римского договора в 1957 г. между Францией, ФРГ, Италией, Бельгией, Нидерландами и Люксембургом, в котором декларировалась необходимость свободной торговли, передвижения капиталов и людей в странах Европы. Римский договор заложил основу Европейского экономического сообщества.
- ⁶⁷⁹ Гомер (от XII до VII вв. до н. э.) — древнегреческий поэт, автор «Илиады» и «Одиссеи».

Библиография

1. *Stepun F.* Wladimir Solowiew. Leipzig, 1910.
2. *Степун Ф. А.* Из писем прапорщика-артиллериста. М., 1918.
3. *Степун Ф. А.* Трагедия творчества // Логос. М., 1910. Кн. I. С. 171–196.
4. *Степун Ф. А.* Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М., 1922. С. 5–33
5. *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество. Берлин, 1923.
6. *Степун Ф. А.* Природа актерской души. М., 1923.
7. *Степун Ф. А.* Основные проблемы театра. Берлин, 1923.
8. *Степун Ф. А.* Мысли о России // Современные записки. Париж, 1923–1929.
9. *Степун Ф. А.* Николай Переслегин. Философский роман в письмах. Париж, 1929.
10. *Степун Ф. А.* Религиозный смысл революции // Современные записки. Париж, 1929. Кн. 40. С. 427–460.
11. *Степун Ф. А.* Христианство и политика // Современные записки. Париж, 1933. Кн. 53. С. 335–352; 1934. Кн. 55. С. 308–325.
12. *Степун Ф. А.* Идея России и формы ее раскрытия // Новый Град. Кн. 8. С. 15–27.
13. *Степун Ф. А.* Чаемая Россия // Новый град. 1936. № 11. С. 11–40.
14. *Степун Ф. А.* О свободе // Новый град. 1938. Кн. 13. С. 11–45.
15. *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. Т. 1–2. Нью-Йорк, 1956.
16. *Степун Ф. А.* «Бесы» и большевистская революция // Судьбы России. Нью-Йорк, 1957. С. 26–39.
17. *Степун Ф. А.* Пролетарская революция и революционный орган русской интеллигенции // Мосты. 1959. № 3. С. 171–188.
18. *Stepun F.* Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München, 1959.
19. *Степун Ф. А.* Москва — третий Рим // Новый журнал. 1960. Кн. 60. С. 245–265.
20. *Степун Ф. А.* Автобиография. Старые — молодым. Мюнхен, 1960.
21. *Степун Ф. А.* Встречи. Мюнхен, 1962.
22. *Степун Ф. А.* Россия между Европой и Азией // Новый журнал. 1962. Кн. 69. С. 251–276.
23. *Степун Ф. А.* Встречи и размышления. Избр. ст. Лондон, 1992.
24. *Степун Ф. А.* Портреты. СПб., 1999.
25. *Степун Ф. А.* Сочинения. М., 2000.

