В. В. Зеньковский

Апологетика



Минск
Белорусская Православная Церковь

УДК 1(470+571)(091)
ББК 87.3(2)5
З-56

По благословению
Высокопреосвященнейшего Митрополита Минского и Слуцкого,
Патриаршего Экзарха всея Беларуси
ФИЛАРЕТА

Зеньковский, В. В.

З-56 Апологетика /В. В. Зеньковский. — Минск : Белорусская Православная Церковь, 2010. — 528 с.

ISBN 978-985-511-164-2.

В сборник вошли труды замечательного русского философа, педагога и богослова, профессора, протоиерея Василия Васильевича Зеньковского (1881—1962). Работа «Апологетика» посвящена апологии, т. е. защите Православной веры и Церкви от нападок, обвинений и несправедливой критики. Автор поднимает вопросы, не утратившие актуальности и сегодня, в XXI веке. Это — взаимоотношение веры и разума, христианства и язычества, Церкви и государства, происхождение зла, приход в мир Иисуса Христа, роль Церкви в спасении человека и многие другие. Вторая работа под названием «Русские мыслители и Европа» представляет собой собрание очерков, посвященных критическому анализу русскими мыслителями европейской культуры.

Адресовано всем тем, кто интересуется вопросами русской религиозно-философской мысли.

УДК 1(470+571)(091)
ББК 87.3(2)5

© Белорусская Православная Церковь (Белорусский Экзархат Московского Патриархата), 2010
© Подготовка, оформление. ООО «Харвест», 2010

ISBN 978-985-511-164-2



АПОЛОГЕТИКА



ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга посвящена апологетике, т. е. защите христианского учения, христианской веры и Церкви от тех нападок, которые за последнее десятилетие приняли особенно настойчивый и даже ожесточенный характер. Нельзя не признать, что христианство находится сейчас в осаде с разных сторон; тем, кто не утратил веры во Христа Спасителя, и тем, кто ищет истину и хочет жить по правде, надо поэтому не только знать и понимать христианское вероучение, но и уметь его защитить от нападок и обвинений, от несправедливой критики. Кто верит в учение и дело Христа, как в истину, тому нечего бояться этих нападок, но по слову апостола Петра (1 Петр **3**, 15) мы должны быть «всегда готовы дать ответ всякому, требующему у нас отчета в нашем уповании». Этому и посвящена настоящая книга.

План книги таков:

После Введения, первая часть посвящена учению о мире в параллельном освещении современного знания и христианского вероучения. Вторая часть посвящена «христианству в свете истории»; наконец, последняя третья часть посвящена вопросу о Церкви. В приложении к книге мы разбираем вопрос о бессмертии души, об основах христианской морали, о разделениях в христианстве.

В приложении к каждой части мы даем обзор наиболее ценных книг как на русском, так и на иностранных языках.

ВВЕДЕНИЕ

Борьба веры и неверия

Борьба веры и неверия проходит через всю историю христианства. Так было уже тогда, когда сам Господь был на земле и всей своей жизнью и личностью светил миру, но как раз этот свет, исходивший от Христа, и возбуждал у людей, возлюбивших тьму больше света, противление, критику. Не раз ведь случалось, что те, кто приближался ко Христу, потом покидали Его, уходили от Него. Путь веры и тогда требовал и чистоты сердца и готовности идти за Господом во всем, — и те, кто подобно Пилату, не жили для истины и были к ней равнодушны, — и еще многие и многие, приблизившись ко Христу, потом отходили от Него. Путь веры был и остается путем всецелой отдачи себя Богу, как высшей Правде; иначе говоря, путь веры труден для тех, в ком нет внутренней целостности.

Бывает, конечно, и так, что у людей встают добросовестные сомнения, вытекающие из ограниченности нашего ума, из трудности вместить в наше сознание то, что превосходит силу разумения у нас. Но добросовестные сомнения, часто неизбежные для тех или иных умов, сами по себе не греховны, — греховными они становятся тогда, когда мы, поддаваясь им, *перестаем искать* истину в ее полноте, успокаиваемся духовно и застываем в своих сомнениях, — т. е. погружаемся в духовный сон. В таком духовном сне, при котором замирают высшие запросы духа,

сейчас пребывают многие, — и причина этого лежит в той духовной неправде, которая развилась и созрела в человечестве в последние века. Без преувеличения можно сказать, что вся современная культура, с ее техническими достижениями, усыпляет нас духовно, заглушает запросы духа, — и мы, как ветхозаветный Исав, продаем свое духовное первородство за «чечевичную похлебку», за те мелкие и поверхностные наши увлечения, которые содействуют нашему духовному усыплению. Но почему же вся система современной жизни и культуры действует так на нас?

Отрыв от Церкви

На этот вопрос, чрезвычайно важный для понимания современного положения христианства в мире, ответ нам может дать только исторический обзор, хотя бы и очень краткий, того, как сложились отношения между Церковью и культурой от начала христианства до наших дней. Мы займемся этим достаточно подробно в отделе, где будем говорить об отходе от Церкви и о борьбе с ней у современных людей (см. ч. III), сейчас же скажем коротко: горе людей в том, что современная культура уже давно оторвалась от Церкви, чуждается ее, втайне даже боится ее. Этот отрыв различных сфер культуры от Церкви называется *секуляризмом* (т. е. отделением от Церкви), — и понятно, что процесс секуляризации, начавшийся (в Западной Европе) уже с конца XIII в., положил свою печать на всю современную культуру. Особой силы и влиятельности этот процесс достиг в области науки и философии, которые очень рано стали претендовать на «автономию», т. е. на полную независимость от Церкви. Слово «автономия», состоящее из двух (греческих) слов — avtos (сам) и nomos (закон), как раз и означает, что современная наука и философия уверены в том, что они сами себе закон, т. е. они не ищут

ни основания, ни поддержки в религиозных верованиях. Чрезвычайные успехи знания и техники, особенно в XIX и XX вв., вовсе не связаны с этой автономией науки — достаточно указать на то, что во всех областях знания и техники очень много трудились лица духовного звания, всегда строго державшиеся учения христианства. Но многим кажется, что развитие науки и техники как бы свидетельствует о полной зрелости ума, как бы подтверждает самодостаточность нашего разума при разысканиях истины. Вся духовная атмосфера нашего времени действительно пронизана этим духом секуляризма; если вере и Церкви отводится еще некоторое место, то лишь где-то в глубине души, но для жизни, для творчества, можно как будто обойтись без веры и без Церкви.

Это упоение успехами науки и техники приобретает особенную силу у тех, кто склоняется к так называемому *рационализму* — т. е. к тому направлению мысли, которое уверено в способности нашего ума проникать в самые затаенные загадки мира. Чтобы разобраться в этих претензиях нашего ума, в его самоутверждении, надо вникнуть в вопрос об *источниках знания*.

Рационализм

Человечество обладает двумя бесспорными способами познания — первый способ познания опирается на опыт и эксперименты, второй — на прозрения ума. Исторически раньше созрел второй способ познания, — значение же опыта и эксперимента окончательно было осознано в Европе только к концу XVI в. Это обращение к опыту, особенно развитие экспериментального метода, носит название *эмпиризма*, — и о нем надо сказать, что эмпиризм является действительно могучим средством познания мира. Все главные достижения науки и техники обязаны более всего именно опыту и экспери-

менту. Но и тот способ познания, который опирается на рассуждения ума и который именуется *рационализмом*, есть тоже могучее средство познания. Достаточно указать на то, что все математическое знание, занимающее огромное место в современной науке, является чисто рациональным.

Те претензии на полную свободу и автономию, о которых мы говорили выше, характерны только для рационализма: только рационализму свойственна безграничная уверенность в себе, желание все подчинить нашему разуму. Рационализм отвергает все, что не укладывается в формы нашего разума, — и отсюда его нетерпимость и самоуверенность. Рационализм отвергает поэтому возможность чуда, так как во всяком чуде есть нечто, необъяснимое для разума. Мы будем иметь случай дальше подробнее коснуться вопроса о возможности и действительности чудес, но и сейчас ясно, что этот вопрос имеет первостепенное значение для религии, которая вся связана с верой в то, что Бог может стать выше законов природы и совершить то, что остается необъяснимым для нас: невозможное для человека, возможно для Бога. Если же отрицать возможность и действительность чудес, то тогда ни к чему наши молитвы и обращения к Богу; религиозная жизнь поэтому неотделима от веры в действие Бога в мире, т. е. от веры в возможность чудес. Между тем рационализм заранее отвергает часто возможность чудес, а обо всем непостижимом в мире он высказывается в том смысле, что это непостижимое *только пока* необъяснимо для нас, но что по мере развития знания объем необъяснимого будет все уменьшаться и когда-то сведется к нулю...

Эта самоуверенность рационализма созрела как раз на почве секуляризации науки и философии, — и многим, порой, кажется, что это вполне оправдано историей. Соотношение веры и знания часто преподносится нам в такой форме, что вера будто бы связана со слабым развитием ума и знания, что человек, стоящий на высоте современного знания, уже не может жить верой, а мо-

жет жить только знанием. Если что-либо еще остается нераскрытым для знания, то все же, как теперь часто думают, когда-то знание овладеет тем, что сейчас остается непонятным... В этой самоуверенности современных умов — едва ли не главный источник равнодушия к вере и Церкви.

Что касается эмпиризма, то он свободен от таких категорических утверждений, он прислушивается к опыту, готов порой допустить и чудо, но в атмосфере секуляризма и он заражается равнодушием к вере и Церкви. Современная культура вообще уводит души от веры и Церкви.

Значение веры для человека

Вот почему для многих путь веры в наше время является как бы подвигом, — словно живя верой и отдаваясь вере, мы идем каким-то рискованным путем. Если путь веры все же открывается перед современными людьми, то часто лишь после тяжелых жизненных испытаний, болезней и несчастий, которые освобождают наш дух от самоуверенности и ослепленности. Есть, конечно, еще и в наше время немало людей, которые вырастают в верующей среде, с детства входят в церковную жизнь и на своем собственном опыте узнают правду и силу веры. Но и таким людям приходится испытывать давление всей современной жизни, которая глядит на них, как на чудаков и юродивых. Современная жизнь как бы напоена безбожием, нечувствием того, что есть НАД миром, — и это скептическое отношение к вере, к Церкви впивается в нашу душу, отравляет ее.

А между тем жить без веры не только трудно, но и страшно, бессмысленно. В нашей душе живет неистребимая потребность всецелой правды, потребность приближаться к Вечному Основанию жизни; смерть обессмысливает всю нашу жизнь, превращает жизнь в неразрешимую и

мучительную загадку. Со смертью не может помириться наша душа, — это хорошо знают те, у кого умерли близкие, дорогие люди. В свете смерти жизнь представляется каким-то обманом, чьей-то ненужной насмешкой, бессмысленной суетой. Душа наша не может не любить мир, не любить людей, но эта любовь только терзает наше сердце, так как мы не можем, если нет в нас веры, помириться с тем, что все это исчезнет навсегда. Жизнь мира — страшная загадка для тех, кто не верит в бытие Бога, кто не чувствует Его близости к нам.

Вера нужна душе даже больше, чем нам нужно знание; вера нужна нам как прочная и творческая основа жизни. Но как охранить нашу веру от ядовитого дыхания современной секуляризованной культуры? Мы не можем отказаться от знания, от культуры; храня веру, мы хотели бы в то же время дышать полной грудью, приобщаться ко всему, что есть истинного и подлинного в культуре. Или вера возможна только при отречении от науки и философии, от искусства, от общественной жизни?

Вера соединима со знанием, с культурой

Но такая постановка вопроса неверна и фальшива. Расхождение веры и знания есть выдумка тех, кто борется против веры в Церковь; вся современная культура так глубоко связана в своих корнях с христианством, что ее нельзя *оторвать от христианства.* Этим не хотим мы сказать, что нет таких «точек», в которых и знание и культура трудно соединимы с христианством. Удивляться этому нечего: ведь начиная уже с XIII в. и чем дальше, тем сильнее и острее, развивалась у христианских народов идея секуляризма и автономии разума. Поэтому многое в современном знании связано с этим ядовитым противлением Церкви, но *по существу* ни наука, ни философия, ни искусство не могут отвергать христианства.

Задача апологетики в том и заключается, чтобы во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается незыблемой. Нужно при этом всегда иметь в виду, что знание находится в постоянном движении и развитии, благодаря чему в знании сменяются одна за другой теории и гипотезы. То, что казалось в науке бесспорным вчера, бесследно исчезает сегодня, — и эта смена руководящих идей в знании неизбежна и законна. Сейчас никто не станет объяснять явления теплоты с помощью гипотезы о теплороде, но в свое время эта гипотеза держалась твердо. А кто знает современную физику, тот знает, как заколебались прежние учения о природе света, как заколебалось учение о постоянстве материи и т. д. Науке должна быть предоставлена полная свобода в построении любых гипотез для объяснения тех или иных явлений, только надо помнить, что все это — гипотезы, которые могут быть заменены другими гипотезами. Христианство же говорит нам о том, неизменном с того времени, когда Господь Иисус Христос был на земле. Между христианством и наукой могут быть серьезные расхождения в одну эпоху, но они могут сами собой рассеяться в другую эпоху. Да и *не в отдельных расхождениях трудность сближения христианства и знания, а в принципах, в существе дела.* Апологетика должна со всей необходимой свободой и широтой раскрыть правду христианства, не боясь отмечать те пункты, в которых утверждения *современного* знания расходятся с истинами христианства.

Основные темы апологетики

Совершенно понятно отсюда, что содержание апологетики может меняться в зависимости от того, где в какой-либо момент проходят особенно острые затруднения с

обеих сторон. Так, в XVIII и начале XIX в. особенно остро стоял вопрос о соотношении христианства и тогдашнего естествознания; до середины XIX в. эта острота почти не смягчалась, — но уже с середины XIX в. положение стало меняться в смысле ослабления остроты расхождения. Но зато с середины XIX в. до наших дней выдвинулась новая сфера расхождения науки с христианством — на первый план стал выдвигаться вопрос о соотношении христианства и других религий, т. е. вопрос о месте христианства в истории. Не является ли христианство просто «одной из религий» — хотя бы самой возвышенной и чистой?

Развитие исторического знания дало очень много материала для лучшего понимания язычества — и сейчас все яснее выступает глубина и значительность религиозных исканий в мире пред пришествием Спасителя. Между христианством и античным миром, оказывается, было много точек соприкосновения; не является ли в таком случае христианство лишь завершением этого религиозного движения в мире, т. е. не является ли христианство такой же исторической религией, как, скажем, буддизм или ислам? Но само христианство стоит на том, что Иисус Христос был не только истинный человек, явившийся в мир в определенную историческую эпоху, но Он был и истинный Бог, был предвечным Сыном Божиим. Христианство не только стоит на этом, но если не признавать Христа Богом, то вся сущность христианства исчезает. Христос был *Богочеловек* — в этом основное откровение христианства. Но те, кто борются с христианством, хотят всецело погрузить его в историю, т. е. отвергают надысторичность, вечное Божество в Иисусе Христе. В последнее время, очевидно, за безуспешностью этих утверждений, противники христианства выдвигают учение, что Христа вовсе и не было никогда, что Христос есть мифический образ, подобный таким мифическим образам, как Осирис, Адонис, Дионис.

Все эти нападки — недавнего времени, что им сообщает мнимую силу «последнего слова науки». Мы должны бу-

дем вплотную заняться этим вопросом и убедимся во вздорности всех этих построений.

Вопрос о Церкви

Но не только вера в Бога, как Творца мира и Промыслителя о нем, приходящего нам на помощь в наших испытаниях, не только вера во Христа, как Богочеловека, являются содержанием нападок на христианство. Есть еще один вопрос, миновать который мы не можем в курсе апологетики — это вопрос о Церкви. Мы нередко можем встретиться с людьми, которые не утратили веры во Христа Спасителя, но которые живут вне Его Церкви. Это «бесцерковное» христианство есть явление сложное — оно связано и с критикой Церкви, с обличениями ее ошибок или грехов церковных деятелей, но часто связано и с чисто психологическими моментами — все возрастающим одиночеством людей, чуждающихся всякой близости к другим людям (даже через Церковь) и т. д. Между тем «бесцерковное» христианство заключает в себе глубочайшее противоречие: христианство без Церкви есть христианство без Христа, так как Христос не отделим от Его Церкви. Мы должны поэтому посвятить «бесцерковному» христианству и причинам его распространения особую часть книги.

Наконец, нам придется отвести некоторое место разбору различных отклонений от единой истины Христовой, как внутри христианского мира, так и вне его.

Религиозные кризисы

Таков план нашей книги. Ее цель, повторим еще раз, — дать в руки тех, у кого возникают какие-либо сомнения в истинности того или иного христианского учения, возможность укрепить свою веру. Конечно, сила и внутрен-

няя правда нашей веры связаны не с работой и ясностью нашего ума и различных построений ума, а с нашей духовной жизнью. Религиозные кризисы, миновать которые не дано почти никому, получают в сомнениях и критических построениях ума лишь свое *выражение*, но их источник, в подавляющем числе случаев, связан с тем духовным усыплением, о котором мы говорили в начале главы. Когда духовная жизнь в нас еле теплится, когда в глубине сердца царит вялость, равнодушие, уныние, тогда реальность невидимого мира, реальность Бога как бы тускнеет в нашем сознании. В современной духовной атмосфере, в условиях секулярной культуры, когда наука, философия, искусство существуют как будто независимо от религии, — эта духовная тусклость наша не дает нам силы противиться лукавым речам нашего века. В этом смысле религиозные кризисы являются больше симптомом *общего* духовного увядания, чем индивидуальной надломленности. Но те, чья мысль не утеряла влечения к честному исканию истины, не могут, не должны уходить от веры отцов, не отдав себе отчета в том, есть ли у этой веры основания, которые остаются непоколебимыми и в свете завоеваний современной науки, и при достижениях современной техники. Помочь им в этом отношении и есть задача апологетики.

ЧАСТЬ I

ХРИСТИАНСКАЯ ВЕРА И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАНИЕ

1. Общие основы христианского понимания мира

Священное Писание как источник христианской истины

Христианское учение о мире всецело основывается на библейском повествовании (Быт **1—2**), но в то же время является продолжением и развитием его. Мы и должны прежде всего ознакомиться с самыми основными чертами христианского учения о мире, которое не всегда с достаточной ясностью осознается верующими христианами. Поэтому, прежде чем говорить о взаимоотношении христианской веры и современного знания, остановимся на выяснении точного смысла христианского понимания мира.

Как мы сказали, христианство основывается в своем учении о мире на библейском повествовании, так как признает Библию *Священным Писанием.* Противники христианства нападают прежде всего именно на такое отношение к Библии, отвергая то, что повествование Библии представляет «Откровение свыше». Часто указывают на то, что рассказы Библии не могут претендовать на боговдохновенный характер, так как и в других (так наз. «естественных») религиях мы встречаем сходные учения. Особенную остроту вопрос этот получил с того времени,

когда (в 1873—1875 гг.) при раскопках в месте, где находилась древняя Ниневия, были открыты таблицы, написанные так наз. клинописью, в которых находились сказания, очень близкие к тому, что мы находим в Библии [1]. Открытие этих памятников древнего Вавилона произвело настоящую сенсацию, и целый ряд ученых, изучавших эти памятники, стали склоняться к выводу, что библейский текст (в первых главах книги Бытия) представляет *переработку* вавилонских сказаний. Возникло даже целое течение так наз. «панвавилонизма», которое утверждало, что вавилонские сказания проникли всюду и легли в основу религиозных сказаний в разных странах.

Не входя в подробности, мы можем сказать, что при всем несомненном сходстве библейского сказания с вавилонскими повествованиями сразу же бросается в глаза и коренное отличие библейского текста, его бесспорная *несравнимость* ни с какими другими сказаниями. Библейский текст отличается такой внутренней цельностью, основные понятия в нем так точны и ясны, так свободны от разных искажающих или ослабляющих подробностей, что это сразу бросается в глаза. Моисей мог знать вавилонские сказания, возникшие задолго до Моисея, но в книге Бытия мы находим, конечно, не «обработку» вавилонского текста: библейский текст отличается исключительной чистотой, точностью и ясностью основных понятий, которые не могли получиться ни при каком «редактировании» вавилонского материала. Идея единобожия в Библии раскрыта с такой необыкновенной силой и законченностью, что в сравнении с многобожием в вавилонских сказаниях эта идея стоит на недосягаемой высоте.

Не будем дальше входить в этот вопрос, который давно потерял всякую остроту; богословская чистота и глубина библейского повествования действительно не может быть относима к «гениальности» Моисея и может быть объяснена только как боговдохновенное создание, имеющее силу Откровения. Поистине Библия есть священная книга.

Основные идеи Библии о мире сводятся к следующему [2]:

а) Мир есть *творение* Божие («В начале Бог сотворил небо и землю»), иначе говоря, согласно Библии, мир не существует сам из себя, не имеет своего бытия в самом себе и потому не является безначальным. Идея *тварности* (сотворенности) мира является основной идеей и христианского учения, — только христианство, отвергая появившиеся позже неправильные учения о творении, очень рано внесло в библейское учение добавление: Бог сотворил мир *из ничего.* Еще в начале нашей эры иудейский философ Филон, стремившийся сочетать Библию с идеями греческой философии, учил о том, что сама материя была вечна, и «творение» мира, по Филону, надо понимать, как творение разных *форм* бытия из этой предвечной материи. Но легко видеть, в чем была его ошибка: если материя вечна сама по себе, то она обладает свойствами Божества, и мы тогда неизбежно впадаем в неразрешимые трудности. Из этих затруднений и выводит христианское учение о том, что мир сотворен *из ничего,* т. е. до творения мира не было ничего, кроме Бога, который и вызвал к бытию материю.

b) Принимая учение о творении мира *из ничего,* мы отвергаем безначальность мира, — только с актом творения начинается время. Иначе говоря, время (насколько мы его знаем) *неотделимо от тварного бытия;* вне тварного бытия нет *нашего* времени. В Боге была вечная жизнь, непостижимая для нас, и это утверждение о жизни в Боге устраняет так наз. «статическое» понимание Божества, при котором в силу абсолютной неизменности в Боге не могло бы быть акта творения. Но акт творения мира не вытекает из сущности Божества с какой-то необходимостью, он связан с *волей* Божией, с так наз. «предвечным Советом» (см. дальше в главе о творении человека). Если же учить о «неподвижности» в Боге, то акт творения и самый мир *оказались как бы «совечными»* Богу, и мы снова приблизились бы к ошибочному пониманию отношения Бога и мира. Все трудности в этом пункте (которых мы еще раз коснемся дальше) устраняются понятием творения. как

акта *воли* Божества. С творением мира, с возникновением тварного бытия началось время, как мы его знаем.

c) Мир сотворен Богом, согласно библейскому повествованию, в *«шесть дней»*. Но как понимать здесь понятие «дня»? Согласно библейскому же повествованию, день, понимаемый как сутки в 24 часа, начался лишь с четвертого дня творения. Это заставляет нас расширенно истолковать понятие «дня», как обозначение некоего *периода* времени [3]. Как хорошо сказано в Псалме (Пс **89**, 5): «перед очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний»; понятие «дня» в библейском повествовании мы без затруднений можем толковать в смысле «периода» времени.

d) Согласно библейскому повествованию, мир сотворен не в одно мгновение, а *постепенно*. Эта «постепенность» в творении мира вполне соответствует в своем общем смысле основной идее современной теории эволюции (которая учит, что в мире все виды бытия образуют как бы «лестницу» бытия), — с тем, однако, существенным отличием, что современное учение об эволюции не допускает участия Бога в появлении новых ступеней в бытии: современное учение об эволюции покоится на признании, что бытие «само из себя» (т. е. без всякого участия сил, стоящих вне мира и над ним) переходит от простейших своих форм к новым и более сложным формам. Библейское же повествование всюду отделяет один «период» от другого как раз участием Бога («и сказал Господь: да будет свет» и т. д. — в начале каждого дня; каждого периода в творении). В этом *главная* особенность библейского и христианского учения о том, как возник мир во всей его безмерности и сложности.

Заметим тут же, не входя в подробности, для изучения которых у нас нет места, что то «слово Господне», которым начинается каждый период, выражено неодинаково в разные «дни» — и это имеет немаловажное значение, если вдумываться в библейское повествование.

e) Начальные слова Библии («В начале сотворил Бог небо и землю») мы можем толковать тоже расширенно —

прежде всего, потому, что о земле в точном смысле слова, как мы ее знаем, Библия говорит лишь в рассказе о втором дне творения. Значит, понятие «земля» в отношении первого дня творения шире того точного смысла его, какой устанавливается уже во второй день. Это дало основание некоторым богословам разуметь под творением «земли» *творение материального бытия вообще.* Это, конечно, есть расширенное толкование текста Библии, но оно не только вносит полную ясность в текст, но и опирается на только что приведенные основания. Но если в словах «в начале Бог сотворил небо и землю» мы видим в сотворении «земли» творение материального мира, то в творении «неба» можно видеть творение духовного бытия (т. е. ангелов). Можно, конечно, толковать творение неба и земли в буквальном смысле, как творение нашей земли и всего вне ее — текст позволяет это [4]. Но приведенное толкование этих слов, как творение духовного и материального бытия, тоже приемлемо. Оно ценно потому, что в системе христианского учения о мире нельзя не упомянуть о двух видах бытия (духовного и материального), в частности нельзя миновать вопроса об ангельском мире, поэтому естественно связать это со словами Библии.

f) Не разбирая всего текста Библии о творении мира (Быт **1**, 1—27), остановимся лишь на нескольких наиболее важных частях библейского повествования и прежде всего остановимся на знаменательном указании о третьем дне творения. Когда закончилось формирование земли (см. ст. 6—10), земля была *призвана Богом к созданию* растительного мира («сказал Бог: «да *произрастит* земля зелень... и произвела земля...» ст. 11—12). Это есть чрезвычайно важное указание на *самодеятельность* земли, которая была призвана Богом к творческой активности [5]. К той же творческой активности призывается земля и при создании мира животного (ст. 20—25). Но после того, как Библия упомянула о появлении на земле растительного и животного царств, она особо выделяет появление челове-

ка на земле, предваряя это словами: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию». Эти слова могут быть названы загадочными, потому что в Библии нет указания на то, *к кому* обращены слова Божии. Обычно эти слова толкуются как первое, хотя и совершенно прикровенное упоминание о Святой Троице. Весь Ветхий Завет учил о едином Боге, и хотя в позднем иудейском богословии (последних три века до Рождества Христова) появляются учения о «славе» Божией, о «премудрости» Божией, но все это еще не имеет характера *личности*. Только в Новом Завете утверждается учение о Святой Троице, точнее говоря — о триединстве Божием («Бог един по существу, троичен по Ипостаси», — гласит формула 1-го Вселенского Собора в Никее 325 г.). В свете этого христианского учения библейские слова, приведенные выше, получают указанный смысл первого (хотя и неопределенного) упоминания о Святой Троице, а самые слова библейского текста обычно именуются «предвечным Советом». Для христианского учения о мире, как оно раскрыто святыми отцами, творение мира *есть дело всей Святой Троицы* — и в свете этого упоминание о Духе Божием, который носился над водой (Быт **1**, 2), и частое упоминание «сказал Господь», свидетельствующее о *Слове* Божием (второе лицо Святой Троицы, Сын Божий, именуется в Евангелии от Иоанна *«Словом»),* также могут быть связываемы с учением, что творение мира есть дело всей Святой Троицы.

g) Существенно в библейском повествовании указание на то, что человек был создан *особо* от всего остального мира.

h) Еще более важно указание на то, что человек был создан «по образу и по подобию Божию». Обычное толкование этих слов таково, что «образ» Божий признается вошедшим в само существо человека, отличая его этим от дочеловеческого живого мира. «Подобие» же обычно толкуется как *задача*, которая поставлена человеку — достигнуть богоподобия. В истолкование того, что надо разуметь под «образом Божиим», мы здесь не будем входить — это

есть задача догматики. Упомянем только, что православное учение об образе Божием не вполне совпадает с католическим учением и совершенно расходится с учением протестантизма о том, что при грехопадении человек утерял образ Божий (см. дальше главу о происхождении человека).

Различие 1-й и 2-й главы в книге Бытия

Таковы основные начала христианского учения о мире. Но тут же мы должны указать на некоторое различие в рассказе о творении мира в 1-й и во 2-й главах книги Бытия. В 1-й главе (ст. 27) сказано: «Сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Во 2-й же главе сказано несколько иначе: здесь повествуется (ст. 7) о сотворении сначала Адама, а потом (ст. 22) о сотворении (из ребра Адама) его жены Евы. Из расхождения двух повествований критики текста Библии часто делают выводы, что вторая глава написана не тем лицом, каким была написана первая глава, тем более, что оба текста заключают в себе и другие различия. Не отрицая этих различий, мы не можем придавать им большого значения, во всяком случае безусловной принудительностью указанные критические замечания не обладают.

Грехопадение прародителей

В дальнейшем библейском повествовании мы находим еще добавочные, очень важные указания о мире и человеке: прежде всего рассказ о грехопадении прародителей и изгнании их из рая, а затем рассказ о потопе.

Что касается первого, то вот что мы находим в 3-й главе Библии. Тут рассказывается, что змей, искушая Еву, спросил ее, могут ли она и Адам есть все плоды в раю, — на что Ева ответила, что они могут вкушать плоды со всех деревьев, кроме дерева познания добра и зла, так как, если они

его вкусят, то умрут. На это змей сказал — нет, вы не умрете, если вкусите этого плода, но станете сами как Бог. Ева, прельщенная красотой плодов дерева познания добра и зла и соблазненная словами змея, взяла плод, съела его, дала съесть и Адаму. Тогда, как повествует Библия, у них обоих открылись глаза, они устыдились своей наготы, а когда услышали голос Бога, то скрылись от Него. На вопрос Бога, отчего они скрылись и не ели ли они плодов от дерева добра и зла, Адам рассказал все... Нарушение заповеди Божией, данной людям для *воспитания в них послушания,* столь необходимого, чтобы дар свободы восполнялся всегда благодатью свыше, привело к изгнанию Адама и Евы из рая. Грех прародителей изменил то высокое положение, какое Господь дал людям в мире, и *вместо царственного владычества над землей человек стал рабом природы,* должен был подчиняться ее законам. Смерть вошла в мир...

Этот библейский рассказ дает ключ к пониманию зла. Христианство, развивая учение Библии, выработало понятие *«первородного греха»;* это понятие выражает то *изменение в самой природе человека,* в силу которого действие образа Божия в человеке постоянно ослабляется проявлениями греховности, гнездящейся уже в природе человека (в силу первородного греха). Это учение христианства дает разрешение труднейшего вопроса, который всегда волнует людей, — о смысле и происхождении зла. Сущность зла, по христианскому учению, заключается лишь в отходе от Бога, в разрыве с Ним. Конечно, и невежество, и тяжелые социальные условия толкают людей на злые дела, причиняющие страдания, но источник зла в самом человеке, в его воле, в свободном избрании им пути жизни, т. е. в выборе того, быть ли ему с Богом или без Него, или даже против Него. Эта «склонность к греху» присуща даже малым детям, у которых еще не развито сознание, не раскрылись личность и ее волевая сила, — и это значит, что корень зла не в самой личности, а в нашей природе, в вошедшей в нашу природу греховности, т. е. в

следовании не тому, что от Бога, а тому, что рождается из противления Его воле.

Зло началось в ангельском мире. Библейские тексты мало говорят о падении Денницы, но ко времени пришествия Господа на землю в ветхозаветном сознании уже со всей ясностью определилось учение о Сатане и ангелах, последовавших за ним. Отсюда очень ранняя склонность у христианских писателей толковать искушение, которое испытала Ева от змея, как искушение от Сатаны, через змея соблазнившего Еву. В драматическом прологе к книге Иова уже с полной силой выступает сознание, что Сатане дана Богом пока некая власть, которой он пользуется для искушения людей. А в Евангельском рассказе об искушениях Господа, когда Он после крещения пребывал в пустыне 40 дней (Мф **4**, 1—11; Мк **1**, 13, Лк **4**, 1—13), еще сильнее выступает то, что Бог допускает до времени действия диавола среди людей.

Падение Сатаны и других ангелов создало не зло, а носителей зла. Мы хотим этим сказать: зло не существует, с христианской точки зрения, как нечто само по себе сущее, но есть злые существа (диавол и его «воинство»), сами отошедшие от Бога и стремящиеся отвратить от Бога и род человеческий. Греховность, вошедшая в природу человека через первородный грех, создает *возможность* искушения, так что то, что у Адама и Евы было чистым проявлением их свободы, в человечестве осложняется этой живущей в человеке *склонностью* к греху. Человеческая природа стала, по церковному выражению, «удобопревратной»; человеческая воля ныне слаба, свобода часто действует не при полном свете сознания. Нужна постоянная борьба со склонностью к греху, чтобы человек овладел своей свободой и смог бы противиться соблазнам. Часто только лишь после больших падений и тяжких грехов люди «приходят в себя» и начинают борьбу с собой. В человеке действительно всегда идет борьба добрых и злых движений, и на эту «невидимую брань» указывает сам Господь, говоря, что только «употребляющие усилия» могут «восхитить Царство Божие» (Мф **11**, 12).

Евангелие заключает в себе очень много указаний Господа на эту борьбу добра и зла. Особенно важна для понимания зла в человеке притча о том, как на поле, на котором была посеяна пшеница, «врагом», т. е. диаволом, ночью (в темноте, при отсутствии света, сознания у людей) были посеяны плевелы (Мф **13**, 24—30). Не входя в анализ этой замечательной притчи, обращаем лишь внимание на нее — она объясняет, отчего Господь допускает злу до времени распространяться в мире.

Поврежденность природы вследствие грехопадения прародителей

Но христианское учение о зле, с совершенно исключительной глубиной освещающее эту страшную и мучительную тему, включает в себя еще одно дополнительное учение, выраженное впервые апостолом Павлом (Рим **8**, 20—23). Вот что мы читаем в указанном месте: «Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего». В этих кратких словах начертана ап. Павлом необычайно глубокая идея о зле *в природе,* — и тут прежде всего надо отметить указание на то, что «вся тварь совокупно», т. е. мир в целом, мир, как целое, «стенает и мучится». Это есть факт мирового страдания, болезни мира. Мир «покорился суете», т. е. всякой неправде, мир заболел «не добровольно», т. е. не по своей воле. Страдания мира, болезни его — от грехопадения прародителей. Грех их, приведший к тому, что они утеряли свое царственное положение в мире и покорились суете, замутил и всю природу («всю тварь»): природа с грехопадением прародителей утеряла своего земного царя и управителя. Человек, который до грехопадения владел природой (что так глубоко

выражено в Библии в указании, что Бог «привел к человеку» все живые существа, и человек «нарек имена» всему живому (Быт **2**, 19—20), перестал быть ее «хозяином», и природа, утеряв его, «покорилась суете, т. е. смерти и тлению, по воле покорившего ее». Но (Рим **8**, 19) «тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих». Спасение людей будет спасением всей твари, всей природы, которая ожидает, что она «будет освобождена от рабства тлению» (суеты) «в свободу славы детей Божиих».

Итак, зло, вошедшее в мир через падение ангелов, через замутнение духа у прародителей благодаря искушению, тем самым подчинило и всю природу «рабству тлению». Как глубока эта идея, освещающая нам факт» «поврежденности» природы вследствие греха прародителей!

Рассказ о потопе

Библия повествует еще об одном событии, которое относится (как и повествование о грехопадении) к *истории* человечества на земле. Я имею в виду рассказ о потопе.

После изгнания Адама и Евы из рая началось размножение людей; очень скоро пришло и первое пролитие людьми крови — убиение Авеля Каином. Господь, видя все умножающиеся на земле беззакония, как сказано в Библии (Быт **6**, 6), «раскаялся». Тот дар свободы, который присущ человеку, созданному по образу и подобию Божию, и который должен иметь опору в Боге, с отходом людей от Бога привел к торжеству неслыханных мерзостей на земле. «Раскаялся Господь, что создал человека и воскорбел в сердце своем». «И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, ибо я раскаялся, что создал их», — но Господь спас Ноя и его семью, ибо «Ной обрел благодать перед очами Божиими». По повелению Бога Ной построил корабль (ковчег), в котором поместился он со своей семьей и в который он «взял из всех животных и от всякой плоти по паре». И тогда «разверзлись источники великой бездны и окна небес отворились» — и лился на землю дождь сорок

дней и сорок ночей; вода покрыла всю землю, подняла ковчег, — и «все, что имело дыхание жизни, умерло, истребилось всякое существо, какое было на поверхности земли». Когда дождь остановился, вода стала убывать, и земля стала высыхать. Ковчег Ноя остановился на горах Араратских, и когда Ной смог выйти на землю, он построил жертвенник, принес Богу жертву. И тогда Господь «поставил новый завет с Ноем... что не будет уже потопа», и в знамение этого появилась в облаке радуга. Жизнь возобновилась на земле.

Весь этот рассказ внутренне связан с тем пониманием человека, которое развивает Библия: особое создание человека по образу и подобию Божию, дарование свободы ему, искушение и падение, изгнание из рая и неизбежное дальнейшее падение человечества. Как наказание людям был послан потоп, истребивший все на земле, кроме Ноя, его семьи и взятых им живых существ; потоп рисуется именно как *наказание,* какое Бог послал на землю, а не как некое «естественное событие».

Мы закончили в общих чертах изложение христианского учения о мире и человеке. Естественным дополнением к этому учению является учение о том, что бедствия людей на земле, а вместе с тем и «стенания и мучения всей твари» кончатся тогда, когда Господь пошлет Мессию. Это откровение было дано Израилю позже — при пророках. Этим был установлен смысл истории человечества.

Глубина христианского учения

Даже в таком кратком изложении христианского учения о мире и человеке ясны вся глубина и значительность его. Мы сейчас перейдем к изучению тех размышлений и учений, которые в разные времена, вплоть до наших дней, выдвигались как отвержение библейского и христианского учения. Мы тогда убедимся еще раз в том, что это учение обладает несравненной глубиной и не может быть понято иначе, как откровение Божие.

2. Вера и разум

Значение веры в познании мира и человека

Мы изложили в основных чертах христианское учение о мире и человеке, учение, опирающееся на данные Откровения, т. е. являющееся *предметом веры.* Но на изучение и познание мира и человека претендуют другие силы нашего духа — наш разум, наш опыт. Наблюдение и эксперимент при поддержке разума стремятся познать природу, — и огромные завоевания науки, чрезвычайное развитие техники не свидетельствуют ли красноречиво о том, что именно разум и опыт компетентны в познании природы?

Есть ли при этом место для нашей *веры,* не следует ли связывать веру только с религиозными темами, т. е. с миром невидимым, с горним миром, с Богом? Имеет ли христианство основания развивать *свое* учение о мире и человеке? Не правильнее было бы разграничить область веры и область знания, усвояя вере способность проникать в то, что находится над миром, в сферу вечного и абсолютного бытия, а познание природы и человека всецело предоставить разуму, опирающемуся на опыт? При такой постановке вопроса не было бы и надобности сопоставлять христианское и внехристианское учения о природе, о человеке... Чтобы разобраться в этом, надо поставить общий вопрос о соотношении веры и разума.

Начнем с того, что самые основы современного знания выросли как раз из христианства. В античном мире, за редкими исключениями, признавали в бытии разные «сферы» — тогда не было ясного сознания *единства* бытия, — и только христианство с его учением о Боге, как Творце всякого бытия, окончательно укрепило учение о единстве бытия. Отсюда и развилась идея о *всеобщем значении принципа причинности,* что и определило весь строй современного научного знания. История естест-

вознания говорит нам действительно о постоянном воздействии религиозных и философских идей на развитие науки: научное сознание никогда (т. е. до XIX в.) не отделяло себя от религиозных идей, т. е. от данных веры. Таково свидетельство истории [6] — и этого не могут ослабить случаи преследования деятелей науки со стороны церковных властей (что имело место только в Западной Европе) [7]. Конфликт между религией и наукой давно в этом смысле угас, и западное христианство давно признало свои ошибки: сейчас никто и нигде во имя христианства не думает ограничивать права разума и опыта в изучении природы.

Оценка разума в христианстве

Входя в исследование соотношения веры и разума по их существу, укажем прежде всего на то, что христианство настолько высоко ценит разум, что может быть названо «религией разума»: Сын Божий, Господь Иисус Христос именуется в Евангелии (Ин **1**, 1) «Логосом», а «Логос» означает и «слово», и «разум». Так, в тропаре на праздник Рождества Христа Церковь поет: «Рождество Твое, Христе Боже наш, воссия мирови *свет разума*». Ничего *неразумного* нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они *сверхразумны, но не неразумны* [8]. Но христианство со всей силой ставит зато другой вопрос — *о границах нашего разума*. Этот вопрос получил особую остроту с того времени, как в философии (начиная с XVII в.) развился *рационализм* с его претензией на «автономию разума», его самоуверенным утверждением, что наш разум является верховной инстанцией не только в области познания, но и в области веры. Мы говорили уже о том, что новейшая культура развилась в линиях секуляризма, т. е. в отрыве от Церкви. Это и было как раз связано с упомянутыми претензиями разума, — именно потому и важно уяснить себе границы разума.

Уже при изучении природы мы нередко наталкиваемся на то, что можно назвать «иррациональным» или «внерациональным». Еще Гёте остроумно заметил, что «природа не делится без остатка на разум», т. е. что при рационализации явлений природы всегда оказывается «остаток», не поддающийся рационализации. Примеров этого есть очень много — достаточно указать на те течения в новейшей физике, которые говорят об известном «индетерминизме», т. е. об отклонениях от принципа строгой причинности в так наз. микрофизике (во внутриатомных движениях). Не будем, впрочем, особенно останавливаться на этом факте — ввиду того, что эти новейшие течения в микрофизике встречают довольно часто возражения. Укажем на другой, уже совершенно бесспорный факт, свидетельствующий о невозможности рационализировать все явления в природе — я имею в виду *начало индивидуализации в природе.* Помимо того, что в живых организмах каждая особь живет «для себя», обладает, как говорят, «инстинктом самосохранения», борется за свое бытие, т. е. утверждает свою индивидуальность, еще более наглядно начало индивидуализации проявляется в сфере химии — в *качественной неоднородности* химических элементов (водород, кислород и т. д.). Материя качественно неоднородна, она группируется в «химические индивидуальности» [9], обладающие совершенно различными физическими и химическими свойствами (водород горит, но не поддерживает горения, кислород поддерживает горение, но не горит и т. п.). Все это не может быть рационализировано; наш разум просто принимает это как исходный факт, изучает различные соотношения химических элементов (знаменитая «периодическая система элементов»), но не может рационально раскрыть и истолковать самое «начало индивидуализации» в природе.

Но ограниченность нашего разума выступает с особенной ясностью не в отношении к дочеловеческой природе, а

в отношении к человеку. В человеке есть очень много *внерационального знания*, т. е. знания, которое не определяется нашим разумом и не зависит от него, но вместе с тем является настоящим знанием, имеющим огромное значение в нашей жизни. Сюда относится все то, что подсказывают нам наше сердце, наши чувства, интуиция. Паскаль чудно выразил это в словах: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas (в вольном переводе это звучит так: «Сердце дает нам знание, об основаниях которого ничего не знает наш разум»). В нашей жизни этому «знанию сердца» (иногда и ошибочному, как ошибочны бывают и заключения нашего разума) принадлежит совершенно исключительное место, им мы руководимся большей частью в важнейших случаях нашей жизни. Когда мы пробуем положиться в таких случаях на наш разум, то именно тогда нам ясно, как «близорук» наш разум, как велика его ограниченность. Когда же дело касается того, что выше нашего бытия, «по ту его сторону», то здесь разум либо просто безмолвствует, либо подсказывает нам неразумные вещи (о чем и говорит Псалмопевец: «Рече *безумец* — нет Бога»).

Мы должны признать факт *раздвоения познавательной силы* в человеке: рядом с разумом и его идеями стоит сердце с его озарениями, — в этих озарениях нам может открыться глубочайшая истина [10]. Но кроме факта раздвоения познавательной силы в человеке на разум и сердце, сам разум, как мы указали, ограничен даже там, где он мог бы быть компетентным. Тут кстати напомнить о гениальном открытии Кантом (знаменитый немецкий философ второй половины XVIII в.) так наз. «антиномий» разума. Антиномии разума суть те *противоречивые* суждения, которые предстоят нам с *одинаковой неотразимостью*: каждый член антиномии исключает, однако, другой, сопряженный с ним. Самое *содержание* антиномий, как их приводит Кант (напр., «мир конечен» и «мир бесконечен», «мир имеет начало» и «мир не имеет начала»), вызывало не раз много возражений, но наличность антиномий в нашем разуме не может быть оспариваема.



Участие веры в познании

Ограниченность сил разума не мешает нам признавать *реальность* того, что «сверхразумно», что не постигается нашим разумом. В этом случае работа разума восполняется нашей верой, — и это сочетание разума и веры возможно потому, что и разум, и вера суть проявления жизни одного и того же человеческого духа. Различие разума и веры — вовсе не в одном *содержании* того, что признает разум или что открывается нашей вере. Содержание их может совпадать, может расходиться, но их внутреннее *единство* вытекает из того, что и разуму и вере присуща *светоносная сила,* которая дается нам Христом. По слову апостола Иоанна (1, 9), Господь «просвещает всякого человека, грядущего в мир»; от *этого* света, который привносится в душу Христом, проистекает и свет разума, и свет веры. Оттого их *полное* единство возможно лишь тогда, когда мы во Христе. Если же дух наш не живет во Христе, то тут легко возникает как бы стена между разумом и верой.

Но в отношении познания природы и человека принадлежит ли какое-либо место вере? И если вера может сообщать нам те или иные откровения о мире и о человеке, то может ли разум подходить к таким учениям со *своими средствами*? Конечно, да! Утверждения веры, опирающиеся на Откровение, могут быть сверхразумны, т. е. превосходить силы нашего разума, но не могут быть неразумны, т. е. заключать в себе противоречия. Христианская вера допускает и даже требует применения разума к уяснению своих утверждений, но условием истины является наше следование Христу, следование Церкви. Индивидуальный разум часто оказывается немощным; мы должны прислушиваться к *церковному разуму,* как он явлен во Вселенских Соборах, в Священном Предании. Вообще *не вера создает конфликты с разумом,* а разум, оторвавшийся от Церкви, может вступать в конфликт с данными веры.

В изучении природы данные опыта и построения разума могут, например, оказаться в противоречии с тем, что дает нам христианская вера. Такие расхождения не должны нас смущать, их не нужно замалчивать, но надо помнить, что гипотезы, создаваемые наукой, находятся постоянно в неизбежной смене — одни падают, другие поднимаются. Изучение природы не может не быть свободным, но именно потому оно не стоит на одном месте. Эти изменения и колебания в научных построениях могут смущать наше религиозное сознание, но мы должны честно и прямо констатировать расхождения (в наше время) тех или иных утверждений науки и учений нашей веры. Но истина одна; наша вера во Христа и есть вера в Истину (как сам Господь сказал: «Я есмь истина, путь и жизнь»).

Нужно, однако, отличать учения веры от тех учений, которые имеют свой источник не в вере. Христианство не знает никакого «обязательного» для верующих мировоззрения, — мы свободны в том синтезе науки и философии, который называется «мировоззрением». Правда, в Средние века и даже в Новое время западное христианство устанавливало некоторое обязательное для верующих мировоззрение, но именно это навязывание верующим определенного мировоззрения и привело к тому трагическому отходу многих верующих на Западе от Церкви, который имел неисчислимые печальные последствия и для Церкви и для культуры. Печальный опыт Средних веков на Западе учит нас, что участие веры в познании должно ограничиваться *лишь основными и принципиальными вопросами.* Чтобы сделать это более ясным, коснемся вопроса, который имеет кардинальное значение и для веры и для знания, — вопроса о допустимости признания *чудес.*

Возможность чудес

В мышлении ненаучном, т. е. в обычной жизни, и раньше и теперь была и есть склонность сводить к чуду все,

что необычно или что трудно объяснимо. Первобытные люди во всем видели чудо, т. е. непосредственное действие высших сил, но по мере развития науки многое, что почиталось чудом, оказывалось действием тех или иных сил природы. Гром и молния, землетрясения и наводнения давно нашли свое естественное объяснение, т. е. оказались сводимы к действию естественных сил природы. Отсюда по мере развития науки стало развиваться скептическое отношение к тому, что принималось раньше за чудо; легковерие, с которым употреблялось и употребляется понятие чуда, с ростом знания заранее вызывало и вызывает отвержения чуда. Наука вообще развивалась как «изучение» природы, как проникновение в ее внутренние законы, — и отсюда психологическая склонность у ученых всегда искать «естественные» причины там, где обычное сознание легко видит чудо. Успехи науки привели к тому, что принцип детерминизма, т. е. признание подчиненности всех явлений в природе закону причинности, получил абсолютную силу. Но если решительно все в природе совершается согласно закону причинности, тогда для чуда, очевидно, места нет? В научном сознании, а затем с ростом просвещения и в широких кругах, распространилось убеждение, что научное понимание природы будто бы совершенно вытесняет и даже упраздняет понятие чуда, что утверждение о возможности чудес несовместимо с научным изучением природы. Многие — даже среди ученых — настолько срослись с этим утверждением, что признание чуда кажется им свидетельством либо невежества, либо нарочитого ограничения науки в ее праве объяснять явления природы согласно принципу причинности. Иногда можно встретить в ученых исследованиях мысль, что пользоваться понятием чуда в наше время просто недопустимо.

Чтобы разобраться в этом вопросе, имеющем чрезвычайное значение в религиозной жизни, коснемся сначала вопроса о *возможности* (с принципиальной точки зре-

ния) чудес вообще, а затем обратимся к вопросу о *реальности* чуда в каком-либо конкретном случае.

Принцип детерминизма верно выражает общую тенденцию научного познания, но есть ли основания утверждать всеобщую и абсолютную силу причинности? Тут, прежде всего, приходится указать на понятие «случайности», в котором отвергается всеобщая значимость принципа причинности. Но само понятие случайности может ли сохранять какое-либо значение, если развитие науки утверждает с неопровержимой силой реальность причинных связей? Не называем ли мы случайным лишь то, для чего мы не сумели найти причинное объяснение?

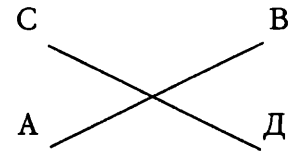
Понятие случайности очень твердо держалось в античной философии, — но и в новой философии оно не исчезает. Однако только в XIX в. было построено (французским философом Корню (Cournot) такое понятие случайности, которое не только не противоречит идее причинности, *но даже прямо из нее вытекает.* Согласно учению Корню, о случайности должно говорить тогда, когда *встречаются* два (тем более, если больше, чем два) причинных ряда, каждый из которых не зависит один от другого. Если мы имеем движение какого-либо тела по линии А—В,



и если другое тело движется по линии С—Д,



то если они встретятся,



то и сама встреча их, и точка, в которой они встретятся, не имеют основания в каждом из причинных рядов. Тело, движущееся по линии А—В, может никогда не встретиться с другим телом, но если встреча произойдет, то для первого тела это будет столь же случайно, как случайно оно будет и для второго. *Случайность и есть встреча двух независимых друг от друга причинных рядов.*

Но совершенно ясно, что саму эту встречу двух независимых рядов может создать или, наоборот, предотвратить какой-нибудь новый посторонний фактор. Так, если автомобиль, движущийся с большой скоростью по линии А—В, может неожиданно столкнуться с автомобилем, движущимся по линии С—Д, то шофер в одном и другом автомобиле, если вовремя заметит опасность, *может предотвратить это столкновение* — или свернуть в сторону, или затормозить машину. Причинность, определяющая движение каждого автомобиля, не нарушается действиями шофера, а лишь видоизменяется. Так и в жизни нашей можно заранее сделать так, чтобы два лица, встреча которых не лежит в планах ни одного из них, все же встретились (если все будет сделано для этого), и из этой встречи двух лиц для каждого из них могут наступить события, которых не было бы, если бы не было «случайной» встречи. Но разве Бог не может создавать такие «встречи», т. е. направлять и видоизменять движение в мире, среди людей — *без нарушения закона причинности?* Конечно, да! Вхождение Бога в жизнь мира, без нарушения закономерности его бытия (установленной Богом!), возможно именно как *видоизменение* того, что намечалось раньше ходом событий через «встречу» различных, до этого не связанных друг с другом событий. Без нарушения причинных связей Бог может направлять

течение событий так, как это соответствует Его воле, Его Промыслу. Такое понятие чуда, принципиально не устраняющее закона причинности, вполне и до конца соединимо с детерминизмом. Но как можем мы узнать, была ли какая-либо «судьбоносная» встреча следствием того, что Бог направил в соответственную сторону все события, — или, может быть, она была действительно «чистой случайностью», т. е. как можем мы узнать, было ли здесь чудо, или это была случайность? Это есть вопрос об установлении *реальности* чуда; займемся теперь этим вопросом.

