

[Тареев М. М.] Религия и общественность: [Рец. на: Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные. СПб., 1907; Он же. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907] // Богословский вестник 1909. Т. 2. № 7/8. С. 424—461 (3-я пагин.).



## РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВЕННОСТЬ <sup>1)</sup>

### VI.

Въ статьѣ „О новомъ религіозномъ сознаниі“ г. Бердяевъ стоитъ подѣ влияніемъ Д. С. Мережковскаго.

Въ душѣ *новаго* челоуѣка, пишетъ г. Бердяевъ, перекрещиваются наслоенія разныхъ великихъ эпохъ: язычество и христіанство, древній богъ Панъ и новый Богъ, умершій на крестѣ, греческая красота и средневѣковый романтизмъ, Діонисъ, въ которомъ образъ бога языческаго сливается съ образомъ Бога христіанскаго, и возрожденіе—рожденіе челоуѣка новой исторіи и жажда новаго грядущаго возрожденія. Новая душа раздваивается, усложняется до послѣдняго предѣла, идетъ къ какому-то кризису, желанному и страшному. Воскресаютъ въ насъ боги и Богъ. И мы живемъ не только въ эпоху упадка и измельчанія культуры, въ безбожную эпоху малыхъ дѣлъ на равнинѣ, но и въ захватывающую по своему всемірному значенію и интересу эпоху зачинающаго новаго религіознаго возрожденія, загорающагося *новаго религіознаго сознаниа*.—Характерная, существенная особенность *нашего*, новаго возрожденія, что оно двойное, двойственное: возрождается, воскресаетъ Богъ христіанскій, и боги языческіе возрождаются, воскресаютъ. Мы переживаемъ не только христіанскій ренессансъ, но и ренессансъ языческій. Мы зачарованы не только Голговою, но и Олимпомъ, зоветь и привлекаетъ насъ не только Богъ страдающій, умершій на крестѣ, но и богъ Панъ, богъ стихіи земной, богъ сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластической красоты и земной любви. Въ зо-

<sup>1)</sup> Продолженіе.

лотыхъ нашихъ снахъ намъ грезится не только небо, населенное безплотными духами, но и преображенная земля, одухотворенная плоть, грезится природа, одушевленная фавнами и нимфами, и мы благоговѣйно склоняемся не только передъ крестомъ, но и передъ божественно-прекраснымъ тѣломъ Венеры. Этотъ золотой вѣкъ обычно грезится людямъ или въ прошломъ или въ будущемъ, во времени, въ эмпирическомъ существованіи; но и въ вѣчности, въ бытіи внѣвременномъ, можно ждать воскресшей земли, священной плоти и видѣть священный путь къ ней не только вверху, но и внизу. Этого до сихъ поръ не постигали, но мы уже начинаемъ что-то постигать.—Человѣкъ новаго религіознаго сознанія не можетъ отречься ни отъ язычества, ни отъ христіанства, и тамъ и здѣсь онъ видитъ божественное откровеніе; въ жилахъ его текутъ два потока крови и производятъ бурю, въ головѣ его мысли дwoятся. Нѣтъ возврата къ язычеству, какъ къ тезису, и къ христіанству, какъ къ анти-тезису, само противоположеніе слишкомъ старо. Новое религіозное сознаніе жаждетъ синтеза, преодоленія двойственности, высшей полноты, должно вмѣстить что-то такое, что раньше не вмѣщалось, соединить два полюса, двѣ противоположныя бездны. Въ историческомъ христіанствѣ нельзя уже найти противоядія противъ новыхъ соблазновъ возрождающагося язычества, какъ нѣтъ въ старомъ язычествѣ противоядія противъ грѣховъ историческаго христіанства. Когда мы говоримъ о новомъ религіозномъ сознаніи, то менѣе всего хотимъ сказать этимъ, что всѣ прежнія религіи были заблужденіемъ и что нужно изобрѣсти религію новую. На весь міровой и историческій процессъ нужно смотрѣть, какъ на божественное откровеніе, какъ на интимное взаимодѣйствіе между человѣчествомъ и Божествомъ. Новое религіозное сознаніе есть продолжающееся откровеніе, вмѣщеніе большей полноты религіозной истины, такъ какъ на прежнихъ ступеняхъ религіознаго откровенія раскрылась лишь частичная, неполная истина. Исторически роковая противоположность между язычествомъ и христіанствомъ, непримиренная вражда ихъ, раздвоившая нашу современную душу, есть не что иное, какъ кажущійся результатъ неполноты открывшагося намъ, есть только ограниченность наша, превратившая историческую относительность въ вѣчную распри

между Богомъ Отцомъ и Богомъ Сыномъ. Не вмѣститъ ли новый религіозный синтезъ такой полноты откровенія, въ которой противоположность между языческимъ тезисомъ и христіанскимъ антитезисомъ исчезнетъ, какъ миражъ?

Голгоѳа—продолжаетъ г. Бердяевъ развивать свою мысль—легла черной тѣнью на человѣческую исторію, смерть Христа зачаровала человѣчество, а воскресеніе Его не было понято или было понято неполно. Историческое христіанство вмѣстило только отрицательную, аскетическую половину религіи Христа, поняло небо, какъ отрицаніе земли, духъ, какъ отрицаніе плоти, а бездна на полюсѣ противоположномъ была отвергнута, какъ дьявольское искушеніе. Дуализмъ неба и земли, духа и плоти отравилъ жизнь, превратилъ міръ въ сплошную грѣховность. А жизнь міра шла своимъ обычнымъ путемъ, оправдывалась святостью нехристіанскою. Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть міровой культуры, искусство и наука оказались на полюсѣ противоположномъ религіозному сознанію историческаго христіанства. И вотъ загорается новое религіозное сознаніе, которое уже не можетъ вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждетъ религіознаго освященія жизни, освященія всемірной культуры, новой святой любви, святой общественности, святой „плоти“, преображенной „земли“. Новое религіозное сознаніе возвращается къ глубокимъ истокамъ всякой религіи, къ преодолѣнію смерти въ вѣчномъ, полномъ, свободномъ бытіи личности и преодолѣнію Голгоѳы въ Воскресеніи. Христіанскій ренессансъ начнется, когда (говоря словами Мережковскаго) „кончится отрицаніе, умираніе, умертвленіе, начнется утвержденіе, оживаніе, воскресеніе. Отъ перваго—скорбнаго, темнаго, тайнаго Лица Господня христіанство обратится ко второму — радостному, свѣтлому, славному. Этотъ-то величайшій *космическій* переворотъ и совершается нынѣ почти неосознано, нечувствительно, какъ и всегда совершаются подобные космическіе перевороты“.

Въ это воззрѣніе, общее у г. Бердяева съ г. Мережковскимъ, первый вноситъ двѣ поправки, существенно важныя. Мережковскій, по признанію Бердяева, необыкновенно остро поставилъ проблему отношенія между духомъ и плотью, рѣшаетъ ее блестящимъ толкованіемъ евангельскихъ текстовъ, художественной интуиціей и мистическимъ предчувствіемъ

будущей религиозной культуры. Судьбы новаго религиознаго движенія связаны съ радикальнымъ рѣшеніемъ основной, новой темы объ отношеніи религіи къ „плоти“, къ „землѣ“, о религиозномъ освященіи культуры, общественности, половой любви, радости жизни. Но Мережковскій смотритъ на проблему отношенія духа къ плоти исключительно съ психологически-исторической точки зрѣнія, а не съ философско-метафизической. Онъ рѣшительный противникъ спиритуалистической метафизики, борьба съ спиритуализмомъ историческаго христіанства—основной мотивъ его. Тутъ огромная заслуга Мережковскаго, по мнѣнію Бердяева, можетъ сплестись съ огромнымъ недоразумѣніемъ, если не подвергнуть этой проблемы философскому разсмотрѣнію. Дѣло въ томъ, что религиозная проблема отношенія „духа“ и „плоти“ совершенно не совпадаетъ съ философской проблемой отношенія духа и матеріи, души и тѣла, физическаго и психическаго, хотя съ ней соприкасается. „Плоть“, о которой говоритъ Мережковскій, есть символическое понятіе, она олицетворяетъ собой и землю вообще, и всю культуру и общественность („тѣло“ человечества), и всякую чувственность, и половую любовь. Въ „плоти“ этой слишкомъ мало того, что мы въ философіи называемъ „матеріей“, явленіемъ физическимъ въ противоположность психическому, въ ней слишкомъ много того, что въ философіи называютъ „духомъ“, явленіемъ психическимъ въ противоположность физическому. „Плоть“ не опредѣляется физическими свойствами и химическимъ составомъ, „земля“ эта не состоитъ изъ геологическихъ пластовъ. Пространственность и временность эмпирическаго міра не есть обязательное условіе бытія этой „плоти“ и непроницаемость не есть такое же роковое ея свойство, какъ давящей насъ „матеріи“. „Плоть“ не есть также феноменъ, явленіе въ противоположность „духу“—нумену, сущности, въ ней есть что-то нуменальное, метафизически изначальное. Съ другой стороны, г. Бердяевъ настаиваетъ на идеѣ личности. Не духъ или плоть, говоритъ онъ, должны быть утверждены, а *личность* въ полнотѣ и своеобразіи своего бытія, трансцендентная индивидуальность, которая есть „воплощенный духъ“ и „духовная плоть“. Идеѣ личности должно принадлежать центральное мѣсто въ новомъ религиозномъ сознаніи, только

въ связи съ этой идеей многое можетъ рѣшиться. Мережковский долженъ былъ бы чувствовать огромное значеніе религіознаго пониманія личности, но онъ почти не раскрываетъ религіозной идеи о безусловномъ значеніи человѣческаго лица, плохо понимаетъ личность, мистически ее недостаточно ощущаетъ. Вѣдь Самъ Богъ воплотился въ формѣ личности и заповѣдалъ утвердить личность для вѣчности, призналъ безмѣрную цѣнность индивидуальности...

Такова новая мысль г. Бердяева, такая третья фаза въ эволюціи его религіозной философіи, не считая первой безрелигіозной ступени его соціологическихъ воззрѣній. Несмотря на указанныя поправки, очень важныя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, съ существенной стороны его новая мысль есть мысль о религіозномъ освященіи общественности. И мы ставимъ вопросъ, какъ же теперь г. Бердяеву представляется конкретное отношеніе лично-религіозной абсолютности къ условнымъ формамъ общественности. Давнее представленіе, что общество есть все для личности, теперь оказывается даже невозможнымъ, невысказаннымъ. Но и первоначальная мысль о естественномъ совпаденіи послѣдовательнаго индивидуализма съ послѣдовательнымъ универсализмомъ, въ послѣдствіи отвергнутая по тѣмъ мотивамъ, что въ ней идея формальнаго добра подавляла идею свободной индивидуальности, тогда какъ идея личности удерживается и въ послѣдней фазѣ религіозно-общественнаго воззрѣнія,—и эта мысль теперь неприемлема. Далѣе, теорія разнородности сферъ лично-религіозной и правовой, едва померещившаяся г. Бердяеву на индивидуалистической ступени его религіозной философіи и тогда же имъ отвергнутая подъ именемъ теоріи „двойной бухгалтеріи“, не возобновляется имъ и теперь, хотя она, надлежаще оцѣненная, могла бы ему до конца сослужить великую службу въ рѣшеніи религіозно-общественной проблемы. Но принимая, съ одной стороны, окончательно мысль о религіозномъ освященіи общественности и, съ другой стороны, отвергая столь же рѣшительно теорію „двойной бухгалтеріи“, г. Бердяевъ, вмѣстѣ съ своими единомышленниками всякихъ оттѣнковъ, становится предъ роковой и безвыходной дилеммой двухъ путей, не ведущихъ въ одинъ Римъ,—пути религіозно-общественнаго абсолютизма или пути