Указатель имен

- Аарон (миф.) — 532
Абрамович Р. А. — 530
Аввакум, прот. — 288
Августин Блаженный — 403, 545
Адам (библ.) — 142, 403
Аденауэр К. — 540
Айхенвальд Ю. И. — 9
Аксаков С. Т. — 209
Александр I — 570
Александр II — 270, 507, 508, 511, 512, 514, 517
Александр III — 224, 395, 451, 459
Алексеев Н. Н. — 530
Алексий I патриарх — 538, 541, 543, 545
Алеша (лит.) — 213
Альба Ф. А. — 557
Алябьев А. А. — 127
Анастасий, митр. — 538
Андреев Л. Н. — 14, 90, 571
Анжело (лит.) — 92
Анненков П. В. — 512
Аполлон (миф.) — 572, 590
Аргеландер — 5
Ариман (миф.) — 550
Арцыбашев М. П. — 166
- Баадер Ф. К. — 8, 42, 261
Бабель И. Э. — 204
Бабёф Г. — 277, 491
Байрон Дж. Г. — 564
Бакунин М. А. — 168, 276, 292–296, 298, 367, 496, 497, 509, 510, 518–520, 522
Балланш П. С. — 42
Баратынский Е. А. — 572
Бах И. С. — 69, 75, 76, 78
Белинский В. Г. — 491, 510, 525, 568
- Белый А. — 10, 13, 204, 205, 209, 210, 549
Бем (псевд. Омелянов) А. Л. — 379
Бёме Я. — 8, 310, 561, 572
Бенедикт XV — 541
Бергсон А. — 61, 84
Бердяев Н. А. — 9, 13, 21, 172, 187, 208, 262, 300, 369, 371, 375, 407, 411, 412, 491, 496, 526, 529, 530, 534, 542, 560, 571, 578
Бернштейн Э. — 250
Бетман-Гольвег Т. — 170
Бетховен Л. — 68, 75, 78
Бирнбаум В. — 539
Бисмарк О. — 435
Бланки О. — 276, 288, 290–292
Блок А. А. — 183, 248, 294, 361, 368, 385, 497, 549
Боголепов А. А. — 539, 542
Боголепов Н. П. — 514
Бодлер Ш. — 77
Болдуин (Болдвин) С. — 366
Боранецкий П. С. — 483
Браудо А. И. — 235
Брифс Г. — 507
Брокгауз Ф. А. — 328
Брусков Т. Т. (лит.) — 256
Брюнинг Г. — 366, 377, 390, 438
Бубнов Н. Н. — 9
Булгаков С. Н. — 10, 262, 355, 411, 494, 496, 497, 529, 571
Бунаков-Фундаминский И. И. — 17, 300, 330, 398, 443
Бунин И. А. — 205, 209, 332
Буркхардт (Burckhardt) Я. — 435, 436
Буташевич-Петрашевский М. В. — 511
Бухарин Н. И. — 233, 234, 248

- Вагнер Р.** — 62, 78, 79, 168, 171
Валентинов Н. В. (Юрьевский Е.) — 531
Василий III — 525
Василий Фивейский (лит.) — 571
Васнецов А. М. — 201
Ватто Ж. А. — 76, 78
Вебер (Weber) М. — 8, 335, 507
Вейдле В. В. — 556
Веласкес Р. Д. — 78
Величко В. Л. — 548
Вениамин, митр. — 543
Верлен П. М. — 77
Веронезе П. — 77
Вертер (лит.) — 564
Верхарн Э. — 572
Верховенский П. С. (лит.) — 298, 490–494, 496, 497, 499–502, 509
Верховенский С. Т. (лит.) — 492, 497
Верфель Ф. — 403, 404
Ветринский Ф. Ф. — 512
Вико Дж. — 84
Вильгельм II — 223, 357
Вильсон В. — 437, 471
Виндельбанд В. — 7, 84
Витте С. Ю. — 508
Вишняк М. В. — 27, 300
Вольтер (Аруз Ф. М.) — 293, 383, 513
Волынский А. Л. — 466
Воровский В. В. — 129
Воронский А. К. — 212, 213
Вотан — 311
Врангель П. Н. — 128
Вышеславцев Б. П. — 7, 10

Гадамер Г. Г. — 17
Гальс (Хальс) Ф. — 78
Гамлет (лит.) — 77
Гартман Ф. — 53
Гарфильд (Кэрфильд) Дж. — 514
Гвардини Р. — 497
Геббель Ф. — 62