Реальность чудес

Мы говорим пока о том понятии чуда, в котором не имеет места нарушение закона причинности: участие Бога, вхождение Его благодатной помощи в жизнь мира происходит в таком случае как направление действующих сил в форме их «встречи» и создание некоторого нового события. Конечно, главный и бесспорный критерий того, что в каком-либо конкретном случае, напр. исцеления от болезни, действительно была помощь Божия, было чудо, лежит в том, что исцеление в этом случае необъяснимо из предшествующего состояния больного. Очень яркий случай такого исцеления описал знаменитый ученый Каррель в этюде «Lourdes», где описывается исцеление больной, у которой был перитонит (воспаление оболочки живота) в стадии, при которой исцеление уже невозможно. Каррель сопровождал больную, поехавшую в Лурд, — и здесь на глазах его совершилось научно необъяснимое исцеление больной: после того, как она погрузилась в воду (идущую из источника в том месте, где явилась Божия Матерь), в ней мгновенно произошло изменение, которое при исследовании ясно показало, что воспалительный процесс совершенно исчез. Для самого Карреля этот случай явился поворотным в его отношении к религии, о чем он сам и рассказывает. Таких случаев мгновенного исцеления зарегистрировано бесконечно много, и если при этом скептически настроенные

люди стремятся связать это с «самовнушением» (так наз. «исцеляющая вера»), то все же многие исцеления бывают таковы, что одним самовнушением объяснить их невозможно. Многочисленны случаи и таких исцелений, в которых ни о каком «самовнушении» не может быть и речи, так как дело идет о младенцах. Таков случай, происшедший с моим младшим братом, — я подробно описал его в моей статье «Знание и вера» (в сборнике «Православие в жизни», вышедшем в 1954 г. в Чеховском издательстве под редакцией профессора С. С. Верховского).

Надо признать поэтому бесспорными многочисленные случаи исцелений, необъяснимых из хода естественной причинности. Эти случаи не могут быть поняты иначе, как свидетельство о действии Бога. Но они тем самым ставят вопрос о возможности действий Бога и в тех случаях, когда нет налицо *необъяснимых* изменений жизни. Если бесспорно вхождение Бога в нашу жизнь в этих (без этого необъяснимых) случаях, то *нет никаких принципиальных затруднений* для того, чтобы допустить участие Бога в нашей жизни и в таких случаях, где можно пытаться все свести к «естественному» ходу вещей. Часто верующие люди видят чудо, помощь Божию и там, где возможно объяснение из естественного хода событий. Что на это можно возразить? Если нельзя в этих случаях показать бесспорность участия Бога в жизни нашей, то нельзя и отвергать его под предлогом того, что наступившее желанное изменение можно объяснить и без этого. Это особенно относится к нашим молитвам о ком-нибудь или о чем-нибудь. Если то, о чем мы усердно молились, наступило, как можем мы отвергать возможность благодатной помощи свыше? Мы не можем утверждать бесспорность этой благодатной помощи (ввиду объяснимости наступившего события из естественного хода событий), *но не можем и отвергать* возможность именно благодатной помощи свыше. Если человеку, попавшему в тяжкое материальное положение, оказал помощь пришедший к нему человек, то как мож-

но принципиально отвергать возможность того, что это Бог направил этого человека к тому, кто был в состоянии отчаяния? Очам веры, и *только веры,* часто открывается реальность чуда там, где для неверующего допустимо «естественное» объяснение. Конечно, верующие всегда стоят перед опасностью впасть в «легковерие», но по известному выражению «abusus non tollit usum» (т. е. злоупотребление не опорочивает правильного употребления) — злоупотребление, в данном случае выражающееся в усмотрении чуда на каждом шагу, не опорочивает правильного сведения тех или иных фактов к благодатной помощи свыше.

Чудо Воскресения Спасителя

Мы говорили до сих пор о тех чудесах, которые происходят в пределах действия закона причинности. Но можно ли расширять это понятие чуда, как действия благодатной помощи свыше, за пределы закона причинности? Иначе говоря, можно ли допускать чудеса с нарушением закона причинности?

Прежде всего, можно спросить: а почему же нет? Закон причинности действует в мире по *воле Божией*; почему принципиально нельзя допустить, что в особых случаях действие закона причинности как бы приостанавливается самим Богом? Точнее было бы говорить даже не о приостановке законов причинности, а лишь о восстановлении того порядка бытия, который был создан Богом изначально, но который был нарушен грехопадением прародителей. В частности, основным чудом (в котором как бы тонут все другие чудеса) было *Воскресение Спасителя*, — оно в «естественном» порядке действительно немыслимо, но ведь первоначально смерти не было на земле («Бог смерти не создал», читаем в книге «Премудрости Соломона» **1**, 13). Ныне же все на земле подчинено закону смерти — и потому неудивительно, что Воскресение Спасителя было и остается «невероят-

ным». Не верили ему сначала и ближайшие ученики Господа, но когда они уверовали, то все же и среди них апостол Фома оставался во власти сомнений, пока сам не увидал Господа, и уже тогда он сразу уверовал в реальность Его Воскресения.

Вера в Воскресение Христа была и остается краеугольным основанием нашей веры, — и те, кто отвергает Воскресение Христово, не знают всей великой тайны Церкви. Таков был Л. Толстой, который, будучи рационалистом, отверг реальность Воскресения Христа (в силу чего в его переводе Евангелия нет ни слова о Воскресении Спасителя), — и Христос для него был только учителем жизни, с той силой божественности, которая присуща всякому человеку.

Не один Толстой из крупных людей последнего времени отвергал реальность воскресения, — целый ряд выдающихся людей стоят как бы на пороге христианства и, отказываясь принять реальность Воскресения Христова, так и не приобщаются к великой тайне Церкви. Единственное, что все эти скептики признают, — это то, что ученики Господа верили в Его Воскресение. Целый ряд всяких гипотез придумывался для того, чтобы объяснить эту их веру (от которой, как от изначального огня, зажглось пламя веры, не угасшее доныне), но все они настолько искусственны, что не могут быть приняты всерьез, а факт непоколебимой веры непосредственных учеников Господа и тех, кто по их вере уверовали в реальность Воскресения Христова, остается и ныне живым источником христианской веры. Разберем некоторые из указанных гипотез, чтобы убедиться в их несостоятельности.

Невозможно отвергать реальность Воскресения Христа

Из различных попыток отвергать реальность Воскресения Христа остановимся прежде всего на той, о которой упоминает уже Евангелие (Мф **28**, 12—15): иудейские старейшины, убедившись, что гроб, в котором был похоронен

Христос, пуст, научили воинов, стерегших могилу Христа и бывших свидетелями явления Ангела, отвалившего камень от гроба, всюду говорить, что они (воины) заснули и что в это время ученики «украли тело Иисуса». Факт пустого гроба, засвидетельствованный этими действиями иудейских старейшин, вызвал к жизни эту их выдумку, о которой Евангелие говорит: «И пронеслось это слово между иудеями до сего дня». Но если бы все происходило так, как учили иудейские старейшины, т. е. если бы ученики ночью унесли тело Иисуса и где-то Его похоронили, а потом стали проповедовать о Воскресении Христа, то могли ли бы ученики, идя на эту ложь, отдать за нее свою жизнь, принявши мученическую кончину? Могли ли бы они зажечь у других веру в Воскресение Христа, если они по этой гипотезе лучше других знали, что Христос не воскрес? Совершенно ясно, что факт глубокой веры учеников Христа в Его Воскресение не соединим с указанной выдумкой иудеев.

Не менее неприемлема другая гипотеза — что будто бы Христос не умер на кресте, а только впал в глубокое обморочное состояние, от которого уже в гробу отошел под влиянием ночного холода, и тогда будто бы Он сам отвалил тяжелый камень и где-то скрылся. Но если бы это было так, то при всей невероятности того, что Христос мог «ожить» и даже сам отвалить камень и покинуть гроб, как могли бы воины, сторожившие гроб, позволить Христу — полуживому — уйти из могилы? Если Христос только «ожил», то Он должен был бы очевидно скрыться у кого-либо из близких людей. И эти-то близкие люди, скрывавшие Его, очевидно наступившую настоящую смерть, все же зажглись верой в Его Воскресение? Конечно, такая гипотеза рушится сама собой. Да и сами явления Христа ученикам, как они описаны в Евангелии, не были приходом полуживого, еле дошедшего до них после крестной казни человека, а явлением именно воскресшего и живого!

Гораздо больше солидности, по крайней мере с первого взгляда, заключает в себе гипотеза *галлюцинаций*, т. е. утверждение, что ученики действительно «видели» Христа

после Его смерти, но что это была только галлюцинация. Факт галлюцинации, конечно, возможен, но надо вспомнить душевное состояние учеников после распятия Господа. Они были подавлены, растеряны до последней степени. Достаточно прочесть рассказ евангелиста Луки о путешествии в Эммаус, чтобы в этом убедиться (Лк 24, 13—34). И могла ли на почве этой подавленности возникнуть «галлюцинация», перешедшая в твердое исповедание Воскресения Христа, в огненный подъем их проповеди об этом? По контрасту с подавленным душевным состоянием учеников у них, конечно, могла явиться на короткое время галлюцинация, что будто бы они «видят» Христа, но такое видение не могло бы длиться долгие времена и рассеялось бы бесследно ввиду именно их глубокой печали. А если бы галлюцинация, раз вспыхнув, овладела их душой, то это означало бы, что они уже утеряли психическое равновесие, и вместо того духовного здоровья и духовной силы, которые сделали возможным распространение христианства, они всеми были бы признаны ненормальными людьми, утерявшими психическое равновесие. В таком состоянии они могли бы еще психически «заражать» других людей, но не могли бы создать той новой жизни, которая явилась в ранней христианской общине живым источником творческого расцвета общины.

Из этого тупика есть один только выход — *признание реальности Воскресения Христа,* т. е. признание этого необыкновенного чуда. Но это чудо в каком-то смысле без конца повторялось и повторяется в мире — те, кто живет верой в Воскресение Христово, знают хорошо, что не они дают силу этой своей вере, но что, наоборот, их вера сообщает им силу жизни.

Чудо Воскресения Христова реальнее всякой иной реальности в мире. Оно, конечно, отменяет закон причинности, но в природе, уже поврежденной вследствие грехопадения; Воскресение Христа возвращает миру ту силу, какая была присуща первозданной природе, восстанавливает тот порядок в бытии, какой был нарушен грехопадением.

Нельзя противопоставлять знание вере

Мы можем подвести теперь итог нашим рассуждениям о вере и знании. Христианская вера вовсе не устраняет изучения природы, но она признает возможность действия Бога в мире — как в пределах закона причинности (через «встречу» двух причинных рядов, независимых один от другого), так и преступая закон причинности. Наука может и должна искать «естественных» причин того, что кажется загадочным или необъяснимым, но она не может отвергать возможности действия Бога в мире. Нет поэтому никаких оснований *противопоставлять* знание вере: христианство признает права разума, но признает и *ограниченность* разума. Христианство отвергает лишь «автономию» разума; ограниченность разума не позволяет считать разум стоящим выше веры. Вера делает работу разума более зрячей, дополняет разум в том, чего он своими силами уяснить не может. Но вера наша говорит и о сверхразумных истинах, — тут мы должны со смирением признать границы разума. Путь христианина в сочетании веры и знания, а не в противопоставлении их, и это относится не только к миру невидимому, но и к миру видимому, который открывается нам в опыте. Перейдем поэтому к более конкретным пунктам, в которых ясно выступает близость веры и знания. На первом месте здесь стоит общий вопрос о соотношении Бога и мира: это соотношение в христианстве характеризуется понятием *творения*.

3. Бог и мир

Разбор внехристианских учений о соотношении Бога и мира

Бог — Творец мира

Идея творения Богом мира есть существенная и основная особенность ветхозаветного и христианского учения

о мире. Правда, до христианства в различных «естественных» религиях (т. е. религиях, не знающих Откровения) тоже встречалась идея творения мира «богами», но эта идея была связана (напр., в вавилонских сказаниях) с такими фантастическими рассказами, что она никак не могла бы быть принята разумом. Когда в Древней Греции стала развиваться философия, а потом и наука, то здесь начали создаваться разные теории о возникновении мира *без понятия творения* [11]. Эти теории с появлением христианства поблекли, но затем и среди христианских народов стали развиваться учения, аналогичные тем, какие существовали в Древней Греции. Мы остановимся сейчас лишь на тех *современных* учениях, которые часто противопоставляют христианскому пониманию мира и человека. По существу это суть варианты древнегреческих учений (чем изобличается их внехристианский корень), но нам незачем сейчас входить в историю этих идей, — мы обратимся лишь к тому, что выдвигается в современных учениях против идеи творения мира Богом.

Натурализм

Прежде всего остановимся на попытках понять мир *из него самого,* т. е. совершенно отвергая идею творения. Учения, которые хотят понять мир вне идеи творения, называются учениями *натурализма,* — христианское же учение, объясняющее мир из идеи творения мира Богом, носит название *супранатурализма.* Простейшую форму натурализма представляют разные формы материализма, но в ранней греческой философии это был собственно не материализм, а так называемый гилозоизм, потому что материальная природа мыслилась полной жизни (zoe по-гречески значит «жизнь», hule — «материя»). Только у Демокрита (V в. до Р. Х.) находим мы материализм в истинном смысле слова, — по Демокриту, все, что существует, материально и слагается из атомов, т. е. мельчайших частиц материи. Даже человеческую психику Демокрит

пытался объяснить как движение особых атомов. Но уже у Демокрита ясно выступает та основная трудность, которая присуща всем формам материализма, а именно, остается не понятным, почему материя, сама по себе безжизненная и слепая, «повинуется» определенным законам и откуда вообще в мире законы? Демокрит выдвигает значение *случайности* в том, как из движения атомов стал формироваться мир во всем разнообразии и богатстве его форм, но, конечно, это влияние случайности на образование мира есть в сущности *отказ* от объяснения того, как возник мир. Материалистический атомизм Демокрита с XVII в. воскресает в Европе, и скоро учение об атомах было положено в основу химии. С тех пор понятие атома становилось все более реальным, но сама природа материи оставалась неясной. В Западной Европе вообще с конца XI в. стала выступать тенденция чистого натурализма, т. е. объяснения мира без Бога. Для объяснения и возникновения мира и развития в нем жизни в нескончаемом разнообразии ее форм приходилось тоже прибегать к понятию случайности. Как хорошо выразился наш знаменитый хирург Н. И. Пирогов (который в начале своей научной жизни был материалистом), вся система материализма покоится действительно «на обожении случая». Всякий раз, как встречается какое-либо затруднение в развитии системы материализма, ему остается только это одно — обращение к действию «случая». Но ум наш не может мириться с тем, что случаю приписывается такая огромная, часто творческая роль в жизни природы — мы должны если не совсем устранить, то хотя бы уменьшить значение случая при объяснении мира. В самом деле, как «случайность» может иметь *творческое* значение при появлении новых форм жизни? Если бы, например, мы взяли буквы алфавита и смешали их, то никогда, ни при каких случайных комбинациях букв не могло бы получиться какое-нибудь литературное произведение, напр. «Илиада». Современный материализм, так наз. «диалектический материализм» (созданный марксизмом), стремится обой-

тись без понятия случайности тем, что вводит дополнительное понятие «самодвижения» материи: материальное бытие, по этой теории, неизбежно выдвигает внутри себя противоречивые силы, и из борьбы этих сил рождаются новые формы бытия, которые, в свою очередь, выдвигают противоречивые силы, ведущие в своей «борьбе» опять к новым и новым формам бытия. Все это фантастическое «самодвижение» материи было в марксизме просто перенесением на материю учения Гегеля о «самодвижении» понятий; но если фантастично было уже учение Гегеля, то учение марксизма о самодвижении материи, как причине эволюции мира, просто нелепо. В сущности это есть *усвоение материи какой-то творческой силы,* которая скрыто живет в материи и обусловливает это странное «самодвижение» и вытекающую отсюда эволюцию.

Материализм в такой форме, как мы находим его в древних или новых учениях, не может быть принят — просто потому, что основной факт в мире есть факт *жизни,* факт постоянных изменений, а вместе с тем и прогресса в эволюции мира. Из материальности мира нельзя понять и того, почему материя в своих различных процессах строго подчинена законам? Откуда сами эти законы, и почему они имеют власть над материей? Невозможность принятия этого ведет всякого мыслящего человека к отвержению материализма, особенно трудно понять на основе материализма возникновение психического бытия. Только невежество может поддерживать в наше время материализм.

Неприемлемость чистого натурализма

Но неприемлемость материализма не есть еще само по себе опровержение натурализма в его принципе, т. е. в стремлении понять мир из него самого. Действительно, стремление понять мир, не отводя никакого места Богу в возникновении мира, продолжает до сих пор действовать в науке. Так, напр., современные астроно-

мические гипотезы стремятся вывести современную вселенную во всей ее сложности исходя из первичного газообразного состояния материи. Но откуда сама материя? Просто утверждать вечность материи, значит, присваивать ей свойство *абсолютности*; в самом деле — *или* материя существует сама из себя, *или* она созидается какой-то силой вне материи. Из этой «дилеммы», т. е. из этих двух только и возможных предположений, мы должны признать либо одно, либо другое. Но если материя вечна, то она действительно и абсолютна, т. е. ее бытие вытекает из нее самой; можно было бы сказать в таком случае, что она «божественна». Но почему же она в то же время «подчинена» тем или иным законам? Если она сама себе предписывает законы, тогда она обладает свойством разумности (действительно, стройность в мироздании просто поразительна), т. е. она уже не есть материя, а есть некое живое, *разумное существо*, т. е. Бог! Прав был русский философ Лопатин, когда утверждал, что материализм всегда основан на вере в материю, т. е. на усвоении ей свойств, какие присущи только Абсолюту. Но если нельзя приписать материи то, что *ее* превращает в нечто Абсолютное, тогда остается признать, что *над* материей есть иная высшая сила, которая и определяет жизнь материального быта. Этим мы неустранимо становимся на почву уже иную, чем та, какая была в чистом натурализме. Действительно, в более строгих и точных научных построениях природа хотя и толкуется всецело в терминах натурализма, т. е. признается, что *вся* тайна природы *в ней самой,* но само понятие природы уже не трактуется в терминах материализма. При более отчетливом истолковании этого понятия природы она мыслится как полная жизни, движения, творческих сил. Пример такого построения представляет прославленная книга Бергсона «О творческой эволюции» («Evolution creatrice»). Это есть собственно *биоцентрическое* понимание природы — центральным в ней является факт жизни, — так что все неподвижное, чисто матери-

альное, с этой точки зрения, является уже *продуктом распада* живого бытия. Такова была точка зрения некоторых философов (напр., Шеллинга), ее же придерживался одно время и упомянутый уже Пирогов. Когда он преодолел материализм и решительно отбросил мысль, что из движения безжизненных, мертвых атомов могла произойти вся природа в богатстве ее форм, тогда он пришел к мысли, что основным фактом в природе является «мировая жизнь» («океан жизни»). Позже он признал, что и при таком понимании природы нельзя все же понять ее в ее целом из самой себя и пришел к признанию надмирной Силы, Бога, т. е. от натурализма перешел к супранатурализму.

Агностицизм

Тенденции натурализма все же очень сильны у современных ученых, которые тщательно избегают признания чего-то стоящего над природой. Но те ученые, которые философски достаточно сильны, чтобы приводить в систему общие идеи естествознания, признают все же невозможность оставаться на позиции чистого натурализма и переходят к видоизмененной его форме, которую называют *агностицизмом.* Наиболее ясную формулировку этой позиции дал английский философ и ученый Герберт Спенсер, к учению которого мы и перейдем.

Г. Спенсер по своим тенденциям, конечно, последователь натурализма, но он признает, что природа познаваема нами лишь в своих «явлениях» (в явлениях материи и силы), и признает, что за пределами явлений лежит область *непознаваемого* (отсюда и название этой позиции «агностицизм» — что есть «учение о непознаваемости природы или вообще бытия»). Позиция агностицизма делает честь и проницательности и мужеству тех, кто ее признает — проницательность здесь в том, что они ясно видят, что знание наше овладевает лишь *частью* бытия и что за пределами этой познаваемой части бытия нахо-

дится неведомая нам *основа* бытия. В агностицизме устанавливается очень важное различение «явлений» и их «основы». С другой стороны, принимая позицию агностицизма, ее последователи обнаруживают большое мужество, так как надо иметь немало духовной силы, чтобы противостоять давлению тех, кто, по причинам *вненаучного* характера, хочет во что бы то ни стало сохранить идею, что природа существует сама в себе и что ничего за пределами явлений нет.

Но раз признав неизбежным и необходимым различение сферы «явлений» и их «ядра», которое находится за оболочкой явлений, т. е. признав непознаваемость основ бытия, человеческая мысль не может на этом остановиться. Та потребность человеческого духа, которая влечет нас приблизиться к Богу и которая всегда живет в нас, прорывается в позиции агностицизма тем, что непознаваемая сфера бытия начинает трактоваться в религиозных терминах. Либо защитники агностицизма останавливаются на том, что неведомая глубина и основа бытия есть Бог, как Источник бытия, т. е. его Творец, — и тогда агностицизм ведет хотя бы к расплывчатому почитанию Бога, как «Высшей Силы». Либо те из защитников агностицизма, кто боится всякой религиозной жизни и тщательно убегает от нее, неизбежно переходят к иному, но все же религиозному трактованию неведомой сущности бытия, а именно к *пантеизму*. Сущность пантеизма заключается в перенесении религиозной категории с *непознаваемой* сферы бытия на все бытие в целом: все признается божественным, весь мир божественен. Само слово «пантеизм» греческого происхождения: «pan» значит «все», а «teos» — Божество. Пантеизм может вести иногда к очень глубоким религиозным переживаниям, — так почти все индусские религиозные системы, исполненные глубокого религиозного чувства, связаны именно с пантеизмом, с сознанием божественности мира. На европейской почве пантеизм привел к построению двух различных систем, к разбору которых мы сейчас и перейдем.

Пантеизм

Первую форму пантеизма, которую с особой ясностью развивал знаменитый философ XVII в. Спиноза, можно назвать *статическим* пантеизмом; более сложной является вторая форма пантеизма, которая до сих пор в разных направлениях влияет на европейскую философию; она имеет, наоборот, *динамический* характер. Войдем в общую характеристику этих двух форм пантеизма.

Спиноза был человеком очень религиозным по своему воспитанию, по своим природным чертам, но он отвергал понятие личного Бога, — Бога как Творца мира. Взаимоотношение Бога и мира представлялось ему иначе: если в мире действует время, существуют пространственные отношения, то к Богу это неприложимо, как к Вечному началу, как Бесконечному источнику бытия. Чтобы найти Бога, надо поэтому отвлечься от времени (и пространства), — так что если мы, созерцая мир, будем созерцать его, устраняя время, т. е. с «точки зрения вечности» (sub specie aetemitatis), то мы уже вступаем в сферу Бога. Значит, заключает Спиноза, Бог и мир есть одно и то же, только Бог есть «субстанция» (основа) мира, вневременная и внепространственная, а мир есть то же бытие, только уже в границах времени и пространства. Бог не есть ни Творец мира, ни даже «душа» мира (как это признают другие защитники пантеизма), он есть тот же мир, только вне времени и вне пространства.

Но каким образом можно считать, что Бог и мир есть одно и то же, если в мире царит время, а в Боге времени нет? Бог и мир остаются в этой системе *существенно различными.* Добавим к этому, что сам Спиноза различал в природе ее творческую сферу (natura naturans — природа рождающая) и совокупность существующих в ней форм бытия (natura naturata, — природа уже сотворенная). Не ясно ли, что эти две формы бытия *совсем не одно и то же,* что между ними отношение вовсе не «статическое» (вне всякого движения между ними), а *динамическое,* т. е. что

natura naturata происходит от natura naturans? Пантеизм, если он подлинно пронизан религиозным чувством, должен признать Бога *отличным* от мира — и тогда уже нет пантеизма; если же защищать статическую форму пантеизма, т. е. что Бог и мир одно и то же, то либо нет мира и все есть Бог, либо все есть мир и нет Бога.

Неудовлетворительность статического отождествления Бога и мира и легла в основу построений динамического пантеизма. Самой замечательной формой динамического пантеизма является система Плотина (жившего в III в. по Р. Х.). Плотин знал идею *творения* мира, как она была раскрыта в Ветхом Завете (он знал эту идею по сочинениям еврейского философа Филона, жившего в I в. по Р. Х. и соединившего в своей системе ветхозаветные учения с греческой философией), но Плотин сознательно отверг идею творения. Он признавал различие Бога и мира, но отказывался от идеи творения; вместо творения он выдвигал идею «эманации» (излучения) по такой системе: Бог (которого он называет «Единым», так как в нем нет еще никакого множества, вообще Бог находится, по его выражению, «по ту сторону бытия») излучает из своей полноты вторую «ипостась» (как он говорит) — Духа или Логос (по-гречески он называет его «nous» = Ум, Логос, Дух). В Логосе уже есть идеи в бесконечном множестве; путем эманации от Логоса происходит третья «ипостась» (Душа), которая и есть мир. Материальная сфера в мире есть просто низшая сторона Души. Таким образом, мир *по самому своему происхождению божественен* (почему эта система и есть пантеизм), только божественность мира уже ослабленная и уменьшенная.

В системе динамического пантеизма признается некоторое различие Бога и мира, но это различие развито здесь недостаточно. На самом деле Бог (Абсолют) существует «сам от себя», а мир слагается из явлений, в которых ничто не существует само от себя — явления образуют некую цепь, и ничто среди явлений не существует вне этой цепи причинности, которая определяет их взаимоотно-

шения. Кроме того света, исходящего от Бога, который пронизывает весь мир, *никакой божественности* в мире нет; все в мире «тварно», т. е. зависит от чего-то другого, а не от самого себя. Поэтому единственное понятие, которое раскрывает связь Бога, как Вечное само в себе бытие, и мир, как систему явлений, есть не эманация, а творение. Бог созидает, творит мир.

О бытии Божием

Если мир не мог сам себя создать и возник от какой-то Высшей Силы, абсолютной и потому божественной, если взаимоотношение мира и этой Высшей Силы может быть единственно правильно выражено лишь в понятии «творения», то ничто не препятствует к признанию, что эта Высшая Сила, сотворившая мир, есть Бог, есть Личность, Которой можно и должно поклоняться, от Которой зависит наша жизнь. Но может ли это *рассуждение*, само по себе бесспорное, ввести нас в живое общение с Богом? Конечно, нет. Наша мысль, как бы отчетливо она ни раскрывала перед нами реальность Бога, не может открыть нам путь к Нему, если Он сам нам не откроется. Вера в Бога есть прежде всего живое и непреложное *чувство Бога,* живое *ощущение* Его непостижимой реальности и в то же время такой близости Его к нам, что мы не можем не обращаться к Богу с молитвой, со своими печалями и заботами. Господь Иисус Христос научил нас тому, что Бог, будучи Абсолютом, стоящим над миром, есть вместе с тем наш Отец Небесный. Это чувство Бога, как Отца, открывается нам не через разум, а лишь на путях той жизни духа, которая называется верой; вера же есть живое ощущение того, что Бог слышит нас, любит нас, заботится о нас. Вера, когда она подлинная и глубокая, не требует никаких «доказательств», — и на путях веры реальность Бога несомненнее реальности мира.

Напрасно говорят иногда: «Я хотел бы верить в Бога, но не могу». На самом деле те, кто ищут Бога, как Истину и

Правду, всегда находят Его; затруднения в вере, когда они возникают у людей, происходят только от состояния их души, от внутреннего мрака в сердце или от гордого противления нашему Творцу, или, наконец, от ожесточенности, сложившейся в сердце в итоге жизненных неудач и потрясений. Но кто ищет Истину ради самой Истины, чье сердце устремляется к тому, что вечно, что свято и божественно, тот рано или поздно обретет в своем искании Бога.

С этой точки зрения понятно, что никакие «доказательства» бытия Божия не могут заменить живой встречи с Богом. Но для тех, кто уже встал на путь веры и кто еще не проникся ею до конца, эти доказательства имеют известное значение. Познакомимся теперь с ними.

Доказательства бытия Божия

Начнем с так называемого «космологического» доказательства, которого мы собственно уже касались.

Сущность этого «доказательства» сводится к тому, что мир не может быть понят из самого себя, что он предполагает над собой какую-то Высшую Силу, благодаря которой мир возникает и которой он держится. Это все бесспорно, и об этом мы говорили уже достаточно. Но к «космологической» теме надо отнести еще один чрезвычайно важный вопрос — о том, откуда в мире *законы* его жизни и почему мир им повинуется? Ясно, что мир не мог сам себе «предписать» законы, как не может локомотив, едущий по рельсам, сам себе установить рельсы, по которым он едет. Ясно само собой, что загадка законов та же, что и загадка самого мира, — законы, по которым живет мир, предполагают какое-то Высшее Начало, стоящее над миром, которое эти законы установило. Если же мир «повинуется» законам, то это может значить только одно, что мир *может* повиноваться, т. е. может «резонировать» на повеления Высшей Силы, эти законы ему дающей.

Космологическое доказательство, как видим, не идет дальше установления *Высшего Начала* над миром.

Больше дает верующему сознанию так наз. «нравственное доказательство» бытия Божия, которое исходит из того, что в человеке живет нравственный закон, устремление к идеалу. Наличность таких движений определяется, как это ясно само собой, не животной природой человека, а его духовной стороной. Но человек все время *судит* самого себя, руководясь идеалом, и сам не может быть источником этого идеала, к которому он только стремится и от которого чувствует себя далеким. Для верующего сознания, однако, ясно, откуда в человеке это постоянное устремление к добру, к идеалу — оно может быть в нас только от Бога.

Близко к этому стоит и так наз.«антропологическое» доказательство бытия Божия, которое исходит из того, что во всех оценках мира, людей, жизни человек руководствуется (порой даже не сознавая этого) принципами правды, совершенства. Сам человек не мог бы построить такой идеи — в нем, наоборот, все несовершенно и ограниченно. И снова можно сказать — для верующего сознания ясно, что мы имеем от Бога этот свет, этот призыв к совершенству.

Но самое сильное доказательство бытия Божия (так наз.«онтологическое») состоит в указании того, что Абсолют, к которому нас обращает изучение мира, не может быть лишь *нашей идеей*, — Абсолют есть Первореальность. Если Абсолют стоит над миром, то в нем не может отсутствовать свойство реальности: бытие принадлежит к основным свойствам Абсолюта.

Но скажем еще раз: всякие доказательства бытия Божия не идут дальше доказательства реальности Высшего Начала, но то, что это Высшее Начало есть Бог, Отец наш Небесный, это познается через религиозную жизнь, через которую сам Бог открывается нашей душе.

Системы деизма и теизма

Разбор различных построений, стремящихся объяснить взаимоотношение Бога и мира, приводит нас к тому основному для христианского понимания мира понятию

творения, которое было дано, как откровение, уже в Ветхом Завете.

Однако некоторые христианские философы и ученые, даже признававшие Бога Творцом мира, по ряду причин вносили тут такие поправки, которые по существу разрушают учение христианства. Христианское учение о взаимоотношении Бога и мира может быть вообще названо *теизмом* (от греч. Theos — Бог), а тот вариант, который намечался еще в Средние века в Западной Европе и получил свою окончательную формулировку в XVII в., носит название *деизма* (от лат. Deus — Бог).

Деизм признает, что Бог сотворил мир, и в этом пункте деизм твердо стоит на основе христианского учения о мире, как системе *тварного* бытия. Но по мотивам, которые мы сейчас разберем, деизм *отвергает участие Бога в жизни мира*, т. е. отвергает Промысл Божий. Бог, по учению деизма, создав мир и определив его законы, будто бы *предоставил мир самому себе*, т. е. после своего сотворения мир уже живет сам в себе и может быть понят в своем развитии, в своей жизни сам из себя. Деизм, как видим, есть в отношении самостоятельности мира не что иное, как натурализм, — только в учении об акте творения в деизме сохраняется христианская идея. Каковы же мотивы и основания построений деизма? Как сейчас увидим, мы здесь соприкасаемся с очень глубоким искажением христианской идеи, но искажением, в основе которого лежат мотивы, которые с первого взгляда могут показаться основательными, но которые при ближайшем внимании оказываются лишенными всякой основательности. Тем понятием, которое решительно отделяет христианское учение от деизма, является понятие чуда: отвержение чудес (как участия Бога в жизни мира) и есть то (мнимое) основание, которое определило систему деизма. Но после всего сказанного в предыдущей главе ясно, что система деизма *лишена основания:* реальность чудес, а также принципиальная возможность их вовсе не устраняют закона причинности, по которому живет мир — по воле самого Творца. Таким образом, у нас до кон-

ца расчищена почва для принятия полностью христианского учения о взаимоотношении Бога и мира — учения теизма. Да, было бы внутренне противоречиво принимать Бога как Творца мира, а в то же время отвергать Его участие в жизни созданного Им же мира. Промысл Божий о мире есть в сущности *то же творение*. С другой стороны, живое религиозное чувство никогда не могло бы принять учения, согласно которому Бог не может помогать миру выходить из тех затруднений, в какие он может попасть. Когда-то Л. Толстой, когда он отверг христианское учение о Боге, думал, что своими насмешками он может поколебать это религиозное сознание. Он говорил о том, что будто бы всякая молитва сводится к молитве: «Боже, сделай так, чтобы дважды два было не четыре, а пять». На это можно сказать: конечно, всякая молитва к Богу есть молитва о вхождении Его благодати в нашу жизнь, а если это нужно — о чуде, но, конечно, никому в голову не придет молиться той «арифметической» молитвой, о которой говорит Толстой, — это есть только злая карикатура, а не изображение подлинного смысла молитвы.

Мы рассмотрели *общие* вопросы о соотношении Бога и мира и смогли достаточно убедиться в правде христианского учения об этом. Теперь нам надо войти в частные вопросы, связанные с зависимостью мира от Бога и прежде всего заняться сопоставлением христианского понимания этих вопросов и того понимания их, которое сложилось в современной науке.

4. Происхождение мира и развитие жизни

Современные учения о вселенной

Развитие астрономии и астрофизики достигло сейчас очень существенных и важных результатов, однако все то, что мы знаем о *строении* мира, нисколько не помо-

гает разобраться в вопросе *происхождения* вселенной. Так, недавно лувенский ученый Леметр (Lemaitre) в своих трудах [12] выдвинул гипотезу о «первичном атоме», из которого и развилась вся необъятная вселенная со всеми его «галаксиями» [13]. Поскольку звезды и туманности сосредоточивают в себе материю, естественно предположить, что до этого сосредоточия ее в звездах, существовала «дозвездная» стадия в жизни мира, — и вот, как думает Леметр, естественно предположить, что вначале, до своей эволюции, мир был просто некоторой первичной массой — первичным радиоактивным «атомом». Процессы разложения этой массы, постепенная эволюция, возникшая на этой почве и доныне идущая во вселенной, и дают за бесконечные века космического развития ту картину мира, которую сейчас рисует нам космология [14].

В гипотезе Леметра удачно то, что в ней дается *объяснение эволюции* во вселенной, но откуда же сама эта первичная масса, этот «первичный атом»? Совершенно ясно, что тут возможны только два, друг друга исключающих предположения. Или эта первичная масса существовала от вечности, либо она возникла по какой-то причине, находящейся вне ее. Если материя существовала от вечности, т. е. если она независима от времени, то мы *должны приписать ей свойства абсолютности*, т. е. усвоять ей те самые свойства, какие мы приписываем Богу, существующему «от себя» (a se), а не от чего-либо вне Его. Но мы уже знаем, что такое усвоение материи божественных свойств вечности и безначальности ведет нас к неприемлемому предположению двух «абсолютных» начал, т. е. Абсолюта как Бога, как источник духовного быта, и материи, что заключает в себе внутреннее противоречие, ибо «абсолют» заключает в себе все и не может иметь никакого в себе раздвоения. Мы вынуждены поэтому признать, что, раз материя не может возникнуть «из самой себя», то, очевидно, возникает она благодаря какой-то силе извне, т. е. является *творением* Высшего Начала [15]. Неумолимая ло-

гика этого рассуждения ведет нас к утверждению того самого принципа, который мы знаем из Библии и христианской доктрины [16], т. е. к признанию, что мир начался *через акт творения* его Богом.

Земля как небесное тело

Образование миров таит в себе много загадок для научного сознания, — как загадочно оно и для христианского сознания. В бесконечном пространстве рассеяно бесчисленное количество звезд, туманностей, свет от которых доходит до нас часто в течение многих «световых лет». Если свет распространяется со скоростью 300 000 км в секунду, то не трудно себе представить безмерность пространства, отделяющего нашу Землю, напр., от Солнца, свет от которого достигает Земли лишь в 8 минут = 480 секунд. Значит наше расстояние от Солнца равно 144 000 000 км! Если от звезды Сириус свет доходит в несколько световых лет (световой день = 60 секунд × 60 × 24 = 734 000 секунд), то это дает трудно изобразимое расстояние, имея в виду, что в секунду свет проходит 300 000 км.

Ум наш теряется, когда заглядывает в тайну этих безмерных пространств, в которых пребывает все мироздание. Для чего нужны эти пространства, есть ли жизнь на бесчисленных звездах нашей и иных галаксий, спрашиваем мы себя — и, конечно, ответа не дает нам наука, как ничего не говорит об этом и наше вероучение. Тайна мироздания остается для нас тайной.

Если обратиться к Земле, на которой мы живем, то не вызывает никаких сомнений то, что Земля входит в состав нашей Солнечной системы. Но каково взаимоотношение Земли и Солнца? В нашей Солнечной системе имеется 9 больших планет (Меркурий, Венера, Земля, Марс, Юпитер, Сатурн, Уран, Нептун, Плутон) и огромное количество (более 2000) малых планет или астероидов. По вопросу о происхождении планет в нашей Солнечной системе есть различные гипотезы, но нам незачем входить в них.

Важнее вопрос о том, имеют ли другие солнца (т. е. звезды) планеты? Вопрос этот спорный: еще недавно считали, что планет в других звездных системах нет, но сейчас склоняются к тому, что, по-видимому, кое-где у звезд есть «спутники» (планеты).

Что касается нашей Земли, то можно думать (в соответствии с давней гипотезой Лапласа), что Земля прошла в своем «развитии» три стадии — первую можно было бы назвать «звездной», когда Земля, «оторвавшись от Солнца» (как гласит указанная гипотеза), была горящей и светящейся массой. Охлаждение ее, неизбежное в силу отрыва от Солнца, привело постепенно к тому, что она покрылась водой (образовавшейся от сочетания водорода и кислорода), которая, можно предполагать, равномерно покрывала всю Землю. Эта «планетная» стадия в жизни Земли сменилась затем стадией «геологической», когда началось образование на Земле гор. Не будем входить в подробности этих процессов, но не можем не обратить внимание на ряд исключительных особенностей, присущих Земле и возвращающих нашу мысль к некоему особому выделению Земли из всех небесных тел. Конечно, мы не можем сейчас становиться на точку зрения господствовавшего раньше физического «геоцентризма», т. е. признания Земли центром вселенной. Земля занимает, так сказать, скромное место в небесной системе и не может претендовать на какое-то особое значение с точки зрения космологии. Но мы не можем совершенно отбросить мысль о каком-то ином, поистине «центральном» положении Земли среди небесных тел. Помимо того, что к этому побуждает нас факт, что именно на нашей Земле совершилось событие исключительного космического значения — Боговоплощение, — но к некоему так сказать метафизическому геоцентризму побуждает нас склоняться то соображение, что по всем данным только на Земле мы имеем явления жизни. С одной стороны, ряд особенностей Земли был и остается особенно благоприятным для развития жизни на Земле, а с другой стороны, настой-

чивые поиски следов жизни, напр., на Марсе (единственная планета, в которой, хотя и при суровых условиях, могла бы развиться жизнь) до сих пор не дали никаких положительных результатов. Что касается первого, т. е. особенностей, присущих Земле, то здесь приходится особенно остановиться на значении *воды,* а с другой стороны — на климатических различиях на Земле.

Особенности Земли

Вода есть своеобразный «уникум» среди физических тел. Мы имеем в виду сейчас не то замечательное свойство ее (как «растворителя») — что в ней растворяются (иногда при нагретости воды, а в значительной части и без этого) очень много веществ (что имеет громадное значение при усваивании растениями различных веществ почвы). Мы имеем в виду другое необыкновенное свойство воды, что она обладает наибольшей плотностью при 4° (тепла), в силу чего и при нагревании и при охлаждении она «расширяется». Всем известно, что если наполненная водой бутылка замерзает, то лед требует для себя большего пространства, и вследствие этого бутылка трескается. Это свойство воды имеет неоценимое значение для существ, живущих в воде. Лед менее плотен, чем жидкая вода, поэтому когда замерзают река или озеро, то в лед превращается лишь поверхность водного вместилища, а подо льдом вода остается выше 0°, что охраняет жизнь существ, живущих в воде.

Особенности воды, указанные нами, приобретают свое значение именно потому, что воды на Земле и под землей очень много. Все это чрезвычайно благоприятно для развития и охранения жизни на Земле. Другая, чрезвычайно благоприятная для этого особенность Земли связана с тем, что Земля — в отношении своего движения вокруг Солнца, наклонена на 23°, что ведет к очень важному для жизни на земле разнообразию климатов. Физически Земля — во всяком случае, в последние периоды своей жизни (так наз.

третичный и четвертичный — в последнем периоде мы сейчас живем) благоприятна именно для развития жизни на ней. Палеонтология, т. е. наука, изучающая недра земли, дает нам совершенно ясную картину необыкновенного развития жизни на Земле, по мере того, очевидно, как условия оказывались все более благоприятны для жизни.

О возможности жизни на других планетах (точнее, только на Марсе) идут очень горячие споры и сейчас, но если иметь в виду, что средняя температура на Марсе очень низка, становится весьма сомнительным существование жизни на Марсе. Заметим тут же, что Библия, так сказать, «нейтральна» в этом вопросе — мы не находим в ней данных ни за, ни против идеи о том, что на других планетах есть жизнь, а тем более, что там живет человек.

Самодеятельность земли. Возникновение жизни

Особые условия жизни земли, возможность жизни на ней, делают для нас понятным то, чему учит Библия и что не всегда достаточно ясно трактуется в современной науке, а именно: признание «самодеятельности» земли. Библейский текст ясно говорит, что Господь повелевает земле действовать своими силами («да произведет земля...»). По словам святого Василия Великого, «глагол Божий, о котором повествует Библия, звучит для земли доныне», — это и объясняет нам факт, что земля и ныне является «самодеятельной». Эта творческая активность природы, присущее ей, по выражению Бергсона, elan vital — устремление к жизни, делает понятным бесспорный факт эволюции жизни на земле. Если, однако, Библия, рядом с призывом земли к самодеятельности, упоминает (для каждого библейского «дня») участие Бога в творении новых форм, точнее, в *указании* земле путей к созданию новых форм, то это означает уже *ограничение принципа «спонтанной»* (т. е. на основе самодеятельности) эволюции форм жизни. Современная наука — не по требованиям фактов, а в силу философских предпосылок, лежащих в основе сов-

ременной науки, — упорно стоит на идее «непрерывной эволюции», т. е. не допускает возможности участия Бога в некоторых пунктах эволюции и не видит основания для признания этого. Искание хотя бы схематического построения развития одних форм жизни из других продолжается усиленно, хотя такое «монофилетическое» (т. е. из одного корня) построение не удается. Выведение одних форм из других удается *лишь в некоторых пунктах,* но для всего бесчисленного разнообразия форм жизни построить такую схему «линейного» развития не удалось и не удается. Но самый главный и самый первый вопрос, встающий здесь, таков: *откуда сама жизнь на земле?*

Вопрос о происхождении жизни на земле получил особую остроту после опытов Пастера, которые производились в течение 6 лет (1859—1865) и доказали невозможность «самозарождения» живых существ из неорганической материи. Формула «Omne vivum e vivo» («все живое из живого же») или «Omnis cellula e cellula» («всякая новая клетка из клетки же») хорошо выражает то, что существует некоторая особая сфера жизни в мире («биосфера»). Правда, и после опытов Пастера защитники «самозарождения» жизни из неорганической материи вовсе не сдались, — и еще недавно один из лучших французских палеонтологов, недавно скончавшийся отец Тейяр де Шарден (Theillard de Chardin), развивал в ряде выдающихся этюдов и книг идею, что если ныне биосфера замкнута, т. е. «все живое из живого же», то все же возникновение жизни произошло когда-то в порядке счастливого сочетания разных условий, т. е. никакой силы *извне* не приходится предполагать при этом [17]. Мало этого — и раньше, и ныне ставились и ставятся опыты, имеющие в виду связать мир неорганический и органический. В этом смысле любопытны опыты Bastia, Burke, Leduc, Traube и др. [18], которые как бы приближают мир неорганический к биосфере, но даже при поверхностном взгляде на это видно, что настоящей биосферы никакими опытами создать *невозможно.* Все живые существа [19] отличаются, как принято говорить, «автотелией», т. е. они «живут для себя» — пи-

таются, размножаются, как бы движутся силой самосохранения. Каждая клетка ищет того, чтобы «удержаться»; в ней есть, по выражению Бергсона, elan vital — стремление жить. Вещи же могут внешне увеличиваться, но они не «питаются», не ищут питания, не размножаются и т. д.

Граница между живой и неживой материей *остается непереходимой.* Заметим, впрочем, что в последние десятилетия установлено существование так наз. «вирусов», которые стоят как бы на грани жизни. То, что можно изолировать эти «вирусы», говорит как бы об их особом независимом существовании, но фактически отдельного существования вирусов установить доныне не удалось (вирусы находимы всюду при бактериях, как бы паразитируют на них).

Когда-то была высказана и такая гипотеза, — что жизнь на Землю была занесена откуда-то из других планет нашей Солнечной системы или иных систем, где эта жизнь возникла в порядке эволюции. Эта гипотеза есть, конечно, чистая фантазия, ибо как бы могли бы быть занесены зачатки жизни откуда-то? И если возникновение жизни загадочно в отношении Земли, то загадочность эта вовсе не исчезает, если мы примем гипотезу, что жизнь могла возникнуть где-то в другом месте нашей «галаксии». Переход неорганической материи в органическое бытие все равно есть *скачок.*

В итоге всех этих споров надо признать *необъяснимым «естественное» возникновение жизни на Земле.* Обратим, однако, внимание на то, что в библейском рассказе не говорится, что Бог «создал» жизнь, но что Он повелел земле дать начало растениям и мельчайшим организмам, т. е. только в силу Божиего повеления возникло то, что *само собой не могло бы возникнуть.* Это и эволюция (ибо земля «произвела» растения и простейшие организмы), а в то же время и «скачок к жизни», который произошел по повелению Божию. Надо признать, что только это и дает нам удовлетворительное и толковое объяснение того, как появилась жизнь на Земле.

Лица, знакомые с историей философии нового времени, знают, что впервые Декарт (французский философ XVII в.) выдвинул идею, что все организмы, даже высшие (кроме человека) суть «механизмы», т. е. что в них нет внутренней (психической) жизни. Последователи такого механического понимания жизни не исчезли доныне, но отрицать своеобразие биосферы можно только из упрямства. Нам незачем, в отрицании механического понимания жизни, становиться непременно на точку зрения так наз. «витализма», который объяснял особенности живых организмов наличием в них особой «жизненной силы» (vis vitalis). Существенно совсем другое — надо признать, что во всех живых организмах есть некое «динамическое начало» (как выражался Г. Спенсер [20]), и что это динамическое начало имеет *психический* или (как выражался один из крупнейших неовиталистов Ханс Дриш (H. Drisch) в своей «Философия органического» (Philosophie des Organischen) «психоидный» характер. Невозможность отрицать реальность психической (или «психоидной») сферы даже в простейших клетках побудила в свое время известного ученого Геккеля присваивать психическую сторону и атомам материи (так что при таком понимании нет надобности «выводить» психику из «самодвижения» материи — как это мы находим в так наз. диалектическом материализме), но такой «панпсихизм» (близкий к «монадологии» Лейбница или к аналогичной гипотезе Н. Ф. Лосского о том, что мир состоит из «субстанциональных деятелей») является все же очень рискованной гипотезой, в которой мы имеем дело с чистой фантазией.

Учение Ч. Дарвина

Но как и почему жизнь в своем развитии дала такое бесчисленное количество форм? Классификация животных и растений вводит нас в такое чрезвычайное богатство форм жизни, что нельзя не удивляться творческой силе природы. Библейское повествование говорит нам о воз-

никновении, по повелению Божию, некоторых *отдельных* видов живых существ, — и отсюда в раннем естествознании утвердилась идея о «неизменности» основных форм жизни. Строго говоря, библейское повествование вовсе не дает основания говорить, что формы, вызванные к бытию по слову Божию, должны почитаться «неизменными». Но идея «неизменности» форм (основных) казалась очень долго отвечающей тексту Библии, — и уже на основе этого учения слагались опыты классификации растений и животных и установления взаимоотношений внутри классов растений и животных. История разработки проблем этих взаимоотношений очень сложна, и нам незачем входить в изучение ее [21], но мы не можем не остановиться на той знаменательной эпохе естествознания XIX в., которая связана с именем Дарвина. Дарвин впервые выставил законченное учение о том, что принцип эволюции является связующим началом в многообразии форм жизни, что при всей сложности и богатстве живого мира он развился путем постепенной эволюции из первичных форм жизни.

Система Дарвина, в которой были подведены итоги долголетних усилий естествоиспытателей построить «лестницу» развития, в порядке чистой эволюции, всех видов животных и растений, прежде всего окончательно, как казалось, разрушала идею о том, что некоторые виды животных появились по действию сил свыше (т. е. так, как повествует об этом книга Бытия). *Все* виды в растительном и животном царстве, по мнению Дарвина, появились на Земле в порядке естественной эволюции. Это свое утверждение, которое казалось с появлением работ Дарвина («О происхождении видов» и о «Происхождении человека») окончательно установленным, Дарвин строил на основании долголетних своих наблюдений, изложенных им в книге «Путешествие на корабле “Бигль”». Правда, те конкретные случаи, в которых утверждение Дарвина было связано с несомненными фактами, касались лишь немногих «отрезков» из бесчисленных видов растений и животных,

но это само по себе (с методологической точки зрения) не ослабляло доказательной силы аргументации Дарвина: то, что проверено на одних данных, может быть с достаточным правом распространяемо и на всю совокупность фактов такого же порядка.

Дарвин выдвинул следующие гипотезы относительно тех процессов, благодаря которым развилась на Земле вся бесконечная масса различных видов животных и растений:

1. Борьба за существование.
2. Естественный отбор.
3. Половой отбор.
4. Закрепление через наследственность новых изменений.