религіознаго анархизма. Первый путь ведетъ къ признанію религіозной святости за данными формами общественности, къ признанію религіозной абсолютности за самой идеей исторической формы, въ частности, за идеей власти. Предполагается, что условно-общественная форма достигаетъ религіозной святости, приближаясь къ своему естественному предѣлу, къ предѣльному совершенству: отсюда общественная власть должна быть безграничная, семья въ данной формѣ неразрывная, собственность абсолютно неотъемлемая, сословныя грани безусловно непереступаемыя и пр. Второй путь, напротивъ, ведетъ къ отверженію всякой формы, какъ таковой, къ отмененію власти, *всякой* власти, семьи, *всякой* семейной формы и т. д. И это по тому мотиву, что религіозно-личная абсолютность невыразима ни въ какой формѣ и, слѣдовательно, противится всякой формѣ. Эти оба пути одинаково не даютъ послѣдняго рѣшенія религіозно-общественнаго вопроса, послѣдняго синтеза религіи и соціальной дѣйствительности: условныя общественныя формы остаются не примиренными съ религіей, не освященными религіозно, не преодолеваяются религіозно, потому что въ одномъ случаѣ онѣ язычески обожествляются; такъ что сама религія занимаетъ служебное по отношенію къ нимъ положеніе, а въ другомъ случаѣ онѣ просто отменяются и, слѣдовательно, изолируются отъ религіи, такъ что возобновляется древній путь аскетическаго бѣгства изъ міра. И поэтому-то на томъ и другомъ пути неизбѣжно пессимистическое отношеніе къ дѣйствительности. Г. Бердяевъ порицательно судить о первомъ пути и довольно рѣшительно становится на второй путь.

Свои сужденія о первомъ пути г. Бердяевъ высказываетъ отчасти, по поводу Мережковскаго. По его словамъ, ничѣмъ такъ не повредилъ Мережковскій себѣ и великому дѣлу религіознаго возрожденія Россіи, какъ фальшивыми нотами въ вопросѣ о государствѣ и общественности. Онъ явно сбился съ пути, когда одно время началъ реставрировать старое славянофильское ученіе о государствѣ, когда пробовалъ говорить о мистичности власти, когда пытался оживить историческій трупъ. Мережковскій не созналъ сразу того, что теперь повидимому начинаетъ сознавать,—что государство, царство есть одно изъ искушеній дьявольскихъ, что всякая

власть земная, всякій князь міра этого не отъ Бога, а отъ лукаваго, что новая общественность должна быть утверждена не въ насильственномъ союзѣ государственномъ, а въ свободномъ религіозномъ союзѣ, что нѣтъ мѣста насилію тамъ, гдѣ провозглашено царство любви. Чувство личности, столь важное для новаго религіознаго сознанія, онъ не сумѣлъ перенести въ политику. Съ нимъ повторилась та же исторія, что и съ Достоевскимъ, который далъ въ „Великомъ Инквизиторѣ“ самое глубокое и страстное, единственное въ міровой литературѣ обоснованіе анархизма на религіозной почвѣ, а наряду съ этимъ защищалъ самыя старыя и банальныя государственныя идеи. И Вл. Соловьевъ такъ до конца и не понялъ, что идея вселенской теократіи, царства Божьяго не только на небѣ, но и на землѣ, не соединима съ признаніемъ власти земной, съ насильственной государственностью. Нужно выбирать: идти за Христомъ, отвергнувшимъ искушенія царствами земными во имя безмѣрной свободы и свободной любви, или за тѣмъ, кто Его искушалъ въ пустынѣ. А Мережковского долго соблазняла *impregium romanum*, идея мистической монархіи и величіе кесаря, которому онъ готовъ былъ предоставить часть того, что есть Божье. Онъ поклоняется Наполеону, сверхъ-человѣку-богу, и обнаруживается въ этомъ, что вліяніе Ницше еще не исчезло въ немъ. Въ Петрѣ, величайшемъ изъ царей, онъ видитъ примѣръ монарха мистическаго, выполняющаго религіозное назначеніе, вмѣсто того, чтобы видѣть въ немъ просто генія, всегда призваннаго свыше для направленія судебъ исторіи.

Еще болѣе рѣзкое и несравненно болѣе послѣдовательное выраженіе идеи религіозно-общественнаго абсолютизма г. Бердяевъ встрѣтилъ и осудилъ въ лицѣ „К. Леонтьева—философа реакціонной романтики“. — Леонтьевъ, читаемъ мы у г. Бердяева, былъ самымъ крайнимъ государственнымъ, у него былъ настоящій культъ деспотической власти, поклоненіе государственному насилію. „Истинное христіанство (по мнѣнію Леонтьева) учить, что какова бы ни была, по личнымъ немощамъ своимъ, земная іерархія, она есть отраженіе небесной“. „Если гдѣ поэзія и нравственность христіанская вполнѣ заодно, такъ это въ случаяхъ безкорыстныхъ движеній въ пользу высшихъ и власть имѣющихъ“. Леонть-

евъ исповѣдывалъ мистицизмъ власти, обоготворялъ государство. Его вѣчно манила сатанинская тѣнь христіанства и онъ пользовался религіей любви лишь для того, чтобы узаконить мученія. Леонтьевъ былъ однимъ изъ самыхъ страшныхъ циниковъ въ исторіи христіанства, но—сознается Бердяевъ—въ цинизмѣ этомъ есть соблазнъ, съ которымъ должны считаться христіане нашихъ дней, желающіе оправдать либерально-эгалитарный прогрессъ. Можно избѣжать софизмовъ Леонтьева, но несомнѣнно все-таки, что христіанство далеко не „розовая“ религія, что есть въ немъ много мрачнаго, почти жестокаго, отворачивающагося отъ міра. Положимъ, религія Христа не оправдываетъ реакціоннаго изувѣрства Леонтьева, онъ слишкомъ кощунственно и богохульно присвоилъ своему деспотическому государству миссію суда и кары Божьей. Но какъ христіански оправдать „либерально-эгалитарный“ прогрессъ, радость жизни и многое дорогое для насъ? Я добавилъ бы отъ себя—въ цинизмѣ Леонтьева таится большой соблазнъ для всѣхъ стремящихся религіозно освятить общественность, ибо мрачное реакціонерство Леонтьева одинъ изъ двухъ возможныхъ путей непосредственнаго освященія общественности, имѣющей точно такое же право на существованіе, какъ и противоположный ему религіозный анархизмъ, иначе сказать, это мрачное реакціонерство столь же религіозно бессильно, какъ и анархизмъ. И г. Бердяевъ, критикуя Леонтьева, впадаетъ въ другую крайность. Онъ спрашиваетъ: можно ли совмѣстить мистицизмъ съ культомъ позитивной государственности? Какъ примирить теократію со всякой другой, не божеской *кратіей*, какъ религіозно оправдать власть, суверенность государства? Этотъ вопросъ, въ самой своей постановкѣ, примѣчательнъ. Почему Бердяевъ не спрашиваетъ: какъ совмѣстить мистицизмъ съ эмпирической государственностью,—но: съ *культомъ* государственности? Конечно, это отчасти объясняется тѣмъ, что онъ въ данномъ случаѣ имѣетъ дѣло не просто съ защитниками эмпирической государственности, но съ защитниками культа позитивной государственности. Однако и самъ онъ знаетъ только вопросъ о *религіозномъ* оправданіи власти,—самъ онъ смотритъ на общественный вопросъ съ той же точки зрѣнія, какъ и его противники. И это сказывается въ его отрицательномъ отвѣтѣ на поставленный во-



прось: по его мнѣнію, государственнѣй позитивизмъ во всѣхъ его видахъ и разновидностяхъ въ корнѣ своемъ противенъ всякому мистицизму, всякому идеализму, всякому романтизму настроенія. Въ этомъ отвѣтѣ есть еще доля правды, поскольку Бердяевъ государственнѣй позитивизмомъ называетъ теорію, которая видитъ источникъ правъ личности, „безконечныхъ правъ личнаго духа“, въ государствѣ, въ нѣкоей суверенной власти, подающей и распредѣляющей эти права. При такомъ пониманіи, къ типу государственнаго позитивизма можно отнести самыя противоположныя ученія, теоріи „деспотическаго и монархическаго государства“ и полярно-противоположныя теоріи государства демократическаго и социалистическаго, при чемъ общимъ признакомъ государственнаго деспотизма является подчиненіе „безконечныхъ правъ личнаго духа“ государственной власти, которая все расцѣпываетъ и все распредѣляетъ. Но г. Бердяевъ не довольствуется отрицаніемъ этихъ теорій: государственному позитивизму онъ противопоставляетъ ученіе, которое видитъ источникъ, санкціонирующій государственную власть, въ правахъ личности, въ „безконечныхъ правахъ личнаго духа“. источникомъ же правъ неотъемлемыхъ и не подлежащихъ расцѣпкѣ считаетъ внутреннюю природу личнаго духа. Если теорія государственнаго позитивизма религіозную абсолютность прилагаетъ къ общественному строю, то въ сущности подъ тѣмъ же угломъ зрѣнія смотритъ на общественный строй и теорія, защищаемая г. Бердяевымъ. Онъ не говоритъ, что лично-религіозная абсолютность и общественный строй—величины несоизмѣримыя, но онъ проповѣдуетъ замѣну государства церковью. Общественность, по словамъ г. Бердяева, можетъ быть утверждена не на началахъ государственныхъ, отношеній властвованія, а на новыхъ и вѣчныхъ мистически-свободныхъ началахъ. Великой, религіозной „государственной“ идеи, которую одно время искалъ Мережковскій, уже не можетъ быть, времена подобныхъ призраковъ и соблазновъ уже миновали, но есть иная великая, религіозная идея безвластія, безгосударственности, новаго теократическаго, церковнаго союза, свободно-любовнаго, подчиняющаго личность лишь волѣ Бога и на землѣ, въ отрицаніе всякаго стараго, насильственно-государственнаго союза, подчинявшаго личность *безбожной волѣ земной*.

Подобнымъ образомъ г. Бердяевъ относится отрицательно и къ семейному союзу. Нуженъ, говоритъ онъ, бунтъ не только противъ лже-христіанскаго аскетизма, но и противъ союза семейнаго, насильственнаго, всегда безрелигіознаго (?) и вѣчнымъ цѣлямъ любви противоположнаго. Вѣдь семья—союзъ земнаго благоустройства, союзъ родовой, а не индивидуальный. Христось, по мнѣнію г. Бердяева, училъ не безконечному размноженію, продолжающему несовершенство и смерть, а вѣчной жизни и совершенству личности, индивидуальности. Половая, брачная любовь должна быть таинствомъ, но именно потому должна быть, говоритъ Бердяевъ, объявлена война всякой идеѣ брака семейнаго. Новые религіозные люди, люди будущей религіи свободы, должны покочить съ семейнымъ морализмомъ, бросить вызовъ государственно-семейнымъ союзамъ благоустройства и отдаться революціонно-мистическимъ настроеніямъ, въ которыхъ проблема пола и любви ставится и рѣшается религіозно, а не позитивно, социально, морально. Но въ чемъ же, по мнѣнію г. Бердяева, грѣхъ семьи? Почему онъ поднимаетъ на нее такое гоненіе? Поль, говоритъ онъ, трансцендентенъ, любовь имѣетъ смыслъ метафизическій. Но поль ненормаленъ, какъ бы испорченъ, любовь трагична. Ужасъ не въ томъ, что половая страсть грѣховна, а въ томъ, что полнота и вѣчность индивидуальности въ мірѣ эмпирическомъ ею не достигается, что индивидуальность дробится, что жизнь пола ведетъ къ дѣторожденію и мое недостигнутое стремленіе къ совершенству передается потомству, обреченному страдать той же мукой.