Гегель Г. В. — 22, 40, 49, 51, 53, 61, 85, 143, 187, 209, 265, 281, 295, 367, 375, 561, 578
Гейлер Ф. — 389
Геккель Э. — 310
Гелиос (миф.) — 73
Гельдерлин И. К. — 43, 261
Гендель Г. Ф. — 78
Гераклит — 572
Гергилов Р. Е. — 8, 15, 17, 18, 27, 28
Гердер Г. И. — 32, 36
Гермоген, еп. — 394
Гермоген, митр. — 541
Герцен А. И. — 169, 270–272, 275, 286, 297, 298, 375, 491, 509, 511, 565
Гессен С. И. — 9, 300
Гёте И. В. — 31, 36, 64, 66, 67, 75, 82, 83, 141, 310, 562–566, 568, 577
Гётч (Хётч) О. — 555
Гизо Ф. — 473
Гинденбург П. — 348, 366, 377, 438
Гиппиус З. Н. (псевд. Крайний А.) — 204, 300
Гитерман В. — 509
Гитлер А. — 377, 392, 438, 476, 477, 537, 541
Глоба А. П. — 213
Глюк К. В. — 75
Гогарт (Хогарт) У. — 78
Гоголь Н. В. — 183, 209, 210, 263, 395, 512, 525, 529, 569, 570, 572, 573
Голубинский Е. Е. — 533
Гольдони К. — 14, 90
Гомер — 577
Гончаров И. А. — 209
Горький М. — 106, 205, 332, 375, 500, 506, 510, 522, 571, 573
Гофман Э. Т. А. — 570
Гронский П. П. — 99
Грот Н. Я. — 270
Гротгейзен Б. — 507
Грушенька (лит.) — 567
Грюневальд М. — 78, 310

- Гуль Р. Б. — 16, 17
 Гуссерль (Husserl) Э. — 335
 Гучков А. И. — 12
- Данилевский Н. Я.** — 84, 525, 552
 Данте Алигьери — 400, 577
 Дарвин Ч. — 79
 Де Гаспери А. — 540
 Декарт Р. — 48, 74, 75, 262, 265
 Делакура Ф. В. — 78
 Демидов И. П. — 99
 Деникин А. И. — 128, 160
 Джемс У. — 365
 Джорджоне (Барбарелли Дж.) — 77
 Дзержинский Ф. Э. — 378
 Дибелиус О. — 545
 Дидро Д. — 513
 Диль К. — 288–291
 Дионис (миф.) — 85
 Дитерихс А. — 8
 Дольфус Э. — 420, 421
 Достоевская А. Г. — 490
 Достоевский Ф. М. — 94, 106, 110, 168,
 169, 172, 192, 193, 209, 210, 213,
 236, 263, 266, 297, 298, 356, 395,
 452, 490–498, 500–503, 506, 511,
 522, 525, 529, 534, 551, 554, 555,
 563, 567–569, 573, 576, 579
 Дроздовский М. Г. — 373
 Дроем — 77
 Дюринг Е. — 62
 Дягилев С. П. — 572
- Елагин А. А.** — 262
 Еллинек Г. — 8
 Ефрон (Эфрон) И. А. — 328
- Жид А.** — 466
 Жуковский В. А. — 568
- Зайцев Б. К. — 209
 Зайцев В. А. — 564
- Замятин Е. И. — 210
 Зандер — 561
 Засулич В. И. — 501, 507
 Зеньковский В. В. — 300, 326
 Зильберман А. С. — 130
 Зиммель Г. — 83, 471
 Зиновьев Г. Е. — 551
 Зомбарт (Sombart) В. — 507, 572
 Зороастр (миф.) — 550
- Ибсен Г.** — 62, 168
 Иван III — 544
 Иван IV — 44, 394, 522, 531, 532, 536,
 537, 542, 543, 557–559, 562
 Иванов В. В. — 207
 Иванов В. И. — 10, 18, 491, 525, 548,
 576
 Иванов И. И. — 490
 Изабелла (лит.) — 92
 Ильин И. А. — 220, 228, 238
 Иоанн (лит.) — 529
 Иоанн Кронштадтский — 533
 Иов (библ.) — 526
 Иоанн Златоуст — 403, 535
 Иосиф Волоцкий — 394, 528–531,
 542, 544, 558, 559
 Исаак Сирий — 535
- Кавякин (лит.)** — 213
 Кальвин Ж. — 401
 Каляев И. П. — 515
 Каменев Л. Б. — 91, 128
 Кандинский В. В. — 572
 Кант И. — 7, 8, 22, 27, 32, 36, 48, 53, 56,
 61, 63, 75, 79, 143, 187, 262, 264,
 265, 440, 561, 565, 569, 578
 Каптерев П. Ф. — 533
 Карамазов А. Ф. (лит.) — 192, 330, 524,
 567
 Карамазов Д. Ф. (лит.) — 154, 423,
 567
 Карамазов И. Ф. (лит.) — 141