Эти четыре предположения представляют, по мысли Дарвина, *достаточное* объяснение эволюции жизни. Конечно, те новые изменения, которые возникают у животных или растений и потом передаются через наследственность последующим поколениям, связаны, как сейчас увидим, со случайностью — Дарвин решительно отвергал всякое активное «приспособление» организмов, всякую творческую устремленность их к наиболее «удобной» жизни, — на чем еще в конце XVIII в. настаивал французский ученый Ламарк (Lamarck). Ламаркизм в биологии, как бы оттесненный построениями Дарвина, вскоре, однако, вновь возродился (это так наз. неоламаркизм, защитниками которого являются крупнейшие биологи, такие как Дриш (Drisch), Плате (Plate) и др.; к неоламаркизму надо причислить и Бергсона с его замечательной книгой «Evolution creatrice»). Но прежде всего войдем в критику дарвиновского трансформизма (т. е. учения об эволюции) и остановимся на некоторых подробностях его учения.

Критика дарвинизма

Что касается первого принципа дарвинизма — «борьба за существование» — то он, как и второй принцип («естественный отбор»), говорит о том, что в борьбе жи-

вотных за существование погибают слабые, а более сильные или просто более подходящие к своей среде и ее условиям организмы выживают. Это выживание и есть «естественный» отбор, который ведет к тому, что совокупность тех свойств данных животных, которые помогают им в данной обстановке уцелеть в борьбе за существование, является *чисто случайной*, т. е. животные обладают ими не в порядке приспособления или творческой активности, а просто случайно. Эти случайные преимущества отдельных животных и являются причиной того, что они в борьбе за существование могут уцелеть, — так что их потомство имеет достаточно шансов к тому, чтобы у них благодаря унаследованию приобретенных их родителями через борьбу за существование свойств эти ценные свойства могли бы закрепиться и могли бы развиваться дальше. Таким именно путем, по Дарвину, возникают новые и усиливаются прежние свойства животных.

Во всем этом построении немало верного, но это построение все же не охватывает всей полноты фактов, сюда относящихся. Прежде всего, надо иметь в виду несомненный факт «взаимопомощи» [22] в животном мире, который ограничивает и ослабляет борьбу за существование. Иначе говоря, борьба за существование не есть такой всеобщий факт, как его выдвигает Дарвин. С другой стороны, борьба за существование очень часто ведет вовсе *не к прогрессу*, т. е. к улучшению тех или иных ценных свойств животных, а, наоборот, ведет к *регрессу*, т. е. ослаблению этих ценных сторон. Существует не только эволюция, ведущая к прогрессу, *но есть и факт «регрессивной эволюции»* [23].

С другой стороны, сведение всех изменений к действию *случайных* обстоятельств, выдвигающих ту или иную функцию, закрепляемую в своем случайном соответствии с новой средой через наследственность, делает непонятной наличность *целесообразности* в возникновении новых функций и новых органов, а тем более — новых видов. Наш русский знаменитый хирург Н. И. Пирогов справед-

ливо высмеивал это ударение на случайности, как действенном факторе развития, говоря об «обожении случая». Что «случайность» может иметь положительное значение в возникновении или изменении тех или иных функций и даже видов живого бытия, это, конечно, верно, но нельзя же сводить *творческую силу* природы к случайному сочетанию тех или иных данных! Нельзя поэтому отвергать значение *приспособления* организмов, как проявление творческой их активности, на чем настаивал уже Ламарк и что с такой обстоятельностью защищает современный неоламаркизм. Но значение и богатство этих творческих движений не может быть сводимо и к одному приспособлению. Есть несомненная «направляющая» сила в организмах, в природе, как целое. Это с полной силой проявляется в так наз. «мутациях», — тех внезапных и необъяснимых (с точки зрения «причинности») творческих переменах, которые «вспыхивают» иногда в организмах, создавая *ряд* изменений, нужных и полезных [24]. Факт мутации, хотя и не может быть толкуем очень расширенно, свидетельствует о наличности «скрытой энергии развития», о которой так верно говорил еще Аристотель, — и в то же время очень глубоко подрывает основы правоверного дарвинизма, который кроме чисто внешней случайности не знает никаких внутренних факторов развития.

Вообще дарвинизм, как общее учение об изменениях в природе, в частности о возникновении новых видов живого бытия, не может быть защищаем в настоящее время. Если он дает объяснение *некоторых* фактов, то не может быть признаваем как единственная и всеохватывающая система в вопросе о возникновении новых видов. Заметим тут же, что исторически наибольшим ударом по дарвинизму явилось указание Вейсмана и целой плеяды ученых, занимавшихся вопросом о природе «наследственности», на то, что *наследственность не может быть относима к вновь приобретенным свойствам,* возникшим так, как это описывал Дарвин. Правда, вопрос о природе наследственности остается и поныне загадкой, но все же указания Вейсмана были правы,

как и детальные исследования Менделя. Пресловутые утверждения советского ученого Мичурина, которые были официально объявлены как неоспоримое достижение советской науки, не встретили никакой поддержки даже в советской России, не говоря о западной науке. Суть же мичуринской гипотезы заключалась как раз в утверждении того, что случайные или искусственно вызванные изменения («ново приобретения») закрепляются в наследственности. Мичуринская гипотеза есть, конечно, научная фикция, но она совершенно в духе правоверного дарвинизма.

Участие Бога в жизни земли

Кризис чистого дарвинизма и невозможность расширенного толкования мутационных явлений, конечно, не зачеркивает факта эволюции в природе, а только показывает, что процессы эволюции сложнее, чем это казалось раньше. Нет сомнений, что дальнейшее развитие научных исследований прольет свет на то, что остается неясным или загадочным в развитии видов, но нельзя не признать, что библейские указания на творческое воздействие Творца, подымающие формы жизни до высших и высших ступеней, получают новую силу в свете тех затруднений, через которые прошла наука в данной области. Еще раз укажем, что смысл этого воздействия Творца на природу не заключается в том, что сам Творец созидает новые формы жизни бытия. Библейский текст всегда указывает на то, что новые формы жизни, новые виды появляются вследствие деятельности самой земли, но по *указанию направляющей силы Господа.* Всюду Библия говорит о том, что «сказал Господь: да произведет земля...» и т. д. Господь дает, так сказать, толчок, указывает направление, но сама земля, т. е. природа в связи с этим и создает новые виды. Основным в библейском рассказе остается и навсегда останется указание, что некоторые ступени в эволюции живого мира не могли быть осуществленными без направляющих слов Творца. На боль-

шее не должно распространяться указание Библии, и возвращаться к учению, оставленному в науке, о «неизменности форм жизни», нет надобности. Эволюция была и есть в природе, но она в разных ступенях своих нуждалась в воздействии Творца [25]. С особой, можно сказать, поразительной ясностью это выступает в вопросе о появлении человека на земле, чем мы займемся в ближайших главах. Сейчас нам было важно осветить вопрос о «днях» (периодах) творения, как о них повествует Библия, чтобы показать, что при правильном толковании текста Библии он сохраняет и ныне всю свою значительность и глубину. Не можем тут же не указать на справедливые и глубокие построения французского философа Эмиля Бутру (Boutroux), который в своих сочинениях «О случайности законов природы», «О естественном законе» [26] превосходно показал, что различные сферы бытия не могут быть объяснимы одна из другой, что всякая более высокая сфера, так сказать, опирается на предыдущие, *но не выводима из них*. Эти разные *ступени* бытия не возникают в порядке эволюции, но каждая новая «ступень» (в силу воздействия какой-то силы вне космоса, т. е. Бога) появляется именно как новая.

О четвертом дне творения

Нам незачем входить в апологетическое истолкование каждого дня творения — не потому, что тут нечего сказать, а потому, что было бы неверным стремиться каждую деталь в библейском тексте освещать данными науки. Система «согласования» (конкордизма), как мы уже говорили, ложна в самом принципе — так как наука в своем развитии постоянно вынуждена или заменять одни предположения другими, или так менять прежние, что они по существу являются новыми. Эти колебания и изменения в науке совершенно неизбежны, — и чем дальше движется научное исследование, тем более скромна наука в своих утверждениях. А библейский текст остается все тем же... Поэтому мы не

входим в истолкование отдельных дней творения, ограничиваясь лишь вопросом о принципе эволюции. Упомянем разве о самом трудном для объяснения повествования 4-м дне творения. Существуют разные апологетические попытки пролить свет на содержание этого текста, но все они недостаточны. Скажем даже более: текст Библии, касающийся 4-го дня творения, остается загадочным для нас. Быть может, когда-нибудь развитие космологии прольет свой свет на него, но сами учения космологии так еще неуверенны, лишь приблизительны, что ими невозможно пользоваться, как чем-то твердо установленным.

Перейдем к вопросу о происхождении человека.

5. Появление человека на земле

Человек и дочеловеческая природа

Вопрос о происхождении человека имеет исключительное значение для нашего религиозного сознания, — и потому, что Библия определенно и точно учит об особом творении человека (что предваряется «предвечным Советом Божиим»), — и потому, что вся наша религиозная жизнь определяется тем, что человек связан не только с природой, но и с Богом. Эта наша связь с Богом, и особенно Боговоплощение Сына Божия на земле, *выделяет* человека из порядка природы, хотя и не разрывает связи его с природой. По учению Библии, человек призван «владеть» (обладать) землей, хозяйствовать на ней, подчинять ее себе. Это *царственное* положение человека было, правда, нарушено грехом прародителей, вследствие чего человек утерял свое начальное положение в природе, попал в рабскую зависимость от нее. Но и сама земля пострадала от этого («проклята земля за тебя», — сказал Господь Адаму после грехопадения. См. Быт **3**, 17), что привело к тому «повреждению» земли, вследствие которой на земле воцарились смерть, борьба за существование, взаимное истребление одних существ другими.

Эта таинственная связь человека с природой уже в античное время истолковывалась в том смысле, что человек является «микрокосмом» (т. е. малым миром), что вся природа живет в нем и проявляет себя в нем. Но именно близость человека к природе как бы подсказывает мысль, что человек появился на земле в таком же порядке, в каком появились и другие существа. На современном научном языке это значит, что человек появился в порядке «естественной эволюции». До конца XVIII в. в науке господствовало мнение, что все виды существующих живых существ были созданы Богом (так истолковывались слова Библии в первой главе книги Бытия), — в этом порядке появился и человек. Его выделение в библейском повествовании связывалось только с тем, что человек создан по образу и подобию Божию, — в остальном же человека не выделяли из природы, потому что все в природе считалось сотворенным Богом. Но уже в XVIII в. появляется идея эволюции в животном мире, возникает мысль, что не все существующие виды живых существ были созданы непосредственно Богом, но что некоторые виды «развились» из других. Идея эволюции живых существ без участия Бога стала завоевывать умы, и у знаменитого французского натуралиста Ламарка (XVIII в.), который с особой силой выдвигал влияние *окружающей среды* на формирование новых видов, впервые выступает идея, что и человек развился из низших видов, а именно из высших обезьян. Все живое образует, таким образом, замкнутую *систему* в мире... Когда появились в свет сочинения Дарвина — сначала «О происхождении видов» (где все виды животных объяснялись эволюцией одних видов из других), а позже «О происхождении человека» (где появление человека объяснялось тоже из эволюции, т. е. признавалось, что человек появился вследствие эволюции из обезьян), — то в этих работах подводился итог долголетним исканиям ученых. Построения Дарвина были приняты сразу всем ученым миром, и принцип «естественной эволюции» в мире стал как бы аксиомой, не требующей доказательств.

Обратимся теперь к изучению вопроса о появлении человека на земле и прежде всего коснемся вопроса о сходствах и различиях между человеком и предполагаемыми его «предками», т. е. высшими обезьянами.

Сходства между ними действительно много — и в строении тела, и в жизненных функциях. Достаточно сравнить скелет, напр., гориллы и скелет человека [27], чтобы убедиться в поразительном их сходстве. Есть, конечно, и существенные различия между ними (главным образом это касается черепа), но в основных чертах мы находим поразительное сходство. Правда, обезьяны все «четверорукие», т. е. у всех конечностей у них большой палец так же «отделен», как он отделен у нас на руках. Четыре конечности у обезьян одновременно все — и ноги и руки. Прямое же положение стана у человека определяет различие функций верхних конечностей («руки») от функций нижних конечностей («ноги»). Прямое положение человека есть тот «решающий момент», который, по мысли Дарвина и его последователей, и определил эволюцию у обезьян, превратив их в «человека» [28]. Чтобы понять это, обыкновенно строят гипотезу, что какой-то группе обезьян пришлось, по тем или иным причинам, отказаться от жизни на деревьях, окончательно перейти на жизнь на земле, что и привело постепенно к выпрямлению стана. Новые условия жизни привели и к другим переменам... Все это связано со *случайностью* (что типично для всех эволюционных построений), с переменой внешних условий жизни, — и так постепенно появились на земле существа, которые в итоге длительной эволюции дали человека. Человека часто называют homo faber (человек-рабочий), — он создает орудия, из которых постепенно развивается техническая культура. Правда, и обезьяны могут пользоваться камнями (разбивая орехи), но у них из этого не развились новые психические силы. А те обезьяны, которые якобы стали предками настоящих людей, по указанной гипотезе, стали развиваться и психически.

Если вернуться к анатомическим различиям человека и обезьяны, то тут надо отметить исчезновение хвоста, зна-

чительное выпадение волосяного покрова тела. Все же главное различие касается черепа — у обезьян выдвинута и развита очень нижняя челюсть (чего нет у человека), объем черепной коробки (где находится мозг) у человека настолько больше, что это резко бросается в глаза.

Человек не просто выше обезьяны, но тут налицо явный и резкий *скачок.* Мозг, который связан с психической жизнью, у человека не является просто более развитым, чем у обезьяны, но тут действительно налицо резкое различие.

Данные палеонтологии

Именно это обстоятельство привело естествоиспытателей к предположению, что между нынешним человеком и обезьянами были какие-то *промежуточные звенья,* которые и должны были бы, как «переходные» стадии, объяснить, как в итоге эволюции появился человек. Все внимание отныне было обращено на *палеонтологию*, т. е. на науку, исследующую те остатки живых существ, какие мы находим при различных раскопках. Нам незачем входить в подробности этой страницы в истории науки, подчас очень драматичной и интересной, нам достаточно выделить самое важное в этих розысках «предков Адама», как их не раз называли [29].

Прежде чем мы обратимся к итогам палеонтологических разысканий, нам необходимо остановиться на некоторых данных геологии, т. е. поставить вопрос, к *какому геологическому* периоду можно отнести первые следы человека (или переходных к нему форм) на земле? В истории земли различают несколько крупных периодов, но последний период, носящий название «кенозойского», заключает в себе четыре фазы, — и обычно принимают, что первые следы человека на земле относятся к самому последнему (так наз. четвертичному) периоду — в предшествующем же ему (так наз. третичном) периоде, по общему признанию палеонтологов, *никаких следов человека нет.*

Тут уместно привести слова упомянутого уже, исключительно компетентного палеонтолога нашего времени, на которого мы не раз еще будем ссылаться как раз потому, что несмотря на то, что он член католического ордена, он является особенно настойчивым защитником «чистого эволюционизма» (т. е. без привлечения участия Творца в объяснения эволюции мира) — на Тейяра де Шардена (см. его книгу «Le groupe zoologique humain», Paris, 1956. P. 77): «Среди бесчисленных контрастов, которые вызывает в нас изучение различных геологических эпох, я не знаю более яркого — и по своей близости к нам, и по своей резкой неожиданности — чем тот контраст, который противопоставляет плиоценовый период (= последний период третичной эпохи) современной земле...» Заметим: это связано с появлением человека на земле.

Четвертичный период впервые заключает в себе бесспорные останки «первобытного» человека. Но что это за остатки? Это зубы, черепа, отдельные кости, а также первобытные (каменные) орудия, — полный скелет человека найден в более близкую к нам эпоху. Среди огромного количества останков человека и так наз. «переходных» к человеку форм особенно выделяют находки возле Гейдельберга (так наз. «Неандертальский человек»). Эта находка была сделана в 1856 г., но несколько лет спустя два бельгийских ученых нашли два скелета, черепа которых очень близки к неандертальскому, что дало основание к тому, чтобы выдвинуть целое учение об особой *расе* неандертальского типа. Затем последовали новые находки, которые продолжаются до наших дней (во всех частях света). Нам незачем ни перечислять их, ни входить в подробности; коснемся лишь тех гипотез об этом, которые строятся ныне. Самые смелые умы строят эти гипотезы с надеждой установить: 1) наличность форм, посредствующих между высшими обезьянами и людьми, и 2) установить стадии в эволюции человека.

Что касается первого, то тут довольно обильный материал дают находки (в 1890 г.) на острове Ява (так наз. питекан-

троп) и в Китае («пекинский человек» (синантроп)), равно как и находки в Африке и Европе, которые как будто позволяют установить наличность каких-то существ, стоящих (с анатомической точки зрения) между высшими обезьянами и человеком. А что касается различных стадий в развитии человека, то тут есть ряд гипотез — a) гипотеза о homo sapiens protosapiens [30] (гипотеза французского ученого Motandon), относящаяся к находкам, которые достаточно близко подходят к современному человеку; b) гипотеза об особой «неандертальской расе», предшествующей homo sapiens, т. е. человеку, каким мы его знаем в наше время.

Все эти гипотезы, возникновение которых вполне понятно ввиду массы палеонтологических находок, не дают все же определенной и бесспорной картины: на каждом шагу приходится признать, что при появлении человека выступают четыре особенности: 1) необыкновенная сила распространения его по всей земле, 2) исключительная быстрота в дифференциации, 3) неожиданное развитие способности к размножению и 4) совершенно до того невиданная способность к установлению связей с другими ветвями homo sapiens [31].

Да, все это так: появление человека на земле было *событием* внутри природы. Но тем более яснее выступает особое место человека на земле...

Если свести к единству разные гипотезы о «переходных» формах к человеку, то вот какую картину рисует тот же Тейар де Шарден, — который, как и следует эволюционисту, считает, что человек «появился» в разных местах земли (это теория так наз. полигенизма, см. дальше в этом же параграфе).

Благодаря общему *усилию жизни* (!), пишет он, «родился» (появился) на земле человек. К концу плиоцена (последнего периода третичной эпохи) и началу четвертичной эпохи появляются «переходные» существа, от которых найдены остатки на Яве и в Китае (питекантроп и синантроп) — анатомически уже совсем как люди: у пекинского, напр., человека объем черепной коробки 1100 куб. см,

но психически они еще не достигли высоты человека, хотя будто бы эти существа уже знали употребление огня. Это первая «волна» этих prehominiens («дочеловеков»); вторая «волна» «австролопитеков» появляется в Средней Африке, позже в Европе («неандертальский человек»). Тут «эволюционные усилия земли», пишет тот же ученый, концентрируются на «рождении» человека, каким он является доныне. Но почему-то со вступлением в следующую фазу четвертичной эпохи все эти «дочеловеки» бесследно исчезают, землю занимают люди нынешнего типа...

Во всей этой картине, которую строит научная фантазия из ничтожных данных, все время имеется в виду «чистая эволюция», обязанная своим действием «эволюционным усилиям» (!!) земли [32]. И все это здание строится только для того, чтобы всячески избегнуть воздействия высших сил (Бога) на возникновение человека. Но слабым местом, благодаря которому рушится все это, как картонный домик, является сама система так наз. полигенизма, т. е. появления людей *в разное время, в разных местах.* Странно ведь, что с появлением настоящих людей «эволюционные усилия» земли почему-то прекращаются, — не естественнее ли было бы ожидать, что «переходные формы» (prehominiens, «дочеловеки») будут все время появляться, так как та совокупность случайностей, которая дала вспыхнуть «эволюционным усилиям земли», могла бы повторяться постоянно? По ядовитому замечанию одного из противников трансформизма, находимые при раскопках останки являются всегда указанием не на появление, а на *исчезновение* этих переходных форм — когда они начинали исчезать, тогда только почему-то следы их и оставались в земле... Между тем, как мы увидим дальше, человечество все — при всем разнообразии его — обнаруживает такое необыкновенное единство, что его можно объяснить только *единством исходной точки.* Это есть теория *моногенизма,* происхождения всего человечества от *одной* пары, появившейся в одном каком-то месте, —

она одна только в состоянии объяснить единство человечества. Именно потому библейское учение одно только и приемлемо в вопросе о появлении человека на земле.

Но обратимся пока к изучению других фактов, относящихся к теме появления человека на земле.

Данные эмбриологии

Кроме того, что говорит нам о близости человека к дочеловеческой природе сравнительная анатомия и физиология, еще одна наука дает много новых данных — это *эмбриология*, т. е. наука, изучающая развитие живых существ от зародышевой клетки до конечной фазы их структуры. Изучение эмбриологии человека и эмбриологии позвоночных животных показало, что человеческий зародыш проходит в своем развитии приблизительно те же стадии, что и зародыши различных позвоночных. Особое значение имеет здесь сравнительная эмбриология органов чувств (глаза, уха). Близость в развитии человека и позвоночных дала когда-то основание для Геккеля формулировать так наз.«биогенетический закон», согласно которому «онтогенез» (развитие индивидуума, напр. человека) повторяет «филогенез», т. е. проходит стадии, какие были свойственны предыдущим позвоночным. Самым поразительным здесь является появление в человеческом зародыше зачатков *жаберных дуг.* Жабры свойственны рыбам, у которых окисление крови происходит в воде (у высших животных оно осуществляется через дыхание). Жаберные дуги (т. е. их зачатки) в человеческом зародыше скоро исчезают, но сам факт их появления как бы свидетельствует о глубокой связи человеческого организма со всей дочеловеческой природой. Но спросим себя — разве этот факт свидетельствует хотя бы в самой ничтожной мере, что человек появился в итоге «эволюционных усилий земли»? Конечно, нет! Он только говорит о глубочайшей связи человека со всей природой и решительно ничего не дает для разрешения вопроса, каким образом человек появился на земле.

Но нам пора вспомнить о том, что человек не состоит ведь из одного тела, в нем идет очень глубокая и сложная психическая жизнь, которую так же нельзя оторвать от тела, как и оторвать тело от души. Из того, что человек не мог появиться на земле сначала только как новый организм, т. е. без души, — ясно, что появление человека загадочно не только в отношении его телесного строения, но и его души.

Психические отличия человека

Действительно, психическую жизнь в человеке нельзя считать каким-то «придатком» — она связана со всей жизнью человека, — в человеке тело неотделимо от души. Поэтому нельзя при разрешении вопроса о появлении человека на земле ограничиваться только тем, каковы особенности его тела в сравнении с телесной стороной в дочеловеческой природе. Опасность такого превращения психической стороны в человеке в некий «придаток» особенно велика в силу того, что под влиянием еще Декарта (XVII в.) возникло и существует доныне очень влиятельное в науке течение, признающее всех, даже высших животных, *лишенными* всякой психической жизни. Согласно этой теории, только в человеке и есть психическая жизнь.

Это течение, как мы сказали, не исчезло до нашего времени. Его новейшая форма носит название «бихевиоризма» (от англ. behaviour, что значит «поведение»). Согласно этому учению, *нам незачем предполагать* у животных наличие психической жизни; их «поведение», различные реакции и действия могут быть достаточно объяснены из нервной системы у них. Когда развилась уже в XX в. благодаря знаменитому русскому физиологу И. П. Павлову так наз.«рефлексология», тогда пришли к мысли, что жизнь нервной системы дает нам достаточный ключ к пониманию «поведения» животных. О человеке всякий сам по себе знает, что у него есть «внутренняя» жизнь, а у животных как будто незачем ее предполагать, если для объяснения действий и реакций животных можно обойтись без этого.

Что касается попыток «рефлексологически» объяснить *внутренний мир человека,* то они были и остаются несерьезными. Но столь же бесспорно для всякого, кто изучал и наблюдал жизнь высших животных, что и у них есть своя психическая жизнь, что их «поведение» не может быть целиком сводимо к действиям их нервной системы. Так стала развиваться довольно давно так наз.«зоопсихология», — и если в этой молодой дисциплине есть еще много недостаточно проверенных наблюдений, то сама реальность психической жизни в дочеловеческой природе не подлежит сомнению.

Совершенно понятно, что на этой позиции стоят и все защитники трансформизма. Откуда бы появилась в человеке психическая жизнь, если бы ее не было в дочеловеческой природе? Именно при признании психической жизни у животных и ставится вопрос о том, как человеческая психика рождается из тех ее примитивных форм, какие мы находим у животных. В частности, сейчас особенно стремятся сближать *психологию детства* с психологией животных.

Во всех тех утверждениях, которые высказывались в данном направлении, есть бесспорно много верного. У животных мы находим почти все те психические функции, какие имеет человек; это с новой стороны *связывает* человека с дочеловеческой природой, но на вопрос о том, можно ли *выводить* психическую жизнь человека из психической жизни животных, это само по себе *не дает ответа.* В этом отношении надо отметить очень любопытные наблюдения одного американского психолога, который поместил рядом со своим ребенком обезьянку, родившуюся в тот же день, что и его мальчик. Наблюдая параллельно развитие психической жизни у обезьянки и мальчика, этот психолог констатировал следующее: очень скоро обезьянка опередила мальчика в телесном и психическом созревании, но к 6 месяцам ее развитие приостановилось, она уже не менялась, не развивалась дальше, а мальчик, наоборот, продолжал — и чем дальше, тем интенсивнее — развиваться.

Как это типично! Действительно, все своеобразие человеческой души и состоит *в безграничности ее развития;* если тело человека к 22—25 годам достигает полноты своего возможного развития (с тем, чтобы через 15—25 лет начать постепенно дряхлеть), то душа человеческая, проходя ранние ступени созревания, выходит на путь творчества, не знающего границ... Тут мы соприкасаемся с очень существенной особенностью человеческой души: «внутри» ее все яснее и все значительнее выступают черты, *выводящие душу за пределы ее обычной жизни,* — это начатки и проявления *духовной жизни.* Понятие «духовной жизни» трудно поддается определению, но с формальной стороны можно относить к духовной стороне *все, что обращено к вечности, к бесконечности* [33]. Чисто психическая жизнь всегда замыкается в пределы конкретных событий, фактов, желаний, но «внутри» этих движений души вдруг вырисовывается обращенность души к тому, что уже шире и глубже данной конкретности, что «выводит» нашу душу на простор бесконечности. Не всегда «душевное» становится «духовным», часто душевные переживания только «томятся» тем, чтобы выйти на простор духовности, — и это *затрудняет ясное и четкое разграничение* в составе души чисто душевных и уже бесспорно духовных состояний. Чтобы яснее представить себе этот, крайне важный для понимания человека, факт, возьмем, например, соотношение в нашей душе «образов» и «мыслей». Образы всегда конкретны и *не могут быть иными,* но «сквозь» образы может вдруг проступать в нашем сознании «мысль», — и тут мы уже сразу выходим на простор духовного порядка. Так, если я гляжу на нарисованный на доске или бумаге треугольник, я вижу именно этот, нарисованный на доске или на бумаге треугольник, но я вдруг могу начать думать о треугольниках «вообще» — об их свойствах, независимо от того, нарисованы ли они или сделаны из чего-нибудь, малые ли они или большие. Какое-либо «свойство» треугольника (напр., что сумма углов в нем равна двум прямым) сначала предстает моему сознанию на данном (нарисо-

ванном) треугольнике, но затем я вдруг начинаю сознавать, что это свойство присуще не только *этому* треугольнику, но оно присуще вообще *всем* треугольникам. Обращение к предмету «вообще», т. е. не только к данному мне, но и к другим предметам, одинаковым с данным предметом, есть, как учит психология, *действие особой функции души,* которую можно назвать «идеацией». Этот термин имеет в виду подчеркнуть, что рядом с «предметом» может перед нашим сознанием предстать еще и его «идея», которая охватывает все однородные предметы, т. е. имеет в себе начало бесконечности.

Функция идеации действительно и есть условие того, что наше психическое развитие бесконечно, потому что эта функция, не отрывая нас от предмета, научает нас «сквозь» предмет усматривать его идею, бесконечную уже по применимости ее ко всем однородным предметам, сколько бы их ни было в мире. Перспектива «бесконечности», создаваемая функцией идеации, определяет процессы «обобщения», т. е. тех актов *мысли,* благодаря которым мы можем думать о деревьях «вообще», о животных «вообще» и т. д. Эта способность обобщения, *присущая уже малым детям,* явно проступающая уже на первом году жизни, и создает возможность *бесконечного развития души.* Но особенно важен для нас иной тезис психологии: функция идеации есть функция *непроизводная* — т. е. *она не есть продукт «развития» души,* она *невыводима* ни из каких других процессов. Она-то и отделяет психику человека от психики самых высших животных.

Духовное развитие есть только у человека

Только на основе этого понятно, что если у высших животных есть зачатки моральных, эстетических, социальных движений, то все это, по удачному выражению Кювье, суть «сонные идеи». Иначе говоря, животным не хватает именно функции идеации, благодаря чему все, что у них есть аналогичного с психикой человека, не создает ника-

кой «культуры». Стадность у животных не превращается в социальную организацию, а тем более в политическую структуру; взаимопомощь у животных не переходит в построение «идеалов»; инстинктивный эстетизм у животных (о чем много интересного писал уже Дарвин в своей работе «О выражении ощущений») не переходит в искусство, к которому тянется ребенок уже в самые ранние годы. В сфере психики дело идет не о *количественном* различии людей и высших животных, а о некоем *качественном скачке.* Никто не может поэтому сказать, что вся огромная и сложная *историческая* жизнь человечества есть просто модификация жизни высших животных. Стадная жизнь животных представляет не «зачаток», а какое-то предварение, какую-то аналогию с тем, что наполняет содержание жизни человечества. В живом мире только человек живет исторической жизнью, т. е. только у человека есть *развитие* интеллектуальной, моральной, эстетической, религиозной жизни. Нет ни одной находки в палеонтологии, где бы не имелись бесспорные следы примитивного искусства, первобытных религиозных представлений, отражающихся в погребальных обычаях. Все виды духовного творчества, какие мы находим в современной, неисчислимо разнообразной и богатой культуре, были так же присущи самому примитивному человеческому быту, как ребенку присущи с первых же дней его жизни те высшие функции духа (конечно, еще в примитивной, зачаточной форме), какие мы находим у взрослых людей. Людей отделяет от животных, таким образом, *качественный скачок;* после появления людей на земле никаких новых существ уже не появилось, так как «эволюция» жизни почему-то совершенно прекратилась на человеке, с другой стороны, и самые ранние формы человеческой душевной жизни необъяснимы с помощью «эволюции».

Чтобы с разных сторон осмыслить идею «качественного скачка», который глубоко отделяет человека от высших животных, остановимся еще на двух моментах, выражающих это отличие. Я имею в виду *развитие речи* и *«изобре-*

тение» огня, легшие в основу всей истории материальной культуры человечества.

Развитие речи в человеке

Дочеловеческая природа богата звуками, которые являются не только выражением разных чувств и желаний, но становятся проводниками дремлющего в природе тяготения к ритму, к красоте. Пение птиц со всем богатством звукового и даже мелодического рисунка особенно возвышается над всей звуковой жизнью природы, хотя с ним соперничают до известной степени различные звуки, производимые насекомыми. Но «выразительность», присущая этой звуковой жизни дочеловеческой природы, нигде не превращает эти звуки в *речь*, специфически присущую только человеку. Основное же свойство речи у человека состоит в том, что она тончайше связана с работой *мысли;* как ныне превосходно выяснено, в психологии языковой жизни людей определяющей силой в развитии речи является именно работа мысли. Теперь, впрочем, уже никто *не отождествляет* (как это делали в первой половине XIX в.) мысль со словом, но развитие языка (его морфологии и синтаксиса) действительно определяется той функцией речи, что она должна выражать нашу мысль.

Чем богаче наша мысль, чем более слов нужно нам, тем сложнее построение речи. Вот любопытная справка о развитии запаса слов у ребенка [34]:

Годы	Число слов
1,25	21
1,5	60
1,75	167
2	334
2,25	500
2,5	639
2,75	800
3	1089

Первоначально дети пользуются лишь именами существительными для выражения своих мыслей и желаний, а затем начинают пользоваться глаголами, позже именами прилагательными и т. д. Это развитие речи (идущее, конечно, под влиянием среды), развитие *гибкости* в речи, т. е. способности все более точно и раздельно выражать мысль, есть факт первостепенной важности, есть явление, присущее только человеку. При всем различии языков в человечестве и звуковое развитие их, и логическая гибкость речи при выражении мысли по существу всегда однородны. Дитя входит в мир с предрасположением к артикуляции звуков и с той способностью *духа* руководить речью, которая определяет все безмерное богатство человеческой культуры. Тут мы имеем дело снова с *качественным скачком* в мире; если почти вся дочеловеческая природа пользуется (каждая по-своему) способностью производить звуки, то все же нигде эта способность не ведет к возникновению речи. Когда домашняя собака хочет, чтобы ее вывели, она начинает лаять, но это есть (как и все в высших животных) отдаленный «зачаток», некая отдаленная аналогия тому, что есть у человека. Только человек *владеет* речью — и не как попугай, способный произнести небольшие фразы, но всегда одни и те же, а как живой властитель речи. Само происхождение речи, являющейся тоже *необъяснимым скачком* в жизни мира, окутано туманом, — и никто не смог доныне дать какое-либо объяснение происхождению речи. Библия прямо говорит о «беседах» Бога с людьми, и несомненно именно там, в первоначальной стадии жизни человечества, и родилась речь, но родилась потому, что человек обладал разумом. Появление «речи» в бытии мира *необъяснимо в порядке эволюции*; если порой хотят свести появление и развитие речи к действию социальной среды, то ведь у животных тоже есть социальная жизнь, есть и *какие-то способы общения,* аналогичные нашей речи, но речи нет. Тут есть подлинный скачок, т. е. в этом пункте (как и в других) человечество не развилось путем эволюции из дочеловеческой природы.



Появление огня

Не менее поразителен тот скачок, который связан с употреблением людьми *огня*. Античный миф о Прометее, который «похитил» огонь с неба и принес его людям (за что и был наказан), считает огонь явлением, «принесенным с неба». В красивой индусской религиозной мысли есть учение о божестве, которое «таинственно, как огонь». Таинственность огня состоит не в одних его свойствах, но и в том, *как* он появился у человека: ведь благодаря огню и только благодаря ему возникает вся техническая культура человечества. Сырая пища постепенно заменяется вареной и жареной (если это не всегда приветствуется медициной, то это уже другой вопрос), стали возможны сплавы металлов; технические достижения вообще немыслимы без огня. Нигде в дочеловеческой природе нет и намека на то, чтобы «добывать» огонь; откуда же люди узнали «секрет» огня? Не будем входить в гипотезы об этом, нам сейчас важно другое: *бесспорный скачок* и в этом в жизни мира до человека. Человек действительно занимает совершенно исключительное место в системе природы, — и с появлением его на земле *начинает меняться сама природа*. Человек «пользуется» всей природой и *приспособляет ее к себе*. За века существования человека на земле лик природы настолько изменился, что нам трудно себе и представить всю стихийность жизни на земле до того, как человек, появившись на земле, стал, худо ли, хорошо ли, регулировать жизнь природы, менять ее. Из первобытного «хозяйства» (возможного лишь при наличии огня) постепенно выработалась та чудесная мощь человечества, которая ныне прямо уже кружит головы. Появление «культурных» растений, «домашних» животных, возникновение различных построек для обитания, одежды для противления холоду или влаге — все это образует содержание материальной культуры, отделенной настоящим скачком от тех зачатков самоустроения, которые мы находим у муравьев и пчел, у птиц с их гнез-

дами, у высших животных. Из всего этого следует: *человек не мог появиться на земле в порядке эволюции,* — слишком непонятен, слишком велик скачок от дочеловеческой природы. Духовная жизнь в человеке действительно не выводима из психики, какую мы находим у животных; развитие мозга и соответственное изменение черепа, стоячее положение, ведущее к различию рук и ног и создающее возможность технических начинаний. Одно из определений человека гласит: homo faber — человек-рабочий; это определение достойно того, чтобы стать рядом с классическим определением homo sapiens (т. е. существо, обладающее разумом), — все это присуще только человеку.

Но когда появился человек на земле? Обратимся теперь к этому вопросу.

6. Появление человека на земле

(продолжение)

Спор между моногенизмом и полигенизмом

По вопросу о происхождении человека, как мы упоминали, существует две теории — *моногенизма и полигенизма.* Согласно первой теории — она с полной определенностью выражена в Библии — все человечество произошло *от одной пары;* согласно второй теории, человечество развилось во многих местах, от ряда «прародителей». Совершенно ясно, что если считать, что человек появился на земле в порядке «естественной эволюции», т. е. «превращения» высших обезьян в новый высший тип homo sapiens, то совершенно невозможно думать, что это «превращение» имело место в одном только месте, один только раз. Конечно, «естественная эволюция», по самому ее смыслу, слепа, но именно потому что она слепа, она должна быть возможной и должна осуществляться в разных местах и

много раз. Иначе говоря, полигенизм есть *неизбежный вывод* из учения о появлении человека на земле в порядке «естественной эволюции», а моногенизм есть ясный и неотвратимый вывод из библейского повествования. Правда, у некоторых католических писателей последнего времени встречается иногда утверждение, что полигенизм вполне соединим с библейским повествованием, но, конечно, это есть явная натяжка. Или нужно зачеркнуть вторую главу книги Бытия [35], и тогда можно, пользуясь этим, выдвигать теорию полигенизма, но если зачеркивать вторую главу книги Бытия, то это значит уже отойти от библейского текста, библейской традиции. Вопрос моногенизма или полигенизма снова и вплотную ставит нас все перед той же альтернативой о расхождении научных теорий и Библии (в вопросе о происхождении человека).

При решении спора между моногенизмом и полигенизмом на *научной* почве надо считаться с тем, что если бы человек появился в разных местах земли и притом много раз (ибо почему могла бы приостановиться эта эволюция, т. е. «превращение» высшей обезьяны в человека?), то *мы имели бы разные типы человека;* эволюция, которую наука не может не считать «слепой» (не слепой она была бы только в том случае, если бы эволюцией «руководила» высшая, надмирная сила, но это как раз и отрицается всем замыслом теории эволюции), не должна бы и не могла бы каждый раз вести к одному и тому же типу человека. Конечно, как раз тут можно сослаться *на различие рас* (которых раньше считали до 4, а в современной этнологии различные авторы их насчитывают до 20), но различия рас, касающиеся строения лица, типа и окраски волос, *не могут поколебать основного факта единства* белого, черного, желтого, медно-красного человечества. Мы подошли здесь к решающему моменту в рассуждении о допустимости моногенизма и полигенизма. Остановимся поэтому на проблеме *единства* человечества — и после обзора всего материала, с этим связанного, вернемся к решению спора между моногенизмом и полигенизмом.

Единство человеческой психики

Единство человечества раскрывается с особой рельефной ясностью при сопоставлении *психики* различных народов, но не менее ясно и при *историческом* подходе к тому же материалу. Обратимся сначала к первой теме.

Наиболее яркое выражение действительного и основного единства психики всех людей — при всех расовых, геофизических и исторических различиях в их жизни — мы находим, прежде всего, в *познавательной активности.* От самых примитивных до самых культурных народов *потребность знания и пути и формы познания* оказываются совершенно тождественными. Правда, в последнее время стали особенно выдвигать различие mentalite primitive от типа и форм умственной жизни современных людей (см. особенно работы Леви-Брюля на эти темы). Но если взять современного «дикаря» и поместить его (конечно, в раннем детстве, т. е. пока еще не окончательно сформировались у него умственные привычки) в обстановку современных культурных людей, то эти «дикари» обнаруживают такие же силы и способности в развитии и усвоении знания, какие находим мы у детей, выросших в культурных условиях. При всем огромном значении культурной традиции при формировании и развитии ума и дети «дикарей», и дети из культурной среды рассуждают совершенно одинаково. Законы логики, зависимость одних мыслей от других, потребность логического порядка в мыслях, стремление к единству в области мысли — все это одинаково у японца и индуса, араба и «дикаря» из Южной Африки или Полинезии, европейца и американца. Человеческий дух всюду и всегда движется в познавательной своей активности по тем же путям; успехи в мышлении и ошибки в мышлении однородны, и возможность взаимного понимания, возможность учиться и развиваться в области познания тоже однородны. Тут кстати вспомнить и то, что впервые с полной ясностью установил великий немецкий философ Кант относительно структуры мысли (в

учении о так наз. трансцендентальных элементах в познании) [36] — все это приложимо ко всем людям без исключения. Законы мышления, сами ошибки в мышлении и патологические в нем уклоны всюду одни и те же — и именно этот факт не есть просто сходство всех людей в работе их ума, но намекает на какое-то более глубокое единство человечества, ведет к утверждению *единосущия* человечества.

Но не только познавательная активность однородна (по своему типу и формам) у всех людей, но и законы развития речи (поскольку речь обслуживает мышление) однородны и сходны. Если (как это принято) классифицировать все языки по признаку строения слов и речи (с тремя группами языков — флексирующими, агглютинирующими и силлабическими) [37], то при всем огромном различии форм речи всякая мысль может быть выражена на *любом* языке. Конечно, высшие формы речи (во флексирующих языках) являются более способными к выражению тончайших соотношений мысли, чего часто не хватает другим языкам, но все это лишь *различные* степени в общей способности речи быть орудием мысли, т. е. выражать нашу мысль.

Но не одна интеллектуальная жизнь однородна во всем человечестве — единство человечества не менее ярко выражено и в эмоциональной сфере — в различных чувствах (и низших и высших). *Это* единство особенно характерно и существенно — так как именно в эмоциональной сфере ярче всего проявляется своеобразие у каждого человека. Тем более поразительно общее единство человечества в этой области. Начнем наш обзор с высших форм чувств и, прежде всего, обратимся к *эстетической* сфере.

Единство в эстетической жизни

Здесь наше внимание останавливается, прежде всего, на поразительной *универсальности* эстетической жизни в человечестве. Нет ни одного народа в мире — как бы ни была примитивна и убога его психическая жизнь, — у которого мы не нашли бы проявления творчества, одушев-

ляемого эстетическими запросами. Не было ни одного народа и *в прошлом* (насколько мы можем судить по тем или иным памятникам), у которого не проявлялось бы эстетическое творчество. Какие удивительные рельефные рисунки и изображения находят при раскопках, какие украшения находят в гробницах! Памятники самой древней старины дышат эстетическим замыслом... Правда, у животных (напр., у птиц в их пении) есть тоже проявления эстетической силы, — так, в окраске цветов или в окраске перьев у птиц и т д., всюду проступает в природе творческая эстетическая сила. Но у человека эта врожденная и общая с природой эстетическая потребность развивается в сознательное творчество, она проявляется в эстетике быта, в устройстве жилищ, в одежде; всюду эстетическая функция души выступает с полной яркостью. Как прекрасны народные песни, какие поэтические легенды, сказки у всех народов слагаются с той или иной выразительностью и яркостью образов! Вообще, *эстетическая культура* есть общий факт в жизни человечества, и эстетическая сфера души явно имеет тенденцию к творчеству. Рисунки первобытных людей близки к рисункам детей, — у первобытных народов есть уже то же творчество, определяемое эстетической потребностью, что и у самых развитых народов. Единство эстетической жизни в человечестве (в смысле устремления к эстетическому преображению условий жизни, к созданию произведений искусств) совершенно бесспорно, — и притом все формы эстетического творчества наличествуют в человечестве во все периоды его жизни. Музыка, поэзия, живопись, архитектура, даже театральные представления, — не входя в рассмотрение тех форм, какие все это принимает, — наличествуют всюду.

Единство в моральной сфере

Еще ярче и значительнее выступает подлинное единство человечества в сфере моральной — нигде нет следов неморальной структуры души. *Содержание* морали, ко-

нечно, различно у разных народов, в разные эпохи их жизни, но различение добра и зла, вообще различие «достойного» и «недостойного», мы находим решительно всюду — от самых низших форм человеческой жизни до самых высших, от самых древних до современных. Функция оценки (моральной) присуща человечеству везде и всегда; даже то, что называется «аморализмом», есть только извращенное выражение той же функции, как бесстыдство есть отрицательная форма (т. е. нарочитое попирание) стыда, как цинизм есть отрицательная форма (т. е. нарочитое попирание) благоговения. Мотивы и динамика моральной жизни от готтентотов («что мое — мое, а чужое тоже мое», «если я украду, это хорошо; если у меня украдут, это плохо») до высших форм самопожертвования и милосердия в христианском мире — суть лишь крайние полюсы одной и той же моральной функции души. В этом смысле единство человечества поразительно, мы можем без колебаний сказать: моральная функция не есть *продукт* истории, а есть ее основа и движущая сила, так как история, историческое движение есть там, где есть *предание,* т. е. сохранение от поколения к поколению ценных сторон того, что осуществляется людьми.

Только потому, что моральная функция имеет всеобщий характер, возникают «нравы», т. е. общепринятые обязательные формы общежития, которые в зачаточной форме присущи даже живущим стадной жизнью животным, но которые только у людей создают «быт», т. е. устойчивые формы жизни и социальных отношений. Развитие социальной жизни именно у человека выдвигает вместе с тем различные *духовные* задачи, которые изначально присущи однако и простейшим формам социальной жизни. По мере количественного роста человечества и его расселения по лицу земли, всюду возникают те зачатки «правовых» отношений (так наз. «обычное право»), которые постепенно ведут к образованию государств, государственного строя. Все эти явления социального развития человечества по своей природе совершенно однородны; законы социальной

жизни и ее движущие силы всюду проявляются с большей или меньшей четкостью. Человечество организуется по маленьким, а потом большим группам, из этнического материала возникают «нации», — и весь этот процесс, заполняющий историческое развитие человечества, движется как бы стихийно, т. е. вытекает из природы человека, его морального начала. Социальная, экономическая, духовная, техническая культуры наличествуют всюду, и всюду они живые, т. е. развиваются, меняются. Все это движется именно моральным началом, т. е. организацией «добра» — для отдельных групп, для отдельных народов, для всего человечества. «Стихийность» этого процесса и его однородность всюду и выделяет человечество из остального мира. Люди, расселяясь, наполняют всю землю, подчиняют ее себе. Трудовые процессы сами претерпевают большую эволюцию, но это и свидетельствует именно о моральном единстве человечества. Моральная функция универсальна и едина в человечестве.

Единство в религиозной сфере

Общечеловеческой является и религиозная жизнь — нет действительно ни одного народа, у которого не было бы религиозной жизни — и именно в том ее составе, какой мы находим и на самых высших ступенях религиозной жизни. Действительно, всюду мы находим те или иные «верования» (религиозные образы, религиозные идеи), культ и в связи с этим выделение «жрецов» в широком смысле слова, а также жертвоприношения и аскетические требования, предъявляемые прежде всего к жрецам. Правда, в начале XX в. двое исследователей островов Индонезии сообщили, что они наткнулись (в горах на одном из островов) на народ, у которого они не нашли ни погребальных обычаев, ни жертв, ни жрецов. Однако через несколько лет выяснилось, что и у этого народа есть и религиозные верования, и культ. Религиозная жизнь присуща всему человечеству, и всюду она развива-

ется, очищается. Как бы ни объяснять «возникновение» религии у простейших народов [38], все равно религиозная функция должна быть признана универсальной. Подобно другим формам духовной жизни (познавательной, эстетической и моральной), религиозная сфера является присущей всему человечеству. При разнообразии содержания, какое имеет религиозная жизнь у разных народов, в разное время, сама по себе религиозная функция является неотъемлемой, неустранимой общечеловеческой силой души, принадлежащей к самой природе души.

Коренное единство человечества

Таким образом, во всех сферах духовной жизни мы находим *коренное единство.* Как мы уже говорили, духовная жизнь («ноосфера», как ее называют часто в отличие от «биосферы»; слово «ноосфера» происходит от греческого nous — «дух») *невыводима из душевных* процессов, она связана с особыми движениями духа, которые преображают наши представления в идеи, открывают в эстетических, моральных, религиозных исканиях их «запредельный» «предмет» — т. е. *идеал,* к выражению и осуществлению которого стремится душа. Ноосфера едина, однородна во всем человечестве, но она и в человеческой душе «непроизводна», т. е. не возникает в порядке «эволюции» души, а связана с изначальной, всегда присущей нашей душе способностью восходить к высшему миру, строить идеи, искать идеал, т. е. *восходить к бесконечности.* Душевные наши движения всегда связаны с конкретной нашей жизнью, связаны с нашим телом, а восхождение к Бесконечности есть уже новая жизнь духа. Эта жизнь духа есть та новая жизнь, *которой нет в дочеловеческой природе и которая там и невозможна:* она, и именно она, отделяет человека от всей дочеловеческой природы. Никакие «мутации» (то есть «вспышки» тех же творческих сил, какие были и раньше в организме) не могут «создать» из психической ткани, какая присуща и дочеловеческой природе, ту «ноо-

сферу», ту духовную жизнь, которая в человечестве является основой всего творчества — и индивидуального, и исторического. А то, что эта «ноосфера» имеет одну и ту же структуру, одну и ту же динамику творчества у всего человечества, — это показывает, что единство человечества в этом отношении объяснимо лишь из единства основы. Как мы видим, факты, которые мы сейчас привели, убедительно говорят за теорию моногенизма, отделяя в то же время человечество в его единстве от дочеловеческой природы.

Единство в развитии материальной культуры

Но единство человечества имеет еще одно свое выражение — в исторических судьбах человечества в тех ступенях, по которым восходило человечество к высотам своего технического прогресса, — я имею в виду *историю материальной культуры.* Она развивалась постепенно; эти ступени именуются в археологии как век *каменный* (с подразделениями: ранний палеолитический и поздний палеолитический периоды) и век металлический (медный, бронзовый, железный). Раньше предполагали, что каждая новая ступень в развитии материальной культуры предполагает исчезновение или ослабление предыдущей, но сейчас этот взгляд оставлен, так как вне сомнения стоит факт *совместности* разных периодов в развитии материальной культуры. Изучение орудий, которыми пользовались люди в разные периоды своего исторического развития, дает все же достаточно твердое основание для установления этих различных ступеней в развитии материальной культуры. Характерно для истории человечества не само использование, напр., камней для той или иной нужды (в известном объеме это есть у обезьян, у некоторых высших млекопитающих), а то, что из случайных «открытий» людьми тех или иных орудий и инструментов могла постепенно развиться высшая техническая культура. Этот факт, свидетельствующий о подчиненности всяческого труда человека его духовным возможностям, его

исканиям, резко отделяет человека от дочеловеческого мира. Лишь с человеком входит в мир (внутри космического бытия) новый вид бытия — историческая жизнь, подчиненная своим, уже совсем особым условиям и (может быть) законам. А единство в ступенях в развитии материальной, социальной, исторической жизни снова и снова возвращает нас к теории моногенизма.

Когда человек появился на земле?

Теперь мы обратимся к очень трудному вопросу о том, *когда* появился человек на земле? Библейское летоисчисление (неодинаковое в разных церквах) обычно выражается в цифрах:

Российская Церковь считает от сотворения мира до Р. Х.	5508 лет
Константинопольская	5510 лет
Александрийская	5504 года

В специальном труде профессора С. С. Глаголева [39] находим подробный разбор библейских данных по тем трем текстам, в каких мы имеем Библию:

	Евр. текст	Самаритск.	Греческ. (перевод 70)
От сотворения мира до потопа	1656	1307	2242
От сотворения мира до Авраама	2249	1968	3414

Сам профессор Глаголев, исходя из того, что с именем каждого патриарха (ветхозаветного) надо связывать не его личную жизнь, а целую *эпоху*, считает возможным исчислять на основании Библии допотопный период в 9393 года, а до рождения Спасителя около 16 000 лет. Наиболее вероятным является появление человечества на

земле лишь в нынешнюю (так наз. четвертичную) геологическую эпоху, и так как наиболее достоверным надо признать наступление четвертичной эпохи после так наз. третьего ледникового периода (заметим, что первые следы пребывания человека на земле относятся именно к периоду после третьего ледникового периода), то спрашивается, как на основании геологических данных должно исчислять этот период? Геологи исчисляют его от 5000 до 100 000 лет — но все это не относится к появлению человека на земле, а лишь дает общие рамки для геологических исчислений. Мы можем поэтому принять исчисление Глаголева, т. е. признать, что, в соответствии с *библейскими* данными, человечество существовало на земле до рождения Спасителя около 16 000 лет.