Итакъ, зло семьи въ дѣторожденіи? Ужь не слишкомъ ли это пессимистично? Не послѣднія ли это крайности отвлеченной метафизики? Я не буду спорить съ этимъ метафизическимъ пессимизмомъ по его существу, по его содержанію,—это сейчасъ не входитъ въ мои задачи. Ограничимся методологическою стороною вопроса. Исходный пунктъ семейнаго вопроса есть старый религіозный взглядъ на семью, старая религія семьи (и народа), нынѣ возобновляемая В. В. Розановымъ. Это вмѣшательство религіи въ вопросы семейнаго благоустройства, въ бытовую и юридическую жизнь семьи, весьма важно: оно было благотѣльно на первыхъ ступеняхъ исторической эволюціи, но религіозная традиція ведетъ ко мно-

гимъ тяготамъ въ позднѣйшее время, когда жизнь настолько усложнилась, что уже не входитъ въ традиціонныя нормы. И вотъ что же противопоставляется этой религіи семьи? Не забудемъ, что рѣчь идетъ объ отношеніи религіи къ общественности, т. е. не о религіи въ самой себѣ, а объ ея отношеніи къ общественному благоустройству: на первомъ мѣстѣ, или въ качествѣ цѣли, стоитъ общественность. Оказывается—религіозному утвержденію и устройенію семьи противопоставляется религіозное отрицаніе семьи. Методъ отношенія къ семьѣ остается тотъ же самый. Семья по старому остается лишь придаткомъ къ религіи, выводомъ изъ религіозной мысли. При этомъ старое религіозно-оптимистическое отношеніе къ семьѣ, положительное отношеніе, было лучше, благостнѣе, и вело къ неудобствамъ лишь въ частностяхъ бытовыхъ и юридическихъ, тогда какъ *новымъ* религіознымъ сознаніемъ вся семья выбрасывается за бортъ. Слѣдовательно, все устройство семьи признается низкимъ мѣщанскимъ дѣломъ, не достойнымъ вниманія. И на это мы отвѣтимъ, что этимъ путемъ вопросы религіозной общественности рѣшить нельзя. Чтобы рѣшить вопросъ семьи, нужно *полюбить жизнь прежде ея смысла*, нужно устранить отъ семьи всякія метафизическія отвлеченности, нужно предоставить право законодательства самой жизни, къ ней прислушиваться, предъ ней благоговѣть. Вотъ это будетъ не механически-религіознымъ освященіемъ общественности, а подлинно религіознымъ отношеніемъ къ ней.

Дѣторожденіе, по взгляду г. Бердяева, есть зло. И это конечно, потому, что самая жизнь, земная жизнь, есть зло? Да, говоритъ Бердяевъ, наша плоть, плоть нашего міра, испорчена, дефектна, ненормальна; не потому, что плоть грѣховна въ своей сущности, является началомъ злымъ и должна быть умерщвлена, а потому, что она умираетъ, тлѣетъ, болѣетъ и страдаетъ, она не вѣчная и не свободная и должна преобразиться, воскреснуть... Итакъ, вотъ откуда бьетъ источникъ „нео-христіанскаго“ отрицанія „государственно-семейныхъ союзовъ благоустройства“: это грубо-пессимистическое, по отвлеченно-метафизическимъ основаніямъ, воззрѣніе на жизнь, на земную жизнь съ ея рожденіемъ и смертію, радостями и страданіями, условнымъ общеніемъ. И здѣсь, если угодно, послѣдняя слабость всей

этой „религіозной философіи“: съ такимъ отвлеченнымъ пессимизмомъ не стоитъ даже считаться. То правда, что и Церковь учитъ о первородномъ грѣхѣ, не только простирающемся на все человѣчество, но и вызывающемъ даже воздыханіе твари. Но дѣло въ томъ, что церковное ученіе о грѣхѣ, съ метафизической стороны, имѣетъ свой эквивалентъ въ ученіи о благодати, о благодатномъ спасеніи міра, но оно нисколько не опредѣляетъ нашего сознательнаго отношенія къ формамъ жизни, какъ къ таковымъ. Не забываемъ того, что христіанинъ съ первороднымъ грѣхомъ встрѣчается въ видѣ нечистой страстности, примѣшивающейся къ естественнымъ формамъ жизни. Съ нею онъ долженъ бороться, очищать отъ нея естественныя формы жизни. Но отвергать эту примѣсь не значитъ отвергать самыя формы жизни. Говоря иначе, христіанское воззрѣніе на первородный грѣхъ имѣетъ два развѣтвленія: оно полагаетъ, во-первыхъ, скрытую метафизическую порчу жизни, которую исправляетъ таинственными путями благодать, и выплывающую на поверхность сознанія нравственную порчу, съ которою должно бороться сознательное усиліе человѣка. Но между этими двумя развѣтвленіями, однимъ — глубокимъ метафизическимъ и другимъ — поверхностнымъ моральнымъ, проходитъ естественная жизнь съ ея законными, „изначальными“, формами, которая не затрогивается, именно въ существѣ своихъ отъосительныхъ формъ, ни тѣмъ, ни другимъ русломъ грѣха. Относить грѣхъ къ самой естественной жизни, считать грѣхомъ, напримѣръ, самое дѣторожденіе и ради этого отвергать семью и, далѣе, государство — будетъ не въ духѣ христіанско-церковнаго ученія, а въ духѣ гностическихъ сектъ, осужденныхъ церковью. Это все азбучныя истины.

## VII.

Теперь мы переходимъ къ послѣдней книгѣ г. Бердяева „Новое религіозное сознаніе и общественность“. Въ общемъ, эта книга развиваетъ точку зрѣнія послѣдней изъ разсмотрѣнныхъ нами статей, входящихъ въ сборникъ *Sub specie aeternitatis* — „О новомъ религіозномъ сознаніи“, но, при ближайшемъ анализѣ, мы въ ней подмѣтимъ два лейтъ-мотива: кромѣ этой точки зрѣнія, въ ней пробивается „теорія двойной бухгалтеріи“, какъ выразился раньше самъ г. Бер-

дьявь, или теорія разнородности сферъ лично-религіозной и условно-общественной, какъ мы предпочли бы выразиться. Эти два потока идутъ въ книгѣ не сливаясь, не впадая въ одно русло высшаго синтеза, и ихъ сопоставленіе приводитъ къ наиболѣе любопытнымъ результатамъ, давая критику въ руки неотразимое оружіе. Все же сказанное нами доселѣ о разныхъ фазахъ въ религіозно-философской эволюціи г. Бердяева, помогаетъ намъ разобраться въ его послѣдней книгѣ. Проанализируемъ сначала предисловіе къ книгѣ.

Самой коренной причины современной потери смысла жизни, этой смерти религіи, нужно—пишетъ авторъ рецензируемой книги — искать въ *дуализмъ* стараго религіознаго сознанія, въ разрывѣ между религіей и земной судьбой человѣчества. Въ исторической судьбѣ христіанства есть что-то странное и таинственное. Вся человѣческая жизнь, человѣческая общественность и культура, вся „плоть“ этого міра, вся міровая исторія остались какъ бы внѣ христіанства, остались анти-христіанскими, религіей не освященными. Побѣда христіанства въ исторіи была не столько побѣдой христіанства надъ этимъ міромъ, сколько приспособленіемъ къ этому міру, побѣдой этого міра надъ христіанствомъ. Языческое государство, языческая семья, языческая наука и искусство торжествовали въ исторіи и церковь естественно соединялась со всякой мірской силой, когда потухалъ огонь костровъ, на которыхъ сжигались міровая культура и свобода. Не оказалось христіанскаго пути исторіи, христіанскаго рѣшенія проблемъ общественности и культуры. Христіанство торжествовало лишь какъ индивидуальное религіозное настроеніе, лишь какъ путь индивидуальнаго спасенія и въ очищенномъ, безкомпромиссномъ своемъ видѣ создавало идеаль аскетической, монашеской, уединенной отъ міра, святости. Что такое святость, соединенная съ міромъ, утверждающая міровую исторію, міровую культуру, творящая общественность, историческое христіанство не знаетъ, никакого пути тутъ не указываетъ. Все земное признавалось лишь слабостью, лишь уступкой грѣховной человѣческой природѣ. Евангеліе было признано для земли несбыточной утопіей. Всякое обращеніе историческаго христіанства къ землѣ, къ мірской культурѣ, къ государству, было отвратительнымъ компромиссомъ, паденіемъ, предательствомъ

или жестокостью. Многому хорошему научило христианство о смерти и индивидуальном спасении, но ничему почти хорошему не научило о жизни и о спасении мира в земной истории. В сущности старое религиозное сознание отрицает смысл всемирной истории, признает всю культуру недоразумением, не понимает предназначения земной плоти. Сама земля для исторического христианства есть соблазн, ни для чего не нужный. И вся наша надежда на религиозное возрождение, на возвращение к нам сознания смысла вещей основана на том, что религия обратится к земной судьбе человечества, осмыслит и освятит великую культуру, обратит нас к творческому созиданию будущей праведной общественности. Религия должна сдѣлаться свѣтской, чтобы мир сдѣлался духовным; не функцией жизни она должна быть, а самой жизнью, всепроникающим духом жизни. Неудача исторического христианства была в невозможности для него подчинить себя все стороны жизни...

Съ перваго взгляда въ этой страничкѣ изъ книги г. Бердяева все ясно: нужно христіанской религіи освятить міровую исторію, міровую культуру, семейно-государственную общественность. Но не такъ просто представляется дѣло тому, кто знакомъ съ прежними статьями г. Бердяева. Въ самомъ дѣлѣ, если г. Бердяевъ утверждалъ прежде, что Христосъ въ самой идеѣ государственности видѣлъ дьявольское искушеніе, что Онъ ничѣмъ не оправдалъ семейнаго союза, то была ли только виною и неудачей историческаго христіанства невозможность для него подчинить себя все стороны жизни? Не входило ли это скорѣе въ самую сущность христіанства? Возможенъ ли по существу христіанскій путь исторіи, христіанское рѣшеніе проблемъ общественности и культуры? И затѣмъ, вѣдь нельзя сказать, чтобы все „историческое христіанство“ вмѣщалось въ нормы аскетической, монашеской, уединенной отъ міра, святости, вѣдь вполне очевидно, что „историческое христіанство“ стремилось освятить исторію и общественность, вспомните, хотя-бы, средневѣковое католичество: что же въ такомъ случаѣ означаетъ нео-христіанское стремленіе освятить исторію и общественность и какъ оно относится къ средневѣковымъ церковнымъ идеаламъ? На этотъ вопросъ далѣе г. Бердяевъ и отвѣчаетъ.