- Карл (лит.) — 567
Карл Август, герц. — 562
Карсавин Л. П. — 262, 552, 560
Карташев А. В. — 220, 228, 526, 527, 531, 558
Катков М. Н. — 490
Каутский К. — 286, 531, 562
Кейдель Р. — 311
Кениг И. Г. — 42
Керенский А. Ф. — 12, 26, 103, 134, 136, 233, 234, 360
Киреевский И. В. — 27, 35, 45, 47, 51–53, 57, 93, 260, 271, 529, 568, 573, 574, 578
Кириллов А. Н. (лит.) — 298, 493–499
Киркегардт (Кьеркегор) С. — 297, 491
Кистяковский Б. А. — 8, 169
Коген Г. — 561, 572
Козловский А. Н. — 92
Колумб Х. — 396
Колчицкий Н. Ф. — 542
Кон Й. — 83
Константин Великий — 526
Константиновский М. А. (Матвей) — 529
Коперник Н. — 66, 577
Корелли А. — 78
Корнилов Л. Г. — 102, 128, 140, 174, 176, 177, 277
Коршунов А. С. (лит.) — 256
Коссидьер Л. М. — 520
Крамарж К. — 254
Креонт (миф.) — 74
Кронер Р. — 9
Кропоткин П. А. — 512
Крупп — 561
Крюденер В. Ю. — 570
Ксеркс — 548
Куденгоф-Калерги (Куденхове-Калерги) Р. — 10
Кузанский Н. — 22, 187, 209, 265, 497, 498
Кузмин М. А. — 10
Кузнецова Г. Н. — 17
Куперен Ф. — 76
Куприн А. И. — 571
Курбский А. М. — 532, 536, 559
Кускова Е. Д. — 230, 242, 380–383, 386
Кюхельбекер В. К. — 565
Лаваль П. — 366
Лажечников — 303
Ландауэр Г. — 248
Ларин Ю. — 236
Лассаль Ф. — 168
Лев (Леонид), старец — 395
Левинэ Е. — 106
Ледерер Э. — 250
Лежнев А. — 211, 212
Лейбниц Г. В. — 48, 61, 78, 208, 561
Лем (лит.) — 565
Ленин В. И. — 26, 96, 132, 134, 142, 177, 192, 193, 203, 240, 248, 271, 272, 276, 283–292, 296, 297, 342, 357, 367, 373, 470, 472, 474, 476–478, 500, 504–507, 509, 516, 518–523, 526, 551, 552, 558, 562
Ленотр А. — 77
Леонов Л. М. — 204, 207, 210–213, 328
Леонтович В. В. — 536
Леонтьев К. Н. — 155, 262, 375, 395, 412, 512, 525, 529, 533, 534, 546
Лермонтов М. Ю. —
Лесков Н. С. — 506, 510
Летаев (лит.) — 549
Лидин В. Г. — 204, 207, 208, 213
Локк Дж. — 375, 383, 430, 464
Лондон — 235
Ломоносов М. В. — 555
Лопатин Л. М. — 262
Лорис-Меликов М. Т. — 514
Лоррен К. — 78
Лосский Н. О. — 262, 300
Луиза (лит.) — 570