Что дает нам изучение различных памятников первобытной эпохи? Самые древние памятники (точнее, их остатки), насколько можно более или менее установить их хронологию, не подымаются выше 5000 лет до Р. Х. Католические ученые [40] исчисляют максимальную продолжительность пребывания человека на земле не больше 18 000 лет (до наших дней), что, как видим, приближается к исчислениям (по данным Библии) профессора Глаголева. Конечно, в отношении общих геологических исчислений мы не можем ничего сказать — разве только, что сами методы исчисления все же весьма приблизительны. Таким образом, при сопоставлении всех данных, пребывание человечества на земле можно считать (тоже, конечно, лишь приблизительно) от 7 до 18 000 лет.

Потоп

Обратимся теперь к другому вопросу, связанному с библейским повествованием. Как говорит нам Библия, в истории человечества имело место колоссальное событие *потопа,* который, согласно прямым указаниям Библии, был послан людям в наказание. Как нам следует относиться к этому повествованию?

Прежде всего, надо обратить внимание на необыкновенное распространение рассказов о потопе у самых различных народов, часто отделенных друг от друга огромным расстоянием. Насчитывают обычно около 70 рассказов, но на самом деле их значительно больше. В исследовании Джона Рима (Joh. Riem), посвященном обзору всех сказаний и рассказов о потопе (или наводнении) у народов во всех частях света [41], находим 268 известий о раннем периоде жизни людей, из которых в 77 упоминается о потопе, о наводнении в 80 рассказах. Рассказы о потопе очень разные (так, продолжительность его варьируется от 4 дней до 52 лет; причиной потопа в 53 случаях является вина (грех) людей, в 22 случаях гнев разгневанного божества, в трех случаях — волшебство, в двух случаях — произвол злого божества), но сама распространенность сказаний о потопе во всех частях света не позволяет отнести его просто к «мифическим» рассказам, которых в истории религии много. Очевидно, в основе этих рассказов о потопе лежало какое-то реальное событие, память о котором осталась у всех народов. Но какое это было событие? Упомянутый уже исследователь Джон Рим насчитывает 16 различных теорий, объясняющих всеобщую распространенность указанных рассказов. Приведем только наиболее интересные.

1) Теория известного геолога Эд. Зюсса, который считает, что в основе всех рассказов о потопе лежит землетрясение и моретрясение в Месопотамии, в силу чего море, под действием циклона, «двинулось» на сушу и затопило большие пространства. Это был *местный* потоп, который, при тогдашней бедности географических сведений, был воспринят как всеобщий потоп.

2) Теория Дакю (Dacque) («Urwelt, Sage und Menschheit») вводит в основу рассказов о потопе не местное явление, а некое *космическое* событие, в частности приближение к земле какого-то космического тела, которое притянуло воды к наиболее близкому (к приблизившемуся телу) участку земли — после чего это массивное скопление

воды разошлось по поверхности земли, целиком ее покрыв. Дакю — противник учения о том, что рассказ о потопе имеет будто бы мифический характер, для него потоп есть *реальное* событие в истории земли.

3) Близко к этому стоит теория Гербигера, построившего всю космогонию исходя из воды (льда) как исходной материи мира. Как целое теория Гербигера не встретила никакой поддержки среди астрономов; любопытно в ней, однако, учение о том, что земля имела в своей истории не одну луну, из которых последняя слишком приблизилась к земле и вызвала скопление вод в один «кулак», после чего вся земля на время оказалась покрытой водой.

4) Теория самого Рима исходит из того, что в рассказе о потопе упоминается о появлении радуги. То, что рассказ об этом попал во многие повествования о потопе, может быть объяснено только тем, что люди в первый раз видели радугу, которая, очевидно, до этого была невозможна. Появление радуги и ее чудесная красота так поразили людей, что это запомнилось и осталось в рассказах как некое знамение. Если же радуга до потопа была невозможна, то это может значить (как рассуждает Рим), что земля была окружена достаточно плотной паровой оболочкой (что делало невозможным разложение солнечных лучей, создающее «радугу»). Эта густая паровая оболочка создавала одинаково теплый климат по всей земле, что будто бы и сказалось в том, что время до потопа осталось в памяти как «райский период» («золотой век»). Вследствие все возраставшего охлаждения земли паровая оболочка земли перешла в новое состояние разложения, что привело к обильному выпадению дождя (что и дало потоп). Частое упоминание во многих рассказах о радуге объяснимо по Риму только тем, что она впервые после потопа стала возможной.

Правда библейского повествования о потопе

Обратим, однако, внимание на то, что все эти объяснения (их, как мы указывали, насчитывают до 16) рисуют нам

потоп (местный или всеобщий) как некоторое «естественное» явление, — между тем Библия говорит о потопе как наказании, посланном Богом, а вовсе не бывшем «естественным» явлением. Одно лишь можем мы извлечь из материала, приведенного нами, — то, что сказание о потопе распространено всюду, означает, что какое-то реальное событие, охватившее всю землю, потрясло сознание живших тогда людей. В этом нельзя не видеть свидетельства в защиту реальности библейского повествования. О согласовании же его с разными истолкованиями, объясняющими потоп, как некое «естественное» явление в истории земли, не нужно хлопотать, поскольку библейский рассказ весь основан на том, что потоп был не «естественным» фактом, а посланным свыше наказанием людей за их грехи.

К этой последней теме — о грехах человечества, шире говоря, о зле в людях, — мы и обратимся теперь, чем и закончим эту часть нашей книги.

7. Зло в мире

Тема о зле в человеке

Зло существует во всем мире — страдания, жестокая борьба, смерть, — все это царит в мире, но только в человеке мы находим *устремление к злу как таковому. Это устремление* постепенно доходит до *идеи* зла, — и среди людей мы нередко находим потребность к совершению зла. Это, конечно, есть некая *болезнь духа*, но она настолько связана с самой природой человека, настолько она повсеместна и захватывает все эпохи в истории, все возрасты людей, что встает вопрос, почему человек жаждет творить зло, ищет того, чтобы расстраивать чужую жизнь, прибегает к насилию, к уничтожению других людей?

Вопрос этот болезненно ущемляет и наше религиозное сознание. Почему Бог, источник жизни и всякого блага, допускает страшное развитие зла, терпит те ужасы,

которые от убийства Авеля Каином до наших дней наполняют смятением нашу душу? Где причина непостижимого развития именно у людей жажды зла, — чего мы не находим в дочеловеческой природе? Борьба за существование, беспощадная и жестокая, идет, правда, в дочеловеческой природе, но здесь она является только борьбой за само существование, а не определяется никаким инстинктом разрушения или жаждой зла. Только человек может испытывать наслаждение от самого разрушения, переживать странную потребность сеять страдания. Именно в этой *наклонности* ко злу, в потребности творить зло, *человек резко и глубоко отличается от всего дочеловеческого мира.* При объяснении «загадки» человека мы не можем обойти этого вопроса — тем более, что пока мы не объясним для себя страсти разрушения у человека, мы не проникнем в тайну человека. С другой стороны, наше религиозное сознание, которое видит в Боге не только Творца вселенной, но и Промыслителя, мучительно переживает то, что с развитием исторической жизни зло не только не ослабевает, но, наоборот, увеличивается, становясь все более утонченным и страшным. Рассмотрим различные попытки объяснения зла в человеке.

Объяснение зла из неведения

Наиболее упрощенным пониманием зла является то, которое исходит из мысли, что человек всегда ищет только добра и если совершает зло, то только по неведению. Эта точка зрения, которая носит название «этического интеллектуализма», впервые была с полной ясностью выражена еще Сократом, по учению которого зло никогда не является целью деятельности человека; только благодаря нашей ограниченности, неумению все предвидеть, учесть заранее последствия нашего поведения, мы, согласно этой теории, совершаем поступки, которые причиняют страдания другим людям. С этой точки зрения, для устранения зла *необходимы развитие интеллекта,*

рост просвещения — и тогда зло исчезнет. Такой оптимизм часто встречается и в наше время.

Что сказать на это? Прежде всего, надо признать, что отчасти сведение злых движений к неведению в том смысле верно, что если бы все люди могли предвидеть те печальные результаты, какие могут получиться от тех или иных наших действий, то многого бы люди не делали (даже имея желание причинить кому-нибудь зло). Сколько в этом смысле на свете неожиданных, никому не нужных страданий, сколько напрасных, нами же создаваемых тяжестей! Лишние слова, насмешки, прямое причинение боли, даже насилие не имели бы, может быть, места, если бы люди наперед знали, чем все это кончится. Но, увы, как часто, даже предвидя все то горе, какое принесут людям те или иные слова, действия, многие все же идут на это, — предвидение только увеличивает их злую радость. В том-то и суть, что источник злых движений заключается в нашей *воле* — как это впервые, с потрясающей силой показал Блаженный Августин (V в.). Можно знать заранее все недобрые последствия наших слов или действий, и все же *именно потому* на это идти. Тут мы имеем дело с *чистым желанием зла,* с какой-то извращенной жаждой причинять страдания, даже убивать — в глубинах нашей воли, т. е. в нашем свободном решении, зреет это желание зла, которое часто в том смысле может быть названо «бескорыстным», т. е. что мы не ждем никакой пользы для себя, а жаждем зла как такового.

А с другой стороны, рост просвещения, развитие культуры несомненно сопровождается не уменьшением, а ростом преступности. Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, каких не знало прежнее время. Люди просвещенные, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия — тут им мешает как раз их «культурность», но тем страшнее, тем утонченнее формы зла, которыми так богато наше время. Вообще зло в человеке происходит не от неведения, *а из того темного корня, где вспыхивает желание зла.* Раскольников (герой романа

Достоевского «Преступление и наказание») был человек безукоризненной честности в житейских отношениях, и в то же время преступная идея убийства богатой ростовщицы, зародившись в глубине его души, зрела долго и закончилась тем, что он убил эту ростовщицу.

Объяснение зла из тяжких социальных условий

Теория этического интеллектуализма, сводящая зло в человеке к слабости или ограниченности ума, редко кем защищается в наше время, — было бы слишком наивно думать, что корень зла в неведении. Гораздо распространеннее (и в наши дни) учение, согласно которому зло в истории, в человеческих действиях проистекает из тяжелых социальных условий, в которых живет огромное большинство людей. Нищета и вечная нужда, невозможность обеспечить самые скромные условия жизни, часто настоящий голод, болезни, развивающиеся вследствие тяжких условий жизни (когда, напр., в одной комнате ютится целая семья в 3—5 человек), создают постоянное раздражение, озлобленность, желание чем-нибудь «ущемить» тех, кому живется легче, — все это питает и развивает злые движения у людей. Во всем этом очень много правды, — и отсюда у всех, кто отдает себе в этом отчет, вырастает потребность способствовать социальным реформам, потребность существенного и серьезного изменения социального строя. На этой почве вырастали и вырастают различные утопические планы, нередко переходящие в революционную программу (напр., в марксизме), — все для того, чтобы исчезла нищета, эксплуатация бедных и темных людей, чтобы перед всеми был открыт путь просвещения, чтобы все люди одинаково могли бы пользоваться, в случае болезни, самыми высшими достижениями медицины. Этот *гуманизм,* эта забота о тех, чья судьба сложилась неблагоприятно, живет верой, что при улучшении социальных условий исчезнут постепенно ненависть и злоба, зависть и потребность причинять страдания. Но так ли это? И живой

наш опыт, и прямое рассуждение показывают всю *зыбкость* такого оптимизма, вскрывают недостаточно глубокое понимание зла. Прежде всего, оказывается, что в зажиточных и даже богатых условиях жизни тоже цветут «цветы зла», т. е. развивается тоже потребность причинять страдания или даже убивать, как это возможно у тех, кто живет в тяжелых социальных условиях. Конечно, никто из богатых людей не будет красть хлеб, как это сделал Жан Вальжан (в романе В. Гюго «Отверженные»), но помимо того, что у богатых людей часто развивается жадность, в силу которой они эксплуатируют рабочих, — люди, живущие в прекрасных условиях жизни, часто испытывают потребность таких «развлечений» и удовольствий, которые причиняют чрезвычайные страдания другим. Преступления, вытекающие из тяжких условий жизни (нищета, голод и т. д.), становятся по мере развития социальных реформ все реже, но одно явление гангстеров, зародившееся в Америке и ныне уже распространенное всюду, похищение детей у богатых родителей, чтобы получить большой «выкуп», и т. д., все это вовсе не слабеет, а растет. Очевидно, в человеческой душе *есть какой-то источник или проводник злых движений,* которые, конечно, зреют легко, когда человеку живется тяжело, но которые вовсе не исчезают у тех, кому живется не тяжело. Преступность не проистекает только от тяжелых социальных условий, — она в тяжких условиях легче и быстрее проявляет себя, — но она, бесспорно, живет в душах и тогда, когда условия жизни вовсе не обременяют человека. Именно в последнем случае особенно ясно, что корень зла в человеческой душе сидит очень глубоко. Возникает вопрос — почему человек может находить *наслаждение* в зле? Как возможно зло — не в порядке каких-то извращений, которыми может быть одержим человек, а в порядке обычных форм душевной жизни? Почему человек постоянно стоит перед *возможностью зла,* т. е. перед *искушениями,* которые он должен подавлять в себе? Не нужно впадать в излишний пессимизм о человеческой природе, но, в самом деле, нельзя отвергать факта «невиди-

мой брани», внутренней борьбы, которую должен вести в себе всякий человек. Даже те, кто достигал высшей святости, стояли перед искушениями, для преодоления которых они должны были иметь много духовной силы. Именно это и ставит вопрос о какой-то сверхчеловеческой силе зла, которая стоит над людьми и посылает в мир постоянные излучения зла. Так родилась — яснее всего в персидском религиозном сознании за 1000—2000 лет до Р. Х. — идея, что зло обладает божественной силой. Обратимся к этому учению о зле.

Дуалистическое решение темы зла

Ариман, злое божество в персидских верованиях, есть постоянный противник бога добра — Ормузда. Хотя в конце нынешнего периода Ормузд победит Аримана, и на земле воцарится лишь добро, по персидскому верованию, но пока Ариман обладает достаточной силой, чтобы сеять зло и разрушать все доброе. Это верование персов достойно внимания в том отношении, что зло мыслится здесь как сверхчеловеческая, космическая сила, как божественный источник зла. Это есть система *дуализма*; раздвоение добра и зла, столь распространенное среди людей, оказывается лишь отражением в людях более глубокого космического раздвоения. Но зло не обладает и в персидском религиозном сознании творческой силой, его стихия только состоит в разрушении, и это значит, что зло (в этом понимании) *предполагает наличность добра* (ибо без этого в чем бы могла проявиться разрушительная стихия зла?). Иначе говоря, в этом учении зло *не первично, а вторично* — оно не обладает первичностью, изначальностью. В том же персидском религиозном сознании Ариман выступает как сила лишь тогда, когда уже начала действовать сила добра.

Доведенный до конца дуализм все же не может быть удержан, и действительно в персидском сознании Ариман в конце нынешнего «Эона» будет побежден Ормуздом, т. е. зло исчезнет. В таком случае, как же оно могло

возникнуть? Божество, которому предстоит быть побежденным, не есть, очевидно, божество в точном смысле слова. Добро же не могло само из себя родить зло, и то, что зло будет побеждено добром, показывает, что в таком понимании зла нет надлежащей правды. Если верно то, что зло овладевает человеком в порядке *искушения,* т. е. что зло есть что-то надчеловеческое и сверхчеловеческое, если, с другой стороны, оно не могло бы возникнуть из недр добра, то в этой всей системе дуализма есть какая-то неясность. Если же мыслить зло как действительно божественную (в точном смысле слова) силу, то все же зло все время ведет *борьбу* с добром, т. е. нет в божественной сфере равновесия, обеспечивающего ей вечность. Борьба зла с добром должна, очевидно, кончиться победой одного или другого начала, т. е. будет или одно добро, или одно зло — последнее означало бы постепенное разрушение всего, т. е. превращение бытия в ничто.

Все эти недоумения также неразрешимы, т. е. тема зла в мире так же остается неразъясненной в учении дуализма, как и в предыдущих попытках разобраться в теме зла. Заметим только, что в истории христианских народов был не раз возврат к системе дуализма — таково все манихейство, возникшее в III в., проникшее затем в IX в. в Европу, «богомилы» в Болгарии, позже «катары» в Швейцарии, на юге Франции — напомним альбигойские войны. Это проявляется в том, что источником и проводником зла в мире признается материя (тело), — откуда идет гнушение телом (вплоть до гнушения браком, что было сурово осуждено уже в раннем христианстве).

Христианское истолкование зла

Единственное удовлетворительное решение темы о зле дает христианство. Вот основы христианского понимания зла:

а) Зло не существует как некое особое бытие или сущность; есть *злые существа* (злые духи, злые люди), но нет

зла самого по себе. Суть же зла состоит *в разрыве с Богом;* этот разрыв есть акт *свободы* (у ангелов и у людей).

b) Зло впервые возникло (т. е. появились злые существа) в ангельском мире; один из высших ангелов (Денница), обладая свободой и той силой, которую Господь дал ангелам, захотел отделиться от Бога, т. е. начал бунт. За Денницей последовали еще другие ангелы, — так возникло «царство сатаны». До времени Господь попускает их существование.

c) Не имея плоти, т. е. будучи чисто духовными существами, злые ангелы (сатана и его служители) не могли замутить все бытие, но когда Господь создал человека, имеющего плоть и одаренного, с другой стороны, свободой, перед злыми духами открылась возможность соблазнять людей — и уже через людей внести расстройство в природу. О поврежденности природы вследствие того, что прародители, согрешив, утеряли свое царственное положение и мир остался «без хозяина» (каким должен был быть человек, каким он и был, о чем говорится во второй главе книги Бытия), мы уже говорили выше.

d) Господь запретил первым людям вкушать от древа познания добра и зла. Господь не закрыл пути познания вообще, а только закрыл пути «познания добра и зла»; поскольку зло могло состоять лишь в разрыве с Богом, Бог закрыл сам путь для этого.

Мысль о разрыве с Богом и не возникла у самих людей, — их соблазнил сатана, предложивший не следовать указаниям Бога, т. е. разорвать с Ним связь. Свобода, дарованная людям, открывала возможность для этого, — и в этом объективная причина, что люди вступили на путь зла

e) Поступив вопреки прямому повелению Господа, люди тем самым нарушили свою сыновнюю связь с Ним, вследствие чего утеряли свое царственное положение в мире. Господь предупреждал Адама, что если он «вкусит плод от познания добра и зла», то «смертью умрет» (ст. 17). И действительно, разорвав с Богом связь, люди утеряли свою основу в Боге, и смерть вошла в их природу.

f) Этим природа человеческая оторвалась от прямой связи с Богом; как говорит апостол Павел (Рим **5**, 12), «одним человеком грех (т. е. отрыв от Бога) вошел в мир и грехом смерть». Изменилась человеческая природа и ослабела; в ней остались ее дары, образ Божий и дар свободы остались в ней, но природа человека стала «удобопревратной», т. е. она стала подвержена соблазнам. Как говорит апостол Павел (Рим **7**, 15—23), «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... уж не я делаю, но живущий во мне грех. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного».

В этих словах апостола Павла дано яркое описание того, что мы видим у людей; в человеке, кроме образа Божиего, через который всегда струятся лучи свыше, несущие Божию правду нашей душе, т. е. уму и сердцу, совести, — образовался в самой природе человека второй центр его существа — начало греховности. Теперь уже навсегда закрылся перед людьми рай, теперь только «употребляющие усилие восхищают Царство Божие» (Мф **11**, 12), ибо «невозможно не придти соблазнам», — сказал Господь (Лк **17**, 1).

То, что грех вошел в человеческую природу и в ней образовался центр греховности, есть следствие изменения в человеческой природе от греха прародителей. Это есть «первородный грех»; начало греховности, создающее возможность соблазнов (со стороны сатаны и его служителей), не зависит уже только от нашей воли, так как это начало греховности вошло в нашу природу. Однако от каждого из нас зависит, поддаваться или не поддаваться соблазнам. Путь человека и есть борьба за добро, за жизнь в Боге; совокупность всего того труда, который нам приходится нести в этой борьбе, составляет содержание аскетики (что значит, «упражнений»).

g) Грех человека замутил и всю дочеловеческую природу. Мы уже приводили (гл. I) слова апостола Павла о поврежденности всей природы.

Таково христианское объяснение реальности и силы зла. Но тут нередко у людей возникает вопрос — неужели Бог, который предвидел падение Денницы и грех прародителей, не мог создать ангелов и людей с такими свойствами, чтобы грех и зло не могли бы возникнуть? И второй вопрос, уже другого порядка, но связанный с темой зла и постоянно смущающий людей: почему Бог терпит такое страшное развитие зла на земле, какое мы наблюдаем сейчас, почему Он не прекращает его?

Что касается первого вопроса, то ответ на него заключается в понятии свободы. Без свободы человек не мог бы быть человеком в полноте и силе его свойств, — он мог бы быть лишь высшим животным, живущим по инстинктам; лишь в свободе раскрывается наша воля, лишь на просторах свободы зреет в духе творчество идей, развиваются художественные, моральные, религиозные движения. Но свобода *только тогда и свобода, когда она безгранична* — в этом ее *богоподобие.* Но в тварном существе, каким является человек, дар свободы *должен пройти через испытания,* чтобы окрепнуть в своей преданности Богу. Именно потому, что человек обладает свободой, он может оторваться от Бога; только пройдя через испытания он может окончательно утвердиться в свободном стоянии перед Богом. Это сочетание безграничной свободы, доходящей до того, что человек дерзает спорить с Богом, бороться с Ним (как в Ветхом Завете Иаков), — и той немощи, ограниченности, бессилия, которые со всех сторон давят на человека, напоминают ему, что он только тварное существо, зависящее от Бога, зависящее и от внешних условий жизни, — это сочетание высокого дара свободы с ограниченностью тварного существа и ведет нас к чувству бесконечной преданности Тому, Кто есть наш Отец Небесный.

Бог мог вообще не создавать человека (хотя бесспорно, что весь план творения был связан с тем, чтобы создать человека), но создать его Он мог лишь таким, каков он

есть — с неизбежностью испытаний и искушений. Не беседовал ли Господь в раю с прародителями, не наставлял ли Он их во всем? Но когда змей соблазнил Еву, Адам не обратился к Богу, чтобы получить от Него разъяснение, он лукаво последовал за Евой. План «воспитания» прародителей в раю оборвался благодаря им же, но в предвидении этого еще до сотворения мира Господь предусмотрел послать Сына Божия для спасения людей (у Петра читаем в 1 Петр **1**, 20, что Сын Божий был «предназначен» быть Агнцем «прежде создания мира»).

Что касается второго вопроса о том, почему Бог терпит такие ужасы на земле, такое страшное распространение зла повсюду, какое мы сейчас наблюдаем, должно сказать, что это вопрос понимания *смысла истории* и ее путей. В истории, как и в жизни отдельных людей, действует Промысл Божий; Господь долготерпит, ожидая, что несчастья и страдания образумят людей, обратят их сердца к правде и добру.

Оба вопроса составляют тему так наз. «теодицеи» — «оправдания» Бога. Бог, конечно, не нуждается в «оправдании», но чем больше мы любим Бога, как Источник правды и добра, тем важнее нам согласовать это с теми тяжкими и скорбными недоумениями, которые терзают наш ум. Надо только помнить, что в час, какой изберет Господь, придет конец нынешнему миру, кончится вся трагедия человеческой истории, Сын Человеческий придет снова на землю во славе, — и тогда будет, по слову в Апокалипсисе (Апок **21**, 1), «новое небо и новая земля».

8. Заключение к части I

То, что мы излагали в этой части нашей книги, не просто «оправдывает» библейское и христианское учение о мире, но оно в то же время показывает всю глубину и значительность этого учения. Конечно, есть в этом учении пункты, которые остаются все же для нас неясными, так как они превосходят силы нашего ума. Но мы не можем — если мы

свободны от предубеждений и готовы принять истину, как она есть — не принять, что мир существует не сам по себе, но вызван к бытию Высшей Силой, тем Абсолютным, т. е. ни от чего не зависящим Существом, которое мы зовем Богом.

Мир есть создание Божие, — и вся стройность мира, целесообразность в нем, его неистощимая энергия, все это от Бога. Идея *творения* есть поэтому основная идея, без которой нельзя понять мир. Но утверждая тварность мира, мы принимаем и некоторую самодеятельность в нем, вложенную в нее Богом. Поэтому те ступени, по которым строился мир от простейших его форм до человека и ангелов, хотя и определены Богом, но в ряде пунктов сама Библия отмечает самодеятельность земли, когда она призывается к этому Богом. Но эта самодеятельность не дает основания для того учения об эволюции, которое исключает участие Бога в появлении на земле жизни и особенно в появлении человека. Из того, что мы говорили, ясно, что от безжизненной материи нет прямого перехода к жизни (биосфере), что и здесь имеет место «скачок» в бытии. Хотя, согласно Библии, земля сама произвела начатки жизни, но она смогла это осуществить лишь по прямому повелению Божию, — и это повеление Божие («и сказал Господь» — такова, как мы знаем, библейская формула) звучит в мире и сейчас. Самодеятельность земли поддерживается постоянным участием Бога в жизни земли.

Не менее бесспорно то, что в появлении человека на земле мы имеем дело с особым актом воли Божией. От дочеловеческой природы до человека нет непрерывного перехода, в человечестве раскрываются силы, которых нет в дочеловеческой природе. Скачок от высших животных к человеку настолько бесспорен, что никакие слова об «эволюционном усилии земли» не могут быть принимаемы всерьез. Что касается гипотезы о «переходных формах» между высшими обезьянами и человеком, то надо просто признать, что если и есть какие-то загадки и неясности в тех находках, которые находят при раскопках, то они остаются все-таки настолько неопределенными, что невоз-

можно серьезно видеть в них «переходные» к человеку формы. Только нарочитое желание отвергать библейское повествование объясняет нам упрямство тех деятелей науки, которые самоуверенно утверждают (в вопросе о появлении человека) принцип чистой эволюции.

Человек, конечно, близок к природе и связан с ней, но эта близость, эта связь означают как раз *особую задачу,* которую Бог возложил на человека, как «хозяина земли». «Загадка» человека и состоит в его двойственности; он стоит «между» миром и Богом, — поэтому с человеком и вошло в мир новое бытие — «историческое». Природа живет, не творя истории и не зная ее, а человек возвышается над ней и входит в высший духовный мир. В человеке совершенно необычайно развились душевная и духовная стороны; человек лишь одной стороной своего существа принадлежит природе, а другой стороной он творит историческое бытие, — и эта принадлежность его к высшему миру обнаруживается в том, что человек обладает даром свободы. Сам по себе дар свободы делает человека богоподобным существом, но этот дар свободы сделал, с другой стороны, неизбежным искушение, когда оно пришло со стороны Денницы — ангела, оторвавшегося (тоже благодаря свободе) от Бога. История и есть то бытие, в котором человечество искупает свой грех, — но не своей силой, а силой нашего Спасителя, Агнца Божия, пришедшего в мир для спасения людей и спасшего нас своей вольной смертью. Воскресение Спасителя и есть победа над смертью, а приобщение в таинствах к благодатным дарам Церкви открывает перед людьми возможность усвоения спасительного подвига Господа.

Мы подошли к концу первой части книги и можем сказать — христианское учение о мире, о человеке заключает в себе всю истину. Для нашего сознания это есть то, что нам нужно. Но теперь мы должны обратиться к самому христианскому вероучению, чтобы ответить на те добросовестные и недобросовестные нападки на христианство, которые связаны с вопросом о месте христианства в истории.

ЧАСТЬ II

ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ

1. Христианство и язычество

Соприкосновение христианства с язычеством

Христианский мир был с самого начала в соприкосновении с миром языческим. Уже в Евангелии повествуется о ряде исцелений (дочери хананеянки и др.) больных, не принадлежавших к Израилю. А когда, после Пятидесятницы, развилась и окрепла христианская община, и апостолы и их ученики пошли проповедовать Христа по всем близким, а потом и далеким странам, они вплотную столкнулись с языческим миром. В Деяниях апостольских мы читаем знаменательный рассказ о крещении апостолом Петром сотника Корнилия (Деян **10**). Апостол Петр имел видение, в котором с отверстого неба спускался сосуд («как бы полотно»), в котором находились звери, пресмыкающиеся и птицы. К апостолу был глас: заколи и ешь, на что апостол сказал: Господи, я никогда не ем ничего скверного или нечистого. На это был глас снова: что Бог очистил, того не почитай нечистым. Видение это повторилось три раза, и тут как раз пришли к апостолу Петру посланцы Корнилия, который тоже имел видение, где ему было указано послать за Петром: «Он скажет тебе слова, которыми спасешься ты и весь дом твой». Апостол Петр понял, что Господь посылает его к Корнилию, которому он стал изъ-

яснять учение Христа. Деяние повествует, что «когда Петр (пришедший к Корнилию) еще продолжал свою речь, Дух Святый сошел на всех, слушавших слово», после чего, по указанию апостола, все крестились во Иисуса Христа.

Этот рассказ вместе с повествованиями (Деян **8**, 28—40) является как бы прологом к дальнейшим встречам христиан с язычниками. Когда Петр рассказал другим апостолам о том, что с ним было, «все прославили Бога, говоря: «Видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян **11**, 18). Однако участившиеся обращения язычников ко Христу заставили насторожиться тех, кто пришел ко Христу из иудейства, и они стали требовать, чтобы язычники сначала вступали в иудейство (т. е. обрезывались по закону Моисееву) и только тогда могли бы переходить в христианство. Эта узкая точка зрения — о том, что в христианство надо переходить через иудейство — и те споры, которые поднялись вокруг этого вопроса, привели к тому, что на 1-м Соборе в Иерусалиме «апостолы и пресвитеры» занялись рассмотрением этого вопроса (Деян **15**). Вот каково было решение этого Собора: «Не затруднять обращающихся к Богу из язычников». Эта формула, предложенная апостолом Петром, была принята Собором, — вход в Церковь широко раскрылся перед язычниками. В Деяниях Апостола и посланиях апостола Павла (который считается «апостолом языков») мы находим много различных суждений по этому вопросу. Так, в беседе с иудеями (Деян **28**, 28) апостол Павел говорил им, когда они отвергли его призыв уверовать во Христа: «Спасение Божие послано язычникам — они и услышат». «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не язычников?» — спрашивает апостол Павел в послании к Римлянам (**3**, 29). В Афинах апостол Павел (Деян **17**, 15—34) прямо призывает язычников стать христианами — и хотя большинство афинян осталось равнодушно к проповеди апостола Павла, но несколько человек уверовало во Христа. В послании к Колоссянам, говоря о Церкви, апостол Павел говорит (**1**, 27): «Благоволил Бог показать, какое богатство славы в тайне сей для язычни-

ков», а в первом послании к Тимофею он пишет (**2**, 4): «Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины». В послании к Римлянам (**11**, 11), рассуждая о неприятии Христа иудеями, апостол Павел усматривает в этом особый промысел именно об язычниках: «От их (т. е. иудеев) падения спасение язычников», и дальше (ст. 25): «Ожесточение произошло в Израиле до времени — *пока войдет полное число язычников*».

Все эти слова апостола свидетельствуют не только об *универсальности* христианства, о его открытости для всех, но и о том, что у язычников сохранилась способность «слышать» слово Божие, которое и действует на них. «Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им, ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира, через *рассматривание творений,* видимы» (Рим **1**,19—20). «Дело закона, — пишет апостол Павел в том же послании (**2**, 15), — у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую».

Христианские термины, общие с языческой философией

Преодолев соблазн иудео-христианства (т. е. признания, что в христианство можно войти лишь через иудейство), ранняя Церковь не только приблизила к себе языческое религиозное сознание, но нашла в нем и прямые точки опоры для принятия христианства. Самое поразительное свидетельство этого мы находим в том, что в Евангелии от Иоанна Богослова Сын Божий именуется *Логосом.* Термин этот был одним из самых давних и самых распространенных терминов в античной философии; особое значение здесь имеет то обстоятельство, что учение о Логосе было центральным в системе Филона — иудея, жившего в Александрии в начале христианской эры. Филон стремился к тому, чтобы откровенные истины Ветхого Завета, дорогие ему, как иудею, осветить и осмыслить

с помощью понятий, развитых в античной философии. Именно оттуда он и взял термин «Логос», и хотя не достиг и не мог, конечно, достигнуть высоты христианского учения о Сыне Божием, но все же значительно приблизился к нему. Его учение о том, что Логос есть «сила Божества», «устрояющая» мир, что Логос стоит между Богом и миром, принадлежа одновременно миру божественному и миру тварному, как бы предвосхищает учение о Сыне Божием, «едином по ипостаси», но «сугубом» (т. е. двойственном) по природе. Среди эллинистического мира (эллинизмом называется вся эпоха сближения Востока с греческим миром, начиная с конца IV в. до Р. Х.) понятие Логоса было ходким — во всяком случае, в образованных кругах, поскольку культура того времени вся была на греческом языке. Эллинистическая эпоха есть вообще эпоха смешения различных народов, различных культур и, конечно, различных верований. Мы будем еще говорить дальше несколько подробнее о так называемом «синкретизме» — этим понятием как раз и обозначаются различные формы сближения и смешения восточных верований с греческим и даже иудейским (а позднее и христианским) религиозным сознанием. В этой именно эллинистической среде новым светом осветилось понятие Логоса, употребленное в первой главе Евангелия от Иоанна («В начале было *Слово*» -- т. е. «вначале был Логос»). Нет *никаких* оснований говорить о том, что апостол Иоанн заимствовал понятие Логоса от Филона, — он просто взял это слово для обозначения глубочайшей тайны богословия из того словоупотребления, которое было всюду в ходу. Но взяв из него это слово, апостол Иоанн по-новому и очень глубоко связал христианское сознание с античным миром, как не менее глубоко и существенно эта связь выступает и в других терминах, которыми пользуется Новый Завет (напр., термин «pneuma», что значит «дух». Термин «pneuma» тоже имеет в античной философии свою длинную историю, особенно интересную как раз для эллинистической эпохи). Во всем этом выступает перед нами тот пункт, вокруг которого

многоразличные противники христианства особенно стремятся дискредитировать христианство. Они видят в указанном факте близости (в ряде пунктов) христианской и языческой *терминологии* зависимость христианства от язычества. Между тем, дело идет совсем не о зависимости христианства от языческого мира, а о факте, имеющем совсем иной смысл: мы говорим о *рецепции* христианством тех или иных сторон как в Ветхом Завете, так и в языческом мире. Остановимся поэтому на выяснении самого понятия «рецепции», которое является, как мы увидим, ключом к пониманию взаимоотношений христианства и язычества.

Понятие рецепции

На пути рецепции язычества Церковь принимала все те истины, всю ту правду, какие могло содержать в себе язычество, исходя из того убеждения, что источник всякой истины есть Бог. Если язычество не имело прямых откровений свыше, то все же и ему были открыты, или по крайней мере им предчувствовались, многие истины, в полноте и ясности данные христианством в Откровении. Для уяснения взаимоотношений язычества и христианства в отношении познания высших истин можно привести такой образ: когда в сумрачный день небо закрыто тучами, на земле все же светло и все видно, но когда разойдутся тучи, и на небе засияет солнце, то только тогда становится ясно, откуда идет свет на землю. Язычеству, не знающему прямых лучей солнца, т. е. не имеющему Откровения свыше, все же многое было «открыто», т. е. ему были доступны многие истины, но язычество *не знало, где источник того света,* который светит их сознанию. Христианство же не только «видит» то, что видело язычество, но и знает, откуда в мире свет, где источник всякой правды. Поэтому христиане и могут и должны принимать все то истинное, доброе, светлое, что они могут найти в языческой мудрости. Важно только, чтобы они проверяли все

светом Христовым, чтобы «в свете Христовом узреть мир» [42]. Неверно было бы поэтому отвергать ту или иную правду только за то, что она была высказана язычниками, но нужно на все глядеть в свете Христовом, — и то, что в этом (Христовом) свете не теряет своей истинности, то может и должно быть нами принимаемо.

Это и есть принцип рецепции. Христианин, живущий «обновленным умом» (Рим **12**, 2), может смело и безбоязненно принимать все из язычества, что остается неизменным при освещении его светом Христовым. Лишь бы мы всегда действовали в «обновлении нашего ума», однако сразу надо указать на то, что мы никогда не можем полагаться только на наш *индивидуальный* ум. Только та рецепция внехристианской истины или правды верна, которая исходит *от Церкви,* ибо истина вручена не отдельным умам, а Церкви, в которой живет и действует Святой Дух. Рецепция поэтому осуществляется *только Церковью,* хотя ее выражают сначала отдельные умы. Так, когда на Никейском Соборе, утвердившем догмат Святой Троицы, был введен термин «единосущие», который выражал то, что все Лица Святой Троицы *не* «подобосущны» друг другу, а единосущны (что и есть догмат «Триединства» Божества), то было немало возражений против этого термина на том основании, что в Святом Писании его нет. И все же Церковь приняла этот новый термин, который имел огромное значение в истории догматических споров. Не «коллектив», где вопросы решаются по большинству голосов, а соборный разум Церкви решает «рецепировать» или не «рецепировать» то или иное учение, если оно выросло на внехристианской почве.

Смысл рецепции

Путь рецепции и был изначала усвоен христианством. Это не относится, как мы видели, к термину «Логос» в первой главе Евангелия от Иоанна, но если бы с открытием каких-либо новых документов оказалось доказанным, что

евангелист Иоанн знал Филона, т. е. оказалось бы, что у апостола Иоанна мы имеем дело с рецепцией термина, выдвинутого Филоном, то это ни в какой степени не ослабило бы для нас ценность Евангелия от Иоанна, так как Церковь причисляет его к «Священному Писанию». Но вот относительно термина «Господь» (Kurios по-гречески) один из самых выдающихся ученых последнего времени Буссе (Busse) силится доказать, что первоначально христианская община не знала этого термина и перенесла его на Спасителя из языческой терминологии того времени. Все построение Буссе неубедительно, но если бы даже оказалось в дальнейшем исследовании вопроса верным мнение Буссе, мы бы сказали, что перед нами христианская рецепция языческого термина. Надо помнить, что центральной для христианства была проповедь спасения; дело же спасения изнутри сознавалось христианами, как неотделимое от личности Спасителя. Это было основой христианства, все же остальное, будучи лишь «оболочкой», в которую облекалось основное «ядро», могло без затруднений браться из того языкового материала, какой был тогда в ходу. Все дело было в том, чтобы это была настоящая рецепция со стороны Церкви, т. е. был бы отбор в свете христианства того, что приходило к нему извне. Впитывая в себя языковый материал и мыслительные построения из внехристианского мира и преображая все это в свете Христовом, Церковь связывала себя все глубже и ясней с *историей,* в частности, с религиозным миром язычества, освящая, преображая то, что, как частицу истины и правды, находила она в языческом мире. Этот процесс *врастания в историческую среду* повторялся в истории всякий раз, когда свет христианства озарял новые народы. Это не могло, конечно, сказываться на основах христианского вероучения, но это легко, а иногда и очень значительно, сказывалось в богослужебной и пастырской практике, в церковном искусстве. Когда Церковь получила свободу своего действия в мире, христиане часто не разрушали, напр., языческих храмов, но их приспо-

собляли к своему веросознанию, к своему богослужению. И сейчас еще, напр., в Афинах (в Акрополе), в храме, который носил в античную эпоху название Парфенон, остались следы христианских фресок, которые закрывали изображения языческие. Конечно, в области искусства христианизация и рецепция были *ограничены* ввиду того, что само античное искусство было слишком связано с языческим религиозным сознанием, однако раннее христианское искусство как бы примыкает к античному. Этот процесс «претворения» античных художественных ценностей в христианские, давший все чудные создания византийского религиозного искусства, был как раз свидетельством творческой природы всякой рецепции.

Гораздо сложнее обстояло дело с христианизацией языческих празднеств. Считаясь с исторической инерцией, в силу которой народные массы свыклись со своими языческими праздниками, христианство брало порой те же даты, влагая в них новое содержание. Самый яркий пример этого мы видим в установлении праздника Рождества Христова: первоначально Церковь праздновала Рождество Христово одновременно с праздником Крещения Господня. Но, считаясь с привычкой в Римской империи праздновать 25 декабря день Митры (персидского, а потом и общего для всего эллинистического мира божества, которого звали «Непобедимое Солнце» (Sol invictus) — с Митрой были связаны мистерии, очень распространенные во всем римско-эллинистическом мире (см. об этом дальше), — Церковь взяла эту *дату* и связала с ней празднование Рождества Христова (отделив, таким образом, это празднование от Крещения). Это очень яркий пример использования Церковью внехристианских религиозных материалов и их христианизации. Другой пример можем привести из истории Русской Церкви. В русском язычестве существовал праздник Купалы, связанный с переменой летом отношения земли к солнцу; взяв ту же дату (24 июня), Церковь связала с этим днем память Иоанна Крестителя — и хотя народные обычаи, сложившиеся в русском

фольклоре до христианства, не исчезли после христианизации бывшего языческого праздника, но языческий смысл их стал постепенно стираться. Конечно, на этой почве возникало не раз много легенд, рассказов — своего рода христианская мифология, — но это все есть уже отражение в истории того великого духовного перелома, какой был связан с появлением в мире христианства. В качестве примера таких проявлений «народного» творчества на почве христианства можно указать на существовавшие на Западе различные сказания, связанные с «чашей Святого Грааля» [43], у нас — «Сказание о граде Китеже» и т. д. Христианство «врастало» и продолжает «врастать» в историю, поэтому оно вызывает различные проявления творчества на основе христианства (ср., напр., так наз. христианские мистерии, еще и ныне не исчезнувшие театральные изображения событий из христианской истории). С другой стороны, и само христианство вбирает в себя на путях рецепции внехристианский материал. Иногда настоящая христианизация такого материала не удается (напр., в церковной музыке, в иконописи и т. д.), но сам процесс остается тем же.

Учение о Святой Троице не взято из греческой философии

Наиболее сложным процесс рецепции и христианизации материала, созревшего вне христианства и вошедшего затем в состав христианства, был в области мысли, точнее, в области вероучения. Всем известна неправильная, но очень «эффектная» (для противников христианства) формула Гарнака (известнейшего протестантского исследователя по истории христианства), что догмат о Святой Троице есть не что иное, как «острая эллинизация христианского сознания». По мнению Гарнака, на развитие этого догмата имела огромное влияние философия Плотина (гениального греческого философа, создателя «неоплатонизма», жившего в III в. по Р. Х.), у которого в его сис-

теме было учение о трех «ипостасях». По учению Плотина, в бытии надо различать Абсолютное начало («Единое»), стоящее *над* бытием (это есть первая «ипостась»); от этого Абсолюта в порядке «исхождения» (или излучения, или эманации, по латинской терминологии) происходит вторая ипостась Nous (Дух), что равно понятию Логоса, а от второй ипостаси происходит третья — Душа, которая и есть мир. Как мы уже знаем, в системе Плотина не было места учению о творении мира: бытие «рождается» (излучается) из недр Абсолюта. Это есть система *пантеизма,* — так как все в бытии «единосущно Абсолюту». Мы уже говорили в первой части нашей книги об этом; здесь нам важно отметить основное и существенное отличие учения Плотина о трех «ипостасях» от христианского учения о Святой Троице. Можно, конечно, сказать — без серьезного основания, — что христианское учение о Святой Троице (как догма) развилось в IV в. из учения Плотина, но в действительности «развитие» христианской догмы о Святой Троице было связано с необходимостью устранить еретические учения (и прежде всего, арианство), и есть поэтому лишь *раскрытие* той самой веры в Святую Троицу, какая *с самого начала* исповедовалась христианской общиной (это видно из самого раннего, так наз. «крещального» символа — простого исповедания Святой Троицы). Для христианского сознания лица Святой, Троицы все «равночестны»; хотя Сын Божий «рождается» от Отца, а Святой Дух «исходит» от Отца, но все три Лица одинаково божественны; Святая Троица через единосущие есть единый Бог (что и выражается в понятии «триединства»). Святая Троица, по учению Церкви, вся участвует в творении мира и вся отделена от мира тем, что мир сотворен, а Святая Троица вся надмирна, нетварна. Если бы учение о Святой Троице действительно развилось под влиянием учения Плотина, то тогда мир не противостоял бы Святой Троице, ибо он входил бы в нее («Душа» — третья ипостась у Плотина — и есть реальный, психофизический мир), мир не был бы признан «созданием» Творца,

а происхождение мира восходило бы к «рождению» его (Nous от Единого, Душа от Nous). Кроме того формального сходства, что в обоих сравниваемых учениях дело идет о «трех» ипостасях, кроме общности слова «ипостась» (хотя этот термин впервые был выдвинут еще Аристотелем), — как видим, по существу, между христианским учением о Святой Троице и учением Плотина есть столь существенная разница, что говорить о влиянии Плотина на христианскую догматику совершенно невозможно. Заметим тут же, что три ипостаси у Плотина суть *три сферы* бытия, а вовсе не живые Личности, как это мы находим в христианстве. Кстати сказать, в ряде языческих религий, еще задолго до христианства, мы находим «троичность» в определениях божественного мира. Мистический смысл троичности улавливался и вне христианства — и совершенно незачем привлекать сюда учение Плотина.

Недопустимость учения о мозаичности христианства

Мы подошли к очень существенному пункту в вопросе о соотношении христианства и язычества. У многих ученых, выросших в *христианском* мире, но отошедших от веры во Христа, а часто и от веры в Бога вообще, мы находим какую-то особую потребность свести все христианство к ряду заимствований от языческих религий и тем его дискредитировать. Многие историки религии охотно принимают самостоятельность религиозного сознания в любой из языческих религий, но настойчиво и упрямо отвергают самостоятельность в христианстве (и в древнем Израиле). Обращаясь к христианству, мы с удивлением должны констатировать наличность этой тенденции дискредитировать христианство среди ученых, принадлежащих именно к христианскому миру. Это типичная установка у тех, кто отвернулся от своей духовной родины; чтобы оправдать свое отречение от нее, эти люди стараются во что бы то ни стало дискредитировать ее. Совре-

менные ученые стараются превзойти один другого в этом разложении христианства; отвергая какую бы то ни было оригинальность в христианстве, сводят все Евангелие к какой-то *мозаике*, где каждая часть взята из той или иной религии, т. е. вне христианства. Все внехристианские религии признаются обладающими тем или иным оригинальным учением, — только в христианстве, по утверждению многих ученых, не было и нет ничего своего, оригинального! А между тем ни одна религиозная система не обладает такой *цельностью,* таким *органическим единством*, каким обладает как раз христианство!

Теория «мозаичности» христианства или образования его из отдельных «кусочков», взятых из разных источников, явно тенденциозна — в ней сказывается тот, все яснее и трагичнее выступающий у большинства современных ученых факт, что они заняты изучением Евангелия, христианства вообще для того, чтобы отвергнуть его Божественность. Этот трагический факт заключается в упорном, насыщенном какой-то озлобленностью *христоборчестве*, в желании сорвать все, что раскрывает божественную силу христианства. В последние десятилетия, за *невозможностью* достичь удовлетворительного для них результата, некоторые ученые построили теорию о том, что Христа, мол, никогда и не было, что Он не историческая личность, а мифический образ, подобный мифическим образам Диониса, Осириса, Аттиса и т. д. Особенно часто это превращение исторического образа Христа в мифический образ стало развиваться после того, когда стали тщательно изучать языческие мистерии, где выступает образ страдающего и воскресающего божества... Христианам нельзя пройти без протеста мимо всех этих утверждений. Как ни легкомысленны и необоснованны они, но они отравляют современное и без того ослабленное и упадочное религиозное сознание. Нам необходимо войти подробнее в весь этот материал «сравнительного изучения религии», но прежде чем обратиться к самому материалу, скажем предварительно несколько слов вообще

о так наз. сравнительно историческом методе изучения религиозных систем.

История религии как наука

Историческое изучение религии стало развиваться с особой силой с конца XVIII в. и привело к созданию общего учения о развитии религиозной жизни в человечестве. Если в Библии ключ к пониманию того, что душа человеческая постоянно ищет Бога, восходит к смутным, но неустранимым воспоминаниям о том поистине блаженном состоянии души, когда наши прародители постоянно беседовали с Богом в раю, то у исследователей религии в XVIII в. был совсем иной подход к изучению религии. Они опирались на теорию, которая особенно развилась в Англии в XVII—XVIII вв., о некоей «естественной» религии. Еще у римлян Лукреций (поэт I в. до Р. Х.) выразил античное учение о том, как появилась религия у людей: timor fecit deos (страх привел к созданию образов божества), говорил он. В более сложной форме учение о «естественной» религии развивал Цицерон в сочинении «Опыт о природе богов» («De natura deorum»), — как раз это сочинение, постоянно читавшееся в Средние века, и легло в основу теории, созданной в Англии, о том, что в начале человечество само пришло к созданию своих религиозных верований («естественной» религии). В духе этих теорий и стало развиваться научное изучение религии человечества, — и все эти исследования покоились на предположении Лукреция, что первобытное человечество, испытывая страх перед неведомыми силами, обожествляло силы природы. Это есть *натуралистическое* понимание религии в ее корнях, в ее содержании. Так родились солярная теория (об обожествлении солнца) или астральная (обожествление звезд). Культ «матери земли» был тоже всеобщим... Но уже во второй половине XIX в., когда накопилось очень много заметок путешественников о далеких, часто «диких» странах, вопрос о возникновении ре-

лигии получил несколько иное освещение. Так возникла теория о развитии религии из *фетишизма* (почитание идолов, изображения которых создавали сами первобытные люди), но очень скоро ученые убедились, что фетишизм, хотя и встречается у «диких» народов, но вовсе не у всех и, значит, из него нельзя выводить развития религии. По второй теории *анимизма* (созданной англичанином Тейлором) все религии развились из признания существования душ после телесной смерти. Эта теория долго имела большой успех, так как анимистические воззрения встречаются действительно всюду. Но выведение религиозной жизни человечества из анимистических воззрений потеряло сразу кредит, когда была установлена наличность так наз. *преанимизма,* т. е. религиозных верований, в которых нет еще никаких учений о душах. Так же мало успеха имела теория *манизма,* согласно которой все религии развились из почитания предков. Что почитание предков встречается всюду, это верно, но как это почитание могло переродиться в *религиозное* сознание, это теория никак объяснить не может. Гораздо большим, доныне еще не совсем угасшим успехом, пользовалась теория *тотемизма.* Тотемом у некоторых первобытных народов почитается предок данного племени, который может быть животным (большей частью) или растением. В тотемизме обычно при особой церемонии священное животное приносится в жертву, и льющаяся при этом кровь падает на жрецов, сообщая через них силу жизни всему племени... Отзвуки или следы тотемизма (который не нужно смешивать с так наз. «зоолятрией», т. е. простым почитанием «священных животных») можно действительно найти почти всюду, — и отсюда и выросла теория, что первичной формой религии и был тотемизм [44]. Но, как это убедительно показал знаменитый английский ученый Фрезер (Fraser), *тотемизм вовсе не есть религия и не может ею стать.* Тотемизм не знает и не может дать место самому существенному элементу религии — молитве; тотемизм есть примитивная *магия.* Основное же отличие

магии от религии в том и заключается, что в магии нет молитвы, т. е. обращения к свободной воле божества; для магии существенно *знание* правил, следуя которым можно подчинить себе высшие силы *(одно признание реальности которых еще не составляет религии).* Никакая магия потому и не может перейти в религию, что она не знает «молитв» к божеству; она может однако очень легко *паразитировать* на религии. Даже среди христиан могут быть случаи, что они верят, что если исполнять внешне все требования закона, то Бог должен дать то, о чем Его просят. Религия покоится вообще всецело на идее *милости* высших сил, их свободного отклика на человеческие нужды; поэтому основной элемент религии есть *молитва,* в состав которой может входить и жертва. Но когда принесение жертвы может переживаться как подчинение нам высших сил через жертву, тогда магия завладевает религиозными движениями... Но о тотемизме нам придется еще раз говорить ввиду того, что в последнее время противники христианства сближают Таинство Святой Евхаристии у христиан с ритуальной трапезой в тотемизме (сближение это, решительно ничем не оправдываемое, с особым злорадством проповедуется современными безбожниками — особенно в советской России).