Христось, по его словамъ, пришелъ спасти личность отъ смерти, утвердить ея бытіе въ вѣчности и потому отвергъ родъ, дробленіе во времени съ постоянной смѣной рожденія и смерти. Христіанство въ исторіи поняло и приняло истину о личномъ спасеніи на небѣ, но не сдѣлало отсюда никакихъ выводовъ для земли. На землѣ по прежнему торжествовало родовое, натуральное начало, и христіанство все это оправдывало. Христіанское государство, христіанская семья, весь христіанскій бытъ—безлично-родовой и только отдѣльные праведники побѣждали родъ, но путемъ аскеза, ухода отъ міра. Въ монашеско-аскетическомъ отрицаніи рода и рожденія проявляется не личная жизнь, а безличная смерть. Для міра, для земли, для жизни историческое христіанство предоставляетъ быть языческой, языческую общность, полное торжество естественнаго рода, личности же вмѣсто жизни—смерть, какъ путь спасенія. Религія же будущаго, продолжаетъ г. Бердяевъ, противопоставить родовому государству—соединеніе личностей въ сверхъ-природномъ челоуѣчествѣ, т. е. богочелоуѣчествѣ, родовой семьѣ—соединеніе личностей въ сверхъ-природной любви, которая состоитъ не въ альтруизмѣ, не въ филантропіи, не въ смиренномъ служеніи долгу относительно ближняго, а въ мистическомъ влеченіи, открывающемъ безмѣрное религиозное значеніе пола. Новое отверженіе рода будетъ не старымъ аскетизмомъ, воздержаніемъ отъ жизни, какъ это было въ историческомъ христіанствѣ, а утвержденіемъ сверхъ-природной плоти, сверхъ-природной любви, сверхъ-природнаго соединенія людей. Судьба религіи зависитъ отъ того, возможно ли личное, свободное отъ естественной необходимости и естественной смерти утвержденіе плоти, возможна-ли новая любовь въ мірѣ....

Вся рѣчь автора нѣсколько туманна, а кончается она непроницаемымъ туманнымъ пятномъ—подозрительнымъ словомъ о какой-то любви не рождающихъ. Итакъ, отвергается церковное освященіе естественнаго государства и естественной любви, отвергается аскетическое отрицаніе рода и рожденія, отвергается любовь альтруистическая, филантропическая, любовь моральнаго долга, и всѣ упованія возлагаются на сверхъ-природную любовь не рождающихъ. Если бы г. Бердяевъ послѣ этого предисловія въ своей книгѣ не за-

былъ на протяженіи всѣхъ главъ, кромѣ одной, объ этой своей таинственной любви не рождающихъ, то его книгу можно было бы смѣло закрыть съ первой страницы. Но, благодаря его забывчивости, всѣ главы его книги, кромѣ одной <sup>1)</sup>, написаны общечеловѣческимъ языкомъ и сохраняютъ общечеловѣческій интересъ. Къ нимъ мы теперь и обратимся. Впрочемъ первую главу „Великій Инквизиторъ“, въ которой авторъ растянуто и какъ-то особенно вяло и крайне неинтересно анализируетъ извѣстную „легенду“ Достоевскаго, мы опустимъ и перейдемъ ко второй главѣ „Государство“.

### VIII.

Въ вопросѣ о государствѣ въ религіозномъ отношеніи могутъ быть двѣ точки зрѣнія: или религіозные идеалы непосредственно прилагаются къ государственному строю, религія выставляется критеріемъ для сужденій о государственной формѣ, или же государство считается нейтральнымъ въ религіозномъ отношеніи, причисляется къ категории иного порядка, чѣмъ религія. Въ первомъ случаѣ неизбежна дилемма—или религіозно утверждать государство, или религіозно отрицать его. Г. Бердяевъ въ первой половинѣ своего разсужденія о государствѣ держится первой точки зрѣнія на государство и именно религіозно-отрицательной, а во второй половинѣ—другой точки зрѣнія. Вторая точка зрѣнія, которую отстаиваетъ рецензентъ, есть лучшая критика для первой, такъ что рецензентъ можетъ ограничиться простымъ изложеніемъ обѣихъ частей разсужденія г. Бердяева.

По словамъ г. Бердяева, Христось въ извѣстныхъ словахъ о Божіемъ и кесаревомъ осудилъ все „кесарево“, такъ какъ ужъ, конечно, для Христа только „Божье“ было хорошо и все должно быть только „Божье“ <sup>2)</sup>. Въ непо-

<sup>1)</sup> Или—трехъ послѣднихъ.

<sup>2)</sup> Это не что иное, какъ философская софистика, въ основѣ которой лежитъ экзегетическая наивность. Ужъ если авторъ беретъ разсуждать о Христѣ, онъ обязанъ знать евангеліе. И странно, что принципиальную опору для своего изслѣдованія г. Бердяевъ нашелъ въ „легендѣ“ Достоевскаго: гораздо лучше онъ сдѣлалъ бы, если бы обратился къ самому евангелію. А евангеліе „на мірскую жизнь смотритъ двояко—съ есте-



нятныхъ словахъ, эксплуатируемыхъ для низкихъ цѣлей, Христосъ произнесъ свое отреченіе отъ римскаго государства, призналъ его безбожнымъ, Богу ненужнымъ <sup>1)</sup>, но облекъ этотъ отрицательный судъ въ форму, которая не давала возможности фарисеямъ погубить Его, такъ какъ часъ Его еще не насталъ. Въ словахъ Христа, въ Его раздѣленіи на „Божье“ и „Кесарево“ сказался дуализмъ новаго христіанскаго сознанія и стараго языческаго государства. Человѣческая ограниченность возвела этотъ дуализмъ въ законъ, христіанство въ исторіи, вмѣсто того, чтобы преодолѣть дуализмъ, „кесареву“ общественность превратить въ „Божью“ <sup>2)</sup>, подчинилось „кесарю“, отреклось отъ „Божьяго“ на землѣ... Евангельскихъ источниковъ для опредѣленія отношенія Христа къ государству нужно искать не тамъ, гдѣ обычно искали ихъ съ цѣлями предвзятыми, съ тайнымъ желаніемъ оправдать зло. Христосъ навѣки опредѣлилъ свое отношеніе къ государству, далъ оружіе для религіознаго суда надъ

\_\_\_\_\_

ственной точки зрѣнія и въ отношеніи ея къ вѣчной жизни. Въ естественномъ отношеніи физическая и мірская жизнь составляетъ область воли Божіей, какъ эта послѣдняя проявляется въ законахъ природы. Съ этой стороны она есть благо, но это благо внѣшнее, душевное, которое входитъ въ сердце извнѣ и не имѣетъ нравственныхъ свойствъ, не подлежитъ этической оцѣнкѣ. Здѣсь нѣтъ ничего вечнаго, но ничего нѣтъ и святаго. Этической обликъ естественная жизнь получаетъ лишь съ того момента, какъ она вступаетъ въ отношеніе къ вѣчной жизни, къ духовному благу. Въ отношеніе же къ духовному благу мірская жизнь становится не сама по себѣ, не въ своихъ внѣшнихъ чертахъ, а чрезъ посредство человѣческаго сердца, которое является единственною ареною столкновенія ихъ... Евангельскій Богъ имѣетъ два аспекта, являясь и Богомъ природныхъ даровъ, естественнаго промысла, и Богомъ любви, требующей самоотреченія, но евангеліе не знаетъ дуализма. Вотъ эта грань между двумя аспектами христіанскаго Бога и дуализмомъ отмѣчаетъ путь, по которому идетъ проблема евангельскаго аскетизма... Всего рельефнѣе представляется этотъ евангельскій принципъ въ отношеніи къ семьѣ, государству и народности“... См. проф. М. М. Тарѣва *Основы христіанства*, т. II, стр. 258 слѣд.

<sup>1)</sup> Но вѣдь „Христу не нужны барометры и пароходы (вся область науки и промышленности). Ему не нужна и вся плоть. Ему нужна только чистая духовность божественной жизни“ (*Основы христіанства*, т. IV, стр. 329. 407). Значитъ ли это, что съ христіанской точки зрѣнія нужно отвергать науку, искусство, промышленный прогрессъ?..

<sup>2)</sup> Это было бы односторонностью (аскетическою), во не высшимъ и послѣднимъ синтезомъ, который возможенъ лишь съ признаніемъ разнородности этихъ сферъ.

государствомъ, отвергнувъ третье искушеніе діавола въ пустынь, искушеніе *царствами* этого міра <sup>1)</sup>. Достоевскій, только Достоевскій въ „Великомъ Инквизиторѣ“ понялъ, какъ никто и никогда еще не понималъ, что государство, царство, мечъ кесаря есть одно изъ искушеній діавола, отвергнутыхъ Христомъ. Онъ не сумѣлъ этой истины примѣнить къ православію и самодержавію, но все-же онъ остается самымъ глубокимъ, быть можетъ первымъ анархистомъ на религіозной почвѣ, отрицавшимъ государство во имя теократіи, провозвѣстникомъ окончательной свободы во Христвъ,—религіозной общественности. Идея государства, взятая отвлеченно, какъ начало самодовлѣющее, какъ власть суверенная, есть и исторически и логически царство міра сего, внѣрелигіозное <sup>2)</sup> устроеніе человѣчества, неизбѣжно переходящее въ обоготвореніе государства, въ жертву которому приносится и личность человѣческая и сверх-человѣческая правда. Идея кесаря, взятая въ отвлеченной, самодовлѣющей формѣ, есть поклоненіе „князю“ міра сего и мечу его, обожаніе человѣка вмѣсто Бога. Искушеніе обожествленнымъ государствомъ и обожествленнымъ кесаремъ Христосъ отвергъ и осудилъ навѣки <sup>3)</sup>... Слишкомъ извѣстно чисто языческое

1) Это невѣрно. „Въ предложеніи искушителя указывалась власть не въ смыслѣ *императорской* короны съ *придворнымъ* блескомъ, не въ смыслѣ государственнаго начала, какъ оно примѣняется для своихъ дѣлей, а въ смыслѣ извѣстнаго принципа, которымъ опредѣляется отношеніе грѣховнаго міра къ господству истины и добра: въ искушеніи предлагалось примѣнить *внѣшнюю* власть къ дѣлу религіи, къ дѣлу спасенія человѣка“... *Основы христіанства*, т. III, стр. 278—279.

2) Рѣчь можетъ идти не о плоскомъ позитивизмѣ, который не хочетъ знать религіи, а именно о религіозномъ утвержденіи царства, а идея религіознаго утвержденія обнимаетъ подъ собою какъ ветхозавѣтную теократію, такъ и языческій культъ кесарей. Ни съ ветхозавѣтной точки зрѣнія—теократія, ни съ языческой точки зрѣнія—культъ кесарей не были „безбожными“,—и лишь съ христіанской, абсолютной, точки зрѣнія теократія и обоготвореніе государства недопустимы. Г. Бердяевъ какъ-то все сбивается.

3) Христосъ отвергъ не только обожествленное государство, но и привѣненіе государственныхъ средствъ для прямого достиженія религіозныхъ дѣлей,—отвергъ вообще религіозный взглядъ на государственное дѣло (*Основы христіанства*, т. II, стр. 273. 349; т. III, стр. 279. 301). Бердяевъ ужъ очень все наклоняетъ къ преднамѣченной дѣли—обоснованію религіознаго анархизма.

происхождение государства. Государства основывались на дикомъ порабощеніи и дикомъ насиліи одного племени надъ другимъ <sup>1)</sup>. Царь Ассаргадонъ или Навуходоносоръ—вотъ земной предѣль обоготворенія государственной власти, превращенія ограниченнаго человѣческаго существа въ бога. Языческая Римская Имперія въ культурной и всемірной формѣ утвердила идею государственнаго абсолютизма и обоготворила своихъ кесарей <sup>2)</sup>... Искушеніемъ всемірнаго соединенія въ государствѣ и обоготвореніемъ земнаго царства соблазнилось католичество, взявшее у Рима мечъ кесаря и создавшее папощезаризмъ,—ложную теократію. Римскій духъ, соблазнившій католичество, переходитъ во второй Римъ—въ Византію, гдѣ идея абсолютнаго государства и абсолютной, божественной царской власти находитъ себѣ пріютъ и благодарную почву, порождаетъ цезарепанизмъ, обратную лже-теократію. Изъ второго Рима идея эта, древнеязыческая идея ассирійскаго государственнаго абсолютизма перешла въ третій Римъ—Россію и тутъ развернулась съ небывалой для новыхъ временъ силой, кощунственно соединившись съ православіемъ...