- Лукач Д. — 248
 Луначарский А. В. — 91, 165, 511
 Львов Г. Е. — 12
 Людендорф Э. — 539
 Люксембург Р. — 248
 Лютер М. — 75, 262, 310, 391, 392
 Лямшин (лит.) — 503
- М**
 Мадзини Дж. — 294
 Майков А. Н. — 500
 Макдональд Д. Р. — 366
 Макензен А. — 97
 Макиавелли Н. — 518
 Макс Баденский — 250
 Мальбранш Н. — 471
 Мамонтов К. К. — 160
 Манн Т. — 171, 172
 Мараун А. — 439
 Маринетти Ф. Т. — 572
 Мария Павловна, вел. кн. — 562
 Мария Стюарт — 567
 Марков Н. Е. — 229
 Маркс К. — 16, 62, 167, 168, 203, 213,
 276, 279, 287–292, 296, 308, 312,
 343, 346, 357, 368, 370, 454, 472,
 501, 504, 507, 509, 510, 517, 520,
 521, 562
 Маркс Э. — 8
 Марр В. А. — 439
 Мартен Л. А. — 550, 554, 555
 Марченков (Марценков) Г. Я. — 543,
 544
 Масси А. — 550, 551, 554
 Маяковский В. В. — 522
 Мейснер Д. И. — 384
 Мелис Г. — 9
 Мельгунов С. П. — 298
 Мережковский Д. С. — 491, 511, 517,
 533–536
 Местр Ж. де — 44, 318
 Метерлинк М. — 14, 90
 Мефистофель (лит.) — 141
- Мещерский Э. П. — 563, 564
 Мещеряков Н. Л. — 208
 Милюков П. Н. — 221, 233, 234, 243,
 299, 305, 393
 Минин К. — 328
 Минский Н. М. — 332, 467
 Миракли А. В. — 8, 9
 Миракли Н. В. — 9
 Митька (лит.) — 213
 Михайловский Н. К. — 466, 555
 Мишле Ж. — 473
 Мозер (лит.) — 566
 Моисей (библ.) — 388, 532
 Монгу (Мунке-хан) — 557
 Монтескье Ш. Л. — 168
 Мор, граф — 567
 Морас Ш. — 550
 Морозова М. К. — 10
 Мочульский К. В. — 490
 Муратов П. П. — 13
 Мусоргский М. П. — 573
 Муссолини Б. — 283, 418, 447, 476,
 477, 480, 541, 550
 Мюллер А. Г. — 318
- Н**
 Наполеон Бонапарт — 31
 Науманн Ф. — 8
 Нестеров М. В. — 252
 Нечаев С. Г. — 276, 296, 297, 490, 491,
 500–501, 518–521
 Никитин Н. Н. — 207
 Никитка (лит.) — 213
 Никиш А. — 572
 Николаевский Б. И. — 531
 Николай I — 562, 563
 Николай II — 139, 224, 241, 551
 Николай, митр. — 542, 544, 545
 Николай Николаевич, вел. кн. — 221,
 233
 Никольская (Степун) Н. Н. — 10, 11
 Нил Сорский — 394, 529, 531, 534,
 536