Новейшие течения в истории религии

Все эти теории были заняты вопросом о *происхождении* религиозной жизни в человечестве и прямо не касались христианства; только в тотемизме, как сейчас было упомянуто, враги христианства стремились увидеть то, из чего «развилось» христианство, как религия, в основе которой лежит Евхаристия. Но в последние 50—60 лет религиозно-исторические исследования направили свои усилия на то, чтобы «исторически» объяснить возникновение христианства, т. е. представить его в связи со всем развитием религиозной жизни человечества. Главным и самым ярким представителем этого, ныне чрезвычайно

развившегося научного течения, был замечательный немецкий ученый Райзенштайн (Reizenstein), вокруг которого скоро сформировалась большая группа выдающихся ученых. Сущность этого направления состоит в *выведении* основных особенностей христианства из *нехристианских источников.* Наиболее популярно выведение христианства из языческих мистерий, но часто встречается и выведение центральной христианской идеи спасения из персидской религии (теория Райзенштайна и др.).

Наконец, внутри этого течения, которое было занято *разложением* христианства (мы выше говорили о том, что здесь христианство признается «мозаичным»), развилось хотя и не серьезное, но очень шумливое течение, которое утверждает, что Христа никогда в действительности не было, что Христос есть просто мифический образ. Если указанные выше течения стремились растворить христианство в истории, свести христианское вероучение к эклектической сводке различных учений и образов, существовавших до христианской эры, то отрицание исторической реальности Христа просто устраняет Его из истории. Одни отрицают божественную сторону во Христе и превращают Его в одного из многих религиозных деятелей в человечестве — другие, наоборот, отрицают Его историческую реальность, видя в Нем лишь мифический образ.

Из всего этого ясно, что под видом «научных исследований» стремятся во что бы то ни стало отвергнуть то, чем живет христианская вера — т. е. отвергнуть, что Христос, как Богочеловек, пришел в определенную эпоху, в определенном месте, что Его историческая реальность относится лишь к Его человеческой стороне, которой не исчерпывается тайна Христа. Христос был подлинный человек, но и подлинный Бог — таково основное верование христиан. Чтобы показать всю необоснованность различных нападок на христианство со стороны представителей исторического знания, разберем по очереди эти нападки и начнем с того вопроса, который является основным: жил ли

Христос на самом деле на земле, или Его историческая реальность не может быть установлена, и Он был лишь «мифическим» образом?

2. Историческая реальность Христа

Нелепость отрицания
исторической реальности Христа

До конца XVIII в. никто никогда не выражал сомнения в исторической реальности Христа. Даже противники христианства — евреи и язычники, — хотя и вели с самого начала ожесточенную борьбу с христианством, но в исторической реальности Христа никогда сомнений не выражали. Еврейская литература в раннюю христианскую эпоху не содержит ни малейших намеков на это. А язычество долго глядело на христиан, как на особую иудейскую секту. «Мысль же о том, что Христос никогда не существовал, — пишет один из самых компетентных историков раннего христианства Лабриоле (P. de Labriolle) (в книге La reaction paienne), — что Христа надо рассматривать как миф, созданный воображением и видениями Павла из Тарса, — эта мысль никогда не была в мозгах противников христианства». Лабриоле называет гипотезу о «не существовании» Иисуса «безумной». Действительно, трудно себе представить что-нибудь нелепее этой гипотезы, и если ее защищает кое-кто, то делают это только по бессильной своей злобе противники христианства. Будучи противниками его, они не в состоянии свести к нулю все грандиозное развитие христианства — и когда впервые (в конце XVIII в.) высказана была мысль (французским писателем Дюпюи (Dupuis)), что «может быть Христа никогда и не было», то за эту мысль ухватились те, кто в ожесточении своем хотел бы всячески унизить или ослабить христианство. Верно, однако, сказал один из крупных немецких историков Церкви, что появление в немецкой пе-

чати трудов, отрицающих историческую реальность Христа, является «позором для немецкой науки».

Все же отделаться замечанием (хотя оно и справедливо), что отрицание исторической реальности Христа есть чистая нелепость, невозможно. С тех пор, как в советской России возник и стал действовать союз агрессивных безбожников, как раз на русском языке появилось много книг, с разных сторон нападающих на христианство и ссылающихся на то, что наука будто бы «доказала», что Христа никогда не было. Войдем поэтому в изучение тех «аргументов», которыми противники христианства пользуются в своем отвержении историчности Христа.

Рационализм как источник сомнений в исторической реальности Христа

Сомнениям подвергается, прежде всего, то, что касается самой жизни Иисуса Христа, — Его рождение от Девы Марии, Его чудеса, распятие и особенно Воскресение Господа. Источник этих отвержений евангельского повествования двойной — прежде всего, тот упрямый *рационализм*, который отвергает все, что не вмещается в рамки нашего разума. Вершиной этого радикального рационализма можно считать современного немецкого ученого Бультмана (Bultmann), который предпринял решительную «демифологизацию» (Entmythologisierung) евангельского повествования. Решительно все черты жизни и личности Христа, которые почему-либо неприемлемы или малоприемлемы для этих ученых, — все это объявляется мифом, — поэтому «устранение всех мифов» становится лозунгом многих современных ученых, занимающихся христианством. Один весьма развязный, хотя и ученый писатель [45] прямо заявляет, что «образованный христианин должен устранять из евангельской истории все, что делает ее маловероятной». Это замечание любопытно в том отношении, что оно очень хорошо вскрывает *предубеждение* тех, кто утерял веру во Христа, как Сына Божия:

они заранее отстраняют все то, что могло бы их убедить в том, что Христос — Сын Божий.

Однако, хотя упомянутый автор признает, что «весьма ученые исследователи отвергают историческое существование Христа», но сам он все же убежден в том, что если устранить из Евангелия все «сверхъестественное», то надо признать, что в Евангелиях перед нами предстает все же «историческая личность человека, сына плотника, который проходит по Иудее с проповедью, исцеляя больных». Вейгалл (Weigall) признает, что «нет ничего более божественного, чем характер Иисуса, что Его учение может удовлетворить самые высокие требования ума и самые возвышенные искания нашего духа. *Но целый мир языческих легенд скопился* вокруг этого выдающегося человека». Добавим еще одно признание того же автора: «Если когда-либо в истории была оригинальная личность, то это был Иисус».

Все эти признания стремятся устранить все «мифическое» из Евангелия, сводя эти повествования к влияниям других религий. Впрочем сам Вейгалл заявляет, что «*ничто* в Евангелии не позволяет думать, что их авторы были в состоянии знать мировую (религиозную) литературу». Это, конечно, верно. Другие авторы более решительны и утверждают (конечно, голословно), что составители Евангелий как раз из мировой религиозной литературы черпали мотивы для своих повествований [46]. Как видим «демифологизация», прежде всего, обращается к содержанию Евангелия. Мифическими объявляются рождение от Девы Марии, все чудеса, даже распятие, тем более Воскресение Господа. Мы будем еще иметь случай вернуться к некоторым из этих утверждений. Но, конечно, вершиной всего этого «устранения мифов» («демифологизации») является то, что само существование Иисуса Христа признается мифичным.

Иудейские источники о Христе

Первое, на что особенно напирают защитники теории о «мифичности» Иисуса Христа, это то, что кроме Еванге-

лий и апостольских посланий, написанных через 30—50 лет после смерти Христа, мы почти совершенно не имеем других источников о Христе. Но разве личность Сократа, который сам не написал ни одной строчки, но о котором без конца писал Платон, его последователь, — становится от этого мифичной? Евангелия и апостольские послания возникают несомненно во второй половине I в., т. е. через несколько десятков лет после смерти Христа. Разве это ослабляет силу их свидетельства? Самое поразительное в этих повествованиях — это обращение ко Христу апостола Павла, который до своего обращения был жестоким гонителем христиан. Как ни объяснять явление Господа Савлу, будущему апостолу Павлу, но вся его проповедь, как апостола, проникнута глубочайшей преданностью Христу, которая была бы невозможна, если бы у него не было полной уверенности в реальности существования Христа. Вся ранняя христианская литература исполнена этого чувства реальности Христа, Его дела, Его смерти и Воскресения. Именно реальность Христа есть та точка, вокруг которой слагаются различные повествования в ранней христианской литературе. Конечно, самое здесь важное то, что противники христиан (иудеи, не принявшие Христа, язычники) *никогда не отвергали реальности* Христа.

Но отчего же так мало упоминаний о Христе во внехристианской литературе первых веков? Прежде, чем ответить на это, приведем все же то, что дает нам история о Христе.

Упомянем, прежде всего, об иудейском историке *Иосифе Флавии* (37—100 гг. по Р. Х.). В своей «Иудейской археологии» он три раза говорит о событиях и лицах из Евангельской истории. Прежде всего он упоминает об Иоанне Крестителе, — говоря о том, что, будучи «добродетельным мужем», он призывал иудеев к тому, чтобы они «соблюдали во взаимных отношениях справедливость, а к Богу должное благоговение». Так как народ стекался к нему, то «Ирод велел схватить и заточить Иоанна, а затем предал его смерти [47]. Подлинность *этого* сообщения не подвергается сомнению самыми большими скептиками.

Второе место у Иосифа Флавия касается смерти Иакова, «брата Иисуса, называемого Христом». И это сообщение обычно не подвергается сомнению.

Иное надо сказать о третьем месте у Иосифа Флавия. Вот это место: рассказывая о времени Понтия Пилата, Иосиф пишет: «В это время жил Иисус, мудрый человек, если впрочем его следует называть человеком, ибо он был совершителем удивительных дел, учителем людей, с удовольствием принимающих истину. Он привлек к себе многих как из иудеев, так и из эллинов. Это был Христос. И когда Пилат, по жалобе знатных людей наших, осудил его на крестную казнь, то те, которые ранее полюбили его, не отступились от него. Он явился им на третий день снова живым, как предсказали божественные пророки об этом и о многом другом, чудесном относительно него. Еще и теперь не прекратилось поколение христиан, названных по его имени».

Какое замечательное повествование! Неудивительно, что те, кто отвергает историческую реальность Христа, ополчились, прежде всего, против этого отрывка из Иос. Флавия и считают его «несомненной поздней вставкой». Однако Ориген (III в.), упрекавший Иос. Флавия за то, что он не признал в Иисусе Христе Мессии, свидетельствует все же о том, что у него было упоминание о Христе. Быть может, как думает напр., профессор Г. Флоровский (см. его небольшую, но очень ценную брошюру «Жил ли Христос?» YMCA-PRESS, 1929), слова Иос. Флавия о том, что Христос «явился на третий день после смерти живым» и не принадлежат ему, т. е. являются чьей-то позднейшей вставкой. Но надо обратить внимание на то, что указанная фраза могла сопровождаться у Иос. Флавия такими словами: «как утверждают последователи Христа», и что эти именно последние слова были позже кем-то вычеркнуты, как ослабляющие силу основных слов Иос. Флавия. Флоровский приводит из одного сирийского источника (вероятно V в.) слова Иос. Флавия о Христе, как «муже праведном и добром, засвидетельствованном от божественной благодати знамениями». Даже если прини-

мать (как это делает отец Флоровский), что только эти слова собственно и принадлежали Иос. Флавию, то и их ведь достаточно, чтобы усмотреть в них историческое свидетельство о Христе. Не могу тут же не привести слов упомянутого уже Вейгалла по поводу споров об истинности рассказов историков о Христе: «Удивительно не то, — пишет он, — что есть столько невероятных повествований о Христе, а, наоборот, что их так мало!» «Иисус, — добавляет Вейгалл, — был гораздо меньше предметом невероятных повествований, чем большое число других героев». Да, вокруг Христа, при обилии евангельских рассказов, было совсем мало «выдумок». Достаточно сравнить жизнь мудреца и чародея I в. Аполлония Тианского, о котором в III в. сочинил много легендарных рассказов (в подражание Евангелию) некий Филострат (представитель угасавшего язычества), чтобы убедиться, что о Христе никто ничего не «сочинял» — ибо если бы только стали «сочинять», то этим «сочинениям» действительно не было бы конца.

Очень важен, как свидетельство исторического существования Христа, «разговор с Трифоном иудеем» святого Иустина Философа (II в.). Вот что ставит в упрек христианам Трифон иудей: «Вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания, а полагаете свое упование на *человека распятого*». «Этот называемый у вас Христос был бесславен и обесчестен, так что подвергся самому крайнему проклятию, какое полагается в Законе Божием — был распят на кресте». Как видим, эта критика христианства не содержит в себе никакого сомнения в реальном существовании Христа.

Внехристианские источники о Христе

Обратимся к римским известиям о Христе. Их очень мало, к тому же часть их бесспорно ложна (как, напр., мнимые письма римского философа Сенеки — эпохи Нерона — к апостолу Павлу [48] или не относится к христианству (как, напр., письмо императора Клавдия [49], датированное 41 г.

н. э., в котором есть глухие намеки на миссионерскую активность иудеев); часть историков относила эти намеки к миссионерской активности христиан. Первые, более точные сведения о христианах находим мы у историка Светония (его писания относятся к 120 г. по Р. Х.), который пишет о том, что император Клавдий (он правил от 41 до 54 гг.) изгнал из Рима иудеев, «постоянно волновавшихся под влиянием Христа» (Светоний пишет «Хрестос», как и Тацит, о котором идет дальше речь [50]. Как раз об изгнании иудеев, о котором идет речь, мы находим упоминание и в Деяниях Апостолов (**18**, 2), где сказано: «Клавдий повелел всем Иудеям удалиться из Рима». Все это место у Светония не отвергается, но вставка «под влиянием Христа» — признается позднейшей, т. е. не принадлежит Светонию.

Нет, однако, *никаких* серьезных оснований для заподазривания подлинности слов Светония о Христе, тем более, что тот же Светоний, говоря о Нероне, снова упоминает о «христианах» — «людях», предававшихся новому и опасному суеверию [51].

Другим автором, который упоминает о Христе, является Плиний Младший, который был правителем в Малой Азии в 110—113 гг. О нем и его сообщениях ученый историк справедливо заключает: «Тут мы находимся на твердой почве». Подлинность писем Плиния Младшего (к императору Траяну) никем не оспаривается, но те места, которые относятся к христианам, многими считаются не подлинными — но снова без всяких оснований или, вернее было бы сказать, — из желания устранить все исторические свидетельства о Христе!

Вот что пишет Плиний Младший императору Траяну. Плиний спрашивает его: «Надо ли наказывать христиан за самое это имя — независимо от того, совершили они бесчестия, или же самое имя их уже бесчестно?» Хотя Плиний и ставил этот вопрос, но он все же преследовал тех, кто не хотел отрекаться от христианства («проклинать Христа»); однако он тут же прибавляет, что собственно ничего плохого за христианами не замечено, что они

«поют гимн («carmen» по-латыни) Христу, как Богу». Заподазривать эти места у Плиния нет решительно никаких оснований — тем более, что сохранился и ответ Траяна Плинию, где тоже упоминается о христианах и дается ответ на вопросы Плиния (в довольно мягкой форме).

Следующее упоминание о христианах находим у знаменитого римского историка Тацита, писавшего в те же годы, что и Плиний. Тацит пишет о том, что Нерон, чтобы перевести вину пожара, им устроенного, на других людей, привлек к суду людей «ненавистных» в силу их «гнусных поступков», «которых народ называл христианами [52]. Тот, по имени кого они себя называли, Христос, был предан на казнь, в царствование Тиверия, прокуратором Понтием Пилатом».

Нет решительно никаких оснований заподазривать подлинность этого места у Тацита (как это особенно бездоказательно делают советские авторы, в частности и профессор Виппер, о котором мы уже упоминали). Если бы места у Плиния и Тацита были бы позднейшими вставками, то спрашивается, — почему они так скудны и немногочисленны? Те, кто решился бы делать вставку (и для чего? ведь в то время не было сомнений в исторической реальности Христа!) в тексты Плиния и Тацита, чтобы упомянуть о Христе, почему они не сделали эти вставки более содержательными, с большими подробностями? Только тенденциозные историки могут серьезно заподазривать подлинность приведенных нами мест.

Почему так мало исторических свидетельств о Христе?

И все же этих римских свидетельств о Христе слишком мало. Но нужно ли этому удивляться? Не только «внешние», т. е. весь мир вне Израиля, не узнали во Христе своего Спасителя, но и Израиль в значительной своей части Его тоже не признал. По словам апостола Иоанна Богослова: «к своим пришел и свои не приняли Его» (Ин **1**,

11). «Дело» Христа, для которого Он пришел, было, конечно, связано с историей (Христос пришел спасти людей), но это «дело» Христа касалось не поверхности истории, а ее сокровенного смысла. На поверхности истории шли и развивались различные внешние процессы, но смерть, вошедшая в мир через грех, по-прежнему царила в мире. Как уже в Боговоплощении мир, вместивший Сына Божия, задрожал и стал в глубине иным, ибо в него вошел Господь во плоти, — так и все «дело» Христа, Его страдания, смерть, воскресение — все это касалось глубины жизни, не ее поверхности. Даже апостолы, столь часто ощущавшие Бога во Христе, по Его воскресении спрашивали Его: «Не в сие ли время, Господи, восстановляешь Царство Израилю» [53]. Из этих слов видно, что и им (до Пятидесятницы) не был ясен подлинный смысл «дела» Христова.

Нечего удивляться, что внешний мир не заметил Христа. Когда он заметил христиан, то насторожился — и чем дальше, тем более напряженно всматривался он в христиан. Но мы уже говорили, что язычество лишь во II в. по Р. Х. забеспокоилось о христианстве. Нечего удивляться поэтому, что в писаниях эпохи раннего христианства так мало упоминаний о Христе. Но не надо забывать, что история оставила зато иной, грандиозный памятник о реальности Христа — само христианство.

Христианство как свидетельство реальности Христа

Действительно, христианство очень рано стало распространяться сначала в пределах огромной тогда Римской империи, а через короткое время вышло за пределы ее. Ныне христианство распространено по всему миру — и его внутренняя цельность и прочность определяют его покоряющую силу; в этой живучести христианства, в бесконечных проявлениях стойкой преданности Христу нельзя не видеть свидетельства огромной исторической силы христианства. Как всемирная религия, христианство имеет, правда, свои-

ми соперниками буддизм и магометанство, но эти два внехристианских мира хоть и очень медленно, но разлагаются и поддаются воздействию христианской миссии. Действительно, если привести хотя бы один пример католического миссионера в Северной Африке (Фуко), то ясно, что действие христианской миссии велико и в наши дни.

Всему этому величию христианства в истории основой служит личность Господа Иисуса Христа — Его образ привлекает к себе сердца и покоряет их. Христа чтут и в исламе как пророка, — достаточно взять в руки Коран, чтобы убедиться в том, какое огромное место там занимает Иисус. О внедрении христианской миссии (исходящей от разных вероисповедных групп) в язычество свидетельствуют многочисленные факты. Образ Христа светит почти всему миру — даже и там, где нет Христианской Церкви.

Понять это неослабевающее действие христианства и особенно личности Господа Иисуса Христа можно, только опираясь на Его живое явление на земле. Если Христа, как уверяют противники христианства, никогда не было, если Христос есть такой же мифический образ, как Дионис, Осирис, Митра и т. д., тогда, конечно, возникновение Христианской Церкви совершенно необъяснимо. Если, как говорят, небольшая иудейская группа воспользовалась ветхозаветным образом Иисуса, чтобы выделиться из иудейства и образовать новую религию, то разумеется вокруг вымышленного образа (всю нереальность которого сознавали бы неизбежно именно те, кто «выдумал» этот образ) ничего прочного возникнуть не могло бы. Можно подвергнуть сомнению все евангельское повествование о Христе, признавать мифом различные события и факты (во имя «демифологизации» Святого Писания), но простой здравый смысл требует признания того, что в группировке этих повествований была некая живая личность. Все своеобразие христианства и заключается в том, что учение христианства *неотделимо* от личности его Основателя.

Достаточно ознакомиться с античными религиозными образами, чтобы сразу почувствовать, что это действитель-

но суть мифы, т. е. создания человеческой фантазии. Конечно, в основе каждого мифа лежит какое-то подлинное переживание, но образы, с которыми религиозное сознание связывает эти переживания, всегда и всюду переживались в язычестве, как «символ». Отсюда текучесть того содержания, которое усваивалось отдельными образами, — при устойчивости самого религиозного переживания тот «предмет» (личность или божественная сила), к которому религиозное сознание их относило, мыслился всегда полуреальным. Отсюда легкость, напр., отождествления римлянами своих «богов» (Юпитера, Юноны и т. д.) с греческими аналогичными божествами (Зевс, Гера и т. д.), то же надо сказать и об эллинизации египетских божеств (Гермес был легко отождествлен с египетским богом Тотом, Серапис объединил образы Осириса и Аписа и т. д.). В позднейших мистериях Исиды она именовалась «многоименной...» И дело здесь было, конечно, не в отождествлении имен разных божеств, а в сознании единства их «идеи». Поэтому культ матери земли, существовавший в разных странах, легко подменял имя, скажем, Артемиды или Деметры с другим именем, культ Афродиты, тождественный культу Венеры, легко сближался с вавилонским культом Астарты. За различными именами открывалась единая сущность, *но не единая реальная личность.*

Христианство тем и было отлично от всех этих культов, что неподвижной точкой в нем были один и тот же образ, одна и та же неразложимая божественная личность. Когда у гностиков (особенно более поздних, таких как Василид, Валентин), которых Церковь признала еретиками, образ Спасителя получил черты мифического образа, то он сразу и был оторван от истории, превратился в некую божественную категорию, получил характер мифического, но не реального существа.

Таким образом, внутри христианского сознания реальность личности Иисуса охранялась именно его историчностью. Все развитие и христианского культа, и христианского догматического сознания определялось этой непререкаемой исторической реальностью Христа.

Вообще, если на минуту допустить, что в исторической реальности никогда не было Христа, что Христос был созданием мифотворческой фантазии, тогда все развитие христианства представляется странным чудом: на пустом месте силой фантазии создается образ, который вдруг становится основой, прочной силой исторического движения!

И как странно — ведь нет ни одной *исторической* религии, у которой не было бы ее основателя — только христианство оказывается будто бы без *основателя,* оказывается продуктом чистой выдумки, «литературным изобретением». Нужно не иметь никакого чутья истории, чтобы отвергать — хотя бы минимализированную историческую основу в христианстве, т. е. отвергать личность его основателя.

Христианство и языческие мистерии

Но тут возникает новое сомнение. Если признавать, что у христианства был основатель, то почему в образе Христа столь много сходств с несомненно мифическими образами — по крайней мере, в некоторых деталях? В раннем христианстве был даже взгляд, что диавол, проникнув в тайну смерти и воскресения Христа, подсказал разным народам эту тайну, которая и определила содержание различных мистерий. Сближение же христианских фактов с мистериальными рассказами стало за последнее время не просто модным, но можно сказать навязчивым. С другой стороны, и многие из верующих христиан, когда знакомятся, хотя бы поверхностно, с языческими мистериями, испытывают какой-то неприятный шок — именно ввиду ряда сходств христианских и мистериальных черт. Мы должны поэтому подробно войти в изучение всего этого материала, но заметим тут же, что не только в вопросе о соотношении христианства и языческих мистерий, но и вообще при сопоставлении язычества и христианства явно выступает необходимость христоцентрического понимания истории религии. Под этим мы разумеем то, что в христианстве, как в фокусе, схо-

дятся разрозненные черты язычества, которое было полно предчувствий тех истин, которые в полноте и целостности находим мы в христианстве. Человечество, жившее во все эпохи под Промыслом Божиим, бессознательно шло (как частично и сейчас еще идет) к принятию Христа — и эта подготовка и превращает само христианство в центральный факт в религиозной истории человечества. То, что открывалось язычеству в отдельных его религиозных движениях, все это получило в христианстве свое завершение, свою разгадку. Христоцентрическое понимание истории религии дает нам достаточное объяснение того, почему между христианством и язычеством есть столько сходных черт. И здесь, с другой стороны, становится понятной вся мнимая обоснованность того понимания христианства, которое превращает его в некую мозаику. Для каждой почти особенности христианства мы можем действительно найти аналогию в языческих религиях, но это вовсе не вследствие «заимствования» христианством чего-либо из язычества (что бессмысленно, так как превращает органическую цельность христианства в эклектический набор, в подлинную мозаику), а вследствие центрального положения христианства в истории; к христианству бессознательно тянулись нити из всех почти языческих религий. Христоцентричность религиозного процесса в истории достаточно поэтому объясняет смысл усматриваемых в христианстве и язычестве сходств. Войдем теперь ближе в сравнительное изучение языческих мистерий и христианства.

3. Языческие мистерии и христианство

Язычество как религиозный факт

Языческие мистерии — высшая, предельная точка в религиозном развитии язычества, — и чем больше наука раскрывает перед нами их содержание и смысл, тем глубже проникаем мы в религиозный мир язычества, в закрытую,

но существеннейшую область его религиозных переживаний и чаяний. Но в сравнительной истории религий, к сожалению, всегда были слишком сильны тенденции антирелигиозного характера, было всегда сильное стремление глядеть на религиозную жизнь человечества, как на нечто низшее, видеть в ней продукт фантазии и суеверия. Изучение языческих мистерий — этой высшей точки в развитии натуральных религий — чрезвычайно страдало всегда от упрощенного и даже грубого подхода к мистериям, которые так и оставались религиозно непонятыми.

Язычество часто рисуется, как нечто цельное и единое, внутренне гармоничное, легко объяснимое из какой-либо одной его «основы» (которую и конструируют разные школы по-разному). Различия внутри языческого мира, с этой точки зрения, сводятся к различным акцентам внутри некоторого общего фонда языческих верований, определяются тем, что они выражают разные стороны одного и того же, в существе своем единого и целостного процесса. Это представление о язычестве надо решительно отбросить — надо усвоить во всей глубине тот факт, что религиозная жизнь языческого мира росла и питалась из *разных* корней. Не одна, а *много* разных основ были исходной точкой в развитии религиозной жизни у разных народов, что, конечно, вовсе не исключало постоянного проникновения одних религиозных систем в другие. Есть, напр., места, где эти взаимопроникновения и смешения происходили особенно часто в силу того, что в этих местах происходили постоянные передвижения народов, имела место постоянная смена различных политических и культурных образований. Таким местом по преимуществу является вся Западная Азия, начиная с теперешней Персии и Аравии и дальше на Запад, т. е. включая всю переднюю Азию. Здесь сменялись одно за другим различные политические образования, различные культурные эпохи — и, конечно, для смешения и взаимопроникновения религиозных верований открывался широкий простор. Весь, напр., тот знаменательный период в исто-

рии античной культуры, который носит название «эллинизма» и который захватывал огромное пространство от юго-востока Европы до крайнего конца Западной Азии и немалопространствавсеверо-западномисеверо-восточном углах Африки, — весь период эллинизма по преимуществу является периодом именно *смешения и некоторого объединения культур,* верований, духовных течений под общим куполом «эллинизма». А когда в начале нашей эры, а отчасти и несколько перед ней, сложилась огромная Римская империя, политически охватывавшая пространства, окрашенные этим началом «эллинизма», — тогда наступила в этой части мира эпоха, исключительно благоприятная для смешения и объединения культур, верований, духовных течений. Именно к этому времени возникает в язычестве сама идея единства его [54]. Здесь характерно то, что прежде чем христианство овладело языческим миром (в пределах Римской империи), этот языческий мир стал сознательно стремиться к своему религиозному объединению. Но и во всех этих объединительных системах, вершиной которых может быть признана деятельность императора Юлиана Отступника (вторая половина IV в. по Р. Х.), объединение языческого мира не могло зачеркнуть или ослабить тех значительных и глубоких различий, которые имели место в язычестве. Можно сказать, что под покровом богословского, подчасдажемистериальнобогослужебногоединства язычества, в нем сохранились в своей живой и напряженной отдельности различные верования. Когда, напр., культ Митры (со второй половины II в. до Р. Х.) стал таким собирательным фокусом для объединения различных религиозных систем Римской империи — что в значительной степени и удалось культу Митры (бывшему действительно самым серьезным соперником христианства), — то все же вне этого культа оставалась вся женская половина империи, так как культ Митры допускал только мужчин — сестры же, матери, жены поклонников Митры ютились вокруг культа Кибелы или культа Исиды (сохра-

нившего, при известных новшествах, тот самый строй, который был установлен приблизительно за два века до этого времени). Вообще, чем ближе станем мы изучать религиозную жизнь языческого мира, тем яснее перед нами будут проступать существенные, нестираемые различия внутри языческого мира. Единство его было *лишь исканием,* известной исторической задачей, бессознательно направлявшей известные процессы в язычестве. В религиозном отношении последние века перед нашей эрой представляют поэтому яркую картину так наз. религиозного *синкретизма* — т. е. срастания, сгущения различных верований. Надо только иметь в виду, что вся сила религиозного синкретизма вовсе не отодвигала в тень изначальных религиозных систем, а как бы присоединялась к ним.

Смысл мистерий

Чтобы понять религиозную природу и функцию мистерий, все это нужно иметь в виду. В истории языческих мистерий надо различать два или даже три периода, которые отделены один от другого внешне часто неуловимыми, но очень существенными границами. Первый период обнимает тот изначальный, часто длительный, часто уходящий своими корнями в таинственную тьму древности период, когда вспыхивали мистериальные культы, дававшие толчок к развитию мистериальных мифов и своеобразного мистериального богословия.

Уже и в этой стадии могли иметь место и заимствования, и прямые влияния, и внешние сочетания, но все же существенным является не возникновение мистериальных идей, а мистериального *культа.* С этой точки зрения, приобретает вторичное, даже неважное значение смена одних мистериальных образов другими, как это имело, напр., место в Вавилоне, где идея воскресающего и спасающего Бога была последовательно связана с рядом образов (сначала Таммуз, позднее Мардук и др.).

За стадией возникновения мистерий, как культа, идет очень важная стадия богослужебной и богословской стабилизации мистерий. Тут можно констатировать ряд переходных ступеней, известную эволюцию (особенно ясную, хотя тоже лишь в общих чертах, в истории египетских культов Осириса и Исиды). Но все мистерии, какие известны нам в истории, вступают неизбежно и в третью стадию, которая является связанной со стремлением поглотить в себя другие мистерии, стать *единственной* и центральной. Удержаться в строгой изоляции не удавалось ни одной из языческих мистерий — и то, что христианство никогда не сливалось, никогда не срасталось с другими культами, определило не только историческую победу христианства, но и составляет настоящую историческую «загадку» христианства, его не всецелую «историчность», т. е. действие в нем сил «свыше».

По справедливому замечанию *Зелинского* (в книге «Религия эллинизма») — «религия таинств (т. е. мистерий. — *В. З.*) поставила в центре религиозного сознания вопрос о *спасении* человеческой души». Именно эта идея спасения и является центральной точкой в мистериальном сознании — и в его примитивных и развитых формах. Со спасением связаны и глубочайшие искания «возрождения», и самые простые, но всюду распространенные «посвящения». Но *идея* спасения четко и ясно была уже сформулированным ответом на искания верующих душ, — на их вопрошания о загробной участи людей.

Существенным и решающим в теме «спасения» является, конечно, искание индивидуального «бессмертия» личности, как она знает самое себя. С наибольшей яркостью эта тема развилась в египетском богословии, но и все мистериальные культы — от Вавилона до берегов Средиземного моря — стояли на пути к оформлению той же идеи. Но искание личного бессмертия уясняет нам лишь то, чего искало язычество в мистериальном творчестве, но не уясняет идейные основания мистерии. Только там, где в ответ на искание личного бессмертия, душе открылась хотя бы лишь как мелькнувшая перспектива возможности

обрести «спасение» через приобщение к кому-то или чему-то в «горней сфере», — только там и могла создаться подлинная и творческая мистериальная жизнь. С удивительным и загадочным постоянством помощь свыше связывается в язычестве *с умиранием и воскресением какого-либо высшего существа.* «Страдающий и умирающий бог», который затем воскресает, — такова канва, на которой создается религиозной фантазией тот или иной рисунок.

Сама устойчивость этого образа умирания и воскресения заставляла и заставляет исследователей первобытной религии искать корни этой идеи в факте умирания и воскресения в природе [55]. Нельзя, конечно, отрицать того, что смерть и воскресение в *природе* могли создать основу для работы мифологического сознания, вызвать к жизни религиозные образы умирающего и воскресающего божества. Но сам по себе этот образ, конечно, еще не мог создать мистериального культа — лишь с момента органического срастания *идеи* воскресения с каким-либо образом воскресающего бога и могла сформироваться тема мистерии.

Таким образом, мистерии развились из слияния исканий спасения с верованиями в осуществление спасения через соединение с воскрешающим божеством (чем достигается и личное утверждение в божестве). Мистериальный культ явился выражением этой веры, — и то, что он неизбежно включал в себя элемент «тайны», который затем стал особенно существенным для мистерий, — *это все уже было вторично.* В развитии мистерий наблюдается известная «спиритуализация», которая все ярче и настойчивее выдвигает духовную сторону в человеке как основу спасения. Однако ни одна языческая мистерия не могла до конца отбросить момент *магизма,* и «спиритуализация» мистерий, обнажая внутреннее бессилие мистерий, неизбежно вела *к усилению магизма,* — как это особенно видно на судьбе египетских и сирийских мистерий.

Конфликт магического и мистического начала в языческих мистериях остался в них незавершенным: его разрешение было под силу только христианству, которое на-

сквозь мистично и совершенно свободно от магизма. Различие же мистики и магии сводится к признанию свободы в Божестве или же *к ее* отвержению и ограничению: в магии само Божество, вообще «высший» мир подчинен какой-то таинственной силе, которою и стремятся овладеть «посвященные», в то время как мистическая жизнь всецело определяется сознанием «неисповедимой воли Бога». В языческих мистериях звучали все время оба мотива, — но чем духовнее, мистичнее становилась какая-либо мистерия, тем сильнее было в ней и проявление магизма. Ниже мы постараемся вскрыть смысл этого трагического для языческих мистерий конфликта.

Чрезвычайно существенно то, что спасение через приобщение к божеству, которое *само для себя,* а не для людей (что так характерно для языческих мистерий) умирает и воскресает, очень рано осознается как *искупление от греха* человека через помощь божества. Конечно, помочь в искуплении могло бы лишь то божество, которое само служит искуплению в космосе через свою смерть. Но этого и не было в языческих мистериях. Интересно и странно то, что те религиозные образы, которые заняли центральное место в мистериях, первоначально занимали очень второстепенное место в соответственных религиях: это относится и к Аттису, и Дионису, и др. — но в особенности ярко проявляется в образе Митры.

Функция мистерий в религиозной жизни язычества в общем исключительно велика и значительна. Можно сказать, что мистерии образуют самую существенную часть в языческих религиях — это как бы высшая точка, до которой доходят религии, самая глубокая и духовно-творческая фаза в их развитии, — а с другой стороны — это как бы их сердцевина, их внутренняя сила, направляющая развитие религиозной жизни и мысли. Религиозное сознание не только угончается в мистериях, не только подходит ближе к усвоению запредельной тайны Божества, но оно освобождается в мистериях от изначальной грубости и материальности, находит в самом человеке путь внутренней жизни.

Мистерии наивны и грубы в своих исходных точках сравнительно с их более поздними фазами, сравнительно с той утонченной философией их, которую находим, напр., в II—IV вв. по Р. Х., но даже в своей изначальной грубости мистерии являют новую углубленность религиозного первобытного сознания.

Египетские мистерии

Среди большого числа языческих мистерий наиболее влиятельными и оригинальными надо признать следующие четыре мистерии: *Египетские* (Осирис и Исида), *Лидийско-Фригийские* (Аттис и Великая Матерь богов), *Мистерии Митры* и, наконец, *Элевсинские* (Деметра, Прозерпина и Вакх-Дионис). Если в эпоху эллинизма эти мистерии, как и другие, стали сближаться и даже сливаться друг с другом, то основное их своеобразие сложилось раньше. Многое здесь еще неясно и запутано — особенно неясно возникновение (довольно позднее) *митраических мистерий* (мистерий Митры), сыгравших такую огромную роль в борьбе умиравшего язычества с христианством. Мистериальное творчество не столько истощилось, сколько *оборвалось* с возникновением христианства — и это было бы, конечно, совершенно непонятно, если бы само христианство развилось из мистерии: фактически мистериальное творчество *замерло, без достаточных исторических причин.*

Мы остановимся на кратком обзоре лишь наиболее типичных языческих мистерий и обратимся, прежде всего, к египетским мистериям.

В основе мистерии Осириса лежит миф об убийстве Осириса его братом Сетом, о плаче и искании тела Осириса его сестрой — женой Исидой, о нахождении ею тела Осириса и воскресении его. В египетском сознании тайна загробной жизни составляла вообще главную тему религиозных размышлений и творчества — и Осирис, бывший сначала солнечным богом, стал позднее лунным божеством, связанным с загробной жизнью. В древнем мифе о

воскресении Осириса египетское богословие развило очень подробно учение о загробной жизни, — и хотя кроме Осириса и Исиды в загробных судьбах человека играют большую роль и другие божества, но основное значение принадлежало мифу о воскресении Осириса. На почве этого мифа оформились и окрепли в египетском богословии чаяния индивидуального бессмертия. Однако если учение о путях загробной жизни, об условии бессмертия (через отождествление души умершего с Осирисом) существовало давно, то это еще не создавало мистерии, а отражалось лишь в обрядах и богослужениях. Культ Исиды и Осириса, который по содержанию своему давно уже сближался с греческими культами, как раз благодаря влиянию эллинизма, и дал настоящие мистерии в Египте.

В египетских мистериальных богослужениях слилась старая греческая мистериальная традиция с египетскими образами. Под именем Сераписа стали почитать того, кого раньше чтили как Осириса; само содержание мистерии заключало в себе драматическое изображение смерти Осириса, плача и искания Исиды, воскресения Осириса. Кроме ежедневных богослужений, кроме нескольких праздников в году, существовали особые торжественные мистерии, в которых очень ярко разыгрывалась вся мистериальная драма — плач Исиды над «мумией» Осириса, а затем «воскресение» Осириса (после ряда магических действий) на третий день. Плач и отчаяние, сменяющиеся ликованием и энтузиазмом, сильно действовали на посвященных; если иметь в виду, что в Египте очень рано имело место *безмолвное* почитание богов (собственно Исиды), что уже содействовало развитию благоговейной сосредоточенности, то нетрудно понять, как действовало на посвященных мистериальное богослужение, сопровождаемое световыми и звуковыми эффектами, в подборе которых египетские жрецы были великие мастера.

Первоначально жрец, изображавший воскресающего Осириса, должен был проползти через кожу принесенного в жертву животного или пролежать в согбенной позе

наподобие младенца в утробе матери (и то и другое имело чисто магическое значение); впоследствии вместо жреца в кусок «матери» завертывалась кукла. Символом же воскресения было выращивание колоса из мумии, сделанной из земли и засеянной семенами. Все эти мелочи хорошо характеризуют *магическую* сторону в египетских мистериях, их связь с культом природы и ее производительных сил. Однако с течением времени на первый план выступает духовный момент: мистический экстаз и таинственное приобщение к божественной сфере. От нас остается закрытым, насколько это «приобщение» несло с собой чувство реальности связи с божественной сферой, но, конечно, известное питание верующей души в этом отношении должно было иметь место.

Культ Исиды стал постепенно более популярным, чем первоначальные мистерии — образ Исиды можно сказать вытеснил, отодвинул на задний план образ Осириса — это связано преимущественно с тем, что с образом Исиды связывалась большая и притом все дальше развивавшаяся магическая техника. Распространение культа Исиды стало возможно как раз благодаря тому, что мистерия воскресения умирающего божества в позднейшее время перенеслась на образ Митры. Но так как к участию в митраических мистериях допускались только мужчины, то для женщин естественно оставалось входить в мистерии Исиды или Кибелы («Великой Матери богов»), и это обеспечило египетским мистериям существование рядом с митраическими.

Существенное значение для нас имеет то, что египетские мистерии с исключительной силой подчеркивали, во-первых, возможность индивидуального воскресения и, во-вторых, именно через тайну смерти и воскресения Осириса. Правда, богословская идея личного воскресения была еще недостаточно выработана [56], но все же она является очень ярко и сильно выраженной здесь и совершенно отбрасывает идею перевоплощения. До христианства ни одна религия не знала с такой отчетливостью идеи воскресения, как

египетская. Только одно здесь существенно: личное воскресение, связанное здесь с мистерией Осириса, *неотрываемо от этой мистерии,* так как только в ней сообщается посвященному тайна слияния с Осирисом. Вне участия в мистериях невозможно спасение, — хотя само спасение связано с тем, что Осирис прошел через смерть и воскрес. Божественная драма проходит здесь в горней сфере, в мистериях же она символически повторяется — потому и спасение посвященного возможно лишь *через слияние* с Осирисом, через отождествление им — вне этого спасительная сила Осириса не может быть усвоена. В той же отрешенности божественной драмы от мира лежит объяснение, почему *мифичность* образа Осириса определяла известную неопределенность в переживании реальности спасения посвященных: оно оставалось предметом чистой веры, но без той опоры в конкретном, историческом факте, каким обладает христианство в воскресении Христа.

Греческие мистерии

Что касается греческих мистерий, которые были вообще очень многочисленны (в Европейской Греции, стране очень небольшой, существовало до 50 различных мистериальных центров), то основными (по своему религиозному влиянию) можно считать так наз. Элевсинские мистерии, связанные с культом Матери-земли. Основное значение в этих мистериях, имевших очень богатый церемониал, принадлежало теме смерти и воскресения, но в общей форме, не останавливаясь на теме личного бессмертия. Вообще момент личный в этих мистериях особенно выдвинут лишь в обрядах «очищения», подготовки к мистическому созерцанию. Более ярко момент личности (в вопросе смерти и воскресения) был выражен в мистериях, связанных с культом Диониса. Сам Дионис погибает благодаря тому, что на него направляет жестоких титанов ревнивая Гера («супруга» Зевса), но Дионис возрождается из своего сердца, которое успел уберечь сам

Зевс. Так называемые орфические мистерии, не имевшие своего особого центра, положили в основу свою как раз повествование о смерти и возрождении Диониса, а Орфей почитался настолько, что в христианскую уже эпоху его изображали, напр., распятым подобно Христу. Но мистерии о страдающем, гибнущем и воскресающем боге особенно развились в различных городах Малой Азии — и здесь действовала определенная эллинизация местных культов, облагородившая и художественно украсившая местное мифологическое содержание. Упомянем о двух юных полубожественных существах, бывших «героями» этих мистерий, — об Аттисе и Адонисе — оба они погибают от дикого кабана. Этому печальному концу предшествует в мистериальных рассказах (беря их даже в позднейшей, очень эллинизированной форме) совершенно разная жизнь обоих героев, но оба падают невинной жертвой от дикого животного, оба умирают, обоих хоронят. Вокруг Аттиса (как и Адониса), уже мертвого, плачут женщины. В пещеру, где должен быть похоронен Аттис, вносится сосна с изображением Аттиса, а затем на третий день возвещается воскресение Аттиса. Вокруг Аттиса, в память его, возникли, таким образом, мистерии, посвященные Аттису; здесь с песнопением возвещалась радость «мистам» (членам мистериальной общины) о воскресении Аттиса, открывающем и мистам надежду на восстановление их к жизни после смерти. Что касается культа Адониса, то в первоначальном повествовании не было воскресения его, но позже (по-видимому, под влиянием мистерии Осириса — вероятно еще в III в. до Р. Х.), эта идея была внесена в культ, посвященный Адонису. Тут не было настоящих мистерий вокруг рассказа о смерти и воскресении Адониса, т. е. не было особого «посвящения», но в культе были подробности, несколько приближающие к христианским обрядам (плач над изображением Адониса). В параллельных мистериях *Гиацинта* службы длились три дня весной или в начале лета: первый день оплакивали смерть юного героя, на второй и

третий день праздновали его воскресение (в службах Аттису и Адонису воскресение праздновалось на третий день).

Во всех этих мистериальных рассказах рядом с погибающим полубогом стоит женская божественная фигура (Осирис — Исида, Адонис — Афродита и т. д.).

Мистерии Митры

Обратимся теперь к мистериям Митры. Мистерии Митры важны для нас потому, что они были последним мистериальным творчеством язычества. Сам по себе образ Митры, как бога солнечного света, очень древний — он восходит к той эпохе, когда население Индии еще не отделилось от иранского населения. В следующий период Митра все еще остается в персидском пантеоне второстепенным божеством, однако его значение постепенно усиливается, а в последние три века перед нашей эрой культ Митры становится точкой, в которой к персидскому дуализму приближается семитическое влияние — в частности, мистериальные мифы о страдающем и воскресшем боге. Уже в древнем культе Митры и особенно в мифическом сказании об убиении им быка, кровью которого засеменяется мир, были элементы космологического толкования образа Митры, послужившие точкой кристаллизации оседавших в нем мистериальных сказаний. Точное возникновение мистерий Митры остается неизвестным, но бесспорно, что к началу нашей эры уже существовали вполне сложившиеся мистерии Митры. Когда культ Митры, в связи с ростом Римской империи, стал проникать через солдат и через сирийские колонии, отчасти уже захваченные этим культом, в пределы Римской империи, он получил здесь исключительно благоприятные условия для своего распространения и развития. Возвышение культа Митры, — смысл чего связан с общими религиозными запросами того времени, — сблизило его с другими культами; это обогатило и расширило мистерии Митры, которые вобрали в себя важ-

нейшие элементы других восточных культов, существовавшие к этому времени [57]. В своей способности усваивать чужой богослужебный материал культ Митры, в соответствии с запросами эпохи, обнаружил исключительную силу синтеза: культ Митры по силе и блеску, по церемониалу и его идеологическому оформлению вместил и соединил в себе все, что было пышного, глубокого, эффектного в других культах. Была лишь в нем одна особенность, которая ограничивала силу его влияния и по мнению историков в конце концов ослабила его историческую действенность: культ Митры оставался доступен лишь для мужчин. Все женское население, в религиозной жизни, естественно, более горячее, а с другой стороны, более одаренное в миссионерском смысле, было связано с мистериями Исиды или Великой Матери богов. Это разбивало религиозные силы язычества в той его универсализирующей роли, которая с такой яркостью была выражена в мистериях Митры. И если Ренан замечает в одном месте, что если бы Европа не стала христианской, она стала бы митраической, то некоторая справедливость этого замечания Ренана все же очень ослабляется указанным фактом.

Мистериальный смысл митраизма действительно глубже и полнее других мистерий. Можно различить в мистериях Митры три существенные стороны, которые здесь были удачно объединены. Прежде всего, здесь был мотив *спасения* [58] : хотя сам Митра не умирал и не воскресал, но спасение в мистериях Митры было связано с убийством таинственного быка (тавроболия), от крови которого начался мир и от второго поражения которого в конце мира произойдет возрождение и спасение. Митра спасает не своей смертью и воскресением, а своей победительной силой [59], — однако смерть и искупление входят в спасительный подвиг Митры, — только не его смерть, а смерть таинственного быка.

Во-вторых, Митра не только спаситель, но он же и создатель мира через свой подвиг поражения быка. Таинственный бык (которым по персидским сказаниям был сам

Митра ранее), не может быть убит, не может оплодотворить земли иначе как через самопожертвование того, кто его убьет. Поэтому в спасительное дело Митры входит ряд подвигов. Объединение в образе Митры космологической и спасительной функции было очень важным для богословского сознания того времени, достаточно созревшего, чтобы понимать всю глубину проблемы зла. Зло сознается столь глубоким, что только тот, кто является творцом мира, в силах спасти его, освободить от зла и преобразить.

И тут выступает третья, очень существенная, быть может, самая влиятельная часть мистериального богословия митраизма — в учении о зле. Культ Митры, несмотря на огромную способность к сочетанию с чужими культами, сохранил от своей родины исконную и замечательную особенность парсизма в его учении о зле, которое здесь мыслится равносущным добру. Метафизический дуализм, не мешающий тому, что в конечном итоге все же добро побеждает зло, давал на почве язычества единственное удовлетворительное и религиозно верное толкование зла в его силе и в его действенности. Митра, как посредник и спаситель мира, есть как бы источник благодати, помогающий уже ныне преодолевать силу зла, — чем предваряется уже ныне его спасительный подвиг в конце мира. Участие в мистериях Митры не только обещало спасение в конце мира (с чем была связана в парсизме и свойственная ему идея последнего суда), — здесь митраизм не отличался, однако, от египетских мистерий Осириса, *но оно несло помощь и в земной жизни.* Участие в мистериях несло с собой те силы, которые были присущи самому Митре — и если он носил название Sol invictus (т. е. «непобедимое солнце»), то то же обещание «непобедимости» светило и участникам мистерии Митры (что и обусловило распространение их в Римской империи). Тут была вера в магию мистериального ритуала, но вместе с тем эта магия не только не делала бесплодной и лишней этическую аскезу, как это было, напр., в мистериальных культах Осириса, Ат-

тиса и др. (где имел место лишь физический аскетизм — пост, «очищения» и т. п.), но наоборот, — усвоение таинственной силы, подаваемой в мистериях Митры, мыслилось органически связанным с моральным возрождением человека, т. е. открывало простор для внутренней работы, создавало необходимость моральной активности, чем вызывало к жизни моральное одушевление и пафос.

Значение мистерий

Во всех языческих мистериях, с разными вариантами в них, есть некоторые общие черты, которые нужно нам выделить и подчеркнуть.

Мистерии, в точном и строгом смысле этого слова, предполагали всегда «посвящение», которому предшествовали разные аскетические ступени (омовение, пост, часто прохождение через разные испытания). Только «посвященные» могли принимать участие во всех мистериальных церемониях; все давали клятву не разглашать тайн. Обычно при посвящении давались новые имена, все облачались в новые одежды. Такова внешняя сторона мистерий, а их внутренняя основа была связана с идеей *спасения* от смерти. Чтобы достигнуть его, нужно было не только «посвящение», но и усвоение ряда тайн — это было «новое знание» (гнозис), открывающее новую жизнь. Очень часто в мистериях допускался и даже поощрялся экстаз.

Надо отметить, что усиленное развитие мистериальных культов (вообще очень древних) начинается приблизительно в VI в. до Р. Х. Через весь мир прошла в это время какая-то волна духовного обновления — в VI в. в Китае действуют Конфуций и мистик Лао Тзе (Лао-цзы. — *Ред.*) (создатель мистической системы «даосизма»), в Индии к этому времени относятся проповеди Будды. По-видимому, около VI в. развивается в Персии деятельность Заратустры [60], возвысившего народные верования до стройной системы, в которой идея спасения (от зла) является сущест-

венной. Культ Митры, первоначально второстепенного божества, начинает тоже развиваться, вероятно, с VI в. до Р. Х. Но через несколько столетий мистериальный пыл как бы теряет всюду свою творческую силу; мистериальные культы дробятся, мельчают, порой сливаются. Одно несомненно — само языческое религиозное сознание не могло окончательно удовлетворяться мистериями. *Мистерии не могли подняться выше символического* преодоления зла смерти — они несомненно приближали языческое сознание к запредельной тайне бытия, но не могли *ввести* в нее. Высшая реальность чуть-чуть приоткрывалась перед языческим миром, но не могла открыться ему совершенно. Это создавало тоскливую *ненасытимость* души — и отсюда черта трагической неудовлетворенности, которая томила лучшие души в языческом мире [61]. Христианство тем и ответило на запросы этих душ, что оно дало им подлинную встречу с подлинной высшей Реальностью. Не символы, не образы, а живая личность Христа предстала перед языческим миром и покорила его.

Но теперь, после изложения нами различных мистериальных культов, мы постараемся выяснить, можно ли серьезно говорить о влиянии их на образ Христа, каким Его видело и видит христианство?