Таковы религіозно-отрицательныя сужденія г. Бердяева о государствѣ. Эти сужденія, какъ ни слабо и неустойчиво они изложены, необходимо имѣть въ виду всѣмъ сторонникамъ религіознаго воззрѣнія на общественность, хотя бы они принадлежали къ типу Леонтьева и Каткова. Съ перваго взгляда имъ кажется, что вся бѣда въ религіозно-нейтральной концепціи общественной жизни. Между тѣмъ при болѣе или менѣе внимательномъ разсмотрѣніи вопроса, не трудно видѣть, что религіозно-нейтральная концепція государственно-семейной жизни не представляетъ опасности ни для религіи, ни для государственно-семейной жизни: та и другая по существу разнородны и потому подлежатъ каждая своимъ особымъ законамъ. Конечно, полной изолированности быть не можетъ и не должно быть, поскольку каждый вѣрующій

<sup>1)</sup> Въ этикѣ и социологіи генетическое объясненіе — одно дѣло, а оцѣнка—совершенно иное.

<sup>2)</sup> Обоготвореніе государства это есть собственно дѣло язычества, въ христіанствѣ даже немислимое. Для христіанства характернымъ является, прежде всего, грѣхъ католичества.

есть въ то же время членъ государственно-семейныхъ союзовъ, которые подъ вліяніемъ христіанства неизбѣжно морализуются. Остается полный просторъ и для благодатнаго воздѣйствія церкви на эти союзы. При всемъ томъ эти союзы, въ существѣ своемъ, въ условности своихъ собственныхъ задачъ и въ закономѣрности своего процвѣтанія, являются „изначальными“, дохристіанскими, не могутъ опредѣляться трансцендентными указаніями христіанской, абсолютной, религіи, т. е. религіозно-нейтральны. Напротивъ, религіозное воззрѣніе на общественность таитъ въ себѣ двойную опасность. Здѣсь неизбѣжны, какъ мы видѣли, два пути: путь религіозно-общественнаго абсолютизма или путь религіознаго анархизма. Теперь мы хотимъ указать на то, что каждая изъ этихъ крайностей заключаетъ въ себѣ много поучительнаго для сторонниковъ другой крайности. Дѣло въ томъ, что каждая изъ нихъ, какъ бы ни слабо обосновывалась, оказывается неопровержимой для защитниковъ другой крайности. Такъ, сторонники мистическаго анархизма безсильны въ борьбѣ съ религіозно-общественнымъ абсолютизмомъ, но съ другой стороны и представители послѣдняго безпомощны предъ логикой религіознаго анархизма. Кто достаточно поразмыслитъ надъ этимъ обстоятельствомъ, тотъ пойметъ всѣ выгоды религіозно-нейтральной концепціи общественности, не говоря уже о томъ, что это есть подлинно евангельское воззрѣніе на общественность. На эту точку зрѣнія становится самъ г. Бердяевъ во второй половинѣ своего разсужденія о государствѣ—сначала нерѣшительно, затѣмъ болѣе рѣшительно, хотя до конца своего разсужденія г. Бердяевъ не даетъ себѣ яснаго отчета въ своихъ словахъ.

Я называю—такъ пишетъ г. Бердяевъ во второй половинѣ своего трактата—злымъ и безбожнымъ государственное начало, которое въ государственной волѣ и присущей ей власти видитъ высшее воплощеніе добра на землѣ, второго Бога <sup>1)</sup>. Зла и безбожна не просто всякая государственность въ смыслѣ организаціи общественнаго порядка и системы управленія <sup>2)</sup>, а государство абсолютное и отвлеченное, т. е.

---

1) Съ этимъ вполне можно согласиться, но кого этимъ поразишь? Только такихъ фанатиковъ, какъ Гобессъ, Фейербахъ, Леонтьевъ...

2) Совершенно вѣрно!

*суверенное*, себѣ присваивающее полноту власти, ничѣмъ высшимъ не желающее себя ограничить и ничему высшему себя подчинить. *Суверенная, неограниченная и самодовлѣющая государственность* во всѣхъ ея историческихъ формахъ, прошлыхъ и будущихъ, есть результатъ обоготоженія воли человеческой, одного, многихъ или всѣхъ, подмѣна абсолютной божественной воли относительной волей человеческой, есть религія человеческого, субъективно-условнаго, поставленная на мѣсто религіи божескаго, объективно-безусловнаго. И государство абсолютно-самодержавное, и государство либеральное, и государство социалистическое, поскольку они признаютъ себя суверенными, въ безграничной государственной власти видятъ источникъ правъ личности, въ государствѣ—источникъ человеческой культуры и человеческого благосостоянія, всѣ они одинаково продукты неограниченнаго человѣковластия: власти одного въ государствѣ самодержавномъ, власти многихъ въ либеральномъ, власти всѣхъ (народовластия)—въ социалистическомъ <sup>1)</sup>. Сущность суверенной государственности въ томъ, что въ ней властвуетъ субъективная человеческая воля, а не объективная сила правды, не абсолютныя идеи, возвышающіяся надъ всякой человеческой субъективностью, всякой ограниченной и измѣнчивой человеческой волей. Для насъ центръ тяжести проблемы государства—это ограниченіе всякой государственной власти не человеческой волей, субъективной волей части народа или всего народа, а ограниченіе абсолютными идеями, подчиненіе государства объективному разуму. Нужно ограничить не только человеческую власть одного или нѣкоторыхъ, но и всѣхъ, такъ какъ міромъ не должна управлять никакая человеческая власть. Это ограниченіе всякой власти не можетъ быть дѣломъ народной воли, какъ механической суммы человеческихъ субъективностей; ограниченіе *всякой* власти, подчине-

<sup>1)</sup> Со стороны г. Бердяева весьма добросовѣстно и послѣдовательно, если онъ подъ титъ „самодовлѣющей государственности“ подводитъ какъ либеральное государство, такъ и социалистическое. „Французская революція провозгласила декларацію правъ человѣка и гражданина, но на каждомъ шагѣ эти права попирала, устраивала даже насильственный культъ богини разума“. А „марксистскій социализмъ прямо заявляетъ, что можно отнять всѣ права у человѣка, изнасиловать его совѣсть, лишить его свободы, если это понадобится для интересовъ революціоннаго пролетаріата“.

ніе ея высшей правдѣ можетъ быть только дѣломъ явленія въ мірѣ мощи сверх-человѣческой, изъявленія міру воли абсолютной, воли тождественной съ абсолютной для насъ правдой и истиной <sup>1)</sup>. Реальное пониманіе воли народной должно видѣть въ ней сверх-человѣческое единство, т. е. что-то высшее, чѣмъ воля человѣческая и чѣмъ сумма индивидуумовъ. На мистическомъ народномъ организмѣ почилъ Духъ Божій. Онъ воплощается въ народѣ, и потому *воля народа есть воля Божья*. Эта воля народа—воля Божья не находитъ себѣ адекватнаго выраженія ни въ какой формѣ государственности <sup>2)</sup>. Предѣльное и окончательное выраженіе народной воли, воли единаго мистическаго организма можно найти только въ теократіи <sup>3)</sup>... Менѣе всего я бы хотѣлъ,—продолжаетъ г. Бердяевъ,—чтобъ мою точку зрѣнія поняли, какъ проповѣдь аморфизма и анархическаго хаоса. Я не вижу никакой правды въ анархіи, дезорганизаци и голомъ отрицаніи, вижу огромное во всемъ этомъ зло. Отрицательный, ничему высшему не подчиненный анархизмъ, анархизмъ, какъ цѣль, поддерживаетъ внутренній распадъ міра на атомизированныя частицы и не освобождаетъ этихъ частицъ, оставляетъ ихъ во власти внѣшней необходимости. Отверженіе государства, какъ зла и неправды, не есть отрицаніе всякой системы управленія, всякой общественной организаци и гармонизаци жизни во имя положительныхъ началъ. Безусловное зло, источникъ рабства и раздора, есть государ-

<sup>1)</sup> Но могутъ ли эти абсолютныя идеи, открывающіяся единственно въ личности, выразиться въ какой-нибудь государственной формѣ? Въдѣ только эта возможность сдѣлала бы вопросъ объ абсолютномъ разумѣ вопросомъ *государственнымъ*. Иначе это есть только вопросъ религіозно-этический, глубочайше-личный, никакого прямого отношенія къ формамъ государственности не имѣющий. „Въ собственной области, съ внутренней стороны, духовная жизнь не имѣетъ никакого прикосновенія съ государственнымъ устройствомъ: въ ней нѣтъ мѣста господству, рабству, крѣпостничеству, она опредѣляется инымъ закономъ, закономъ любви, служенія большихъ меньшимъ. Но, конечно, этимъ „инымъ“ порядкомъ не можетъ быть замѣненъ государственный строй“ (*Основы христіанства*, т. II, стр. 273).

<sup>2)</sup> Вотъ именно!

<sup>3)</sup> Снова спросимъ: замѣнится ли „теократіей“ государство? Не идетъ ли здѣсь рѣчь о чемъ-то лежащемъ совершенно въ иной плоскости, чѣмъ государство съ его реальными задачами?

ство отвлеченное, оторванное отъ высшаго центра жизни, самодовлѣющее, превратившееся въ цѣль, государство, никакой объективной правдѣ не подчиненное и все себѣ подчиняющее. Такое государство есть особое метафизическое начало, приобретающее власть въ испорченномъ, грѣховномъ мірѣ, особая тенденція поддержать насиліемъ рабскую связанность раздробленныхъ частей міра <sup>1)</sup>. Этому безбожному началу мы противопоставляемъ иное начало, начало внутренняго соединенія разорванныхъ частей бытія любовью и освобожденіе ихъ отъ необходимости, отъ насильственной связанности <sup>2)</sup>. Человѣчество до тѣхъ поръ не освободится отъ потребности въ принудительной государственности, пока не приметъ внутрь себя Христа <sup>3)</sup>. Насильственному анархизму въ Россіи, развѣдающему ея тѣло, нужно противодѣйствовать всѣми силами, но силами добрыми, а не злыми, рыцарски противодѣйствовать. Нужно больше вѣрить въ роль личнаго творчества въ общественномъ перерожденіи, въ миссію гешіевъ и великихъ руководителей, чѣмъ въ политическую механику и среднія арифметическія величины. Мы нуждаемся для гармонизаціи жизни не въ политическихъ шаблонахъ, а въ общественныхъ учителяхъ, за которыми можно было бы пойти по вольному порыву духа <sup>4)</sup>. Отпавшее отъ Бога человѣчество можетъ развиваться только съ помощью государства, переходя чрезъ разныя его ступени <sup>5)</sup>. Но тѣ, которые сознали смыслъ міровой жизни и ощутили въ себѣ силы творить новую общественность, должны избрать свой путь, должны отстаивать начала божеской правды въ мірѣ <sup>6)</sup>. Государственныя формы сами по себѣ религіозно-нейтральны, безразличны, такъ какъ относятся къ категоріи

<sup>1)</sup> Слишкомъ много метафизики для вопроса о государствѣ.

<sup>2)</sup> Это религіозно-этическая задача личности, почти не затрагивающая государственной жизни, совершенно не затрагивающая государственной формы.

<sup>3)</sup> Тоже.

<sup>4)</sup> Все это вѣрно, но все это не затрагиваетъ государственной формы, и самое большее, если относится къ этической реформѣ государственной жизни.

<sup>5)</sup> Совершенно вѣрно!

<sup>6)</sup> „Новую общественность“—не по формѣ, а по религіозно-этической основѣ.