- Ницше Ф. — 7, 53, 61, 62, 79, 89, 168, 180, 209, 249, 471, 495, 510, 568
 Новалис (Гарденберг Г. Ф.) — 8, 37–40, 43, 53, 261
 Ньютон И. — 78
 Облеухов (лит.) — 549
 Одоевский В. Ф. — 35, 41, 42, 579
 Ордынов (лит.) — 491
 Ормузд (миф.) — 550
 Осоргин М. А. — 230, 242
 Островский А. Н. — 96, 510
 Павел (Савл), апостол — 137, 403, 545
 Павлова (урожд. Яниш) К. К. — 332
 Паден Ф. — 438
 Парето В. — 439, 472
 Парийский Л. А. — 538
 Парсифаль (лит.) — 77
 Пастернак Б. Л. — 10
 Передонов А. Б. (лит.) — 358
 Переслегин Н. (лит.) — 15
 Перикл — 72
 Петерсон Н. П. — 566, 567
 Петр, апостол — 544
 Петр I — 44, 271, 341, 342, 532, 533, 551, 552, 554, 560, 571
 Пешехонов А. В. — 218, 231–237, 239, 241–246
 Пий X — 541
 Пий XI — 541
 Пий XII — 541
 Пилсудский Ю. — 283
 Пильняк Б. А. — 204, 207, 210
 Пифагор — 72
 Платон — 64, 67, 265, 386, 400, 479
 Плеве В. К. — 514
 Плеханов Г. В. — 132, 240, 501, 504–507, 512
 Плотин — 572
 Победоносцев К. П. — 271, 533, 534, 558
 Погодин М. П. — 579
 Полигнот — 69
 Поликлет — 69
 Поляков С. А. — 170
 Португейс С. О. (Талин В. И., Иванович Ст.) — 299, 303, 304
 Прокофьев — 300
 Прометей (миф.) — 565
 Прэн Ф. фон — 435
 Прудон П. Ж. — 168
 Птолемей — 66, 577
 Пуанкаре Р. — 197
 Пуссен Н. — 78
 Пушкин А. С. — 266, 341, 555, 563, 567
 Радек К. Б. — 290
 Радищев А. Н. — 570, 573
 Разин С. Т. — 288
 Раскольников Р. Р. (лит.) — 495
 Рафаэль Санги — 71, 76, 492
 Рейсбрук Я. — 572
 Ремарк Э. М. — 375
 Рембрандт ван Рейн Х. — 64, 68, 69, 73, 75–78
 Ремизов А. М. — 209, 210, 515
 Ретель А. — 310
 Риккерт Г. — 84, 561
 Роган А. — 10, 485
 Розанов В. В. — 168, 395
 Розенберг А. — 420, 439
 Рудин Д. Н. (лит.) — 367
 Рузвельт Ф. Д. — 418, 444
 Руссо Ж.-Ж. — 168, 207, 467, 473–475
 Рюккерт Ф. — 84
 Рюисдаль Я. — 78
 Савинков Б. В. — 13, 575
 Савицкий П. Н. — 551, 552
 Савостьян (лит.) — 213
 Салтыков-Щедрин М. Е. — 148
 Самарин Ю. Ф. — 532
 Сведенборг Э. — 572