4. Языческие мистерии и христианство

(продолжение)

Символизм в язычестве

Те, кто связывает христианство с языческими мистериями, обычно забывают, что христианство опирается (в своем сознании во всяком случае) на исторически реальные события (жизнь, смерть, воскресение Христа), тогда как все языческие мистерии являются *(для самого язычес-*

тва) по существу своему *символическими.* Даже там, где «действующее лицо» (как это было, напр., в отношении Осириса, о котором говорили, что он когда-то «царствовал» на земле) имеет в глазах мистов некоторую долю реальности, религиозная сила и действенность образов все же определяется символическим смыслом образа. Именно это обстоятельство и создавало близость мистериальных образов между собой, так что можно, с достаточным основанием, говорить о том, как один и тот же образ получал новые черты, попадая в новую культурную духовную среду. Так, образ Осириса, по-видимому [62], определил эволюцию образа Адониса, а затем и образа Диониса. Так, в атмосфере религиозного синкретизма (от III в. до Р. Х. до V в. после Р. Х.) отождествлялись, смешивались разные образы «Великой Матери богов» (Кибелы, Исиды, Артемиды, Афродиты и образ Матери-земли — Деметры и т. д.). Этот процесс очень близок к так наз. «священным бракам» (этот термин принят в отношении истории религиозной жизни в Древней Греции), благодаря которым создавалось некоторое единство верований [63] внутри той или иной религиозной группы.

Действенная сила мистерий вообще *опиралась не на историческую реальность,* а на ту «идею», которая воплощалась в те или иные образы. О мистериях когда-то было сказано, что их «одеянием», в которое они облекаются в сознании, является миф, т. е. некое создание религиозной мысли или воображения; действительно, в основе мистерии всегда была «идея», но эта идея облекалась в то или иное «мифическое» содержание. «Миф» означает не просто некое поэтическое сказание, но его задача состояла в том, чтобы быть выражением, а затем и символом той идеи, которая лежала в основе той или иной мистерии. Некоторые народы (напр., древние греки) отличались исключительным даром в развитии мифологии, другие, наоборот, этого дара не имели. Но *всему язычеству присущ символизм,* как выражение того, что язычество не имело Откровения, что оно созерцало Бога лишь в символах.

В мистериях эта общая символическая природа язычества связывалась с темой загробного существования, т. е. с темой смерти и возможности какой-то посмертной жизни. Даже в примитивном анимизме, т. е. верования, что душа после смерти тела продолжает жить, эта тема является центральной, но в мистериях привходит сюда еще идея «спасения» от опасностей загробной жизни, от ее «злоключений». Развиваясь в форму культа, в то или иное «богослужение», идея «спасения» стала с особенной силой и настойчивостью связываться постепенно с образом страдающего, умирающего, а затем воскресающего бога или полубожественного существа. Здесь перед нами не столько загадочное, сколько знаменательное предчувствие той «благой вести» о спасении людей через крестную смерть и воскресение Христа, которая составляет живую основу христианства. *Конечно, ничего больше* в мистериях видеть невозможно: христианство *не выросло из языческих мистерий*, оно не есть какая-то (хотя бы и высшая) стадия в развитии мистериальных идей. Только при поверхностном сопоставлении христианства с языческими мистериями можно так ставить вопрос, — ближайший же анализ показывает, что христианство говорит совсем о другом в сравнении с язычеством. Но, конечно, языческий (в частности, эллинистический) мир через развитие мистерий как бы готовился, чтобы воспринять благую весть, принесенную людям Христом. В свете христоцентрического понимания религиозной жизни человечества это совершенно ясно. При этом характерно, что, как мы уже указывали, по мере приближения «времени и сроков» к Боговоплощению Христа, мистериальное творчество затихает и замирает. Так звезды, яркие на ночном небе, начинают бледнеть, когда обозначаются первые признаки приближающегося восхода солнца.

Обратимся сначала к сравнительному анализу идеи смерти и воскресения, а затем к сравнительному сопоставлению тех образов, в которых воплощалась эта идея.

Реальность воскресения Христа

Христос умер на кресте и на третий день воскрес — не как дух, а как живой человек в полноте его сущности («что ищете *живого* между мертвыми?», — сказали Ангелы Марии Магдалине и другим женщинам, пришедшим ко гробу с ароматами (Лк **24**, 5). Но даже ближайшим ученикам Господа, много раз слышавшим от Него о воскресении, было трудно принять этот факт: рассказы Марии Магдалины и других женщин о воскресении Христа «показались им пустыми, и они не поверили им» (Лк **24** 11). Когда Христос Сам явился апостолам, то они «смутились и испугались, подумав, что видят духа. Но Он сказал им: что вы смущаетесь? Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам, *осяжите* Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как вы видите у Меня» (Лк **24** 36—39).

Хотя в иудействе было представление о загробной жизни (кроме саддукеев, которые всячески отрицали воскресение), но это представление было у них неясно и расплывчато. Любопытно тут же отметить, что с появлением христианства и с его твердым свидетельством о воскресении, иудейская мысль (особенно в мистических трактатах Каббалы) решительно эволюционировала в сторону отрицания воскресения [64]. Во всяком случае, апостолам нелегко было овладеть идеей воскресения — мы имеем яркое свидетельство этого в скептическом отношении апостола Фомы к рассказам других учеников о том, что они видели воскресшего Господа (апостол Фома поверил в воскресение Христа лишь тогда, когда сам увидел Его).

Вся трудность для апостолов и для всех, кто шел за Христом, принять воскресение Христа заключалась именно в полной реальности воскресшего Спасителя. Трудность была не столько в самой идее воскресения, даже не в понимании этой идеи, а именно в *ослепляющей реальности воскресения*. Существенно здесь было и то, что воскресение Христа было и *преображением* Его плоти.

Ученики часто не узнавали Его, когда Он к ним приходил; Он появлялся «при закрытых дверях» (Ин **20**, 19), потом снова становился невидим, исчезал... Тут были уже новые свойства во Христе: в Нем была вся прежняя полнота телесной жизни (чтобы показать ученикам всю реальность своего воскресения к жизни, Христос «взяв печеной рыбы и сотового меда, ел перед учениками», Лк **24**, 42—43), но были и эти новые свойства. Апостол Павел так поясняет это: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор **15**, 44). Духовное тело было у воскресшего Господа подлинным телом, но уже преображенным, — с ним Господь и вознесся на небо. В духовном теле преобеждалось (хотя и не исчезало) пространство.

Воскресшего Господа видели многие, но последующие поколения (кроме случаев, когда Господь являлся Сам, как явился Он апостолу Павлу) жили только *верой* в подлинную реальность воскресения Христа. На этой вере стояло и стоит христианство доныне, и превратить Его воскресение в некий символ, значит, уже отойти от христианства [65].

Внехристианские учения о посмертном существовании

Если мы обратимся к внехристианским учениям о посмертном существовании и воскресении, то здесь, прежде всего, надо отвести в сторону все (преимущественно индусские) учения о «переселении душ», в которых хотя и утверждается реальность посмертной жизни и в каком-то смысле даже говорится о «воскресении» в перевоплощении, но перевоплощение дает жизнь уже не тому человеку, который был раньше на земле, а лишь духовному ядру в нем. Отрицание индивидуального посмертного существования есть поэтому низведение нашей земной индивидуальности до уровня случайной оболочки в том духовном «ядре», которое без конца сменяет свои индивидуальные «оболочки» одну на другую... Учение о «перевоплощении»

вообще не связывает в индивидуальность нынешнюю и будущую жизнь, так как наша индивидуальность, по этому учению, со смертью исчезает; индивидуальность в человеке вообще *не связана* в этом учении с его «сущностью», с тем духовным ядром, которое без конца перевоплощается в новые и новые «личности». Христианство же говорит о том, что посмертное наше существование есть продолжение жизни *именно той самой индивидуальности*, какая жила на земле [66]. Заметим тут же, что в античной Греции (по-видимому с VIII в. до Р. Х.) учение о перевоплощении получило очень большое распространение — напр., в орфических кругах. Но орфики, учение которых было своеобразным преобразованием культа Диониса, все же выработали особое учение о том, как прекратить бесконечные перевоплощения.

Оставляя в стороне все эти религиозные течения, которые не признавали посмертного существования каждой индивидуальности и учили лишь о бесконечной жизни в разных перевоплощениях некоего духовного ядра в человеке, — обратимся к тем религиозным движениям вне христианства, которые учили о посмертном существовании каждой индивидуальности.

Персидское учение о посмертном существовании

Что касается иранского (персидского) учения, то в нем надо различать, по крайней мере, три эпохи в развитии его религиозного учения. В доисторический период, когда только определялись особенности иранского веросознания, в основе его стояла *моральная* тема — о силе, реальности зла в мире и о борьбе с ним. Зло мыслилось как сила космическая, божественная, и хотя в конечной стадии оно должно быть побеждено добром, но борьба зла с добром еще идет в мире; люди должны поэтому всячески охранять в себе чистоту, блюсти требования морального сознания. Тело усопшего человека, как пораженное смер-

тью, т. е. силой зла, признавалось нечистым, поэтому тела усопших уносились за пределы города и оставлялись без всякого присмотра; пока не уничтожатся. Душа же должна идти на суд, на котором решится ее судьба, но, во всяком случае, эта посмертная жизнь души была все же продолжением прежней ее земной жизни и определялась в зависимости от того, чем жила душа на земле — добром или злом. Во второй же период, когда религиозная реформа Заратустры (VI—VII вв. до Р. Х.) очистила религиозные представления персов, какими они были до этого времени, устранила все элементы магизма, поклонение огню и т. д., религия приняла последовательный характер чисто морального учения. Здесь постепенно вырабатывается учение о спасении, а позже (по всей вероятности, уже *под влиянием христианства*) вырабатывается учение о «спасителе», который и победит окончательно силы зла.

Наконец, за три-четыре века до Р. Х. (может быть, несколько и раньше) развивается мистериальный культ, связанный с второстепенным (до того времени) божеством — Митрой. Однако никаких *мистерий* (в точном смысле слова) *на основе идеи* воскресения в персидской религии не было: идея посмертной жизни каждой души, утверждая неуничтожаемость индивидуальности через жизнь души, не была связана с Митрой: Митра сам не умирал, а потому и не воскресал [67]. Его подвиг состоял в убийстве быка, кровь которого имела в себе залог жизни. Митра был для тех, кто участвовал в его мистериях, источником силы, и его естественно особенно чтили те, кому приходилось воевать (последователи Митры и назывались «солдаты Митры»). Однако в конце мира, при торжестве добра и обновлении мира, Митра магической силой воскрешал тела праведных — что было наградой за добрую жизнь. Вообще, участие в мистериях Митры *не было условием воскрешения* — таким условием была только праведная жизнь; никакого «соединения» с Митрой участие в таинствах не давало, кроме жизненной силы, т. е. помогало *в жизни,* а не после смерти. Это очень близко к тотемизму.

Как видим, различие митраизма от христианства очень глубоко, и сравнивать Христа и Митру можно лишь при игнорировании существенных черт в том и другом.

Египетские учения о бессмертной жизни

Ближе к христианству стоят, конечно, египетские учения о посмертной жизни и египетские мистерии. И в Египте, как и в персидских верованиях, дело идет о посмертном существовании, т. е. *продолжении* той самой индивидуальной жизни, какая была до смерти. В Египте это продолжение жизни после смерти было связано с соединением с Осирисом (для чего и нужно было участие в мистериях); точнее говоря, дело было не в соединении, а в *отождествлении* с Осирисом. Для самого Осириса его возврат к жизни (после убийства его братом Сетом на почве ревности) был, собственно, новым *рождением* (почему Осирис и изображается часто ребенком). Притом, если Осирис и возвращался к жизни (притом *не в полноте* своих прежних свойств [68]), то жизнь его сосредоточивается уже в загробном только царстве, что и нашло свое выражение в том, что из солнечного бога Осирис стал лунным богом. Смерть Осириса не заключала в себе никакой искупительной силы, — и его возврат к жизни был лишь как бы прототипом возврата в бытие для людей. В отличие от морального ригоризма персов, египтяне придавали значение не самим делам, а некоторым магическим действиям после смерти. К таким магическим средствам относилось, между прочим, положение в гроб молитвы — в ней было важно упомянуть о добрых делах, хотя бы их на самом деле и не было.

Сравнивая египетские верования с христианством, мы никак не могли бы сказать, что в христианстве надо видеть некую «высшую» форму того, что признавали египтяне. Осирис гибнет от руки брата на почве ревности, — как это далеко от добровольной жертвы собой для спасения

людей у Христа! Воскресение в земном теле чуждо египетскому сознанию; мумифицирование тел усопших *не приготовляло это тело к воскресению,* а было связано с учением египтян о том, что индивидуальность человека (его «Ка» по египетской терминологии) для своего сохранения нуждалась — до ее отождествления с Осирисом — в сохранении тела (или его остатков). Правда, в египетской «Книге мертвых» есть слова о том, что «Осирис обещает оправданному, что душа его не будет разлучена с телом». Но как говорит один исследователь (Море), по египетским воззрениям, «рай есть прекрасно устроенная могила, где двойник человека находит свой дом, обильно снабженный всем необходимым, полный друзей, женщин и цветов». Тут есть уже какое-то приближение к тому, что принесло христианство людям, но все это лишь отдельный элемент того, что в цельности раскрылось в христианстве.

«Воскресение» в мистериях

Если Осирис погибает вследствие ревности брата и возвращается к жизни благодаря стараниям сестры — жены Исиды, то герои других восточных мистерий тоже гибнут вследствие убиения их, но уже дикой животной силой (вепрем). Таков, напр., Аттис: первоначальная схема мифа о нем очень груба, но в эллинизованной форме это полубог — юноша, погибающий от вепря. Его «хоронят» — см. подробности об этом в предыдущей главе, — и на третий день жрецы восклицают: «Успокойтесь, мисты, *бог спасен,* так и вам будет спасение от страданий». Слова о том, что «бог спасен», хорошо выражают пассивное положение самого Аттиса, — и его смерть не есть условие «воскресения», а только условие новой, преображенной жизни Аттиса. Невинная жертва грубой силы, случайно оборвавшей его жизнь, возвращается к жизни — но эта мифическая оболочка облекает мистериальное ядро,

сущность которого заключается в возвращении к жизни невинной жертвы. Аттис не шел сам на смерть [69], которая и не была поэтому добровольной жертвой, но миф о нем фиксировал смутную надежду на возврат к жизни тех, кто приобщился к мистерии.

Другой мистериальный герой, Адонис (как и другие, напр., Гиацинт), тоже погибает от дикого зверя — но ритуал, связанный с Адонисом, является более пышным (те же похороны, плач женщин над умершим, возвращение к жизни на третий день [70]. Знакомый уже нам автор Вейгалл, приведя мнения разных ученых, что «история погребения и возвращения к жизни Иисуса является мифом, извлеченным из религии Адониса», все же не решается принять это нелепое утверждение и говорит: «Рассказ Евангелия о смерти и погребении Христа *без сомнения правдив*». Приведем еще одни характерные слова этого автора, которые сами за себя говорят: «Если распятие Иисуса имело место на еврейскую Пасху, т. е. в дни весенних празднеств, существовавших повсюду, то это само по себе вовсе *не доказывает,* что вся история распятия была взята из языческих рассказов». Конечно, да, скажем и мы... В том-то и дело, что *доказательств* того, что евангельские повествования есть просто «мифологизация» каких-то реальных событий, вообще никто не дал — в том числе и знаменитый Р. Бультман (Bultmann) с его пресловутой «демифологизацией».

«Воскресение» Диониса

Нам остается еще коснуться в нескольких словах мифов о Дионисе, которые часто приводятся, как источник евангельских рассказов. Сам по себе культ Диониса очень сложен; по-видимому, он имел даже несколько источников; существует много вариантов этого мифа, мало согласованных один с другим. Приблизительно в VIII в. до Р. Х. культ Диониса был преобразован и смягчен в так наз. орфизме, — и в этой «реформе» сказалось, по-видимому,

влияние египетских рассказов о смерти Осириса. Тело Диониса (как и Осириса), по этим сказаниям, разрывается на части, но именно в орфизме Дионис воскресает. В орфическом своем одеянии культ Диониса держался долго, а Орфей (очень древний греческий мифический образ) выступает как образ пророка дионисианства. На почве орфизма развивается довольно интенсивно сложная богословская система, в том числе учение, несколько приближающееся к христианской доктрине о первородном грехе. Вообще влияние христианства на поздний орфизм можно считать бесспорным, — мы уже упоминали об изображении Орфея распятым — это слишком явное подражание христианству (изображение распятого Орфея относят к IV в. по Р. Х.).

Внешнее и поверхностное сходство рассказов о Дионисе с христианством то же, что и в только что разобранных других культах. Да, и в культе Диониса есть смерть (растерзание его титанами), есть и возвращение к жизни, но за этим чисто поверхностным сходством стоит такое глубокое различие от христианства, которое говорит о добровольной смерти Христа для искупления грехов людей и о воскресении Христа в преображенном теле.

Сравнение языческих мистерий с христианством

Если подвести итоги сравнению христианства с различными языческими мистериями, то оказывается, что в разных мистериальных культах есть некоторое, но очень отдаленное сходство с христианством, с его центральным учением о добровольной смерти Христа, которая была Его искупительным подвигом и завершилась Его воскресением. Думать, что все это учение христианства есть некое мифологическое добавление к какому-то реальному историческому событию — смерти некоего Учителя — можно только, нарочито желая представить христианство, как одну из ступеней в развитии мифологического творчест-

ва в человечестве. Конечно, нельзя отрицать того, что вокруг исторических лиц всегда легко слагаются легенды, что из «кусочков» подлинно исторических событий слагаются позже пышные повествования. В самом христианстве было ясное сознание этой опасности — и Церковь отвергла (уже в II в.) всякого рода легенды, не имеющие основания в основной традиции — таких «апокрифов» было тогда много. Апокрифы и есть настоящая христианская мифология, часто благочестивая и даже ценная, но все это апокрифы, тщащиеся «раскрыть» то, что осталось закрытым, неявленным. Но Церковь строго отличала основное предание, идущее от апостолов, от этих измышлений, — и на основе этого различения и возникло уточнение того, что Церковь признала «Священным Писанием». Эта строгость Церкви говорит очень хорошо о критическом различении в самой ранней Церкви подлинного и неподлинного, реального и вымышленного. Критическая установка очень рано определилась в христианстве именно потому, что христианство распространялось в языческой среде, насыщенной мифологическими сказаниями. Для Церкви потому и было так важно отделить реальное от мифического, что все христианство с самого начала проникнуто живым чувством *реальности* Христа вначале на земле, а после Вознесения — на небе. В реальности Христа вся сила христианства — малейшая даже тень мифологизма была нестерпима для тех, кто исповедовал Христа распятого и воскресшего.

Основные черты христианства

Распространение христианства в языческой среде не было аналогичным распространению других культов [71], —христианство не только отделяло себя, но даже и противопоставляло себя разным современным ему языческим религиозным движениям. Это вовсе не было психологией «сектантства»; сами христиане глубочайшим

образом чувствовали, что у них не было ничего общего с языческим миром — конечно, не по упрямству сектантов, а по глубокому сознанию несоединимости следования Христу с признанием тех или иных языческих богов, с принесением им жертв. Рецепция Христианской Церковью тех или иных учений, обрядов, существовавших до христианства, была крайне осторожной, медленной. Не упрямство сектантов определяло собой отбрасывание тех или иных еретических движений, которые все время рождались из *психологии синкретизма*, т. е. сочетания христианских и нехристианских начал. Атмосфера синкретизма была в первые века христианства не просто общераспространенной, но ее можно даже назвать сгущенной, полной внутреннего возбуждения и миссионерского пыла [72]. И все же христианство тщательно оберегало себя от смешения с чужими верованиями и культами. Христиане шли на страдания и смерть, чтобы остаться верными тому, что давала им Церковь. Эта жизнь *Церкви*, это самосохранение Церкви есть, конечно, наиболее яркое свидетельство *реализма* в христианстве, его несводимости к каким-то внехристианским источникам. Христианская Церковь развивалась из самой себя, силою Святого Духа; как от начала, так и дальше, она была цельна, как живой организм. Потому Церковь и смогла исторически удержаться и окрепнуть в первые века своего существования. Однако Церковь вступила все же на путь рецепции многого как из иудейства, так и язычества, — но это была рецепция, т. е. переработка чужого материала в соответствии с «духом» христианства, т. е. его основным преданием. Через эту рецепцию, требовавшую большой духовной зоркости и даже напряжения, Церковь все больше являла свое центральное положение в религиозной истории человечества, а вместе с тем и само христианство, врастая в историю, росло и развивалось. Нам остается теперь очень кратко коснуться этой темы, чтобы закончить всю тему о «христианстве в истории».

5. Рецепция внехристианского материала

Вхождение христианства в историю

Христианство росло и развивалось в истории. Это развитие было *лишь раскрытием* того, что получили ученики Христа от Него самого, поэтому Церковь Христианская с самого начала питалась «священным преданием», т. е. всем тем, что переходило от одного поколения к другому, как основа и руководство. Противники христианства часто противополагают учение Иисуса учению *об* Иисусе, но все учение о Христе, как оно позже было запечатлено в Никео-Цареградском символе (IVв.), до развития Халкидонского догмата V в. о двух природах (божественной и человеческой) в единой Личности Богочеловека — есть не что иное, как *оформление той исходной веры*, какой жили христиане, начиная от первого поколения (апостолы и ученики). Господь, «сый в лоне Отчем» («Я и Отец одно», сказал Господь; Ин **10**, 30; **14**, 10), был для христиан истинный Бог и истинный человек, — как это и закрепил Халкидонский догмат.

Все догматическое содержание христианства (учение о Святой Троице, учение христологическое о двух природах во Христе при единстве Его Личности) уже содержалось в вере апостолов, но оно не сразу облеклось в те догматические формулы, которые были высказаны на Вселенских Соборах. Дело Соборов в том и заключалось, чтобы в ясных и точных словах выразить изначальное содержание христианской веры — в такой форме, чтобы этим отсекались неверные учения (ереси). Появление ересей и было историческим «поводом», который побуждал церковное сознание к выработке точного выражения христианской веры. Однако сами по себе ереси все же были проявлением именно того, что христианство врастало в историю, входило в мир мысли, как она слагалась

еще до Христа. Оплодотворяя в «обновлении ума» (Рим **12**, 2) существовавшие тогда учения и идеи, христианство тем самым вступало на путь их *рецепции.*

Но вхождение Христианской Церкви в план истории касалось не только учения о Боге, о Христе, но и ряда других сторон христианского сознания. Из этого материала мы выделили дальше вопрос о почитании Божией Матери, ввиду того исключительного значения, какое принадлежит ему в христианской жизни, а также ввиду того, что в этом пункте часто сосредоточиваются особенно сильные нападки антихристианской литературы.

Мы коснемся, наконец, хоть и в краткой форме, и того, как сказалось вхождение христианства в историю на выработке богослужебных форм.

Развитие тринитарного догмата

Обращаясь к изучению того, как развивалось *догматическое* учение христианства, и имея в виду, что оно было ответом на еретическое отклонение от основного и изначального ядра христианской веры, мы имеем две основные темы — тему о триединстве в Боге и тему о Христе, как Богочеловеке.

Христианство уже в первичном, так наз. крещальном Символе Веры, крестя «во имя Отца, Сына и Святого Духа», не отходило от изначальной, идущей от Ветхого Завета веры во единого Бога. Но как же понять это единство при троичности Лиц (Отца, Сына и Святого Духа)? Уже в конце II в. и особенно в III в. возникают различные попытки связать понятия единства и троичности в Боге, но они явно были малоудовлетворительны. На этой почве и родилась самая значительная ересь раннего христианства — учение Ария, который видел в Иисусе Христе «Сына Божия по благодати» — т. е. не по сущности. Принцип троичности этим зачеркивался, зато в полной силе утверждался принцип единства в Боге. Это был возврат к ветхо-

заветному монотеизму, — и Церковь без колебаний его отвергла, утвердив связь двух принципов в учении о «триединстве» в Боге. Но трудность для христианского ума в истолковании триединства Бога все же оставалась; однажды пробужденный к осознанию трудностей рационального усвоения основного догмата Святой Троицы христианский ум стоял беспомощно перед ним, хотя и был тверд в признании самой идеи триединства. Лишь благодаря великим Отцам Церкви — святому Василию Великому, святому Григорию Богослову и святому Григорию Нисскому — христианское сознание овладело, насколько это вообще возможно человеческому уму, великой тайной Триединого Бога. Это удалось через рецепцию тех логических анализов, которые были уже развиты греческой мыслью — а именно Платоном. Отцы Церкви разъяснили, что троичность Лиц Святой Троицы не ослабляется началом единства: Бог един по сущности, но троичен по ипостаси. Соотношение единства «рода» при многообразии «видов» разработано было Платоном для общих сторон бытия, а великие Отцы Церкви подчеркнули, что «общее» (СУЩНОСТЬ в Боге) столь же реально, как и «частное» (три Лица). Равнобожественность Лиц Святой Троицы не могла бы быть выражена через их «подобосущие», ибо тогда был бы «тритеизм» (три отдельных Божества), а единство в Боге оказалось бы отвергнутым. Лишь при «единосущии» трех Лиц сохраняется как различие трех Лиц, так и единство их. Рациональное раскрытие этого стало возможно, таким образом, позже, чем был принят Церковью самый догмат, — что и понятно: руководимая Святым Духом Церковь осознала истину Триединства уже на Никейском Соборе (325 г.), а Отцы, разъяснившие догмат Святой Троицы, принадлежали уже к «посленикейскому» богословию.

Тот факт, что рациональное истолкование тайны триединства в Боге было связано с христианской рецепцией платоновских анализов о соотношении «общего» и «частного», — есть именно факт рецепции *и только*. Вера в три-

единство в Боге удержалась в христианстве потому, что она отвечала изначальному, идущему от самого Господа верованию, но использование догмата пришло позднее. Богословие рождалось из веры — а не наоборот. Вот почему христианская рецепция платонизма, свидетельствуя о христианской переработке платонизма, есть раскрытие в истории, развитие во времени того, что как подлинная и вечная истина было изначала достоянием Церкви.

Развитие христологического догмата

Аналогичный процесс мы наблюдаем и в развитии христологического догмата. Он развивался исходя из первичного верования в то, что Христос, будучи человеком в полноте его свойств, был истинным Сыном Божиим, был Богом. Живое единство богочеловечества во Христе исповедовалось Церковью изначала, но и здесь запросы ума не сразу нашли должное удовлетворение. Аналогично ереси Ария в теме триединства в Божестве возникла ересь Аполлинария в христологическом догмате. Желая выразить и осознать тайну единства в Богочеловеке, Аполлинарий пришел к мысли, что это единство обеспечивается тем, что во Христе только тело и душа были человеческими, а дух в Нем (по терминологии Аполлинария — «логос») был уже Божественный, что и определяло, по мысли Аполлинария, единство во Христе. Но сразу же стали видны и те новые затруднения, которые вытекали из рациональной схемы Аполлинария: эта схема бесспорно утверждала начало единства в личности Иисуса Христа, но зато из этой схемы вытекало, что человеческая природа во Христе не была полной (человек не состоит только из тела и души — в нем есть еще духовная сторона). В ответ на эти блуждания мысли Церковь ответила на Халкидонском Соборе (V в.) твердым исповеданием того, что во Христе и божественная и человеческая природа обе были в полноте (Он был «истинный Бог и истинный

человек»); обе природы, хотя и неслиянны, но и нераздельны, Личность в Богочеловеке одна. Таков христологический догмат, как его исповедала Церковь, но рациональное раскрытие его пришло позже — опять на основе христианской рецепции учения Аристотеля об «ипостаси». Леонтий Византийский (VI в.) развил учение об «воипостасиния», что сделало понятным, как человеческая ипостась во Христе (понятие о чем неустранимо, чтобы не впасть в явное или скрытое аполлинарианство) «воипостизируется» божественной Ипостасью, чем создается единство в личности Христа.

Различия в развитии христианства и язычества

Приведенные нами примеры с достаточной ясностью вскрывают, как внехристианские понятия и учения могли войти в состав христианской доктрины — через их рецепцию. Этот процесс менее всего может быть уподобляем известному уже нами явлению *синкретизма* в языческом религиозном сознании. Иногда у противников христианства встречается именно эта мысль, что догматическое развитие в Церкви входит в общее русло религиозного синкретизма эллинистической эпохи. Мысль эта совершенно ложна, а вместе с тем с ней связано глубочайшее отличие эволюции религиозного сознания в язычестве и в христианстве.

В язычестве эта эволюция ведет от примитивных форм сознания, часто убогих и расплывчатых, к более возвышенным и определенным идеям. Так, на почве индуизма, Упанишады в отношении ранних Вед есть бесспорно углубление и одухотворение начальных индусских верований. Так, в буддизме индусское сознание расширяется до универсализма. Так, в религиозной реформе Зороастры исчезают или ослабляются примитивные идеи персидского фольклора. Другой стороной того же процесса является *поглощение* одними образами других, иногда *вы-*

теснение, а иногда настоящее сращение их. Последнее и есть синкретизм по точному смыслу этого слова, —и, конечно, наиболее ярким и характерным проявлением синкретизма следует считать такие явления в язычестве, как гностицизм (поскольку он был связан с Вавилоном [73]) и герметизм.

В христианстве же эволюция религиозных воззрений *ничего не прибавляет* к основному фонду религиозного сознания, а только раскрывает в подробностях и дополнениях то, что было принесено Господом Иисусом Христом. Христианство «развивалось» органически, изнутри; если оно брало термины или обряды извне, то потому, что они давали наиболее полное выражение и раскрытие того, чем жило христианство изначала. Поэтому при анализе того, что мы находим в христианских идеях близкого с внехристианским материалом, надо иметь всегда в виду органический рост сознания, факт христианской рецепции того, что привходило в христианство извне.

Почитание Божией Матери в христианстве

С особой ясностью этот принцип выступает в том, как сложилось в христианстве почитание Божией Матери. Это почитание было уже у апостолов, с которыми в постоянном общении была Божия Матерь, как об этом свидетельствуют «Деяния Апостолов». Но Божия Матерь, по завету самого Господа, после распятия и смерти Его, была связана с апостолом Иоанном Богословом, — почитание же Ее очень раннее: достаточно указать на письмо святого Игнатия Богоносца к его старцу и учителю апостолу Иоанну Богослову. В той атмосфере безоблачного реализма, когда никому не приходило в голову сомневаться в историческом существовании Христа, почитание Божией Матери само было бесспорным и безоблачным. Но когда начались в Церкви христологические споры, воп-

рос о почитании Божией Матери получил неизбежно догматическое значение. Родила ли Божия Матерь Богочеловека или просто человека Иисуса, — или как это формулировали в Константинополе — почитать ли Ее «Богородицей» (родившей Богочеловека) или «Христородицей» (родившей человека — Иисуса)? В церковном сознании по существу не было сомнений в этом, поэтому на III Вселенском Соборе (в Эфесе в начале V в.) вопрос о почитании Божией Матери получил свое твердое и окончательное разрешение. Но догматические разногласия, связанные с почитанием Божией Матери, на этом, к сожалению, не кончились. Когда в XVI в. разразилась в Западной Европе буря реформации (Лютер, Кальвин, Цвингли, — тогда же отделилась и англиканская церковь), то почитание Божией Матери было сведено просто к почитанию Ее, как матери Иисуса, т. е. догматическая глубина, так ясно выраженная в слове «Богородица», исчезла. Но, с другой стороны, в римском католицизме стало постепенно утверждаться, а на Ватиканском Соборе было и закреплено, учение о «беспорочном зачатии» самой Божией Матери, — чего не признавало и не признает православие. Если бы Пресвятая Дева сама была зачата в «непорочном зачатии», тогда Сын Ее, Иисус Христос, не обладал бы всей полнотой человеческой природы. По православному учению, Христос родился от Приснодевы Марии, но Она сама пришла в мир через естественное рождение от Ее родителей, Иоакима и Анны.

В религиозно-исторической литературе, поскольку она развивалась преимущественно в протестантских странах, вопрос о почитании Девы Марии принял особенно острый, неприемлемый для христианина характер. Почитание у христиан Божией Матери, особенно почитание Ее приснодевства, стали сопоставлять с культом Земли, Великой Матери богов, Исиды и т. д. Конечно, здесь есть несомненная, хотя и частичная параллель, но и только: смысл этих культов и почитания у христиан Божией Матери глубоко различны. Войдем в некоторые подробности.

Мы достаточно уже говорили о значении «христоцентрического» понимания истории религиозной жизни человечества и не будем к этому возвращаться. Важно здесь то, что с христианской точки зрения неправильно все отвергать в язычестве. Язычество, выросшее на основе тех остатков (от райской жизни прародителей) благочестия и богомыслия, которые определяли саму потребность богообщения, у отдельных лиц не раз возвышалось до предсознания и предчувствия тех истин, которые в полноте были явлены в Иисусе Христе. Конечно, это не христианство унижает, а, наоборот, возвышает язычество... Однако, если обратиться к сравнительному сближению образов Божией Матери и культов, о которых мы только что упоминали, то нетрудно убедиться в их существенном различии. В язычестве всюду был распространен культ «Матери-земли», говоря общее — *культ творческой мощи природы.* В натуралистических богоисканиях это было даже более естественно, чем культ солнца, луны или звезд, — ведь творческая мощь природы, ее таинственная неистощимость не могли не вызывать осознание, что в этой мощи есть божественная основа. Вместе с тем, творческая сила природы — тоже вполне естественно — сознавалась близкой к рождению детей у людей. Таким образом божественная основа всякого природного творчества (1), творческой силы природы (2) и чадородия у людей и животных (3) порождали различные религиозные представления об этом. То поклонялись в язычестве «Великой Матери *богов*» (латинская характеристика восточных культов, напр., Кибелы, отчасти Исиды, индусской Адити), то поклонялись природной мощи земли («Мать-земля», Деметра, Афродита, иногда Артемида и другие образы), то поклонялись силе чадородия у людей и связанной с этим тайной эроса (Иштар, Астарта, Афродита и другие образы). Материнство в горней сфере, в природе, у людей, связанные с этим культы (иногда очень трогательные — как это особенно глубоко выра-

жено в вавилонских и египетских молитвах) — все это вызывало религиозное поклонение, поддерживало религиозную жизнь. Но сами образы были символами, — их мифическая природа ничему не мешала, но в то же время и вызывала новые и новые порождения религиозной фантазии. Достаточно заглянуть в ранний (II—I вв. до Р. Х.) и более поздний (I—V вв. после Р. Х.) гностицизм, чтобы увидеть, до каких крайних пределов могла убегать религиозная фантазия (напр., в построениях полухристианских гностиков Василида, Валентина и их последователей).

К почитанию Божией Матери, Девы Марии, *все это не имеет никакого отношения.* У Христа была Мать, часто сопровождавшая своего Сына (см. брак в Кане Галилейской, следование за Господом на Голгофу). Когда по воскресении Христа ученики собирались вместе, с ними, несомненно, была и Пресвятая Богородица, — как это описано в Деяниях (Деян **1**, 14). Почитание Господа Иисуса Христа естественно распространялось и на Его Мать — и все это было связано с чувством глубочайшей реальности и Господа, и Его Матери.

Но вот рассказ о благовещении, о рождении Спасителя, как будто напоминает аналогичные рассказы в язычестве, т. е. как будто здесь вплетается влияние языческой мифологии. «Рождение младенца» есть действительно сюжет, который не раз встречается в религиозных сказаниях [74], но в частом повторении столь естественного факта или темы может ли быть что-нибудь неожиданное, нужно ли искать здесь какого-то особого «влияния» одних сказаний на другие? Конечно, нет! Но рождение без земного отца и при участии какого-либо божества (этот мифологический сюжет встречается в язычестве часто, особенно был он распространен в Греции) не является ли источником евангельского рассказа о рождении младенца без отца? Но один из самых скептических критиков вынужден был признать, что рассказ о чудесном рождении младенца у Марии (уже засвидетельствованный к концу I в. в Евангелии от Луки) «распространился очень быстро», но будто бы потому, что «последователям

Христа было более приятно думать и чувствовать о *чудесном* рождении Господа» [75]. Думать всерьез, что раннее христианство искало «более приятных» для религиозного сознания повествований о Христе, это значит совершенно не чувствовать того трепетного внимания к божественным тайнам, которое отвращало их трезвое сознание от всяких фантазий (о чем так сильно говорит апостол Павел в первом послании к Тимофею **4**, 7). Благочестивые выдумки могут, конечно, иметь некоторый успех у легковерных людей, но скоро вызывают возражения и противление у более трезвых. Между тем почитание Божией Матери в вопросе о рождении Христа без отца, как и вера в приснодевство Божией Матери, не только не вызывало сомнений или критики, но развивалось в благоговейном внимании к великой тайне Боговоплощения. В этой поистине великой тайне, столь основной для всякого христианского сознания (в тайне Боговоплощения), вхождение Бога в человеческое естество («Слово плоть бысть», Ин **1**, 14), рождение Иисуса без отца является не только изнутри связанным с Боговоплощением, но как бы тонет в нем. Боговоплощение есть сущность христианства, без него христианство не могло бы иметь на души влияние, но оно есть, конечно, предмет *веры:* Боговоплощение не может быть рационализуемо, оно есть тот основополагающий *факт,* та неисследимая, но живая *реальность,* признание которой дается нам в опыте веры. Те, кто признает в порядке веры факт Боговоплощения, могут ли встретить затруднение в признании рождения Иисуса от Девы Марии без отца?

Само же по себе сопоставление мифологических повествований о различных «рождениях младенца» в различных религиозных системах означает лишь то, что язычество во всех своих прозрениях приближалось к тайне христианства.

Развитие христианского богослужения

Переходя к заимствованиям в области богослужебных чинов, укажем на то, что зависимость христианства в его

богослужебных чинах от исторической среды, в которой развивалось оно, совершенно бесспорно, и прежде всего, в отношении Ветхого Завета [76], откуда христианская община и взяла основные чины своих служб. Кто знает строй наших церковных служб, тот не может не обратить внимания на то, какое огромное место принадлежит Ветхому Завету в наших службах. Однако Христианская Церковь не только обогатила и расширила ветхозаветную традицию, но в целом ряде пунктов и отошла от нее. Не входя в подробности, коснемся только трех пунктов: a) переноса на следующий после субботы день празднования «дня Господня», b) введения новых христианских праздников, c) установления Евхаристии как основной части Литургии. Во всех этих пунктах отхода от ветхозаветной традиции Христианская Церковь вышла на путь литургического творчества, в котором она иногда примыкала к тем или иным внехристианским традициям. Это последнее обстоятельство давало и ныне дает повод для обвинения *во влиянии* внехристианской, т. е. языческой среды на христианство. Но нужно вникнуть ближе в самую суть дела, чтобы убедиться, что дело шло вовсе не о влиянии, а о *рецепции*, т. е. христианской переработке внехристианского материала.

Обращаясь к вытеснению воскресеньем субботы как «дня Господня», мы легко поймем мотивы и основания этой «перемены», окончательно зафиксированной лишь в III в. [77]. Христос воскрес по Святому Писанию «в третий день», что и отмечает наше русское слово «воскресение» или «dies Dominica» (лат.), dimanche (франц.). Но в эллинистической среде день после еврейской субботы был днем солнца — откуда и название этого дня — днем солнца (нем. Sonntag, англ. Sunday). Но эта близость христианского празднования Воскресения Господня к языческому культу солнца (из чего постоянно делают неверные и необоснованные обобщения) сразу же вызывала и твердое осознание иного смысла праздника в христианстве. Господь часто именовался светом, Он есть «Солнце правды» — и эти термины имеют в христианстве свой собс-

твенный законный смысл. Уже Тертуллиан (III в.) писал: «Другие считают Солнце — христианским Богом, вследствие нашего обычая в молитве обращаться в сторону востока («восходящего солнца»), но мы это делаем не в силу религиозного почитания солнца». Действительно, видеть в переносе «дня Господня» на воскресенье влияние языческого культа солнца прямо бессмысленно; христианство однако в порядке законной рецепции пользовалось различными материалами внехристианского происхождения [78]. По верному замечанию Ранера, «христиане брали образы и символы из античной традиции, чтобы с помощью их выразить то, что в античной религиозности было только интуицией, но что явилось как высшая реальность во Христе».

Праздник Рождества Христова

Из новых (в отношении Ветхого Завета) праздников — все, что относилось к жизни, смерти, Воскресению Спасителя, а также к Божией Матери, положило начало новым праздникам. Из Ветхого Завета остался праздник Пасхи, но и он получил в христианстве новый смысл. Остановимся на упомянутом уже выделении праздника Рождества Христова, который первоначально совпадал с праздником Крещения Господня, а еще раньше с праздником Пасхи (еще у Климента Александрийского читаем: «Восход солнца есть образ дня рождения»). Само выделение праздника Рождества Христова, его фиксация на 25 декабря, были вызваны желанием *противопоставить* христианский праздник «Солнца правды» — языческому празднику солнца (особенно в культе Митры). Добавим, что в языческом культе солнца было ночное празднество, в котором воспевалось: «Дева родила младенца, отныне будет возрастать свет». Опасность смешения христианского праздника с языческим культом была, несомненно, велика [79], но Церковь, не боявшаяся рецепции ряда образов из эллинистического мира, хранила в празднике Рождес-

тва Христова свою идею, вносила свой смысл. Нельзя забывать об этом, нельзя просто выхватывать отдельные выражения и делать выводы о «заимствовании» Церковью того или иного материала из внехристианского мира. Тайна исторического роста богослужебных чинов и их развития заключалась *не в исключении* терминов и образов из внехристианского мира, а в христианской переработке, в христианской рецепции внехристианского материала.

Христианская Евхаристия

Совершенно особо стоит вопрос о Евхаристии, которая с самого начала была основой богослужебных собраний [80]. По завету самого Господа: «Творите сие (т. е. Евхаристию) в Мое воспоминание», — христиане собирались для совершения Евхаристии, для причащения Тела и Крови Господа. Вся жизнь Церкви была сосредоточена в евхаристических собраниях, в совершении «Трапезы Господней», — и вокруг евхаристического канона и формировалось богослужение, получившее окончательное свое оформление лишь в IV в.

Но в современной религиозно-исторической школе, столь проникнутой антихристианскими тенденциями, получило особое распространение учение о том, что христианская Евхаристия есть не что иное, как высшая одухотворенная форма священной трапезы, имевшей место в тотемизме [81]. Особенную силу эта теория получила после работы Робертсона Смита «Чтения о религии семитов» (Robertson Smith. «Lectures on the religion of the Semites», London, 1906). Нечего удивляться, что антихристианские движения нашего времени ухватились за гипотезу Р. Смита, — и в антихристианской литературе (особенно в советской России) эта гипотеза Р. Смита трактуется как бесспорное будто бы утверждение истории религии. Приведем только одну цитату из книги Ем. Ярославского («Как родятся, живут и умирают боги и богини»):

«Христианские священники выдают причащение за особую тайну, за особое таинство... но у разных народов причащение производилось так же, как и в христианстве, и означало соединение человека с телом и кровью своего бога». Ярославский сводит причащение к священной трапезе в тотемизме: «Когда перед племенем вставала необходимость напрячь все свои силы, они прибегали к тому, что съедали своего тотема; «верующие» съедали по кусочку своего убитого бога и выпивали его кровь».

Не будем приводить цитат из других антихристианских книг, — они однообразны в этом сведении христианской Евхаристии к той же основе, какая свойственна тотемизму. А то, что в христианстве дело идет о «бескровной жертве», о «преложении» хлеба и вина в тело и кровь Господа Иисуса Христа, объявляется в этих книгах просто высшей формой древнего тотемического обряда [82].

Мы уже говорили о том, что тотемизм (как это навсегда показал Фрезер в своей книге о тотемизме) *не является религией и не может перейти в нее,* потому что он является чистой магией. Религия может перерождаться в магию, подменяться ею, но не обратно. Именно поэтому и невозможно выводить христианскую Евхаристию из тотемизма, так как в христианской Евхаристии *нет ни грамма магии:* Евхаристия, как причащение святого тела и крови Господа, не имеет и не может иметь магического действия. Соединение с Господом через Святую Евхаристию является чисто духовным [83], даже мистическим, т. е. непроницаемым для нашего сознания; мы соединяемся с Господом во Святой Евхаристии в самой глубине нашего существа. По слову Господа: «Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мне пребывает и Аз в нем». Это есть приобщение наше к Царству Божию, освобождение человеческого естества от его подчиненности природе, от греха, т. е. вхождение наше в духовную жизнь, обычно придавленную нашим естеством. Конечно, отдаленную параллель с тотемизмом тут можно усматривать, но, как и в других сторонах языческих верований, здесь налицо

только предчувствие и предсознание величайшей тайны, связанной с Боговоплощением, смертью и Воскресением Господа. Нельзя поэтому сказать, что христианство внесло новый «смысл» в старый тотемический обряд, — оно раскрыло лишь по-новому смысл *еврейской* Пасхи, но и только.

Подчеркнем еще раз, что ритуальная трапеза в тотемизме (после убиения тотема) вовсе не имела религиозного характера — это был чисто магический акт. Когда Р. Смит на основании *косвенных* данных (в частности, на основании наблюдений над бедуинами нашего времени) пытается установить *религиозный* характер ритуальной трапезы в тотемизме, то все это у него остается совершенно необоснованным.

На этом мы заканчиваем наш обзор различных учений и гипотез, реальных фактов и мнимых влияний в вопросе о влиянии язычества на христианство и можем подвести итоги всей этой части нашей книги.

6. Христианство в истории

Парадокс христианства

Парадокс христианства, его сущность и его единственность, его несравнимость заключается в том, что христианство одновременно и исторично и сверхисторично. Ни всецело погрузить его в историю, ни, наоборот, оторвать его от истории и сделать из него главу из мифологии, одинаково не удается. Если мы хотим добросовестно и без предубеждений «объяснить» христианство, мы должны признать, что исторический и сверхисторический момент выражены в нем с такой силой, что одно от другого неотделимо. Всякие попытки отодвинуть одну сторону в христианстве за счет другой ведут к тому, что оно остается непонятным. Правда, можно возразить на это, что и другие религиозные системы часто ссылаются на «откровение»,

которое вводит в исторический материал данной религии начало божественное, надысторическое. Но, напр., ислам, который как раз это и утверждает о себе, все же всецело и до конца исторически объясним, что должен признать всякий, кто беспристрастно, но с необходимым вниманием подойдет к анализу и изучению ислама. А о христианстве непредубежденное к нему отношение на каждом шагу *исторического* исследования вынуждено признать, что историческая нить обрывается, и в разрыве исторического материала сияет свет иного мира. Дело не только в тех чудесах, которые за все время истории христианство являло миру в необозримом количестве; ведь и в наше время или время, близкое к нам, чудеса совершались и совершаются всюду. Достаточно напомнить чудесное обновление икон в советской России, как раз в годы ожесточенной «безбожной кампании»; безбожники бесплодно применяли все возможные приемы, чтобы «научно разъяснить» то, что фактически выходило за пределы научного объяснения. Но все же дело не в одних чудесах; как ни важно их свидетельство, но еще важнее *та сила* жизни, которая присуща христианству и которая доныне зажигает души, преображает и обновляет их. А за этим стоит во всей своей непостижимости Личность Господа Иисуса Христа; Он был истинный человек, но и истинный Бог — и в сочетании земного и божественного плана в Его Личности, в нераздельности, но и неслиянности двух природ (человеческой и божественной) в единстве Личности, всюду и во всем историческое неотрываемо от надысторического. Можно без конца упражняться в подыскании исторических параллелей к тем или иным событиями в жизни Христа, но все это не исчерпывает тайны, непостижимой и в то же время явной для всех в Личности Господа.

Историческая сторона в христианстве

Христианство, конечно, исторично в *одной* своей стороне. Христос пришел на землю в определенном народе,

в определенную историческую эпоху. Он говорил со *Своим* народом и на *его* языке, проповедовал, исцелял, направлял. Его ученики рассеялись по всему свету, но Церковь, созданная Христом, не теряла своего внутреннего единства и, пройдя через вековые испытания, доныне хранит все те дары, какие Господь дал Церкви. Можно с большей или меньшей основательностью оспаривать во всем этом те или иные части в том грандиозном целом, которое зовется христианством, но, несмотря на огромные усилия противников христианства, Церковь живет и открывает себя во всей полноте тем, кто входит в нее и живет ею.

Все это — факты истории; они подлежат историческому исследованию, но и не боятся его. Давно было указано (в русской литературе Хомяковым), что если бы историческое исследование с неподлежащей сомнению точностью установило, что Евангелие от Матфея неверно приписывается Матфею, то от этого священная сила Евангелия ни на одну йоту не уменьшилась бы (хотя бы и пришлось признать его принадлежащим не Матфею). Если бы было доказано с абсолютной убедительностью, что то или иное послание апостола Павла не принадлежит ему, то это никак не могло бы повлиять на церковную авторитетность данного послания. Вообще, церковная значительность того или иного новозаветного материала связана с Церковью, признается Церковью проявлением благодатной силы Святого Духа, и эту авторитетность никакое историческое исследование не могло и не может ослабить. То, что во всех новозаветных материалах перед нами *Священное* Писание, что в них дано Откровение — этого не может отвергнуть никакое историческое исследование. Одинаково невозможно «доказать» наличность в нем Откровения и отвергнуть его; и отрицательное и положительное высказывания о Священном Писании не могут коснуться священного его ядра. Священное в Священном Писании просто не открывается историческому исследованию, но оно откры-

то зато для верующего сознания. И это вовсе не создает какой-то «субъективности» в оценке Священного Писания, а выражает только *границы исторического исследования.* Через историческое исследование *нельзя войти в живое восприятие священной силы Священного Писания,* но потому тайна христианства и не может быть исторически исследована до конца. Церковь в ее святыне остается закрытой для внешнего взора. Мы увидим это яснее в следующей части, посвященной защите Церкви от нападок на нее, но это и значит, что христианство, будучи историчным, в то же время и сверхисторично. А *сверхисторическое нельзя исторически исследовать,* — в этой формуле ясно предстают и реальность сверхисторической стороны христианства, и запредельность, закрытость этой сверхисторической стороны.

Христианство не всецело исторично

Но теперь нам понятна вся тщетность попыток вдвинуть христианство целиком в историю. Можно с большим или меньшим успехом сопоставлять христианство с другими религиями, находить те или иные параллели, сходства, но никогда не удастся целиком «историзировать христианство», т. е. все свести в нем к «исторической» стороне. Правда, для людей, которые отвернулись от христианства, тем более для тех, кто не любит или даже ненавидит его (как, напр., большинство последователей Маркса и Ленина), разные исторические «исследования», превращающие христианство в мозаику, в какое-то литературное смешение внехристианских верований, могут казаться победоносными. Но христианство давно бы сошло со сцены, если бы оно было только учением, доктриной, — его историческая «живучесть» определяется тем, что христианство есть жизнь *во* Христе, а вовсе не учение *о* Христе.

Вот почему существенно ложно *все* направление современного религиозно-исторического исследования. На

том пути, на котором они стоят, им никогда не овладеть сущностью христианства, — и не только христианства. История верований и у других народов открывается *лишь при христоцентрическом их понимании.* Это значит: не христианство надо изъяснять из язычества, *а, наоборот, язычество надо понимать из христианства.* Иначе говоря — то, что есть Бог и вся горняя сфера, стало ясно лишь в христианстве, а в язычестве оно было лишь частичным предзнанием, предчувствием. Вообще язычество (с христианской точки зрения) есть лишь затемнение — в разных сторонах, в разной степени — того изначального богосознания, которое родилось в раю, когда Бог беседовал с прародителями. В своей основе *это* богосознание никогда не умирает, но оно неизбежно затемнялось в историческом движении человечества, менялось, обрастало рядом мифологических дополнений. Когда через Боговоплощение для человечества открылась вновь возможность иметь Откровение, тогда для язычества стала нужной и близкой та полнота христианства, в которой каждая отдельная черта в язычестве получала свое осмысление. Христианство осветило все неясные предчувствия язычества — и теперь понятно, почему можно усмотреть столько параллелей между язычеством и христианством. С этой точки зрения, по новому раскрывается религиозная жизнь язычества, которое «ощупью», силой религиозной гениальности улавливало то, что есть истина о Боге, о будущей жизни, о спасении людей. Вся история язычества должна была бы быть написанной по-новому, — и если остается и сейчас многое непонятным в язычестве, все же ясно самое важное: язычество тянулось к истинному Богу, и когда отдельные язычники приходили к христианству, они находили в нем то, о чем горело их сердце, что предстояло им в неясных формах раньше. Христоцентрическое понимание истории религии показывает все бесплодие современных религиозно-исторических попыток вывести христианство из язычества, тогда как лишь при свете христианского вероучения до конца стали бы нам

понятны те отдельные, частичные истины, которые были открыты чутким умам в индуизме, парсизме, в Вавилоне, Египте, в мистериальных культах, в Греции, в Риме. Сверхисторическое в христианстве (т. е. Откровение) есть ключ ко всей истории религии, в том числе и к тому, как вбирало в себя христианство (на путях «рецепции») различные доктринальные, богослужебные, аскетические положения, которые сложились в язычестве до пришествия Христа.