временныхъ средствъ, а не вѣчныхъ цѣлей<sup>1)</sup>. Но слишкомъ легко государственныя формы превращаются въ силу антирелигіозную, въ соблазнъ Великаго Инквизитора, слишкомъ часто становятся началомъ отвлеченнымъ, самодовлѣющимъ, обожествленнымъ. Съ религіозной точки зрѣнія очень мало имѣетъ значенія различіе между конституціонной монархіей и республикой, конституціонная монархія можетъ быть въ извѣстныхъ случаяхъ даже лучше республики (англійская монархія лучше французской республики), но всякая тенденція обоготворить монархическій принципъ, воздаты Божье кесарю такъ же антирелигіозна, какъ и тенденція обоготворить народовластіе въ республикѣ. Религіознымъ идеаломъ общественности<sup>2)</sup> можетъ быть только теократія<sup>3)</sup>...

Если бы г. Бердяевъ началъ свое обсужденіе религіозно-общественнаго вопроса съ этой религіозно-нейтральной концепціи государства, то ему пришлось бы существенно передѣлать первую половину трактата. Впрочемъ и во второй половинѣ онъ выставляетъ религіозно-нейтральную сторону государственной формы какъ бы вынужденно, подъ давленіемъ неумолимой логики фактовъ, не придавая своей мысли всей широты цѣльнаго міровоззрѣнія. Вслѣдствіе этого и вторая половина его разсужденія о государствѣ пестритъ такими, негармонирующими съ общимъ ходомъ мысли, выраженіями: „Государство по самому существу своему скорѣе безнравственно“, „Откуда взяли, что тѣ фактическія силы, которыя организованы въ государственную власть для охраны порядка, для борьбы съ хаосомъ, всегда менѣе преступны, многимъ лучше и сознательнѣе, чѣмъ хаотическія силы преступления и первобытнаго звѣрства?“—„Переходъ государства въ церковь<sup>4)</sup>, переходъ отъ общественнаго насилія и принужденія къ общественной свободѣ и любви есть абсолютная норма общественнаго развитія“<sup>5)</sup> и т. д.

1) Глубочайшая правда, которой никогда не нужно забывать и съ которой нужно было бы начать обсужденіе религіозно-государственнаго вопроса.

2) Идеаломъ отношенія личности къ обществу, а не идеаломъ общественнаго строя.

3) Которая не можетъ быть формою общественнаго строя.

4) ?!

5) Абсолютная норма условной общественности?



## IX.

Примѣненіе религіозно-нейтральной точки зрѣнія къ критикѣ социализма даетъ самыя лучшія страницы въ книгѣ г. Бердяева. Здѣсь авторъ раскрываетъ и почти послѣдовательно проводитъ ту мысль, что социализмъ какъ религія заслуживаетъ абсолютнаго отверженія, есть абсолютная неправда, но реальный социализмъ заключаетъ въ себѣ относительную правду. Для меня эти страницы интересны въ методологическомъ отношеніи, какъ примѣрное примѣненіе религіозно-нейтральной точки зрѣнія къ обсужденію явлений общественной жизни. Для читателей „Богословскаго Вѣстника“ должно представить значительный интересъ и самое содержаніе этихъ страницъ книги г. Бердяева, какъ выдающаяся критика социализма.

Есть два типа социализма, пишетъ г. Бердяевъ,—двѣ въ немъ стихіи, очень различныя, и въ социаль-демократіи, какъ явленіи двойственномъ, эти два типа соединены и должны быть расчленены философскимъ анализомъ. Есть социализмъ нейтральный, организующій питаніе человѣчества, цѣлесообразную экономическую жизнь, рѣшающій проблему хлѣба насущнаго, не претендующій замѣнить хлѣбъ небесный хлѣбомъ земнымъ. Этотъ типъ социализма имѣетъ огромное значеніе въ жизни современнаго человѣчества и будетъ играть большую роль въ грядущей исторіи, но въ конечномъ, религіозномъ смыслѣ онъ нейтраленъ, онъ только расчищаетъ почву, на которой могутъ произрасти самыя различныя цвѣты. Социализмъ этотъ не претендуетъ быть вѣроученіемъ, не замѣняетъ религіи, онъ дѣйствуетъ въ социальной средѣ, которая будетъ ареной битвы противоположныхъ религіозныхъ началъ, но самъ по себѣ не есть еще ни одно изъ этихъ началъ. Образованіе нейтральной социальной среды, накопленіе въ ней богатствъ и ростаніе социальной справедливости есть исходъ изъ природнаго, звѣринаго состоянія, есть очеловѣченіе человѣчества. То, что можно назвать нейтральнымъ социализмомъ, есть человѣческая правда, не превратившаяся еще ни въ сверхъ-человѣческое добро, ни въ сверхъ-человѣческое зло. Этотъ человѣчскій процессъ, это преодоленіе первобытнаго звѣрства и первобытной власти природы заключаетъ въ себѣ боже-

ственную правду, первоначальную, исходную правду и надъ нимъ есть благословеніе Бога Отца.

Напротивъ, социалистическая религія не есть организація экономической жизни, удовлетворенія экономическихъ потребностей человѣчества, не есть установленіе экономической цѣлесообразности, не есть уменьшеніе рабочаго дня или увеличеніе заработной платы, это—цѣлое вѣроученіе, рѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни, о цѣли исторіи, это проповѣдь социалистической морали, социалистической философіи, социалистической науки, социалистическаго искусства, это подчиненіе всѣхъ сторонъ жизни хлѣбу насущному, это замѣна хлѣба небеснаго хлѣбомъ земнымъ, искушеніе превращеніемъ камней въ хлѣбы. Въ социализмѣ, какъ религіи, происходитъ замѣна бывшихъ религіи, рѣшаются по-своему всѣ вопросы религіознаго сознанія, появляется уже не человѣческая правда, не о нейтральной средѣ, изъ которой вырастаютъ противоположныя религіозныя начала, идетъ въ немъ рѣчь: въ немъ является уже что-то сверхъ-человѣческое, послѣднее, религіозно-тревожное, религіозно не безразличное. Появляется социалистически-религіозный паѳосъ и въ немъ чувствуется уже начало сверхъ-историческое, начало атеистическое, паѳосъ этотъ связанъ съ обоготвореніемъ грядущаго человѣчества, съ человѣческимъ самоутвержденіемъ, и есть въ немъ страшная жажда устроить этотъ міръ не только помимо Бога, но и противъ Него.

Соціаль-демократія, обоснованная марксизмомъ, есть самая совершенная и законченная форма социализма и именно социализма религіознаго. Марксистскій социализмъ особенно настаиваетъ на томъ, что существуетъ социалистическое жизнепониманіе и жизнеощущеніе, что социалистическій міръ есть міръ преображенный, что социалистическое общество есть начало уже сверхъ-историческаго процесса, что человѣкъ, социалистически мыслящій и чувствующій, есть новый человѣкъ, нормальный человѣкъ, что пролетаріатъ есть истинное человѣчество. Соціаль-демократія провидитъ не только новыя экономическія формы, новую организацію производства и распредѣленія, но и новую социалистическую культуру, которую цѣликомъ выводитъ изъ экономическаго коллективизма, подчиняетъ хлѣбу земному. Соціаль-демократія жаждетъ рая земнаго и ненавидитъ рай небесный.

Она проповѣдуетъ, что религія есть частное дѣло, что религія ея не касается, но это хитрость, это только чисто формальное утвержденіе свободы совѣсти. Въ дѣйствительности социаль-демократіи есть очень большое дѣло до религіи, такъ какъ она сама хочетъ быть религіей. Для нея религія не частное дѣло, для нея всякая религія есть ложь и зло, мѣшающее устроить земной рай, дурманомъ поддерживающее эксплуатацію трудящихся классовъ. Лишь по тактическимъ, оппортунистическимъ соображеніямъ, социаль-демократія, какъ политическая партія, не касается религіозныхъ вопросовъ, не ведетъ анти-религіозной пропаганды и даже допускаетъ въ число своихъ членовъ людей религіозныхъ. Но вѣдь социаль-демократія не только политическая партія и даже менѣе всего она чисто политическая партія, это—новая культура, новая жизнь, новая лже-религія, и всѣмъ духомъ своимъ проповѣдуетъ социаль-демократія атеизмъ, обоготворяетъ социалистическое человѣчество, утверждаетъ призрачно-реальную жизнь на землѣ помимо и противъ религіознаго смысла жизни. Религія не частное дѣло, ни для кого она не частное дѣло, а самое объективное, самое вселенское. Формальная истина деклараціи правъ, свободы совѣсти не должна отъ насъ заслонять той матеріальной истины, что религія есть главное дѣло жизни, самая суть ея, что отъ религіи зависитъ судьба вселенной. Да и свободу совѣсти социаль-демократія признаетъ лишь на словахъ, социаль-демократическій духъ не имѣетъ вкуса къ свободѣ совѣсти и вообще къ свободѣ, на дѣлѣ она отмѣнить свободу слова, если это понадобится въ интересахъ пролетаріата, социализма и революціи. Социаль-демократія хотѣла бы изнасиловать человѣческую совѣсть во имя счастья людей, во имя земного рая, принудить хотѣла бы человѣчество къ мыслямъ и чувствамъ, избавляющимъ отъ мученій, связанныхъ съ вопросомъ о смыслѣ и цѣли жизни, о вѣчности, о свободѣ сверхъ-человѣческой и пр. Религія есть частное дѣло—это экзотерическая часть социаль-демократическаго ученія, но есть еще часть эзотерическая, гораздо болѣе важная, въ которой религіи объявляется непримиримая война, въ которой Богъ долженъ быть устраненъ во имя счастья людей, во имя освобожденія пролетаріата отъ всѣхъ цѣнностей, чтобы сдѣлать его самого высшей цѣн-

ностью. У русских социаль-демократов все это обнажается, радикализм русской природы снимает культурные покровы европейской оппортунистической социаль-демократии и бьет в самый центр.

Что страшно в социаль-демократии, так это отсутствие в ее религии положительного, творческого содержания, бедность и убогость положительных перспектив. Весь ее пафос отрицательный, обращен на отрицание прошлого, с этим обращением назад связаны самые сильные страсти и социаль-демократическое вдохновение, но все тускнѣетъ, когда мы обращаемся впередъ. Злоба къ тому, что называется „буржуазной“ культурой, есть самое сильное социаль-демократическое чувство, этой злобой живетъ и дышитъ революціонный социализмъ, къ ней присоединяется лишь отрицательное чувство зависти къ „буржуазнымъ“ богатствамъ. Все достоинство и честь революціоннаго социалиста покоится на существованіи гонителей, эксплуататоровъ и насильниковъ, тюрьмы и штыка, словомъ, нѣкотораго зла въ жизни. Психологія революціонизма сплошь отрицательна, относительно къ той неправдѣ, противъ которой революція направлена. Нѣтъ окрыленности и полета въ революціонизмѣ, нѣтъ творческой способности перенестись въ иные міры и глядѣть въ даль. Выкиньте изъ души вѣрующаго социаль-демократа отрицательныя чувства, связанныя съ буржуазіей, эксплуатацией рабочаго класса, государственнымъ насиліемъ и пр., въ ней почти ничего не останется. Революціонеръ — тѣнь былаго зла, рабъ ненавистнаго прошлаго. Сила революціоннаго настроенія измѣряется злобой и ненавистью къ злу, а не любовью и благоговѣйнымъ уваженіемъ къ добру. Обобществленіе орудій производства не можетъ стать содержаніемъ души, трудно прикрѣпить свой пафосъ къ социальной техникѣ, къ матеріальнымъ предметамъ. Остается страшное желаніе воздвигнуть вавилонскую башню, устроить земной рай, остается страстная мечта о грядущемъ могуществѣ, но какое положительное содержаніе можетъ быть въ вавилонской башнѣ, въ этомъ устроенномъ земномъ царствѣ? Люди будутъ счастливы, вотъ и все, что говорятъ намъ. Цѣнности прошлыя и вѣчныя отвергнуты, иные міры отстранены, какъ вредная иллюзія, сверхъ-человѣческой воли исчезаетъ. Остается воля человѣка, направленная на себя, на