- Свистков — 161–163
Святополк-Мирский Д. П. — 551
Сезанн П. — 78
Сейфуллина Л. Д. — 204, 211, 332
Селена (миф.) — 73
Сен-Симон К. А. — 168, 317, 367
Серафим Саровский — 361, 362
Серафимович А. С. — 211
Сергей Александрович, вел. кн. — 574, 575
Сергий, патриарх — 539, 541, 543
Сервет М. — 401
Сергеев-Ценский С. Н. — 204, 209
Серебрянникова А. А. — 8, 9
Серно-Соловьевичи (Серно-Соловьевы) — 500
Симеон Дивногорец — 535
Сипягин Д. С. — 514
Скарлатти А. — 78
Скобелев М. Д. — 132
Скобцова Е. Ю. (мать Мария) — 299
Скопас — 77
Слезкин Ю. Л. — 211
Соболь А. — 211
Соколов Н. Д. — 155, 174, 175
Соловьев В. С. — 8–10, 48, 59, 83, 96, 169, 185, 260, 262, 270, 371, 391–393, 395, 400, 405, 411, 451, 491, 512, 525, 527, 529, 533, 534, 548, 554, 555, 560, 561, 576
Соловьев К. А. — 4, 28
Сорель Ж. — 439, 472, 477
Сорокин (SoroKin) П. А. — 349
Софокл — 14, 572
Спиноза Б. — 48
Ставрогин Н. В. (лит.) — 298, 491, 492, 495–502
Сталин И. В. — 234, 507, 532, 539, 541
Стамиц Я. В. — 78
Станиславский К. С. — 27
Станкевич Н. В. — 41
Стендер-Петерсен А. — 570
Степун А. — 5
Степун (Аргеландер) М. Ф. — 5
Степун Ф. А. — 4–28, 384
Степуны — 5, 14
Столыпин П. А. — 514
Страхов — 496
Стриндберг Ю. А. — 62
Струве П. Б. — 28, 218, 220–222, 228, 229, 369, 383, 384, 386, 387, 571
Суханов Н. Н. — 508
Сухомлин В. В. — 298
Талаган (лит.) — 213
Тартини Дж. — 78
Тасин (Коган Н. Я.) — 236
Татаев (лит.) — 423
Тертуллиан — 143
Тик И. Л. — 78, 570
Тихон (лит.) — 496
Тихон, патриарх — 129, 395, 542, 545
Тициан В. — 68, 73, 75–77
Ткачев П. Н. — 276, 296, 355, 491, 501, 502, 518–520
Тоде Г. — 8
Токвиль А. де — 473
Толстой А. Н. — 10, 148
Толстой Л. Н. — 7, 83, 94, 96, 106, 108, 168, 193, 207, 209, 210, 224, 228, 235, 263, 395, 400, 405, 411, 432, 506, 511, 522, 529, 555, 573
Тристан (лит.) — 78
Троцкий Л. Д. — 90, 96, 128, 132, 248, 521
Трубецкие — 224
Трубецкой Е. Н. — 10
Трубецкой Н. С. — 551–555
Трубецкой С. Н. — 533
Тургенев И. С. — 110, 209, 210, 228, 510, 564, 565
Тургенев Н. И. — 568
Тютчев Ф. И. — 374, 525, 572
Уваров С. С. — 563, 564
Ульянов Н. И. — 531
Урицкий М. С. — 129

- Фаульбахер М.** — 420
Фауст (лит.) — 77, 478, 565
Федоров Н. Ф. — 262, 411
Федотов Г. П. (Богданов Е.) — 17, 268, 394, 459, 511, 526, 528–530, 557, 558
Федька Каторжный (лит.) — 266
Фейербах Л. — 40, 168, 495
Феодор (Федор) **Иоаннович** — 526
Феофан, еп. — 391
Феофан Прокопович — 534
Фестер Х. — 48
Филипп, митр. — 394, 536
Филофей — 531, 543, 557, 559
Фихте И. Г. — 31–35, 48, 49, 53, 61, 63, 262, 565
Флоренский П. А. — 262
Флоровский Г. В. — 530, 532, 552, 558, 561, 570
Фома Аквинский — 389, 392
Фонтане Т. — 171
Фосс И. Г. — 570
Франк С. Л. — 262, 279, 411, 412, 497, 560, 571
Франц (лит.) — 567
Фридрих II Великий — 85, 383

Хомяков А. С. — 35, 48, 49, 53, 160, 371, 511, 554
Хорь (лит.) — 328
Хромоножка (Лебядкина М. Т.) (лит.) — 266

Цицерон — 536

Чаадаев П. Я. — 260, 512
Чайковский П. И. — 106
Чацкий А. А. (лит.) — 136
Чернышевский Н. Г. — 297, 298, 491
Черчилль У. — 537
Чехов А. П. — 96, 205, 209, 303, 332, 510
Чижевский Д. И. — 567
Чулков Г. И. — 10