ЧАСТЬ III

ХРИСТИАНСТВО КАК ЦЕРКОВЬ

1. «Бесцерковное христианство»

Как возможно
«бесцерковное христианство»?

Христианство не может быть понято и воспринято вне Церкви. Почему? Потому — что Церковь, как учит нас апостол Павел (Кол **1**, 24 и Еф **1**, 23) есть «тело Христово». «Через *Церковь,* — читаем в другом месте у апостола Павла (Еф **3**, 10), — соделалась известной... многоразличная премудрость Божия». О Церкви узнаем (1 Тим **3**, 15—16), что она «столп и утверждение истины... великая благочестия тайна» и что «глава Церкви— Христос» (Еф **1**, 22). Сам Господь сказал: «Созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф **16**, 18). Если это так, то можно ли быть в общении с Христом и не быть в Церкви? Можно ли принимать все учение Христа и не принимать Церкви?

Увы, это оказалось возможным в порядке ослабления и упадка веры во Христа — как вообще возможны грехи, ересь, как возможно отступление от всецелой правды Христовой. Иными словами, это возможно в зигзагах индивидуальной психологии, в блужданиях отдельной души. Но кроме такого чисто психологического отступления от Церкви есть и другое в христианском мире — есть критика Церкви, борьба с Церковью, имеющая свои корни не в

индивидуальных переживаниях человека, а в неприятии Церкви по различным основаниям.

Разберем отдельно все эти формы отхода от Церкви.

Индивидуальные причины отхода от Церкви

Остановимся, прежде всего, на случаях индивидуального отхода от Церкви. Усвоение всей полноты того, что есть Церковь, всей ее таинственной жизни, ее глубины и реальности в известном смысле превышает вообще силы человека, — мы приобщаемся к жизни Церкви всегда лишь *частично и неполно.* Но есть, конечно, разные степени этой частичности в усвоении силы Церкви, есть разные степени проникновения в тайну ее. Апостол Павел, говоря о Церкви, как «столпе и утверждении истины», добавил знаменательные слова о Церкви — «велика благочестия тайна». Этим хотел апостол Павел сказать, что тайна Церкви постигается *не умом*, а через «благочестие», т. е. через живое участие в жизни Церкви. Конечно, кроме «великой тайны благочестия» есть, очевидно, и некая «малая» тайна благочестия — то, что открывается нашим сердцам через одно, так наз. «формальное» благочестие (регулярное посещение Церкви, исполнение ее предписаний, следование молитвенному правилу и т. д.). Это, между прочим, вовсе не так уже мало — ибо и при этом в сердце создается глубокая связь с Церковью, — и все же это только «*малая* тайна благочестия», ибо если Церковь и открывается сердцу как высшая Реальность, как высшая ценность, даже как «истина», — то это еще *не обогащает сознание*, не открывается нам как «утверждение истины». Вся глубина и закрытая жизнь Церкви в этом случае не осмысливается богословски, не питает наш ум. Это уже не простая «частичность» и «неполнота» в усвоении тайны Церкви, но некая «ущербленность» в ее усвоении. Конечно, можно вообще не быть богословом и в то же время носить в душе ясное разли-

чение *сущности* Церкви *и внешних ее проявлений,* но, увы, большей частью это отсутствует, и тогда *отождествляются сущность Церкви и внешние проявления церковности.* Это — постоянная и опасная ошибка ума, ибо, как мы убедимся во всей этой главе, основной источник всех возражений, всех отступлений от Церкви связан именно с этим *неразличением* (в Церкви, в таинствах, в богослужении) *сущности* и ее *внешних оформлений.* Я лично знал одного человека очень высокой умственной культуры, искренно верующего и приверженного к традиционным формам благочестия, который мне сказал: «Я не люблю и не принимаю никаких перемен в храме; если даже переставят иконы в храме, и они будут размещены иначе, чем раньше, это мне мешает». Этот человек, вовсе не застывший во внутренней своей жизни, все же любил, предпочитал, чтобы в храме все было застывшим, неизменным, — и если новый священник в храме что-либо изменял, то из этого выходили драматические возмущения. Но из такой сращенности самой сути Церкви с ее внешними оформлениями почти неизбежно, почти всегда вытекает и другое — если для кого-нибудь что-либо в этих внешних оформлениях становится неприемлемым, отвергается, — *то вместе с этим начинает рассеиваться, тускнеть и сама «суть» в Церкви.* Это и есть общий психологический корень, общая основа, на которой вырастает больший или меньший отход от Церкви. Так, если в какой-либо церкви священник чем-либо (голосом, манерой служить, какими-либо более серьезными недостатками) начинает отталкивать кого-нибудь, то этот человек очень часто отходит от Церкви вообще. Я помню рассказ одного, в свое время всероссийски известного политического деятеля, который при публичном обсуждении темы «Религия и политика» заявил следующее: «Меня еще в мои юные годы навсегда оттолкнул священник, который на исповеди, прежде всего, требовал деньги...» Не оспаривая возможности (хотя и очень редкой) такого случая, спросим себя: почему недостой-

ное поведение *священника* могло оттолкнуть от *Церкви?* Разве здесь есть какое-либо, даже частичное тождество, чтобы переносить на Церковь вообще то, что было у священника? Разве священник и Церковь одно и то же? Разве трудно понять, что Церковь остается святыней и тогда, когда ее служители ведут себя недостойно? Разве вся значительность и смысл Церкви вообще воплощается в духовенстве? Увы, сколько раз (так всегда было, увы, так, вероятно, всегда и будет, при всей ошибочности такого умозаключения) от недостойного поведения духовенства мысль переходит на обвинение самой Церкви в том, в чем грешат ее служители.

Конечно, если различение сущности и внешних оформлений жизни Церкви не позволяет их отождествлять, то оно все же не позволяет их совершенно и раздвигать. Недостойное поведение служителей Церкви все же падает тенью на Церковь, этого не нужно отрицать, не нужно этого замалчивать. Грехи, ошибки, недостойное поведение духовенства, которое, однако, не есть вся Церковь [84], есть горе и скорбь Церкви, болезнь ее и страдание. Это надо признать — и от этого так ответственно положение духовенства: по его поведению, жестам, реакциям постоянно судят о самой Церкви. Святой Иоанн Златоуст однажды, в своих обличениях современного ему духовенства, высказал мысль, что «немногие священники спасутся», именно по их ответственному положению в Церкви. И все же Церковь живет всей полнотой ее жизни, исполнена всей таинственной благодатной силы, ей дарованной, и тогда, когда священнослужители не стоят на должной высоте. Казалось бы, что это ясно «само собой», что поведение и личные качества служителей Церкви никаким образом не могут быть признаком неправды самой Церкви (как и обратно, самые высокие качества священнослужителей не могут быть свидетельством «истинности» их веры), — между тем фактически так постоянно бывало и вряд ли когда-либо изменится это положение.

Индивидуальный отход от Церкви может и не быть основан на *критике Церкви* — здесь могут быть и другие причины этого отхода. В храме человеку может быть трудно не только потому, что священнослужитель раздражает или отталкивает его, но раздражать и отталкивать его могут и молящиеся.

Не так уже редко можно услышать такое мнение: «Я не хожу в храм, потому что не люблю толпы — не могу молиться, когда меня толкают, — мне это мешает». Что иной раз бывает трудно в храме молиться, это, конечно, верно, но эта трудность не является ли, скорее, предлогом, а не причиной отхода от Церкви? И разве так трудно найти такое место в храме, где нет толкотни и суеты?

Более серьезной трудностью в Церкви является у очень многих непонимание того, что совершается в Церкви: не понимают славянских слов, не понимают, что и почему делается в храме, т. е. не знают порядка богослужения и внутреннего смысла его. Тут одно можно сказать: кто хотел бы сознательно участвовать в богослужении, понимать, что делается или что читается в Церкви, тот всегда может добиться этого. Лишь бы хотеть этого! Но в том-то и дело, что истинной причиной упадка церковности *очень в малой степени* являются указанные причины — основная беда здесь явно в другом — в том, что Церковь, богослужения постепенно становятся не нужны душе. Само же увядание чувства Церкви связано обычно с духовной ленью и еще больше с тем, что душа всецело уходит в земные дела. Бывают и такие случаи, когда, вследствие недостаточного церковного воспитания, Церковь психологически оказывается вне связи с внутренними процессами религиозной жизни. Эти случаи становятся сейчас особенно часты — от поколения к поколению переходит чисто формальное, внешнее отношение к Церкви. Можно встретить немало людей — верующих в Бога, но настолько мало связанных с Церковью, что их пребывание в храме дейс-

твительно мешает их внутреннему сосредоточению и молитвенной собранности. Все это есть несомненное проявление того церковного упадка и одичания, которого, увы, слишком много в настоящее время. И все же мы вправе сказать: бесцерковное христианство есть факт ненормальный, болезненный, имеющий роковые последствия для отдельных душ, которые «дичают», отвыкают от церковной жизни, которая их уже не питает. Индивидуальные отходы от Церкви не заключают, конечно, в себе серьезных трудностей для возврата в Церковь, но они означают, что люди, любящие Церковь и понимающие ее правду и благодатную силу, должны с любовью и терпением помогать тем, кто не питается от Церкви, не чувствует и не понимает ее.

Возврат к Церкви

Критика Церкви, недовольство ею, если они проявляются в душе отдельного человека, уже по одному тому могут не иметь рокового значения, что тот же человек, который долгое время отвергал Церковь, может, часто неожиданно, вернуться в Церковь — с любовью, надеждами и искренней преданностью. Какое-либо личное потрясение или испытание, смерть кого-либо из близких и скорбь о разлуке с ушедшими в другой мир, — вообще самые разнообразные случаи могут повернуть человека к Церкви. История знает много случаев такого рода, но, конечно, еще больше случаев остаются незарегистрированными в истории, прошедшими незаметно для посторонних людей. Я приведу здесь только один случай из жизни знаменитого русского ученого конца XIX в. Б. Н. Чичерина. Это был человек интенсивной и творческой умственной работы, всегда спокойный, ровный, как будто холодный, — но вот что он сам рассказывает о себе — о том, как в нем заговорило религиозное сознание:

«Я был уверен, — пишет Чичерин (он был тогда болен), — что умираю. Смерти тогда я не боялся, в загробную жизнь

я не верил, но в долгие ночи, когда я был как бы оторван от всего земного и погружен исключительно в самого себя, все мое прошлое вставало передо мной. Все заветное, все затаенное чувство овладело мной: сознание невозможности для бренного человека отрешаться от живого Источника жизни. Мне показалось непонятным, как мог я в течение 15 лет оставаться без всякой религии, и я обратился к ней с тем большим убеждением, что все предшествующее мое развитие готовило меня к этому повороту...»

Надо иметь в виду, что философские взгляды Чичерина тянули его мысль только к общему признанию божественного начала в мире (это было близко к так наз. пантеизму, который, не отрицая божественного начала, отождествляет его с мировой жизнью, но не считает возможным ставить божественное начало *над* миром). Тем важнее для нас свидетельство Чичерина о самом себе.

Таких свидетельств много и в нашей русской, и в западной литературе. Одним из самых замечательных является «обращение» нашего русского мыслителя И. В. Киреевского.

Вот что узнаем мы из биографии И. В. Киреевского. Он вырос в семье религиозной, но не очень церковной; хотя он никогда не отвергал бытия Божия, но это не было в центре его души — наоборот, он всецело отдавался изучению философии, истории и других наук. После женитьбы (его жена была человеком исключительной религиозности, была чрезвычайно церковной), Киреевский отошел от разных внерелигиозных идей, но в его религиозном сознании не было еще живого чувства Церкви. Но вот однажды он остановился (дело было в Москве) у знаменитой часовни, где была чудотворная Иверская икона Божией Матери. У этой часовни всегда толпилось много молящихся, непрерывно служили молебны; перед иконой всегда горело много свечей. Киреевский долго стоял, как бы внешне наблюдая молящихся, многие из которых стояли на коленях, горячо, со слезами молились. И вдруг он почувствовал всю реальность и правду Церкви — в этом

«намоленном» месте бесчисленное количество людей шло и идет к Богу со своими скорбями, молитвами, надеждами.

«Икона эта, — позже говорил Киреевский, — целые века поглощала потоки страстных возношений и молитв людей скорбящих, несчастных. Она должна была наполниться силой, она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми. Я пал на колени и стал искренно молиться». Киреевскому, как видим, открылась реальность Церкви, реальность ее благодатных излучений, и он всей душой вернулся в Церковь.

Вера в Церковь

Чтобы понять сами факты то ослабления и упадка чувства Церкви, то вновь его расцвета, обратим внимание на то, что в Символе Веры учение о Церкви предваряется словом «верую» («Верую во Единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь»). Но зачем же здесь поставлено то слово «верую»? Ведь Церковь есть живая и непререкаемая *реальность;* неужели, чтобы воспринять эту реальность, нужен акт веры? Очевидно, да. Если в самые первые века христианства эта вера в Церковь сама собой рождалась у тех, кто зажигался верой во Христа Спасителя, — то постепенно это непосредственное восприятие полноты Церкви, ее благодатной реальности становилось, несомненно, более затрудненным. Сама вера во Христа Спасителя давалась уже не так легко, а общее духовное оскудение, упадок того горения, которое так ярко было в раннем христианстве, — все это в восприятии Церкви, как тела Христова, создавало необходимость дополнительных усилий, укрепления и углубления верующего сознания.

Это вводит нас в *сложность церковного сознания* и объясняет нам те внутренние трудности, которые требуют для своего преодоления особых усилий. Правда, мы найдем часто у простых людей такое ясное и отчетливое понимание основной реальности в Церкви, что отсюда

открывается справедливость положения, что *весь церковный народ* является «хранителем веры» (как гласит упомянутое выше послание восточных патриархов 1847 г.). И наоборот — рост современной цивилизации, развившейся на основе секуляризма (автономии науки, морали и т. д.), ослабляет у верующих эту изначальную интуицию Церкви. Будем помнить, что все, кто крещены во имя Святой Троицы, уже принадлежат Церкви, находятся внутри ее. Но это лишь *вводит* нас в Церковь, создает возможность питаться от благодатных сил, присущих Церкви; все же дальнейшая жизнь в Церкви зависит от *нашей* активности. Если нас в детстве приучают к богослужениям, к принятию таинств, то от этого образуется прочный фонд связи с Церковью, который сохраняет свою силу даже тогда, когда наступает тот или иной *кризис церковного сознания*. Но если такого прочного фонда в душе нет, тогда в случае кризиса церковного сознания в душе почти нет психической базы для возрождения церковной жизни.

Церковное сознание обнимает все, что относится к Церкви: к вероучению, к богослужению, к иерархическому строю Церкви. Но наше церковное сознание может быть и очень скудным, — и тогда наступает то, что зовут «церковным одичанием», — словно душа не пропускает лучей, исходящих от Церкви, не слышит ее песнопений, не внимает ее молитвам. Сила крещения, мистическая перемена, с ним связанная, остаются в душе, но лишь как некая «потенция», где-то таящаяся в глубине души и задавленная всем, что находится вне Церкви. Но даже если нет места «церковному одичанию», если живет в душе и постоянно обновляется чувство Церкви, — наше церковное сознание открыто для потрясений, для искушений, для кризисов. Ведь церковное сознание должно вмещать все, что есть в Церкви — вероучение, богослужебные чины и таинства, церковный строй. По этим трем линиям как раз и может развиваться кризис, — и часто бывает, что кризис, разразившийся по одной линии, не затрагивает дру-

гой. Люди, переживающие сомнения или затруднения по вопросам веры, могут все же горячо любить богослужения, приходить к таинствам, принимать иерархический строй Церкви. Но по закону иррадиации, если авторитет Церкви заколебался по одной линии — то обычно это колебание иррадиирует и по другим направлениям. Особо здесь надо отметить знакомое нам, очень частое отождествление понятий «Церкви» и «клира»: ошибки, неверные, даже греховные действия клириков (духовенства) колеблют не только их авторитет, но и авторитет самой Церкви. Отвергая, критикуя духовенство, люди отходят от Церкви вообще.

Все это относится к тому, что мы назвали церковным сознанием, которое должно, по своему существу, обнимать все стороны Церкви — и вероучение, и таинства, и богослужебную жизнь, и иерархический строй. Но сама эта сложность нашего церковного сознания несет с собой возможность *кризиса* в церковном сознании. Во всяком случае, в настоящее время, при свободе критики и нападок на Церковь, не так легко охранить в себе ясность и полноту церковного сознания. Многие соблазняются о Церкви, впадают в разные сомнения, не будучи в силах разобраться в обвинениях Церкви, которые слышишь теперь на каждом шагу. Надо уметь поэтому защищать Церковь, надо разбираться в этих нападках на Церковь, чтобы не впадать в искушения, которые могут заслонять от нас реальность и силу Церкви. Прежде чем перейти к разбору этих нападок на Церковь, остановимся еще на различных обвинениях духовенства. Критика духовенства очень легка; люди, которые сами преступают все заповеди Божии, с какой-то особой охотой нападают на духовенство, — действительно, никого с такой легкостью и даже с каким-то наслаждением не критикуют, как именно духовенство. То его упрекают в фарисействе, в притворстве, то в том, что священники становятся профессионалами («жрецами»), т. е. внутренне равнодушными к религиозной жизни, — то (что очень часто) подозревают в корыстолюбии

и других неприятных свойствах... Если священник строг на исповедях, его избегают, уходят к тем, кто «подобрее»; если священник снисходителен, он не имеет большого авторитета.

Критика духовенства тем более губительна, что, как уже было указано, понятие Церкви и понятие клира обычно отождествляются. Отсюда нередко встречается уход в сектантство, которое не скупится, со своей стороны, на критику духовенства. Нередко даже ставят и такой вопрос — зачем вообще нужно духовенство, зачем становится оно между Христом и отдельной душой? С другой стороны, к духовенству, которое всегда ведь на виду, предъявляются необычайно строгие, даже непомерные требования. От священников требуют того, от чего себя так легко освобождают; священникам не прощают, если они раздражительны, невнимательны, малоотзывчивы. И всякий дефект, неудачное слово, неуместная реакция священника как бы еще дальше отодвигают от него.

Не будем отвергать того, что духовенство нередко не стоит на должной высоте, но главная беда не в том, а в слабости церковного сознания у огромного большинства верующих. В этом главная причина и «бесцерковного христианства», и «церковного одичания»... Особенно приходится тут вспомнить, что значительная часть верующих страдает *незнанием* вероучения и богослужебного устава, — и на этой почве легко ущемляется церковное сознание, возникают духовные кризисы. Конечно, христианская доктрина сложна, ее нелегко усвоить; если возникают религиозные сомнения, если совершаются целые обвалы во внутреннем мире, то именно оттого, что не хватает часто элементарных богословских знаний. Когда нет привычки к ежедневному чтению Евангелия и апостольских посланий, то на всякие вопросы, естественно встающие в уме в силу полной разнородности евангельской правды и современной идеологии, — не ищут ответа в Священном Писании, не идут к тем, кто богословски подготовлен, а, наоборот, дают в себе простор всему, что углубляет кризис. Почему? Уже по тому од-

ному, что легче идти путем легкомыслия, чем быть серьезным в своих духовных исканиях. Не говорим уже о том, что сейчас вся духовная жизнь современности насыщена недоверием к Церкви; идти «с веком наравне» легче, чем «плыть против течения». Между тем христианское освещение проблем жизни, чтобы напитать душу и зажечь его подлинным вдохновением, действительно требует труда, настойчивого углубления в историю Церкви, в догматику. Весь путь христианского понимания мира как бы усеян искушающими вопросами, и для разрешения их нужно иметь не только знания, но иметь *большое духовное мужество.*

Давление исторической обстановки на церковную жизнь

Все эти и еще новые, в общем бесчисленные препятствия затрудняют охранение в нас церковного сознания и творческого его проявления. Но все же от трудностей и даже кризиса церковного сознания до отталкивания от Церкви, до «бесцерковного христианства» — еще, ведь, «дистанция огромного размера»? Конечно, да. Можно проходить через острые трудности, быть «раненым» в своем церковном сознании — и все же быть верным Церкви. Отход от Церкви, а тем более разрыв с ней, никогда не определяется только теми трудностями, которые встают в церковном сознании — по той простой причине, что даже при самой слабой внутренней связи с Церковью душа не может не чувствовать, что Церковь есть великая тайна, что разрыв с ней означает разрыв с тем, куда уходят корни нашей души, где ключ к нашей личной судьбе. Когда, напр., Лютер разрывал с Римом, и когда в его трагическом надрыве он пошел на рискованный путь отвержения многих устоев христианского учения, то он, по его сознанию, уходил вовсе не от Церкви, а как раз только и думал о том, чтобы остаться в Церкви — но в Церкви «истинной», подлинно Христовой Церкви. Всякий серьезный надрыв в церковном сознании, если он честно и глубоко переживается

душой, не может не вести к *усилению* чувства Церкви. В этом смысле бесцерковное христианство есть всегда свидетельство поверхностного и даже легкомысленного отношения к своей собственной душе, — есть свидетельство опасной внутренней установки, при которой душа не дорожит своими лучшими, глубокими движениями, прячется от них, чтобы уйти в пустую внешнюю жизнь... Несомненно, таким образом, что явление «бесцерковного христианства», которое встречается все же довольно часто в наше время, имеет настоящие свои корни не в индивидуальных переживаниях, надломах и кризисах, а в том общем историческом факте, который касается *прохождения Церкви через историю.* Церковь, как тело Христово, входит в историю, облекается в историческую плоть, живет в истории, связана с ходом истории, — и это неизбежно вело и ведет к внутреннему самосжиманию Церкви, которая как бы распинается в истории силами не всегда внешними, но порой и внутренними. Путь Церкви через историю не может не быть трагическим потому, что самая задача Церкви заключается в том, чтобы освящать плоть истории, в которую она входит, как начало света и правды. История (и особенно то в истории, что, так сказать, «прилегает» близко к Церкви) сопротивляется Церкви, не хочет ее света, ее правды, — и на этом пути вырастает столько же внешнего сопротивления Церкви, сколько и внутреннего отравления ее членов. История внешне «сжимает» Церковь, давит на нее, а в то же время и изнутри влияет на нее... Весь этот процесс касается, конечно, только человеческой стороны Церкви, но ведь в ней же и должно происходить просветление, а затем и преображение исторического бытия! В своей божественной стороне Церковь, имея главой Господа Иисуса Христа, всегда оживотворяется Святым Духом, и свята, но по своей человеческой стороне она и свята, и не свята. Поскольку в ней, хотя бы частично, происходит просветление, а затем и преображение нашего естества, постольку Церковь уже свята, но поскольку члены Церкви, отдельные люди (включая и иерархию)

еще не просветлены и не преображены, постольку во внешней жизни Церкви, в ее прохождении через историю могут действовать силы зла, проявляться грех.

Прохождение Церкви через историю не может быть иным, как только свободным привлечением исторических сил к правде Божией, к силе Святого Духа. Уже в ранней Церкви, как свидетельствует история Анании и Сапфиры (Деян **5**, 1—11), в членах Церкви, рядом с их искренней любовью к Церкви, проявлялось лукавство и низшие движения. Если, таким образом, даже в самую раннюю эпоху, когда «не мерою» изливалась благодатная сила на Церковь, вхождение в Церковь и подлинная любовь к ней могли иметь рядом с собой мелкую расчетливость, лукавство и даже распри, — то тем более понятно, что в дальнейшем ходе истории это проявлялось еще сильнее. Оттого в святость Церкви мы *веруем,* по указанию Символа Веры, так как живая реальность Церкви содержит в себе слишком много проявлений непросветленного и непреображенного человеческого естества. Святость Церкви остается в ней несмотря на то, что в человеческой ее стороне святое живет рядом с греховным. Наличность правды и неправды, одновременно сияние света и мрак греховных движений в Церкви соблазняют и шокируют, — и часто нужен подвиг веры, чтобы не соблазниться о том, что есть не сущность, а оболочка и поверхность Церкви.

В чем обвиняют Церковь?

Но все это показывает, что главная тема апологетики Церкви связана с *ее прохождением через историю,* — все же индивидуальные психологические причины упадка или кризиса, или даже разложения, церковного сознания потому и получают свою силу, свою действенность, что мы живем не вне истории, что мы от нее зависим. «Бесцерковное христианство», конечно, проявляется индивидуально, у отдельных людей, но его корни лежат в общей истории Церкви.

Три главных «обвинения» выдвигаются против Церкви, — и эти «обвинения» как раз и касаются взаимоотношения Церкви и исторического процесса. Эти «обвинения» против Церкви выдвигают то, что она будто бы подавляет свободу, требуя полного подчинения личности себе, вообще не дает личности простора в ее творчестве и деятельности. Рядом с этим стоит обвинение Церкви в том, что она защищает богатых, а не бедных, всегда ублажает людей с деньгами, а тем, кому плохо живется, рекомендует терпение и смирение. Наконец, в укор Церкви ставят еще то, что она будто бы приспособляется к сильным мира сего, угождает властям и не заботится о тех, кого эта власть угнетает. Мы должны войти в более подробное рассмотрение этих упреков; в ближайших главах мы рассмотрим вопросы:

1. Церковь и свобода духа;
2. Церковь и социально-экономические отношения;
3. Церковь и государство.

2. Церковь и свобода духа

Христианское понятие свободы

Упреки Церкви в том, что она стесняет свободу человека в его творчестве и деятельности, неверны: лишь в небольшой степени они справедливы, — *и то лишь в отношении к прошлым векам* (и то в Западной Европе). Если кое-где (в Испании, в Южной Америке) те, кто стоят во главе Церкви, и ныне еще стесняют религиозную свободу, вмешиваются в жизнь страны, то, вообще говоря, скорее теперь надо говорить об *угнетении Церкви (*даже на Западе), чем, наоборот, о притеснениях с ее стороны. Пусть так, скажут нам, но нынешняя свобода выросла на Западе из борьбы с Церковью. Но спросим себя — с Церковью или с теми, кто ее возглавлял? То страшное, что связано, например, с инквизицией, своим мраком может ли пога-

сить свет, одновременно сиявший в Церкви от великих святых, действовавших в той же Западной Церкви? Те стеснения, которые порой исходили от Священного Синода в России, ослабляют ли в какой-либо степени тот яркий свет, который светил всей России, исходя от преподобного Серафима и других праведников? Надо твердо усвоить то положение, что нельзя отождествлять Церковь в полноте ее богочеловеческого бытия с ее чисто человеческой стороной и, особенно, с теми, кто ее возглавляет и возглавлял.

Христианство, по самому существу своему, всецело основано на свободе духа. Этот принцип свободы с исключительной силой был выражен апостолом Павлом — особенно в послании к Галатам. «К свободе призваны вы, — пишет он (Гал **5**, 13)... Итак *стойте* в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал **5**, 1). Это «благовестие свободы», как обычно характеризуют эти и другие слова апостола Павла, конечно, выражают самую глубину христианства, которое впервые *открывает* в нас дар свободы, впервые реализует его. Однако «свобода, которую даровал нам Христос», глубоко отлична от той свободы, которую можно назвать «естественной», т. е. той, которая присуща человеческому духу по его естеству. Не забудем, что вследствие первородного греха эта «естественная» свобода надломлена, бессильна и часто двусмысленна. Если, несмотря на власть первородного греха, в нашей душе сохранился дар свободы, то, конечно, без помощи свыше мы не можем до конца овладеть своей свободой. Сам Господь сказал: «Познайте истину, и истина вас освободит» (Ин **8**, 32). И еще Он сказал: «Если Сын вас освободит, истинно свободны будете» (Ин **8**, 36). Эти слова Господа до последней глубины освещают нам тайну свободы — *она неотделима от пребывания в истине,* от нашей жизни в Церкви. Лишь благодатные дары Церкви сообщают дару свободы, который присущ всем, творческую силу. Только в Церкви и с Церковью мы реализуем в себе дар свободы. Потому-то апостол Павел и призывал Галат (а через него и всех

христиан): *«Стойте в свободе, которую даровал нам Христос»*. Но разве можно человеку, вошедшему уже в Церковь, *утерять* свободу, можно в ней не устоять? Мы здесь подходим к тому трудному и больному, можно сказать, трагическому вопросу, невнимание к которому принесло много бед в истории Церкви и всегда может иметь роковые последствия во внутренних путях человека. Необходимо разобраться в этом, чтобы понять трагедию христианской свободы в западном христианстве, приведшую к отпадению от Римской Церкви больших церковных масс именно во имя свободы. Наше восточное православие подвергалось часто, как подвергается и ныне, опасности «не устоять в свободе, дарованной нам Христом», но самое благовестие свободы в нем никогда не затемнялось (как это было в Западной Европе до XVI в.).

Свобода во Христе

Если дарованная нам во Христе свобода такова, что мы можем ее утерять, то с помощью чего можем мы устоять в ней? Ответ на это находим мы в вековом опыте Церкви, — и этот опыт определяет два различных, но одинаково необходимых условия того, чтобы не утерять Христовой свободы.

Здесь, прежде всего, дело идет о нашем внутреннем мире, — о той глубине нашего существа, которая лежит ниже сознания, где действуют наши страсти, различные «комплексы», как теперь говорят. Именно в нашем сердце, в глубине его существа, мы находимся во власти этих стихийных движений, — тут-то и выступает с полной силой вся *хаотичность*, вся неустроенность нашего духа. Очень часто мы не замечаем даже того, до какой степени владеют нами различные страсти, — мы отдаемся им «с веселым *призраком* свободы», как выразился поэт. Мы даже думаем, что свобода духа и заключается в том, чтобы отдаваться нашим влечениям. Конечно, это совершенно неверно и так далеко от свободы во Христе! Чтобы мы были

свободны во Христе, надо *всегда быть со Христом,* надо вести борьбу с самим собой. Без помощи свыше эту борьбу вести очень трудно, а главное — сразу встает вопрос: для чего вести эту борьбу, для чего противиться тому, что встает из глубины души? Только устремление к *правде* Христовой указывает нам, почему нельзя отдаваться всему тому, что «естественно».

Эта борьба со «стихийной» свободой во имя свободы во Христе немыслима без помощи свыше. Кто хочет быть со Христом, с Его правдой, тот должен искать у Него помощи, — прибегать к Таинству Святого Причащения, освобождаться от всего темного через Таинство Исповеди. Неверно поэтому думать, что мы владеем нашей свободой — она нам дана, но если мы не пребываем в истине, нами завладевают страсти, — и такая «стихийная» свобода обычно ведет ко злу. Когда-то Блаженный Августин, впервые давший анализ всей этой внутренней борьбы в душе, пришел даже к выводу, что мы *не можем не грешить* (non posse non peccare). Но это уже есть преувеличение, притом вредное для нашего сознания. Нет, мы все же немного владеем нашей свободой, но без помощи свыше мы бессильны во внутренней борьбе. *Это есть основной факт в теме* свободы: она нам присуща, но чтобы быть творческой, чтобы быть вне всяких искушений, нам нужна благодатная помощь свыше. Это и есть первое и основное условие того, чтобы «устоять» в свободе Христовой.

Церковь как авторитет

Но если мы ищем правды Божией и ждем благодатной помощи свыше, то тем самым определяется и второе условие охранения в нас свободы во Христе — лишь в Церкви и с Церковью мы можем устоять в Христовой свободе. Церковь, осененная Святым Духом, и есть *хранительница Христовой свободы:* в Церкви, и только в ней, мы находим себя свою подлинную личность, свою свободу.

Эту мысль часто выражают и так, что мы должны подчиниться авторитету Церкви. Это, конечно, верно, но в понятии авторитета есть некоторая неопределенность, которая может иметь иногда роковые последствия и для отдельного человека, и для самой Церкви. Пример того, насколько привлечение идеи авторитета может привести не только к умалению свободы *(вместо ее расцвета),* но даже к ее подавлению, дает нам частое злоупотребление понятием авторитета, какое мы находим в католическом мире. Говоря не богословски, а житейски, т. е. принимая во внимание живую реальность, а не отвлеченную доктрину, подчинение там авторитету Церкви есть *основное условие* пребывания в Церкви, — без этого вековая практика католичества не мыслит возможным для отдельного человека держаться правильного пути. Весь канонический строй Католической Церкви может быть, с этой точки зрения, представлен как «лестница» авторитетов: мирянин подчиняется своему священнику (directed die conscience), священник подчиняется своему епископу, епископ подчиняется папе... На этом пути, конечно, совершилось и много добра в Католической Церкви, но та религиозная драма, которая завершилась Реформацией и привела к отрыву от Церкви больших масс верующих людей, — была связана с невозможностью отказаться от свободы, с невозможностью во всем и всегда подчиняться церковной власти. Авторитет *Церкви* — вещь священная и драгоценная, но как часто бывал он подмененным авторитетом *клира* в католичестве!

Авторитет и власть

Фатальная сторона здесь связана с неопределенностью, вернее, многосмысленностью понятия авторитета. Авторитет *никак не может быть отождествляем с властью,* — наоборот, сама власть получает свою силу от того, что она опирается на авторитет (а не обратно). Церковь, как хранительница истины, именно в силу этого и обла-

дает авторитетом; поэтому надо считать неправильным мнение А. С. Хомякова, который в своей критике католического исповедания дошел до того, что отвергал возможность применять понятие авторитета к Церкви. Церковь, конечно, есть носительница высочайшего авторитета, но потому, что в ней живет истина, что в ней пребывает Святой Дух. Отождествлять же Церковь и клир — мы много раз уже говорили об этом — никак невозможно. Церковь свята, клир же может быть грешным и даже очень грешным; в Церкви пребывает истина, а от клира могут исходить явно ошибочные и неверные мысли и утверждения. Даже Вселенские Соборы получали свою авторитетность, свою неотменимость в силу того, что Церковь признавала, что в них действовал Святой Дух (по известной нам уже формуле первого, Иерусалимского Собора «изволися Святой Духу и нам»). В истории были соборы, которые отвергались потом церковным сознанием; одна каноническая правильность их созыва вовсе не сообщает им авторитетность: лишь через рецепцию со стороны Церкви, признающей, что в решениях собора явилась истина, соборы и получали свою авторитетность. Вообще говоря: Церковь есть подлинный и высший авторитет для христиан, которые и должны в актах свободы освещать светом Церкви те вопросы и задачи, перед которыми стоит церковный народ. Но можно ли переносить драгоценную и священную авторитетность Церкви на клир? Даже когда дело идет только о *применении* высоких истин веры и канонического порядка, что применение может не устоять в святыне и правде. Вековой церковный опыт учит нас той горькой истине, что клир, опирающийся на высокий авторитет Церкви, часто не окрыляет нашу свободу, а попирает ее. Действия и распоряжения иерархии не могут быть отождествляемы с той благодатной помощью свыше, которая так нужна для осуществления дара свободы. Вместо помощи наступает угнетение и даже отрицание свободы. Такое злоупотребление авторитетом Церкви в западном христианстве было особенно сильно в Средние века. Цер-

ковная иерархия, обладавшая бесспорной авторитетностью там, где дело шло о применении принятых всей Церковью догматических и канонических положений, стала переносить эту авторитетность на различные иные свои дела. Церковь на Западе очень рано стала обладать внешней (политической) властью, — такова была судьба христианского Запада, выдвигавшая все церковные искушения перед высшей иерархией (которая, по самому существу, была носительницей авторитетности *лишь в чисто церковных делах).* Мы в другой главе коснемся подробнее соотношения (в истории Запада и Востока) Церкви и государства (как источника и проводника политической силы), сейчас нам достаточно указать, что Церковь на Западе стала с большой настойчивостью и безапелляционностью вмешиваться в то, что не имело прямого отношения к Церкви. Вся духовная атмосфера на Западе в Средние века отвергала свободу мысли, навязывая церковным людям определенное мировоззрение (т. е. построения мысли, не связанные с догматическими истинами христианства). Тот интерес к познанию природы, который с XI в. стал особенно развиваться в Западной Европе (под влиянием знакомства с арабским миром, к этому времени уже почти овладевшим научным и философским наследством античности), встречал все более пристрастное и придирчивое к себе отношение со стороны церковных властей. Всем известно осуждение церковной властью научных идей Галилея: Галилей должен был отказаться от своей идеи о вращении Земли вокруг своей оси (легенда, достаточно правдоподобная, говорит, что после отказа от своих идей, Галилей, выйдя из помещения, где его допрашивала инквизиция, будто бы воскликнул: «А все-таки она вертится»).

Неужели делом Церкви было определять истинность или неистинность научных изысканий? Неужели могла иерархия опираться в своей оценке тех или иных научных идей на высокий принцип авторитетности Церкви? Увы, именно это и имело место [85]. Вся атмосфера Сред-

них веков была фактически отрицанием свободы мысли, что и привело постепенно людей к непоколебимому убеждению, что Церковь будто бы противится научному исследованию, противится свободе мысли. Убеждение это так глубоко и так прочно засело в людях Запада, что оно живет в них и до сих пор, — недоверие к Церкви именно в теме свободы глубоко связано со всей духовной жизнью Запада до наших дней. Католическая Церковь далеко отошла от этой своей позиции, ее оппортунизм в данном направлении зашел даже слишком далеко — в том смысле, что церковная мысль в католическом мире очень часто стремится теперь во что бы то ни стало и поспешно вносить в свое мировоззрение все так наз. «последние слова науки». Но вообще, если Церковь действительно призвана оберегать истину, то только истину Христову, а вовсе не какое бы то ни было «мировоззрение». Для христианского сознания нет и не может быть никакого *церковно обязательного* мировоззрения; обязательностью обладают лишь основные догматические начала христианства — да и сама их обязательность определяется бесспорной их истинностью (а не наоборот). *Свобода мысли ни в какой мере не стеснена догматикой.* Церковь призвана, храня истину Христову, раскрывать верующим правду Христовой истины, но только ее.

Секуляризм не есть путь свободы

Однако на почве того стеснения свободы мысли, которое явилось следствием *злоупотребления* авторитетом Церкви (в переносе этой авторитетности на внецерковную сферу мысли), в Западной Европе, к концу Средних веков, созрело, а в Новое время совершенно *оформилось отрицание авторитетности Церкви вообще.* Это духовное течение характеризует всю культуру Запада — это есть та автономия мысли, о которой нам не раз приходилось говорить. Если к Средним векам (на Западе) с извес-

тным правом приложимы слова, что философия и наука были «служанками богословия», то вся новая культура развивалась и развивается в том направлении, чтобы не только оторвать философию и науку от богословия, но, насколько возможно, само богословие подчинить философии и науке. Вся культура Нового времени защищает *систему секуляризма,* т. е. отрыв мысли и исследования от основных начал христианства, а секуляризм, хотя как будто стоит вне религиозной сферы и объявляет себя даже религиозно «нейтральным», на самом деле неизбежно ведет к *антирелигиозной* установке духа, а затем и к атеизму. Устраняя христианство в изучении мира и человека, секуляризм сводит смысл и значение христианства к нулю. Поэтому для сознания, которое еще не отошло совсем от веры, от ее света и правды, секуляризм неестественен, неприемлем. Но тогда, значит, мы должны вернуться к средневековому «засилью» со стороны богословия? Вовсе нет! Неправда Средневековья заключалась вовсе *не* в том, что оно хотело во всем — и в мысли и в жизни — исходить из христианства, а в том, что оно подавляло свободу, подчиняло клиру, иерархии все стороны жизни. На самом деле, именно христианство и есть *путь свободы,* но христианство учит нас тому, чтобы отличать «естественную» свободу от свободы во Христе. А свобода во Христе, как мы уже знаем, связана с «пребыванием в истине». Чтобы «пребыть в истине», нам нужно быть в *постоянном* общении с Христом — через регулярные молитвы, через участие в таинствах; только на этом пути в нашем *сердце* может окончательно водвориться истина Христова и оплодотворить дар свободы. С другой стороны, чтобы *ум* наш не направлял нашу свободу в дурную сторону, для этого нужно укреплять наш ум, вдохновлять и направлять его авторитетом Церкви, которая есть «столп и утверждение истины». Это не должно быть *внешним* подчинением авторитету Церкви, ибо тогда не будет места свободе, но должно быть *питанием от мудрости Церкви,* от ее светоносной силы. Не будем забы-

вать, что корни того основного понятия, которое определяет все пути познания, понятия причинности, лежат как раз в христианстве.

Утвердив истину, что все бытие создано Богом, христианство обосновало и утвердило принцип причинности, что уже предносилось философии в Древней Греции, но что было там, как говорят, «постулатом», т. е. на него опирались, из него исходили, но не видели его основания. Если все бытие есть создание Бога, то этим утверждается «порядок» во всем бытии — что и есть причинная взаимосвязь всех явлений. Поэтому в христианском сознании лежат побудительные основания к тому, чтобы *исследовать* природу, искать в ней «следов Божиих», как выражался один средневековый западный богослов. На основе христианства вырастала наука уже в Средние века, на основе христианства развивалась она и дальше — и сколько ученых были глубоко верующими людьми! Но та борьба на Западе свободного духа с Церковью (точнее говоря, с иерархией), которая давно стала отравлять людей мысли, эта борьба все время выдвигала идею «свободной» науки, т. е. науки, которая никак не хочет исходить из того, что мир создан Богом, т. е. которая исследует мир так, *как если бы Бога не было.* Так в Новейшее время и утвердилась *роковая двойственность* в науке — и эта двойственность изнутри подтачивает нашу духовную жизнь. Для одних (для верующих) познание природы должно *исходить* из идеи Бога Творца, создавшего в бытии тот «порядок», который мы пытаемся научно исследовать. При этой постановке дела *есть ли в чем-нибудь стеснение свободы исследования?* Нет, нет и нет! Научное исследование, исходящее из идеи Бога Творца, из основ христианства, пользуется полной и несомненной свободой. Надо признать *клеветой* те наветы на Церковь, что будто бы она стесняет свободу исследования: все стеснения, какие были в истории, лишь прикрывались авторитетом Церкви, — в действительности же были делом иерархии, которая под мнимым покровом Церкви, как «столпа и утверждения ис-

тины», накладывала, по своему усмотрению, путы на свободное исследование. Впрочем, сейчас Католическая Церковь, столь много согрешившая как раз в теме свободы, не ставит уже никаких препятствий к свободному исследованию.

Итак, неверно говорить, что Церковь не дает свободы мысли, что христианство не допускает свободы духа. Были грехи в этом смысле в истории Церкви (Западной!), но это были грехи не Церкви, а иерархии.

Внерелигиозное построение науки

Но так или иначе, в христианской Европе давно существует иная наука, тоже именующая себя свободной, но *отвергающая какую бы то ни было компетенцию Церкви в деле познания истины.* Это есть, бесспорно, доминирующее направление в современной науке. Очень часто верующие в Бога и Христа Спасителя европейские ученые в своей ученой работе *исходят* все же из того, что Бога нет или, лучше сказать, что идея Бога не нужна им для ученого творчества, ничего не дает ему. Эта установка есть бесспорно результат борьбы (хотя и затихшей ныне, но не забытой) свободных людей с ограничениями, шедшими от церковных кругов. Можно считать типичным следующее рассуждение ученых: наука свободна, должна исходить из фактов, она может прийти к признанию Бога, как Высшего Начала бытия, но именно прийти к этому, а не исходить из этого. При этом добавляют: сколько лишних затруднений пережили ученые в свое время от церковных властей, запрещавших печатание научных исследований, опасных с их точки зрения. Даже Декарт (середина XVII в.), боясь преследования церковных властей, некоторые произведения выпускал анонимно... Да, все это верно, о грехах Католической Церкви в отношении свободы исследований мы уже достаточно говорили, но это были грехи не самой Церкви, а церковных властей, как это вид-

но из того, что теперь уже Католическая Церковь не чинит никаких преград науке. Да, отвечают нам на это, не чинит потому, что не может, что государственная власть религиозно нейтральна всюду, а если бы опять в руки католического духовенства попала власть, не вернулась ли бы назад эпоха стеснения свободы?

Не будем, однако, сейчас заниматься защитой католического духовенства, скажем о Православной Церкви: в ней не было никогда инквизиции, по существу никогда не было и стеснения свободы мысли. Те факты, которые как будто противоречат этому, относятся к действиям правительства. Но именно потому, что в Православной Церкви дышит дух свободы, нам особенно ясно, какую тяжелую рану принесло Западной Европе то, что в Средние века Католическая Церковь была столь нетерпима, столь враждебна к свободе научных исследований. Теперь уже нельзя просто зачеркнуть роковую идею секуляризма; научно-философское творчество все еще остается охваченным боязнью авторитета Церкви — даже при современных тенденциях в католичестве. Мы утверждаем, во всяком случае, со всей силой: свободе исследований, свободе научно-философского творчества не грозит Церковь: нельзя же отождествлять западное Средневековье с Церковью! Но мы с той же силой утверждаем бесплодную претенциозность той защиты свободы, которая не сознает, что только с Богом, только с Церковью можно реализовать дар свободы. Не видеть, не признавать свободы человеческого духа так же неверно, как неверно и абсолютировать принцип свободы. Мы всегда и во всем свободны, но творческую свою силу (которая и влечет нас в переживаниях свободы) свобода осуществляет лишь при благодатной помощи свыше. Когда-то русский мыслитель М. А. Бакунин (его почти буквально повторил в наше время Жан Поль Сартр (Sartre), известный проповедник атеистического экзистенциализма) составил такое рассуждение: если Бог есть, то я не свободен. Но я свободен — значит, Бога нет. Ложь

этого рассуждения заключается в абсолютировании человеческой свободы: мы, конечно, свободны в своих *решениях*, но мы зависим от сил свыше в осуществлении их. Только Бог, Который есть Абсолют, ни от чего не зависит (Он — a se = «от себя самого»), свободен и в решениях, и в осуществлениях. А человек, тварное существо, не обладая aseitas (существование «от себя»), хотя и имеет свободу, но без Бога эта свобода не дает творчества.

Проблема свободы в религиозном сознании

Категоричность нашего утверждения, что Церковь не только не подавляет человеческой свободы, но, наоборот, ищет ее и всячески зовет к ней («стойте в свободе, которую даровал нам Христос»), не должна закрывать того, что и для верующего христианина в даре свободы скрыты немалые трудности. Если мы, чтобы реализовать дар свободы, должны искать благодатной помощи свыше (таинства!) и должны опираться на авторитет Церкви (нашедший свое выражение во Вселенских Соборах, в творениях святых отцов), то и при этом остаются трудности для нашей свободы. В этих трудностях не надо бояться «риска», не надо убегать от загадок бытия, но надо помнить о нашей ограниченности.

Чтобы пояснить это, упомянем, прежде всего, о трудностях в тех вопросах, которые уже *решены* Церковью. Для примера возьмем решения Халкидонского Собора — о том, что в единой Личности Господа были две природы в полноте свойств каждой природы. Эти две природы соединены «нераздельно и неслиянно» в единой Личности Господа, — но это определение не изъясняет нам того, *как* надо понимать единство Личности Господа при двойстве природы. Мы не будем входить здесь в анализ этого труднейшего догматического вопроса, а имеем в виду подчеркнуть, что перед христианским умом стоял и стоит этот вопрос, который мучил и мучит тех, кто хочет «понимать»

нашу веру (по средневековой формуле «credere ut intelligere»). Однако формула Халкидонского Собора все же указывает нам границы, в пределах которых должно искать решения вопроса [86]. Есть вопросы другого характера, о которых или ничего или почти ничего не дает нам святоотеческая литература. Как в решении таких вопросов опираться на авторитет Церкви?

В качестве примера такого рода вопросов возьмем вопрос из области христианской антропологии — о «предопределении», т. е. о том, почему складывается жизнь человека в линиях, в которых он явно не является свободным? Понятие «креста» (который у каждого человека, как указал Сам Господь, «свой», т. е. совершенно индивидуален, см. у Мф **10**, 38; **16**, 24; у Мк **8**, 34; у Лк **9**, 23; **14**, 27), который связан с индивидуальностью человека, с тем, как складывается его жизнь, — связано ли это понятие с «предопределением» свыше о человеке или тут есть какой-то элемент свободы у человека? Кроме нескольких указаний у апостола Павла (достаточно трудных для истолкования), мы найдем беглые указания у Отцов Церкви — и это все. Мы свободны в истолковании темы «креста» («судьбы» человека), но, конечно, все должно быть согласовано с общими принципами бытия, как они освещены для нас в христианстве.

Мы привели два типа проблем, решение которых предоставлено нашей свободе, но, конечно, наша свобода стеснена здесь логикой, т. е. никакое решение не может удовлетворить христианского ума, если оно не может быть согласуемо с основными принципами христианского веросознания.

На этом мы кончаем обсуждение вопроса, есть ли какие-либо основания утверждать, что Церковь стесняет свободу мысли, свободу духа. Все те факты, которыми пользуются враги христианства, чтобы набросить тень на христианство в теме свободы, берутся из истории западного христианства и совершенно не относятся к восточному христианству, — тем более, что и само западное

христианство вышло уже на путь признания свободы за человеческим духом в его научных и философских исканиях. Христианство в его существе не стесняет свободу человеческого духа.

3. Социально-экономические проблемы

Неустранимость
в христианстве социальной темы

Мы обращаемся сейчас к теме, которая особенно выдвигается в антихристианской литературе. Не только в марксизме и советских его повторениях, но и задолго до этого высказывались острые порицания представителям Церкви, что они были во власти сребролюбия, что они всегда и во всем защищали интересы богатых, угождая и ублажая их, а бедным и экономически угнетенным рекомендовали терпение. К этим без конца повторявшимся обвинениям духовенства довольно давно стали присоединяться обвинения представителей Церкви, а, следовательно, и самой Церкви, в том, что она никогда не содействовала социальному прогрессу, не протестовала в свое время против рабства, рекомендовала оставаться каждому в том положении, в каком кто находился. Поддерживая богатых и сильных, представители Церкви «заглушали» у низших классов их стремление к тому, чтобы добиться лучшего положения, приглашая их к терпению, утешая их тем, что они будут вознаграждены в будущей жизни. Это накладывало печать невыносимого лицемерия на представителей Церкви, поскольку они для себя и для богатых и сильных искали земных благ, оправдывали политику эксплуататоров низших классов, а низшие классы, наоборот, призывали к терпению и смирению... Для иллюстрации этих утверждений в истории, вплоть до Нового времени, всегда находилось достаточно красочного материала... Попробуем разобраться во всем этом.

Ответственность Церкви и ответственность клира

Прежде всего, еще и еще раз подчеркнем, что недостатки и грехи духовенства, сами по себе, не дают никакого права на то, чтобы переносить все это на Церковь.

Святыня Церкви, ее правда, ее учение могут ли затемниться неправдой, грехами и недостатками представителей Церкви? Конечно, нельзя отрицать *психологической* связи между обвинениями против представителей Церкви и против самой Церкви: все, что ложится тенью на представителей Церкви, как бы «само собой» переносится и на Церковь, которую и призваны надлежаще являть миру ее представители. Все же простая справедливость требует того, чтобы судить о Церкви по тому, чему она сама учит, чего она сама требует от своих представителей. Не будем поэтому оспаривать действительности тех фактов, которые приводятся противниками христианства, не будем обелять то, что на самом деле темно и недостойно. Но чтобы судить о том, как *Церковь* относится к экономической и социальной теме, надо обратиться к ее высказываниям [87], к ее учению.