самообоготвореніе, т. е. пустая, безсодержательная воля. Люди будутъ счастливы, зло былого насилія и угнетенія исчезнетъ, но ничего не будетъ, не для чего будетъ жить, новымъ ужасомъ небытія будутъ охвачены миллионы счастливицевъ. Соціалъ - демократическая религія въ положительной своей части, обращенной впередъ, есть религія небытія, и немудрено, что въ свое оправданіе ей приходится апеллировать къ своимъ отрицательнымъ заслугамъ, своимъ дѣламъ, обращеннымъ назадъ, на искорененіе стараго зла. Но въ этой отрицательной части она во многомъ сходится съ нейтральнымъ соціализмомъ. По глубоко вѣрному замѣчанію Вл. Соловьева, ложь соціализма не въ томъ, что онъ такъ много требуетъ для рабочихъ въ матеріальномъ отношеніи, а въ томъ, что такъ мало для нихъ требуетъ въ духовномъ отношеніи. Ложь соціализма, какъ религіи, не въ устраненіи экономической эксплуатаціи и созданіи экономического довольства всей человѣческой массы, въ этомъ правда соціализма, ложь—въ уготовленіи для человѣческаго духа небытія, въ умаленіи вѣчныхъ цѣнностей. Въ соціалъ-демократической религіи сочетается аскетизмъ и культъ бѣдности и угнетенности съ идеаломъ окончательнаго довольства и сытости. По соціалъ-демократическому ученію бѣдность и угнетенность поднимаетъ человѣка на привилегированную высоту, открываетъ ему истину и дѣлаетъ его носителемъ справедливости, всякое улучшение экономического положенія пролетаріата, всякое матеріальное довольство рабочихъ несетъ съ собой опасность обуржуазиванія. Цѣлью же является какъ можно большее матеріальное довольство, окончательная буржуазная сытость. Тутъ двойная ошибка: бѣдность и слишкомъ большая матеріальная угнетенность не облагораживаетъ, а озлобляетъ и озвѣряетъ, и потому немедленно же нужно улучшать матеріальное положеніе угнетенныхъ классовъ, чтобы они не дичали и духовно развивались; и безобразенъ идеаль окончательной сытости и земного довольства, взятый въ предѣльной своей отвлеченности.

„Я не буду опровергать соціализмъ. Обыкновенно онъ опровергается тѣми, которые боятся его правды. Но мы держимся такихъ началъ, для которыхъ соціализмъ не страшенъ. Итакъ, мы можемъ свободно говорить о *правдѣ соціализма*“. Глубоко вѣрны эти слова Вл. Соловьева: нужно при-

знать правду социализма и тогда не такъ опасна ложь социализма. Ложна религія социализма, но процессъ социализаціи есть нейтрально-человѣческой процессъ освобожденія отъ власти вещей и можетъ быть соединенъ съ религіей и подчиненъ ея задачамъ, и лишь буржуазный позитивизмъ и буржуазная неправда современнаго міра усиливають ту тенденцію въ этомъ процессѣ, который превращаетъ нейтральный социализмъ въ религію социализма, несущаго новое зло и продолжающую дѣло стараго буржуазнаго зла. Въ социализмъ нѣтъ и быть не можетъ никакой окончательной и абсолютной правды, въ немъ нельзя найти цѣлей жизни, въ немъ даже нѣтъ никакой самостоятельной идеи. Социализмъ есть только условное и относительное указаніе на средства и методы, которыми въ извѣстную эпоху можно организовать питаніе человѣчества, рѣшить проблему насущнаго хлѣба такъ, чтобы былъ достигнутъ максимумъ свободы каждой личностью, чтобы до минимума было доведено порабощеніе и власть человѣка надъ человѣкомъ. Организовать производство и извлечь наибольшее богатство можно только коллективно, но въ этомъ коллективизмѣ нѣтъ никакой принципиальной идеи, социализмъ этотъ есть вопросъ исторически-обусловленной техники.

Древнее проклятiе неизмѣнно тяготѣетъ надъ человѣчествомъ: въ потѣ лица своего добывать хлѣбъ свой. Въ природномъ, испорченномъ мірѣ человѣкъ долженъ побѣждать природу, вырывать у нея нужное для жизни, человѣчество вынуждено организованно бороться за существованіе. То, что есть истиннаго въ экономическомъ материализмѣ, въ этомъ древнемъ проклятiи было уже сказано. Послѣ смерти—забота о хлѣбѣ насущномъ—самое тяжелое послѣдствіе міроваго распадѣнія и порабощенія. Но какъ нельзя природнымъ, только человѣческимъ путемъ побѣдить смерть, такъ нельзя силами естественно-человѣческаго прогресса окончательно побѣдить нужду, рѣшить окончательно проблему хлѣба земнаго. Религія социализма и есть вѣра въ то, что природнымъ путемъ можно окончательно и предѣльно насытить человѣчество хлѣбомъ земнымъ цѣною поклоненія этому хлѣбу и отказа отъ хлѣба небснаго, что можно человѣческимъ путемъ снять древнее проклятiе, оставивъ міръ распаханнымъ и порабощеннымъ, т. е. не воссоединивъ съ

абсолютнымъ бытіемъ. Но чисто человѣческій процессъ борьбы съ природной необходимостью, исходя изъ состоянія звѣринаго долженъ быть доведенъ до конца. Въ этой религіозно-нейтральной средѣ происходитъ процессъ *очеловѣченія*, относительнаго (не абсолютнаго) освобожденія отъ власти матеріальныхъ вещей и звѣринныхъ инстинктовъ, высвобожденіе и выявленіе человѣческихъ силъ для окончательной и сверхъ-человѣческой уже борьбы со смертью и порядкомъ природной необходимости. Соціальный вопросъ, столь поразившій и загипнотизировавшій людей нашей исторической эпохи, есть вопросъ новой организаціи питанія человѣческаго, освобожденіе людей человѣческимъ путемъ отъ власти вещей, отъ непомѣрнаго гнета природной и соціальной матеріи.

Итакъ, есть религіозно-нейтральная соціальная среда, въ которой происходитъ чисто человѣческій процессъ исхода изъ первоначальной природной необходимости и совершается борьба съ порабощеніемъ человѣка человекомъ. Этотъ соціальный процессъ ведетъ отъ состоянія звѣрскаго къ состоянию человѣческому, создаетъ основу для появленія *личности* въ исторіи и надъ нимъ есть благословеніе творческо-божественной силы, Бога Отца. Въ этой соціальной средѣ и этомъ человѣческомъ процессѣ, въ томъ, что обыкновенно принято называть общественнымъ прогрессомъ, нѣтъ еще началъ сверхчеловѣческихъ ни въ одну сторону, нѣтъ еще ничего окончательнаго, нѣтъ ни Христова духа богочеловѣчества, ни сатанинскаго духа самообоготворяющагося человечества <sup>1)</sup>. Въ нейтральной соціальной средѣ и нейтральномъ развитіи есть человѣческая правда, благословенная Богомъ, и въ осуществленіи этой правды всѣ должны участвовать. Къ человѣческой соціальной правдѣ нельзя относиться ни аскетически, ни индифферентно, такъ какъ подобное отношеніе было бы отрицаніемъ смысла міровой исторіи и умываніемъ рукъ относительно историческихъ судебъ человечества. Пассивное неучастіе въ осуществленіи добра жизни есть активное участіе въ поддержаніи зла жизни.

Извѣстное довольство необходимо для духовнаго роста,

<sup>1)</sup> Совершенно вѣрно!

человѣкъ обязанъ охранять себя матеріально. Неразумно и безумно было бы сказать, что весь этотъ нейтральный и человѣчески-справедливый социальный процессъ не имѣетъ никакого отношенія къ нашему религіозному сознанию и никакой связи съ нашими религіозными цѣлями. Но чтобы назначеніе социализма сдѣлать болѣе идеальнымъ, подчинить его цѣлямъ религіознымъ, нужно социализмъ сдѣлать болѣе реальнымъ, болѣе нейтральнымъ, менѣе притязательнымъ. Только социализмъ, не претендующій быть религіей, не обоготворяющій матеріи, не полагающій своего послѣдняго паюса въ такихъ вещахъ, какъ обобществленіе орудій производства и какая бы то ни было социальная форма, только такой нейтральный социализмъ можетъ быть оправданъ религіозно, соединенъ съ религіознымъ сознаніемъ <sup>1)</sup>. Религіозное сознаніе можетъ и должно быть соединено съ самой полной социальной правдой, съ устраненіемъ классовъ и классовой эксплуатаціи, съ коллективизаціей производства, съ уничтоженіемъ буржуазныхъ формъ собственности, съ реальными экономическими улучшеніями, со всякимъ усовершенствованіемъ питанія человѣчества, но оно совсѣмъ не соединимо и не примиримо съ социалистической эсхатологіей, съ лже-религіозной вѣрой въ мировую социальную катастрофу, послѣ которой наступитъ рай на землѣ. Религіозныя страсти не соотвѣтствуютъ такому подчиненному и относительному предмету, какъ социализмъ. Въ единственно вѣрной своей формѣ социализмъ долженъ быть подчиненъ техническимъ указаніямъ науки, которая призвана завѣдывать всякаго рода техникой, и императивамъ этики, а не интересамъ и инстинктамъ. Социализмъ очень невинная и элементарная вещь, это социальная арифметика, и страстная ненависть и страстная любовь противоположныхъ сторонъ, буржуазіи и пролетаріата, фанатиковъ капитализма и фанатиковъ социализма, есть зло, коренящееся въ религіозномъ раздорѣ, въ религіозной уже стихіи и религіозномъ сознаніи. Социализмъ есть вопросъ кухонный, а плоха та кухарка, которая, вмѣсто кушаній, подаетъ къ обѣду плохіе, лишеныя поэзій стихи, какъ это дѣлаютъ сторонники религіи революціоннаго социализма. Социализмъ

<sup>1)</sup> Совершенно вѣрно!



окончательно долженъ быть превращенъ въ простое средство, въ относительный для данной эпохи методъ, мѣняющійся отъ времени, долженъ окончательно стать научно-реалистическимъ и эволюціонно-реформаторскимъ, и тогда только возможно будетъ религіозное освященіе социальной матеріи, тогда только эта социальная техника, не мнящая о себѣ слишкомъ много, подчинится цѣлямъ Вселенскаго Логоса. Не слѣдуетъ забывать, что всякій техническій методъ, обусловленный конкретнымъ характеромъ эпохи, быстро старѣетъ. Устарѣетъ и социализмъ, раньше чѣмъ успѣетъ осуществиться, историческое творчество изобрѣтетъ методы болѣе совершенные...

Эти страницы изъ книги г. Бердяева, изложенныя нами сокращенно, придають положительную цѣнность его книгѣ. Если бы тотъ же методъ, которымъ идутъ его сужденія о социализмѣ, были имъ приложены къ государству и семьѣ, онъ стоялъ бы на вѣрномъ пути къ истинѣ.