Шатов И. П. (лит.) — 298, 308, 490, 492–497, 499
Шварц С. М. — 531
Шевырев С. П. — 41
Шекспир В. — 14, 65, 73, 74, 90, 192, 492, 567
Шелер М. — 271
Шеллинг Ф. В. — 32, 35, 36, 38, 39, 42–44, 53, 61, 114, 269, 310, 367, 520, 561
Шереметев Д. Н. — 471, 566, 567
Шефтсбери Э. — 471
Шигалев (лит.) — 298, 493, 502, 503
Шиллер Ф. — 67, 207, 262, 297, 465, 491, 566–569
Шингарев А. И. — 161
Шкловский В. Б. — 194, 211
Шлегель Ф. — 8, 31, 36–39, 42, 52, 53, 60, 261
Шлейермахер Ф. Д. — 38, 39
Шлиик Э. — 539
Шмелев И. С. — 571
Шмитт (Schmitt) К. — 396–399, 407
Шопенгауэр А. — 62, 63, 79, 135, 168, 171, 177, 468
Шоу Б. — 62, 79
Шпенглер О. — 11, 15, 61–71, 74–76, 78, 80–87, 192, 336, 426, 526, 551
Штаммлер А. В. — 28
Штевер Ю. — 17
Штирнер Ф. — 53
Штребель Г. — 250

Эберт Ф. — 262, 348
Эвальд Г. — 83
Эдип (миф.) — 14, 74
Эйкен Р. К. — 61, 83
Эккартсгаузен К. — 570
Эккерман И. П. — 568
Экхарт И. — 561, 572
Энгельс Ф. — 289, 290, 507
Эренбург И. Г. — 211
Эрн В. Ф. — 10, 561
Эсхил — 70, 572

Юнг-Штиллинг И. Г. — 570

Юпитер (миф.) — 75

Юстиниан — 62, 627

Янус (миф.) — 270, 511

Hermes G. — 236

Geiger T. — 342

Groethuysen B. — 336

Kircher E. — 36

Lilt T. — 335

Londoner G. — 342

Oppenheimer H. — 335

Radbruch G. — 189

Schmidt C. — 385

Sombort W. — 368

Tillich P. — 189

Содержанне

Федор Августович Степун	
<i>К. А. Саловьев</i>	5
СТЕПУН Ф. А. ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ	29
Немецкий романтизм и русское славянофильство	31
Освальд Шпенглер и «Закат Европы»	61
Мысли о России	88
Очерк I	88
Очерк II	97
Очерк III	112
Очерк IV	133
Очерк V	167
Очерк VI	
Большой смысл и малые смыслы. Коммунистическая идеология и советская литература. Эмигранты и большевики	190
Очерк VII	
О «Возрождении» и возвращенстве	218
Очерк VIII	
Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция	246
Очерк IX	
Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология: Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин	276
Очерк X	
Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России	298
Религиозный смысл революции	334
О человеке «Нового града»	365
Еще о «человеке Нового града» (Ответ моим оппонентам)	379

Христианство и политика	388
Идея России и форма ее раскрытия (Ответ на анкету пореволюционного клуба)	423
Чаемая Россия	434
О свободе (Демократия, диктатура и «Новый град»)	461
«Бесы» и большевистская революция	490
Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции	504
Москва — третий Рим	525
Россия между Европой и Азией	548
Империя	560
Нация и национализм	575
КОММЕНТАРИИ	581
Библиография	660
Указатель имен	661

Научное издание

*Библиотека отечественной общественной мысли
с древнейших времен до начала XX века*

Степун Федор Августович
Избранные труды

Ведущий редактор *Е. А. Кочанова*

Редактор *Т. Б. Рябикова*

Художественный редактор *А. К. Сорокин*

Художественное оформление *М. В. Милина*

Компьютерная верстка *С. В. Шершорин*

Технический редактор *М. М. Ветрова*

ЛР № 066009 от 22.07.1998. Подписано в печать 28.12.2009.

Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 42.

Тираж 1000 экз. Заказ 1074

Издательство «Российская политическая энциклопедия»
(РОССПЭН)

117393, Москва, ул. Профсоюзная, д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция), 334-82-42 (отдел реализации)