## X.

Объ остальныхъ отдѣлахъ книги г. Бердяева „Анархизмъ“, „Метафизика пола и любви“ и „Теократія“ мы ограничимся краткими замѣчаніями. Въ этихъ заключительныхъ главахъ выступаютъ особенно ярко недостатки философско-публицистической мысли автора: догматичность и необоснованность сужденій, отрывочность какъ бы на лету схваченныхъ тезисовъ, всегда предполагающихъ то или другое стороннее вліяніе, невыясненность его послѣднихъ желаній. „Мы подходимъ—пишетъ г. Бердяевъ во второмъ изъ названныхъ отдѣловъ—къ чему-то трудно выразимому словами, къ области неизреченнаго, лишь въ мистическомъ опытѣ постижимаго“. Ну, если такъ, то, конечно, приходится примириться съ непостижимостью мыслей г. Бердяева, лежащихъ однако, по плану автора, въ послѣдней основѣ его міровоззрѣнія. Равнымъ образомъ, и въ третьемъ отдѣлѣ мы читаемъ: „все, что я писалъ... основано на томъ предположеніи, что въ мірѣ готовится такой религіозный (и космическій) переворотъ, что простымъ подновленіемъ стараго ничего нельзя достигнуть или слишкомъ малаго. Быть можетъ, нуженъ религіозный гевій, полный религіознаго обаянія, чтобы синтезировать все, что накопилось для рели-

гіозной еволюціи“. Только такой переворотъ, совершившись уже, или такой геній могли бы объяснить мысли г. Бердяева. И это со стороны рецензента не шутка: дѣйствительно мы наталкиваемся на непроницаемую тьму.

Въ частности, въ отдѣлѣ объ анархизмѣ мы встрѣчаемъ нѣкоторыя мысли справедливыя. „Анархисты-практики прибѣгаютъ къ самымъ ужаснымъ насиліямъ подѣ личностью, желая уничтожить всякое насиліе, насилуютъ съ именемъ свободы на устахъ; анархисты-теоретики ничего, кромѣ матеріи и внѣшней необходимости, не могутъ назвать для обоснованія безграничной свободы личности въ свободной, безгосударственной общественности... Слабость и беспомощность современнаго анархизма—въ полномъ отсутствіи творческихъ силъ, въ невозможности для него создать новый свободный міръ, а потому и зло стараго міра онъ не въ состояніи окончательно сокрушить, не обладаетъ достаточно сильнымъ противоядіемъ“. Наряду съ этимъ попадаются странныя и, главное, неожиданныя мысли. Вѣдь строго говоря, вопросъ объ анархизмѣ для автора предрѣшенъ его предшествующими разсужденіями о государствѣ. Если отпавшее отъ Бога человѣчество можетъ развиваться только съ помощью государства, переходя чрезъ разныя его ступени, если государственныя формы сами по себѣ религіозно-нейтральны, безразличны, такъ какъ относятся къ категоріи временныхъ средствъ, а не вѣчныхъ цѣлей, то, очевидно, г. Бердяевъ, въ случаѣ послѣдовательности мышленія, могъ бы быть анархистомъ единственно въ смыслѣ этического индивидуализма и религіознаго радикализма и не могъ бы быть анархистомъ въ смыслѣ общественной теоріи. И дѣйствительно, въ одномъ мѣствѣ г. Бердяевъ пишетъ: „Политическому радикализму мы должны противопоставить этической и религіозный радикализмъ, который заключается въ постановкѣ радикальныхъ цѣлей и въ уподобленіи этимъ цѣлямъ средствъ и способовъ борьбы. Радикальнымъ отношеніемъ къ общественности будетъ лишь то отношеніе, которое стремится измѣнить сущность вещей, корень общественнаго бытія, которое стремится преобразить самую человѣческую природу, создать новаго человѣка, несущаго съ собой новый духъ“. Подѣ соответствіемъ средствъ цѣлямъ г. Бердяевъ разумѣетъ то, что свобода не можетъ быть

утверждена насиліемъ, но ему не приходитъ въ голову, что вообще для достиженія *такихъ* цѣлей не можетъ быть никакихъ объективно-общественныхъ средствъ, что стремленіе измѣнить сущность вещей, преобразить самую человѣческую природу слишкомъ глубоко, или слишкомъ высоко, иначе сказать—слишкомъ интимно для государственныхъ средствъ. Однако не быть анархистомъ, когда анархизмъ столь модное явленіе и придаетъ философской системѣ на рынкѣ популярности марку высшей цѣнности?! И г. Бердяевъ объявляетъ себя анархистомъ. „Христосъ былъ божественнымъ глашатаемъ правды анархизма“. Исторически ложно, литературно грубо и религіозно пошло. „Бакунинъ ближе намъ, чѣмъ Марксъ“. Ну, конечно: уже „прошло десятка два страницъ“ послѣ того, какъ „къ намъ былъ близокъ Марксъ“. Всѣ модныя имена должны стать по очереди „близкими къ намъ“. Чтобы спасти себя отъ „пошлости“ анархизма, г. Бердяевъ проповѣдуетъ „теократическій анархизмъ“, истолковываетъ „истинный анархизмъ“ въ смыслѣ „истиннаго іерархизма“.

Отдѣлъ „Метафизика пола и любви“ г. Бердяевъ начинаетъ такими словами: „Вопросъ о полѣ и любви имѣетъ центральное значеніе для всего нашего религіозно-философскаго и религіозно-общественнаго міросозерцанія“. И тѣмъ не менѣе мы не можемъ дать ни малѣйшаго понятія о содержаніи этого отдѣла: такъ туманно онъ изложенъ. Больше всего здѣсь авторъ находится подъ вліяніемъ туманной статьи В. С. Соловьева „О смыслѣ любви“. Но возможны и другія болѣе модныя вліянія. Изреченіе г. Бердяева: „Христосъ училъ о божественномъ Эросѣ, объ Афродитѣ небесной“ также нельзя не назвать исторически ложнымъ, литературно грубымъ и религіозно пошлымъ. Ключъ къ туманной рѣчи г. Бердяева, повидимому, даетъ его фраза: „Такъ называемыя противоестественныя формы любви и полового соединенія, приводящія въ негодованіе ограниченныхъ моралистовъ, съ высшей точки зрѣнія нисколько не хуже формъ такъ называемаго естественнаго соединенія“. Такимъ образомъ и для Кузьмина настала очередь „быть близкимъ“ къ „неограниченному моралисту“ г. Бердяеву...

Столь же туманна и послѣдняя глава, въ которой авторъ увѣряетъ, что „церковь—воплощенный Эросъ“. Изъ болѣе ясныхъ мыслей автора выступаютъ слѣдующія: о всеобщемъ.

священствѣ, о замѣнѣ государства церковью и о „хиліастическомъ тысячелѣтнемъ царствѣ Божіемъ“.

## XI.

Когда ужъ эти строки были написаны, я взялъ въ руки только-что появившійся и такъ много нащумѣвшій сборникъ „Вѣхи“, который начинается статьею г. Бердяева „Философская истина и интеллигентская правда“. Эта статья даетъ видѣть, что эволюція религіозно-общественныхъ воззрѣній г. Бердяева еще незакончилась. Въ сборникъ „Вѣхи“ группа писателей произноситъ строгій приговоръ надъ русской интеллигенціей, и этотъ приговоръ въ устахъ, если не всѣхъ, то нѣкоторыхъ изъ этихъ писателей оказывается самоосужденіемъ. Съ полною увѣренностью это можно сказать о статьѣ г. Бердяева. Онъ въ этой статьѣ упрекаетъ нашу интеллигенцію въ томъ, что она никогда не цѣнила безпристрастно и безкорыстно объективной философской и научной истины. Наша интеллигенція „корыстно относилась къ истинѣ, требовала отъ истины, чтобы она стала орудіемъ общественнаго переворота, народнаго благополучія, людскаго счастья. Она шла на соблазнъ великаго инквизитора, который требовалъ отказа отъ истины во имя счастья людей. Основное моральное сужденіе интеллигенціи укладывается въ формулу: да сгинетъ истина, если отъ гибели ея народу будетъ лучше житься, если люди будутъ счастливѣе, долой истину, если она стоитъ на пути завѣтнаго клича „долой самодержавіе“... Бѣдная русская мысль! Какихъ только блюдъ не подаютъ голодной русской интеллигенціи, и все она приѣмлетъ, всѣмъ питается, въ надеждѣ, что будетъ побѣждено зло самодержавія, и будетъ освобожденъ народъ. Боюсь, что и самыя метафизическія и самыя мистическія ученія будутъ у насъ также приспособлены для домашняго употребленія. А зло русской жизни, зло деспотизма и рабства не будетъ этимъ побѣждено, такъ какъ оно не побѣждается искаженнымъ усвоеніемъ разныхъ крайнихъ ученій. Интересы теоретической мысли у насъ были принижены, но самая практическая борьба со зломъ всегда принимала характеръ исповѣданія отвлеченныхъ теоретическихъ ученій. Истинной у насъ называлась та философія, которая помогала бороться съ самодержавіемъ во имя социализма, а существенной сто-

роной самой борьбы признавалось обязательное исповѣданіе такой „истинной“ философіи“... Если мы захотимъ отыскать примѣръ такого корыстнаго отношенія къ философской истинѣ, такого приспособленія самыхъ метафизическихъ и самыхъ мистическихъ ученій для домашняго употребленія, то мы смѣло можемъ остановиться на философско-общественной эволюціи г. Бердяева, у котораго постоянную слабость составляло неумѣнье различать между объективной истиной и условно-культурными средствами, съ одной стороны, и интимными вѣрованіями, съ другой. Теперь же г. Бердяевъ твердо исповѣдуетъ, что „духъ научнаго позитивизма самъ по себѣ не исключаетъ никакой метафизики и никакой вѣры“. Въствѣ съ тѣмъ нашъ авторъ постулируетъ „положительную религію“ и „національную философію“. Пресловутый „Новый путь“, журналъ религіозныхъ исканій и метафизическихъ настроеній, по словамъ г. Бердяева, „всего болѣе страдалъ отсутствіемъ яснаго философскаго сознанія, относился къ философіи почти съ презрѣніемъ. Замѣчательнѣйшіе наши мистики—Розановъ, Мережковскій, Вяч. Ивановъ хотя и даютъ богатый матеріалъ для новой постановки философскихъ темъ, но сами отличаются анти-философскимъ духомъ, анархическимъ отрицаніемъ философскаго разума. Между тѣмъ какъ русская мистика, по существу своему очень цѣнная, нуждается въ философской объективаци и нормировкѣ въ интересахъ русской культуры. Я бы сказалъ, что діонисическое начало мистики необходимо сочетать съ аполлоническимъ началомъ философіи. Философія есть одинъ изъ путей объективированія мистики; высшей же и полной формой такого объективированія можетъ быть лишь положительная религія. Интеллигентское сознаніе требуетъ радикальной реформы, и очистительный огонь философіи призванъ сыграть въ этомъ важномъ дѣлѣ не малую роль. Всѣ историческія и психологическія данныя говорятъ за то, что русская интеллигенція можетъ перейти къ новому сознанію лишь на почвѣ знанія и вѣры, синтеза, удовлетворяющаго положительно цѣнную потребность интеллигенціи въ органическомъ соединеніи теоріи и практики, „правды-истины“ и „правды-справедливости“. Но сейчасъ мы духовно нуждаемся въ признаніи самоцѣнности истины. Это внесло бы освѣжающую струю въ наше культурное творчество. Вѣдь

философія есть органъ самосознанія человѣческаго духа и органъ не индивидуальный, а сверхъиндивидуальный и соборный. Но эта сверхъиндивидуальность и соборность философскаго сознанія осуществляется лишь на почвѣ традиціи универсальной и національной“...

Какъ ни тяжело видѣть такую слишкомъ частую смѣну философско-общественныхъ направленій, мы однако не можемъ не привѣтствовать этого послѣдняго поворота къ рациональной философїи, къ положительной религіи и къ національной традиціи.

---