Отношение к богатству в Новом Завете

Обратимся к Священному Писанию и, прежде всего, к Евангелию. Вопрос о богатстве и отношении к нему так часто и так многообразно освещается в Евангелии, что мы не будем даже приводить всего материала, а остановимся лишь на самом важном. «Жизнь человека, сказал Господь, не зависит от изобилия его имения, — смотрите, берегитесь любостяжания» (Лк **12,** 15). После этих слов Господа приводится знаменательная притча о богаче, имущество которого все возрастало и который думал о его дальнейшем росте. Но «Бог ему сказал: безумный! в эту ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что

ты заготовил? Так бывает с теми, — гласят заключительные слова Господа, — кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк **12**, 16—21). Об «обольщениях богатства» говорится в притче о сеятеле (Мф **13**, 22 — см. параллельные места у Мк **4**, у Лк **8**). В беседе с благочестивым юношей, искавшим того, чтобы «наследовать вечную жизнь», Господь сказал: «Если хочешь быть совершенным, продай имение свое и раздай нищим». Юноша, услышав это, отошел с печалью, потому что у него было большое имение, на что Господь сказал: «*Трудно богатому* войти в Царство Божие» (Мф **19**, 16—23). В Евангелии от Марка к этому же повествованию, после слов «трудно имеющему богатство войти в Царство Божие», имеются еще слова Господа: «Как трудно *надеющимся на богатство* войти в Царство Божие» (Мк **10**, 23—24), — т. е. не только это трудно тем, кто уже обладает богатством, но и тем, кто им не обладает, но хотел бы обладать. «Нельзя служить Богу и маммоне», гласит суровое слово Господа (Мф **6**, 24).

Как ясно из этих всех слов, христианство не только не зовет к накоплению богатства, но видит в богатстве решительное препятствие для духовной жизни... В апостольских посланиях это отношение к богатству получило дальнейшее развитие. Может быть, наиболее острое выражение осуждающего и предостерегающего отношения христианского сознания к богатству и ко всему, что с ним связано, находим мы у апостола Павла в 1 Послании к Тимофею (**6**, 10): «корень всех зол есть сребролюбие». Эти строгие слова, верные для времени, когда жил апостол Павел, верны, конечно, и для нашего времени — дело здесь идет не только о том, чтобы психологически вскрыть «корень» греховных движений, но и о том, чтобы показать, какое *основное* значение принадлежит в душе человека исканию богатства. В Послании к Галатам апостол Павел увещевает их «помнить о нищих» (Гал **2**, 10). «Богатых увещевай, — писал апостол Павел в 1 Послании к Тимофею, — чтобы они уповали не на богатство» (1 Тим **6**, 17). Еще более сильные строки находим мы в послании

апостола Иакова (**5**, 1—4): «Послушайте вы, богатые, плачьте и рыдайте... богатство ваше сгнило; вот плата, удержанная вами у работников, вопиет, и вопли их дошли до слуха Господа».

Всюду в Евангелии и в апостольских посланиях находим мы призыв к милосердию, помощи всем нуждающимся, к самоотречению. Но вот по отношению к рабству как будто мы не находим его осуждения, но это *неверно*. Нигде нет призыва к восстанию, это бесспорно, но завет милосердия имеет *общую* силу. Обратим, впрочем, внимание на то, что имеется призыв не к простому внешнему выполнению «долга»: «каждый уделяй, — пишет апостол Павел (2 Кор **9**, 7), — *по расположению сердца, не с огорчением и не с принуждением*, ибо доброхотно дающего любит Бог». Ударение в христианском внимании к бедным лежит именно на «доброхотном даянии» — не в объективной помощи здесь суть (хоть Господь взывал к милосердию и прославлял милосердных: «блаженны милостивые, ибо они помилованы будут»), а в отдаче своего *сердца* другим. В свете этого нужно толковать и замечательное послание апостола Павла к Филимону: «Имея великое во Христе дерзновение *приказывать* тебе, — пишет апостол Павел Филимону (**1**, 8—20), — *по любви лучше прошу*». А просит он о рабе Филимона Онисиме, — просит о том, чтобы он принял Онисима, *не как уже раба,* но выше раба — *возлюбленного брата*». Так в христианской совести рабские узы, растворяясь в любви, должны были творить из бывших рабов братьев. И как характерно здесь то, что апостол Павел ждет от Филимона именно этого «переплавления» из рабства в братские объятия: «без твоего согласия, — пишет он Филимону, — я ничего не хотел сделать». Он *просит* (хотя, как признает сам, мог бы приказывать) Филимона: «успокой мое сердце... прими его, как меня». Вот еще характерные слова апостола Павла (1 Кор **7**, 21—23): «рабом ты призван, не смущайся, но если можешь сделаться свободным, то лучше воспользуйся... не делайтесь рабами человеков».

Таковы социально-экономические заветы Господа и апостолов, — и как семя, павшее на добрую почву, они проросли в дальнейших поколениях христиан, начиная с первой христианской общины, которая «имела все общее» (Деян **2**, 44). Этот строй ранней христианской общины часто называют христианским коммунизмом, но после того, как термин «коммунизм» навсегда опорочен проповедью насилия у Маркса и ужасным террором в советском режиме, неприятно употреблять этот термин при характеристике ранней христианской общины. Это просто была одна семья, подлинное братство.

Отношение к богатству в ранней христианской общине

Однако и в ранней христианской общине проявлялись иногда черты, которыми позже настолько были опорочены самые начала социально-экономического порядка, что, как мы видели, апостол Павел видел в сребролюбии «корень всех зол». То, о чем мы сейчас говорим, это известный эпизод с Ананией и Сапфирой, о котором повествуют те же Деяния (**5**, 1—11). Анания был с женой членом христианской общины, в которой «все было общее». Поэтому они продали свое имение, но им стало жалко отдать все вырученные деньги на общину и они оба решили часть денег утаить. Но апостол Петр, с тем ведением сердец, которое благодатно было присуще и апостолу Петру и другим, разгадал обман: «Чем ты владел, — сказал он Анании, — не твое ли было и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось?» Этими словами апостол Петр подчеркнул, что отдача всего общине должна была быть «доброхотным деянием», а не чем-то внешне обязательным; иначе говоря, Анания с Сапфирой могли, оставаясь в общине, *не отдавать своего имения* — ибо только даяние от всего сердца и имелось в виду. Они же, как бы желая не «отстать» от других, — захотели, по выражению Господа, «послужить Богу и маммоне» — и общине

угодить, и для себя кое-что утаить. *В этой двойственности и состоял грех их*; как сказал им апостол Петр (Деян **5**, 3), они решились «солгать Духу Святому», т. е. внешне последовать примеру других, но внутренне остаться при обычном хранении своего имущества. Суровое наказание Анании и Сапфиры (смерть) имело в виду не объективную утайку денег (они вообще могли и ничего не давать), а их внутренне лживую установку духа.

Но то, что случилось с Ананией и Сапфирой и что было нестерпимо в ранней христианской общине, жившей действительно в духовном горении, при распространении христианства, не всегда сразу преображавшего духовный мир новообращенных, стало встречаться все чаще и чаще. В Послании к Филиппийцам апостол Павел с горечью пишет: «Все ищут *своего,* а не того, что угодно Иисусу Христу» (Флп **2**, 21). Это означало, что эгоцентризм (который и есть сосредоточение на себе, искание «своего») и выступил как главная трудность на пути того, чтобы творить «угодное Иисусу Христу».

Развитие социальной темы в истории христианских народов

Нам незачем следить за тем, как исторически разлагалась изначальная целостность христианского духа, — как дух братства и «доброхотного даяния» становился все чаще уделом немногих. Дух «стяжания», сребролюбие, искание почестей, подмен внутренней отданности Христу внешним деланием, — все это меняло христианский мир уже до неузнаваемости. Если в раннем христианстве проповедь Евангелия освещалась тем, как *жили* христиане, выделяясь всецело из обычного типа жизни, то постепенно жизнь христиан уже переставала быть отличной от жизни не христиан. Живя «по стихиям века сего», они думали не о том, что «угодно Иисусу Христу»; хотя многие и многие не теряли веры в Господа и, конечно, каялись в том, что всегда искали «своего», но жизнь их уже совсем

сливалась с языческими нравами. «Порча нравов» уже в первые века — и на Западе, и на Востоке — приняла такие размеры, что вызвала реакцию, — стремление тех, кто искал правды Божией, *уйти* от мира. Это была первая реакция, приведшая к возникновению монашества, искавшего «чистой жизни»; в монашество уходили те, кто искал «угодного Иисусу Христу», — монашество спасало христианский мир. Поистине уже тогда для христианского мира подходили слова, недавно сказанные: «Достоинство христианства и недостоинство христиан». История христианских народов — и на Западе, и на Востоке — все дальше развивалась вне заветов христианства. Идеал бедности и нищеты, явленный миру святым Франциском из Ассиз, не принес христианскому миру обновления. И, конечно, мы, христиане, первые, раньше других и скорее других, должны признать тот факт, что и на Западе, и на Востоке христианство *утеряло влияние* на организацию социально-экономических отношений, которые развивались по своей внутренней логике. Так зародился и стал всюду, хоть и по-разному, развиваться «капитализм» — тот экономический порядок, в котором есть много логики «сребролюбия» и ни грамма — христианского учения. Отдельные «капиталисты» могли быть высоко добродетельными, но сама система таила и таит в себе proton pseudos -- основной грех. Мы не к тому это пишем, чтобы «обличать» капитализм, который за последние четыре века развился с чрезвычайной силой и уже не может быть отменен. Христианское сознание не может становиться на точку зрения революционного переворота в социальных отношениях уже по одному, что все это было бы *нереально*. «Гони природу в дверь, она войдет через окно». Сребролюбие, искание «своего» так глубоко вошли в человеческую психику, что было бы наивно думать, что христианский идеализм может изменить эту психику. Встает, конечно, вопрос, каким же путем должно идти христианам в социально-экономической жизни, если бы они захотели серьезно и до конца [88] искать того, что «угодно Иисусу Христу»? Мы не

можем обойти этого важного вопроса, чтобы отклонить обвинения, направляемые против Церкви, за то, что она приспособляется к богатым и не заботится о бедных. Но прежде чем мы обратимся к этому, мы должны еще остановиться на двух формах реакции самого же христианского духа против «порчи нравов» в христианском обществе.

Социальный идеализм вместо христианства

Дух христианства, его благовестия, не выраженный в полноте и правде исторической Церковью, жил и живет не только у верующих, но и у тех, кто отошел от Церкви, даже порой и у тех, кто боролся или борется против Церкви. В частности, проповедь милосердия, самопожертвования, бескорыстного служения ближним продолжали (и продолжают) жить у таких людей. Вопрос социальной правды, человечности в людских взаимоотношениях на экономической почве вызывал уже в Средние века на Западе различные *чисто религиозные* движения в этом направлении. Мы упоминали о созданном святым Франциском «ордене бедных»; еще ранее — в движении так наз. «катаров» (апостолов всяческой «чистоты»), еретического движения, связанного с манихейством (проникшим рано в Европу), те же мотивы братского отношения ко всем людям звучали очень сильно. Но уже с XIII в. в Европе, на почве рецепции римского права с его высокой идеей jus naturale (естественное право), *развивается социальный идеализм и безрелигиозный гуманизм.* Первое течение уже в XIV в., а потом и позже, выдвигает первые христианские утопии, в которых изображается «земной рай», идеальный социальный порядок, в котором нет бедных и богатых, господствующих и угнетаемых. Этот дух утопий, по существу питающихся от христианских начал (от рассказов о ранней христианской общине в «Деяниях Апостолов»), опирается как раз на

идею «естественного права», присущего каждому человеку. В произведениях Руссо эти утопические надежды и идеи получают *революционную* окраску (что вспыхнуло с огромной силой в коммунистических идеях Бабефа — в конце XVIII в. во Франции). Влияние Руссо на развитие утопических построений становится с конца XVIII в. необычайно сильным; оно, собственно, не стихло и до сих пор, — искра социального революционизма продолжает находить для себя всюду горючий материал. Но до Маркса утопические построения не чуждаются еще религиозных идей, — только с Марксом социальный утопизм приобретает ярко антихристианский, антирелигиозный характер [89]. В коммунистическом манифесте Маркса (появившемся в феврале 1848 г.) борьба за социальную справедливость, вообще социальный идеализм, приобретает определенно антихристианский характер. Лозунг «религия — опиум для народа» становится боевым лозунгом, а в русском неомарксизме-ленинизме самым сильным врагом объявляется всякая «поповщина». Если где есть хотя отдаленная связь с религией, с Церковью, с «поповщиной», — это уже заранее отбрасывается в марксистско-ленинской системе.

Нельзя отрицать того факта, что марксистская и ленинская пропаганда нашли и сейчас еще находят много сторонников. Выигрышная сторона в этой пропаганде лежит в горячей защите всех обездоленных и угнетенных. Неправда, глубоко заложенная в самой основе современного экономического порядка (капитализма), давала и дает богатый материал для проповеди социалистического утопизма [90]. Социализм как бы взял в свои руки оставшиеся исторически бездейственными призывы Евангелия к правде и братству: то, чего не сумела воплотить, что превратила в чистую риторику Церковь, то обещает осуществить социализм. В этом смысле очень характерны многочисленные формы (особенно с начала XX в.), так наз. «христианского социализма». Уже в раннем французском утопизме были пробы создания христианского социа-

лизма, но в XX в. это движение нашло много горячих и талантливых защитников. Теперь всюду в Западной Европе имеются «партии» «христианских социалистов» [91].

Надо, однако, признать, что это движение социального идеализма *почти не отозвалось на деятельности Церкви,* — только после Первой мировой войны, когда стало развиваться так наз. «экуменическое движение» (т. е. движение во имя объединения христианского мира, см. об этом ниже, гл. V), разработка социального вопроса, с христианской точки зрения, стала более настойчивой и глубокой. Но церковные власти всюду относятся осторожно, а часто и холодно к социальной теме. Правда, в Католической Церкви, а отчасти в протестантских кругах — особенно после Первой мировой войны — стали очень сильно проявляться попытки активно повлиять на разрешение социального вопроса — через парламент, через печать, через церковные объединения. Достаточно указать на огромную работу (разрастающуюся из года в год) экуменического Совета церквей в Женеве. Что касается Православных Церквей, то пока дальше обычной церковной благотворительности внимание к социальной проблеме не проявилось ни в чем. Вообще социальная тема — несмотря на только что отмеченные движения на христианском Западе — *ушла из Церкви,* стала почти монополией внецерковных и антицерковных кругов. Этот факт, являющийся живым упреком христианству, имеет печальные последствия для судеб христианства в мире.

Безрелигиозный гуманизм

Особо надо отметить вторую форму реакции христианского духа вне Церкви на недостаточное внимание Церкви к социальной теме, — я имею в виду *безрелигиозный гуманизм.* Явление «гуманизма» есть целый комплекс различных идейных и духовных движений сначала в Западной Европе, а потом и во всем мире, но возникновение его все же связано с разложением средневекового

мировоззрения и с теми внецерковными и даже антицерковными движениями, которые возникали на смену средневековому миросозерцанию. Обычно отождествляют «гуманизм» XV—XVI вв. с Возрождением, но это ошибка. Возрождение обнимает собой возврат к античному миру — к его искусству, литературе, отчасти философии. Этот возврат к античности очень *помог* тому чисто христианскому, но внецерковному идейному движению, которое надо назвать гуманизмом, но, сыграв свою роль, оплодотворив новое движение, Возрождение, *как возврат к античному миру,* стало постепенно ослабевать в своем влиянии на европейский мир. Гуманизм же, ядро которого составляет *христианская реакция* на различные односторонности и ошибки средневекового миросозерцания, оказался очень живучим, способным творчески развиваться.

Сущность гуманизма связана с христианским учением о человеке, с христианской моралью: из этих двух чисто христианских основ и надо объяснять гуманизм. Обращаясь к первой стороне, обратим внимание на то, что все Средневековье *не знало веры в человека* — над Средневековьем тяготела с острыми преувеличениями доктрина о *всецелой греховности* человека. По выражению Блаженного Августина, первородный грех так глубоко исказил человеческую природу, что она сама по себе уже неспособна к добру («non posse non pecare — не может не грешить»). Позже, особенно ввиду тех крайних выводов, которые сделал протестантизм из учения Блаженного Августина (признав, что вследствие грехопадения прародителей человек *утерял* образ Божий), — Католическая Церковь внесла целый ряд поправок в учение о человеке. Однако и с этими поправками она не смогла раскрыть то учение о человеке, которое вытекало из евангельского благовестия и *которое сохранило в полноте православие* [92]. Как реакция всему этому недоверию к человеческой природе гуманизм (и в этом он близок и дорог православному сознанию) живет *верой в*

человека. В гуманизме, однако, уже нет учения о том, что эта вера в человека оправдывается тем, что человек создан по образу и подобию Божию; гуманизм не опирается на это библейско-христианское учение, а связывает себя с общей верой в «естество», с общей реабилитацией природы и человека. Много раз уже указывалось, что «чувство природы», интерес к ней, хотя и вытекают всецело из христианского учения о мире (как это, напр., так ясно проявилось у святого Франциска Ассизского), есть явление новое, чуждое Средневековью. Гуманизм действительно глубоко ощущает свет в мире, весь проникнут любовью к миру, интересом к нему, — и на фоне этого он как бы весь светится верой в человека, в творческие силы его, в его естественное благородство. Это было действительно *реабилитацией* человека, возвращавшей западному миру утраченное им христианское понимание человека, но эта реабилитация уже не опиралась на христианство, а, наоборот, развивалась в оппозиции тому пониманию христианства, какое сложилось в Церкви в Средние века.

Развиваясь в разрыве с Церковью, гуманизм стал основой и опорой для нового, внецерковного, а позже и антицерковного самосознания западных людей. Вся эпоха от XVI в. по наше время на Западе вдохновляется именно этим пониманием человека, этим воспеванием его, — из чего действительно развилась, как говорят, «антрополатрия» (поклонение человеку). Известные надменные слова: «человек, это звучит гордо», как раз и призваны выразить это гордое самочувствие современного человека, его уверенность в себе и его утверждение, что ему не нужна Церковь, чтобы быть человеком в полноте его «призвания». Наиболее важной, ответственной и трагической формой, в которой проявилось это новое самосознание, явилось то, что можно назвать «современной моралью». Тут резче всего и опаснее всего и проявился отрыв от Церкви, от христианства. Перейдем к рассмотрению этого.

Христианская мораль [93], как всякая иная мораль, всецело определяется тем, *как* мы понимаем *свободу человеческого духа.* Моральная жизнь есть только там и в той мере, где и в какой мере человек свободен. Но мы уже говорили в предыдущей главе о том глубоком и трагическом переломе, какой произошел в западном христианском мире в понимании идеи свободы. Идея свободы, как она обычно понимается, связывает свободу с коренными свойствами человеческого духа — вне всякого отношения к тому, что есть над человеком. Это есть *абсолютирование* дара свободы, усвоение свободе такой самостоятельности и замкнутости, при которой она отделяет человека и от мира, который находится под ним (дочеловеческое бытие), и от мира, который находится над ним (горняя сфера). В своей свободе человек является отдельным «я», — и отсюда выводится достоинство человека. Но христианское учение о свободе, как мы уже знаем, иное: свобода человеческого духа раскрывается, с христианской точки зрения, во всей силе и глубине лишь тогда, когда мы *пребываем в истине.* Напомним слова Спасителя: «познайте истину, и истина освободит вас» и другие Его слова: «если Сын вас освободит, *истинно свободны будете».* Христианское учение о свободе есть учение о свободе во Христе и со Христом. Христианская мораль поэтому *христоцентрична* — она *вся со* Христом и *во Христе.* Когда апостол Иоанн говорит (Ин **1**, 9), что «свет Христов просвещает всякого человека, грядущего в мир», — то это «просвещение» относится, конечно, не только к нашему разуму, но и ко *всему духовному составу* человека — и к его совести, и к его свободе.

Но христианское сознание не устояло в этом понимании свободы, — и когда во имя свободы человеческого духа западный христианский мир выдвинул идею «естественной» свободы, т. е. оторвал дар свободы от «пребывания в истине», от пребывания во Христе, тогда моральное

сознание на Западе, утеряв точку опоры во Христе, стало искать внерелигиозных основ морали. Душа гуманизма состояла и состоит в этом *искании основ морали вне Христа.* Основной кризис современного человечества в том как раз и заключается, что оно хочет осмыслить пути нашей жизни вне Христа. Однако современное сознание, в своей глубине, живет все же только тем, что принесло нам благовестие Христово — исканием Царства Божия. Но это искание Царства Божия в дальнейшем сузилось, превратилось просто в социальную тему, а учение о спасении личного начала (в воскресении) превратилось в самозамыкающийся индивидуализм. Благовестие о свободе во Христе тоже превратилось в искание «естественной» свободы духа вне Христа. Так евангельские благовестия, оторвавшись от Церкви, получили новый смысл — внецерковный, а потому и антицерковный, антихристианский. Это есть настоящее извращение Христовой истины, и в этом, увы, и состоит «дух века сего».

Евангельская основа в социальном идеализме

И все же, если все движение секуляризма определялось реакцией против неправды, царствовавшей в Церкви, в частности, неправды в отношении социально-экономической жизни, то сам идеал социальной правды *взят из Евангелия.* Задача нашего времени заключается в том, чтобы раскрыть перед всеми христианский смысл, христианскую правду в социальных движениях нашего времени. Мы должны признать неправду современного социального и экономического строя, должны твердо и неуклонно стремиться к коренной переработке социально-экономических отношений. Церковь хранит в себе чистую правду Божию, и если она в лице своих руководящих лиц до сих пор не смогла воплотить в истории то, что вытекало из ее принципов, то все же иных путей к тому, как нужно организовать социально-экономическую жизнь, кро-

ме тех путей, которые указал Господь в своем призыве искать «прежде всего» Царства Божия и его правды, нет. Выход из современных трудностей социально-экономического порядка может быть найден, но лишь на основе христианских начал.

Возвращаясь к упрекам в адрес Церкви в том, что она преклонялась перед богатыми и не занималась нуждами бедных, мы можем сказать: да, это верно, но Церковь ли или весь христианский мир в прошлом поддался сребролюбию? Кто забыл заветы Христовы — Церковь или сами христиане (конечно, и клир)? Всем нам нужно покаяться в грехах прошлого, всем нужно потрудиться над христианизацией социально-экономической жизни, — и если Господь благословит наши начинания, станут всем ясны чистота и правда Церкви в этих вопросах.

Здесь не место заниматься раскрытием того, как надо строить по-христиански социально-экономическую жизнь; наша задача была ответить на неверные и несправедливые обвинения *Церкви* в том, в чем виноваты были все христиане в прошлом.

4. Церковь и государство

Отношение к власти в первые века христианства

Среди нападок на Церковь являются наиболее острыми, можно сказать, ожесточенными те, которые настаивают на том, что Церковь «подчинилась» государству или (как в римском католичестве) даже сама стала претендовать на то, чтобы стать государственной, политической силой. В этих упреках очень много справедливого, но, с другой стороны, ни в одной сфере исторической жизни так не *пострадала* Церковь, как в ее отношении к государственной власти. Она сама именно *пострадала,* и все те упреки, которые направляются на Церковь в данном

направлении, как-то обходят здесь именно страдания Церкви. Жить и действовать вне отношений к государственной и политической власти можно лишь в индивидуальном порядке, — так и родилось в конце III в. монашество (само название его, идущее от греческого слова monos = один, достаточно говорит о том, что здесь достигался чисто индивидуальный выход из государства). Пока христианство преследовалось, оно стояло вне закона и не могло иметь каких-либо «отношений» к власти, но, начиная с Константина Великого, когда Церковь получила «публичные права», как «организация», Церковь не могла не встать в те или иные отношения к государству. Но там, где есть «права», есть и «обязанности»; Церковь, получив от государства «права» (открытого исповедания своей веры, открытых богослужений и свободного миссионерства среди язычников, населявших Западную и Восточную части Византийской империи), тем самым — в общественно-исторической, публичной области — признала над собой авторитет государства. Чем иным могла ответить Церковь на провозглашение Константином Великим свободы Церкви (так наз. Миланский эдикт), кроме благодарных молитв о царской власти? При этом в обязанности Церкви, конечно, вовсе не входило официальное восхваление государства и его деятелей, но на этой позиции свободы Церковь не могла все же удержаться. Редким оказались такие случаи, как, напр., недопущение к причастию святым Амвросием, тогдашним Миланским епископом, императора Феодосия Великого за его постыдную жестокость, проявленную во время подавления беспорядков. Очень рано, еще при Константине Великом, Церковь пришла к признанию высокой церковной функции византийских царей, — уже Константин Великий был назван «внешним епископом» Церкви. Цари после этого стали как бы «хранителями» истинной веры, — во всяком случае, созыв Вселенских Соборов стал функцией царской власти. Императоры, руководившиеся, что и естественно, *политическими* со-

ображениями в своих церковных выступлениях (такова, напр., очень долгая защита императорской властью противников почитания икон — царская власть считалась здесь с мусульманскими частями своей империи, где сосредоточилась борьба против иконопочитания), — императоры все же, говоря в среднем, стремились защищать интересы Церкви. Так возникла к VI в. знаменитая теория «симфонии» Церкви и государства, которая прекрасно выражает норму (но, конечно, не действительность, увы) отношений Церкви и государства.

Идея «симфонии»

Слово «симфония» означает «созвучие». В данном случае оно предполагает, что обе силы (Церковь и государство) «звучат» — каждая согласно своей природе, своей реальности, ибо если только одна сторона (напр., государство) «звучит», а другая «молчит» или (что еще хуже) просто повторяет то, что исходит от первой стороны, то тут уже нет «симфонии». Принцип «симфонии» есть *принцип взаимной свободы;* каждая из сил живет своей жизнью, но так, что от одновременного их звучания получается симфония, аккорд. Однако, если обе стороны взаимно свободны, то это вовсе (само по себе) *не означает какой-то всецелой их отдельности.* Для государства Церковь есть часть его жизни, его совесть, его творческая сила, а для Церкви государство есть внешнее историческое оформление жизни того самого народа (или народов), которые входят в Церковь. Поэтому ложно и по существу (и для государства, и для Церкви) неверно рассматривать Церковь и государство как два совсем особых мира. Когда, после долгой и часто справедливой исторической борьбы государства и Римской Церкви, на Западе возникла формула об «отделении Церкви от государства», то эта формула выражала и войну между двумя этими силами, и их будто бы существенную независимость друг от друга. Неверную формулу «отделение Церкви от государства»

никак нельзя смешивать с принципом *правовой нейтральности* государства, который означает принцип религиозной свободы и терпимости. Государство — по крайней мере, ныне, после всего, что пережилось человечеством с XII в. — не может поддерживать какое-либо одно исповедание и притеснять или урезывать права у другого исповедания. Запрещение, напр., протестантской (или православной) миссии в современной Испании не может быть принято — во всяком случае, современным сознанием. Основная функция государства (функция чисто полицейская) *есть охрана свободы совести,* т. е. веротерпимость. В современном христианском мире, в церквах идет подчас очень жестокая внутренняя борьба (сектантство! См. об этом главу о единстве Церкви), но *не дело государства* вмешиваться в эту борьбу, т. е. поддерживать одних и стеснять других. В отношении современных внутрихристианских разделений государство должно блюсти «нейтральность», т. е. стоять на защите свободы совести. Но, повторяем, — принцип нейтральности государства *совсем не есть отделение Церкви от государства.* Там, где этот принцип проведен в жизнь, он либо означает всегда борьбу (явную или скрытую) государства с Церковью (таково фактически положение в советской России, во Франции), либо есть *только нейтральность* государства в отношении разделений в христианском мире (таково положение в Соединенных Штатах, в Бельгии).

Церковь и государство на Востоке

Но идея «симфонии» Церкви и государства, будучи *нормой* их взаимоотношений, в ее историческом воплощении, была и, конечно, всегда будет открыта для искажений и ошибок. История христианского Востока (Византия, Россия, Балканские страны) состоит из бесчисленного ряда таких искажений и ошибок... В Византии импера-

ры вмешивались в решения догматических вопросов (иногда с пользой для Церкви, иногда во вред ей), т. е. захватывали область, государству не подвластную; распоряжались назначениями епископов, изгоняли, подвергали мучениям (история святого Максима Исповедника и др.). А церковные власти, хоть и не всегда терпеливо, выносили это, порой выступали открыто против государственной власти, но в общем признавали царскую власть (а, следовательно, и всякую власть, подчиненную императору) *видом служения Церкви.* Именно церковные люди создавали высокий идеал царя, как служителя правды Божией. На этом пути церковные люди часто, очень часто страдали угодничеством («сервилизмом» — это одно и то же) и все же твердо стояли на *принципе свободы Церкви.* Угодничество, даже подобострастное поклонение власти, не заключает в себе ничего «еретического» — позднее, при анализе того, как сложились отношения Церкви и государства на Западе, это замечание нам пригодится; угодничество выражает *слабость,* а потому она и греховна, — и еще более греховна тогда, когда из угодничества вытекает *оправдание* безнравственных деяний власти. *Этих* грехов в истории восточного христианства (в том числе и в России) накопилось чрезвычайно много, и они доныне лежат мрачной тенью на светлом лике православия. Но в России духовный авторитет высшей иерархии стоял чрезвычайно высоко, — и у высшей иерархии сложилась особая, весьма существенная функция «печалования», т. е. ходатайства об осужденных на тяжелое наказание. Дух независимости жил в Русской Церкви — и, конечно, особенно ярко проявлялся он в такие тяжкие времена, как, напр., в царствование Иоанна Грозного. Величавая фигура кроткого, но сильного духом митрополита Филиппа навсегда останется не только утешением Церкви, но и неопровержимым свидетельством того, что дух свободы не был заглушен в Русской Церкви. Еще может быть показательнее острые высказывания преп. Иосифа Волоцкого, который, с одной стороны, стремился цер-

ковно осмыслить и обосновать самодержавие русского царя, а с другой стороны, развивал ту мысль, что если царь не следует заветам Христовым, то его должно признать антихристом. Церковь повинуется государственной власти, — а в то же время и требует от нее — служения Христу... Так преклонение перед светской властью сочетается с правом обличения ее — и это последнее есть свидетельство внутренней свободы в Русской Церкви. А сама доктрина о самодержавии (возникшая еще в Византии и доведенная до крайнего своего выражения у русских церковных деятелей) была выражением теократического принципа, вытекающего из самих основ христианства. Здесь, в этой точке, резко и существенно разошлись христианский Запад и Восток, и мы хоть коротко должны коснуться этой темы.

Принцип теократии

Настоящая теократия (т. е. «властвование» Бога в народной жизни) существовала только в Ветхом Завете до возникновения царской власти. Господь, когда нужно было, выдвигал пророков, судей, вождей народа — и в этом смысле *непосредственно* руководил жизнью Израиля. Но во время пророка Самуила в израильском народе развилась потребность иметь «царя» — подобно тому, как их имели соседние народы. Господь сказал Самуилу исполнить желание народа, царь был поставлен, — и с этого момента теократия в чистом виде навсегда исчезла. Но в христианском сознании теократическая идея возродилась в новой форме — уже не в смысле непосредственного Божиего руководства жизнью народов, а в *смысле христианизации* государственной и социальной жизни. Эта идея вытекает из самого существа христианского благовестия, которое обращено к людям во всей их природной жизни. Идеал христианства, в этом смысле, есть *преображение* личной и исторической жизни (на богословском языке это именуется «теозис»,

т. е. «обожение», что и есть преображение природного бытия), — и ни одна сфера жизни не может быть поставлена вне этого идеала. Это проникновение христианского начала во все природное бытие, самая задача преображения в духе Христовом личной и общественной жизни, и есть возрожденный в новой форме *теократический* принцип, т. е. признание, что вся жизнь и на ее поверхности, и в ее глубине, и в личности, и в историческом процессе, должна стремиться к тому, чтобы в них сиял свет Христов.

После этого разъяснения нам понятно, что идея «симфонии» Церкви и государства есть именно теократическая идея. Не простое «сосуществование» рядом двух различных сфер, двух типов бытия (Церковь и государство) имеется в виду в симфонии, а такое гармоническое их сочетание в свободе, при котором свет Церкви изнутри должен преображать всю историческую жизнь. Идеал самодержавия, учение о церковном служении царей имело в виду не подчинение государства Церкви, а именно постоянное действие Церкви на государство в смысле его христианизации.

История Русской Церкви резко изменилась с воцарением Петра Великого, который взял от прежнего периода русской истории идею самодержавия, но *абсолютировал* ее: Церковь при нем стала одним из «ведомств» правительства. Отсюда и надо объяснять уничтожение при Петре Великом патриаршества, создание Священного Синода, в котором «государеву оку», т. е. обер-прокурору, принадлежало право утверждать или не утверждать постановление иерархов, заседавших в Синоде. *Церковь потеряла свободу*, которую она имела до этого: достаточно сказать, что Первый Всероссийский Собор состоялся уже после падения монархии, т. е. в период революции.

Однако, чтобы надлежаще оценить основные черты восточного христианства в вопросе о соотношении Церкви и государства, надо обратиться к изучению того, как сложилось это соотношение на Западе.

Исторические условия очень рано привели к тому, что римский епископ приобрел чрезвычайное значение в политических распрях, в общих судьбах Запада. В догматических вопросах (особенно в спорах христологических) Римский престол тоже занимал выдающееся положение в христианском мире. *Над* римским епископом не было близкой и непосредственной политической силы, — наоборот, он стоял сам над отдельными вождями тех или иных политических групп. Все это в высокой степени отличало Римского епископа от Константинопольского патриарха и других восточных патриархов. На Востоке христианская Церковь слагалась в свободном единстве из независимых («автокефальных») «местных» церквей — и это единство, при наличности многих взаимно независимых церквей, осуществлялось через соборы. На Западе Рим (не по церковным, а по общим историческим условиям) рано занял центральное положение, — и централизация эта развивалась постепенно все сильнее и сильнее. Уже к IX в. римский епископ (именовавшийся, как и александрийский патриарх, «папой») сосредоточил в себе высшую церковную власть для всего Запада. Но одновременно с этим развивалось и политическое значение римского епископа, из рук которого получали властители разных политических образований свое признание («коронацию»). Не будем следить за постепенным развитием политического значения римских пап, — достаточно сказать, что в Средние века Римский Папа был источником и церковной, и политической власти. В XIII в. папа Иннокентий III так выразил это положение: как луна получает свой свет от солнца, так власть королей, герцогов и т. д. получает свою силу от папы.

Церковь строила «civitas Dei» — «град Божий», но фактически развивалась лишь политическая власть папы, росло политическое его влияние. Поэтому исконная христианская идея теократии, как «воцерковления» всей жизни, как

внутреннего ее преобразования, получила на Западе совсем новый смысл — отчасти приближавший теократическую идею в западном христианстве к ветхозаветной теократии. Но средневековая теократия фактически была властью *духовенства* (клирократия); поэтому неверно говорить о «средневековой теократии» — христианский смысл теократии был забыт и смят тем, что церковная власть (власть высшего духовенства) признала себя источником всякой власти.

Здесь были налицо не угодничество и сервилизм, как на Востоке, а, наоборот, принципиальный уход от нормальных отношений Церкви и государства. Получилось *искажение* теократической идеи, имевшее неисчислимые тяжелые последствия для христианского Запада. И если восточная система взаимоотношений Церкви и государства характеризуется иногда как «цезарепапизм», т. е. как усвоение светской власти высших церковных функций, то западная система может быть охарактеризована как «папоцезаризм», т. е. усвоение первосвященнику Рима, папе, *светской* власти.

Неправда и даже ложь всей этой системы заключается в том, что Церковь на Западе встала на путь *«политического действования»* и неизбежно усвоила многие черты светского государства. Конечно, Церковь на Западе вовсе не забыла заветов Христа о внутреннем движении душ к Богу, но ее церковная энергия уходила преимущественно на внешнюю организацию. На этом пути Церковь на Западе достигла очень многого; централизация всей церковной власти на Западе в руках римского первосвященника обусловливает бесспорное внешнее единство, которое охраняет авторитет Церкви и ее влияние. Но какое отношение вся эта внешняя стройность, вся напряженная активность имеет к строению Царства Божиего? Можно утверждать, несмотря на всю парадоксальность этого мнения, что внешние успехи, внешний авторитет Церкви не приближали людей к Царству Божию, а отдаляли от него.

Теократическая идея, столь основная для христианства, как идея преображения всей жизни в духе Христовом, оказалась, таким образом, *подмененной* идеей внешнего единства. Отсюда неизбежность торжества формы над духом, проникновение юридического начала в саму организацию Церкви. Все это вызывает у нас, православных, чувство глубокой печали о том, как преувеличенное развитие иерархического принципа отдалило западное церковное сознание от подлинных путей Христовой Церкви. *Не властвовать в мире,* не распоряжаться политическими событиями призвана Церковь на земле, а изнутри, через преображение душ, преображать историческое бытие. Западная же Церковь стала на одном уровне со светскими государствами, — и нет ничего более далекого от христианства, чем появление «послов» папы в составе дипломатического корпуса при главах разных государств.

Извращение идеи теократии на Западе

Внутренняя ложь в отношении Церкви на Западе к политической, государственной власти привела к тому торжеству принципа *автономии* в государственном мышлении, который является ярким выразителем внутреннего, принципиального отрыва государства от Церкви. Современный так наз. этатизм, т. е. присвоение государству всецелой власти во всех проявлениях жизни, есть в то же время и «тоталитаризм», как принцип абсолютного самоутверждения государства. Но этот светский тоталитаризм есть не что иное, как *извращенное выражение христианской теократической идеи.* Христианство тоже «тоталитарно», но оно стремится овладеть «всем» через внутреннее перерождение, внутреннее преображение людей. Христианство претендует на абсолютность, но на *подлинную* абсолютность, так как только на линиях внутреннего, духовного бытия возможна не мнимая, а подлинная, реальная абсо-

лютность. Всякое же *внешнее* овладение историческим процессом ничего, кроме внешнего, дать и не может — и за внешней тоталитарностью скрыты всегда внутренние конфликты, которые неизбежно приводят к взрыву и опрокидывают это внешнее объединение. История дает бесчисленные иллюстрации этого.

Автономный, замкнутый в себе этатизм, гоняющийся за внешним овладением историческим процессом, и есть поэтому *извращенный христианский тоталитаризм.* Такова историческая судьба всех основных принципов христианства (поскольку дело идет об «устроении» — т. е. спасении человечества): оторванные от Церкви, неизбежно отделенные от Христа, они переходят в извращенные формы. Проповедь Царства Божия перелилась на этих путях в насильственное, а потому и бесплодное насаждение «земного рая»; учение о неуничтожаемости («метафизической силе») личности через воскресение перешло в самозамыкающийся индивидуализм, разъедающий социальные отношения и изолирующий одних от других, а начало свободы, дарованной нам Христом, при отрыве от Церкви, обратилось в бремя, в дразнящую, но бессильную потугу на творчество. Так и принцип преображения всей жизни на началах христианства (христианский тоталитаризм) превратился вне Церкви в этатизм, удушающий личную свободу и потому и не могущий стать устойчивым началом в устроении человечества.

«Симфония»

Великая тема «симфонического» согласования Церкви и государства выражает невозможность для Церкви уйти от мира сего, закрыться от него равнодушием к судьбе своего народа, всего человечества. Поэтому нельзя упрекать Церковь в том, что составляет ее благую сторону. Единственная правильная позиция в вопросе о соотношении Церкви и государства и выражается в принципе симфонии. Поэтому справедливы и верны упреки и обви-

нения по адресу римского католичества в том, что оно захотело властвовать в мире, вместо того, чтобы его преображать, — эти упреки верны не только в том смысле, что неверная система привела к печальному отделению государства от Церкви, но и в чисто церковном смысле. Церковь ни на Востоке, ни на Западе никогда сама не отделяла себя от государства («теократический принцип» христианства), но на Западе церковно неверная позиция Рима привела к тому, что на Западе государства одно за другим отрывались от Церкви, отделялись от нее. Поэтому, признавая всю справедливость обвинений, направленных на Западе на Церковь, мы еще с большей скорбью переживаем церковную неправду папоцезаризма.

5. Единство Церкви

Понятие «единства Церкви»

Церковь едина, как тело Христово; ее единство определяется и держится тем, что главой Церкви является Господь Иисус Христос, что она одушевляется Святым Духом. Это есть *основа* единства Церкви, в этом и *сущность* его. Но не напрасно говорится в Символе Веры, что мы веруем в единую Церковь — и это значит, что единство Церкви открывается нам лишь на путях веры. Само единство Церкви нельзя, конечно, и неправильно понимать в смысле организационного или административного единства под главенством одного лица. Никогда ранняя Церковь не понимала единства Церкви в таком смысле; обилие поместных, друг от друга независимых (автокефальных) Церквей никогда не колебало чувство единства Церкви. Но если единство Церкви никак нельзя понимать в смысле организационного единства (на чем так настаивают католики, чем они главным образом и прельщают людей других исповеданий), то в чем же оно состоит? Внешнее единство Церкви всегда выражалось в

«интеркоммюнионе», т. е. в том, что лица, принадлежащие к одной поместной Церкви, могли причащаться Святых Таин в другой поместной Церкви, но это есть лишь выражение единства Церкви, а какова же «онтология», т. е. реальная основа этого единства? Выше мы сказали, что единство Церкви определяется тем, что главой Церкви является Господь Иисус Христос, но из этой «основы» единства Церкви не вытекает ли, как учат протестанты, что единство Церкви относится к *невидимой* стороне Церкви? Иными словами, приложимо ли понятие единства Церкви к *историческому* христианству? Есть ли понятие единства Церкви понятие *историческое*?

Конечно, да, — иначе нам пришлось бы признать верным уже не различение (что и мы признаем), а *разделение* Церкви на невидимую, мистическую и видимую, историческую. Такое разделение отрицало бы саму идею Боговоплощения; как в Господе Иисусе Христе обе природы (божественная и человеческая) соединены (в единстве Его Личности), *не сливаясь* (неслиянно) и *не отделяясь* одна от другой (нераздельно), — так и в Церкви, которая есть Тело Христово, ее земная (историческая, видимая) сторона соединена неслиянно и нераздельно с ее невидимой (мистической, небесной) стороной. Церковь основана Господом на земле, но именно потому ее историческая сторона неотделима от небесной. Единство Церкви есть понятие *историческое*.

Теория «ветвей»

Но как понять тогда факт внешнего разделения Церкви на Православную и Католическую, а затем на ряд «исповеданий»? Как соединить основное понятие единства исторической Церкви с фактом исторически закрепившегося разделения Церкви на ряд исповеданий?

У протестантских богословов возникла теория по этому вопросу, получившая очень большое распространение благодаря своей исключительной ясности, хотя и явной

ошибочности. Это так называемая «Теория ветвей» (Branch theorie); согласно этой теории, единство Церкви Христовой заключено в соединении и живой *связности* разных исповеданий между собой: каждое исповедание (каждая «ветвь») приобщается к единой Церкви Христовой, когда они все сближаются одна с другой, когда они все вместе. Иными словами: единство Церкви не воплощено ни в одном из исповеданий, но только их сочетание, их суммирование, *реализует* единство Церкви, присущее *потенциально* каждому исповеданию (каждой «ветви»). Сознание принадлежности к истинной, единой Христовой Церкви верно, с этой точки зрения, лишь как выражение потенциальной связи с другими исповеданиями. В последнее время стала очень популярной (среди протестантов) мысль о том, что эта потенциальная принадлежность к «Una Sancta» (к единой святой Церкви) и есть та «капля» истинности и абсолютности, которой держится каждое исповедание.

Итак, согласно этой теории, единство Церкви есть нечто потенциальное, исторически не реализованное. В сущности, это есть прежнее протестантское учение о раздельности Церкви видимой и Церкви невидимой, но только в теории «ветвей» ярче, яснее выражена *относительность* (т. е. не абсолютность) того сознания Церкви, на которое может претендовать любое исповедание. Это есть, говоря богословским языком, *экклезиологический релятивизм* (экклесиология — учение о Церкви, от греч. ekklesia — церковь).

Фактически, однако, *все* исповедания претендуют на то, что именно данное исповедание есть истинная Христова Церковь, все же остальные исповедания не принадлежат к истинной, единой Церкви. С наибольшей силой такое абсолютирование своего исповедания выражено у католиков, но и все другие исповедания претендуют на свою абсолютность. Это сознание и отвергается теорией «ветвей», так как по этой теории единство Христовой Церкви осуществляется лишь в сочетании всех отдельных исповеда-

ний в некую «сумму». Единство Церкви *признается нереализованным в истории.*

Но если так, каким же образом может получиться единая Церковь из сочетания *различных* в своих основах исповеданий? Православная и Католическая Церкви до XI в. пребывали в единстве и были тогда единой Церковью, но после XI в. в Католической Церкви создавались догматические учения, которые неприемлемы для православного сознания [94]. Если даже столь близкие одна к другой Церкви, как Православная и Католическая, заключают в себе черты, не могущие дать никакого единства, то что же сказать об англиканстве, лютеранстве, кальвинизме и бесчисленных сектах, которые категорически отвергают, напр., почитание Божией Матери, почитание икон, отвергают Таинство Священства и т. д.? Как соединить в одно «целое» (которое будто бы и реализует единство Христовой Церкви) все это? Вообще невозможно никакое соединение *вне доктринального единства,* т. е. вне единства в вероучении, — равно как и в вопросах канонического порядка. Квакеры, отвергающие всякую иерархию в Церкви, могут ли образовать единое целое с теми исповеданиями, которые не растеряли иерархического строя?

Эта невозможность соединения в одно целое различных исповеданий — помимо доктринального единства — совершенно уничтожает теорию ветвей: экклезиологический релятивизм по существу *неприемлем ни для одного исповедания* — поэтому он лишен всякой силы, нереален. Утверждение своей абсолютности есть на самом деле драгоценнейший остаток в каждом исповедании того единства, которое было присуще ранней Церкви.

Единство Церкви и ее истинность

Это снова приводит нас к вопросу — как понимать факт *множества* исповеданий, утверждающих о себе, что они есть истинная Христова Церковь? Если «единство» Церкви не получается путем сложения всех исповеданий в

одно целое, то значит, либо единство Церкви вообще утрачено, либо надо признать какое-либо одно из исповеданий истинной Церковью, в котором и явлена единая Церковь, а все остальные исповедания находятся вне единой Христовой Церкви. Как теперь ясно, понятие единства Церкви *неотделимо от понятия истинности Церкви:* раз единство Церкви Христовой не заключается в организационном единстве, раз не заключается оно в сложении всех исповеданий в одно целое, то остается обратиться к уяснению того, где истинная Церковь Христова, чтобы признать эту истинную Церковь единой. Вообще, единство Церкви не может быть отделяемо от единства веры — и потому понятие единства неотделимо от понятия истинности данного исповедания.

Мы веруем и исповедуем, что истинной Христианской Церковью является только наша Православная Церковь, сохранившая без изменений и дополнений все, что было присуще Церкви до того, когда в ней начались разделения. В Православной Церкви не было прибавлено никаких новых учений; Православная Церковь твердо стоит на вероучении, выраженном и закрепленном на семи Вселенских Соборах. Этим она отлична от римского католицизма, в котором признаются новые догматы (о непогрешимости папы, о «непорочном зачатии»). Сами эти новые догматы приняты Католической Церковью без их обсуждения Православной Церковью, — уже по этому одному они не могут быть признаны истинными. Если даже допустить, что новые догматы по существу выражают истину, то до принятия их новым Вселенским Собором их можно признать только «теологуменами», т. е. богословскими *мнениями,* и не больше. Именно то, что Православная Церковь, сохранившая в полноте все учение древней Церкви, не прибавляет ничего нового к этому учению, и свидетельствует об ее истинности.

Но что же должно думать о католичестве, принявшем новые учения как догматы? Что должно думать о различных исповеданиях, утерявших ряд догматов или изменив-

ших канонический строй, как это мы находим в различных видах протестантизма? Можно ли эти «исповедания» считать «церквами»? Где границы истинной Христовой Церкви — совпадают ли они с границами православия, так что те исповедания, которые находятся за пределами православия, уже не могут признаваться церквами, а суть только «исповедания»?

Церковные разделения

Чтобы разобраться в этом очень сложном и запутанном вопросе, надо, прежде всего, обратить внимание на то, что условием вхождения в Церковь Христову является *крещение во имя Святой Троицы.* Все, кто крещены во имя Святой Троицы, уже принадлежат Церкви, — причем надо иметь в виду, что крещение имеет, по нашему церковному сознанию, силу таинства и в том случае, если оно было совершено не священником, а мирянином, который сам был крещен. В силу этого лица из одного «исповедания» *принимаются в другое без перекрещивания:* если католик или протестант принимает православие, то его не надо еще раз крестить. Признание силы таинства за крещением в других исповеданиях означает, что в Церковь Христову входят все, кто был крещен во имя Святой Троицы.

Это все касается *индивидуального* вхождения в Церковь Христову тех, кто крещен во имя Святой Троицы. Это значит, что для нас, православных, и католики и протестанты суть члены Христовой Церкви, входящие в ее состав. Этот факт ведет, конечно, к *усложнению* понятия Церкви — как будто приходится признать две стороны в понятии Христовой Церкви: в Церковь Христову, по признаку крещения, входят все исповедания, а с другой стороны, разделения внутри христианского мира тоже есть реальность. Как же согласовать это?

Необходимо понять, что все разделения, какие возникали и возникают внутри христианского мира, как бы ни были они печальны и даже трагичны, *не разрушают*

единства Церкви. Они его нарушают, потрясают, но все, кто был крещен во имя Святой Троицы, остаются членами Христовой Церкви. *Этого* ничто не может ни зачеркнуть, ни ослабить... Конечно, дело идет только о тех, кто принял Святое Крещение; не принявшие Святого Крещения остаются за пределами Церкви, как бы ни были высоки их моральные качества, чистота и духовность их внутреннего мира. Мы, конечно, не можем сказать, что те, кто не вошел в состав Христовой Церкви, что они не будут спасены — нам не дано это знать. Нам, однако, указан путь спасения — он выражен как раз в Святом Крещении; то же, что происходит за пределами Церкви, ведомо одному только Богу.

Итак, все, кто был крещен во имя Святой Троицы, к какому бы исповеданию они ни принадлежали, находятся в Церкви, — единство Церкви здесь обусловлено тем соединением с Господом Иисусом Христом, которое осуществляется через Святое Крещение. Но через Святое Крещение мы *только входим* в Церковь, но этим одним не определяется наше *положение* в Церкви, т. е. как положение отдельных исповеданий, так и чисто индивидуальное. Мы исповедуем, что только одна Православная Церковь обладает полнотой и чистотой жизни во Христе, — все же остальные исповедания, хоть и в разной степени, грешат отклонениями от православия. Разберем это в отношении наиболее крупных «исповеданий».

Проблема единства Церкви в католическом истолковании

Что касается Римско-Католической Церкви, то в ее разрыве с христианским Востоком, как он наметился еще с IX в. и завершился в XI в., было, несомненно, много недоразумений. Эти недоразумения могли бы быть легко устранены, если бы в римском католичестве не стали накопляться черты и действия, неприемлемые для Востока, перешедшие затем — после бесплодного Флорентий-

ского Собора 1439 г. [95] — в решительное взаимное неприятие, а со стороны Рима в ряд непрерывных попыток к «унии» [96], нечестной в самом замысле ее. Еще позже властолюбивые замыслы римских пап привели постепенно к тому догматическому положению, которое на Соборе 1854 г. было оглашено под названием «догмата о непогрешимости папы, когда папа провозглашает новые догматы ex cathedra». Этот неестественный догмат понадобился для того, чтобы провести будто бы законным путем догмат о Божией Матери (1870 — о «непорочном зачатии»). Но фактически Рим ищет не только признания догмата о непогрешимости папы, — еще более ищет *он подчинения* папе как видимому главе всей Церкви, как «викарию Христа...» Если в древней Церкви римский папа имел исключительный авторитет, то только потому, что в эпоху богословских смут (III—VIII вв.) Римские Папы были наиболее верными и стойкими хранителями веры. Не авторитет Римского Папы определял истинность его веры, но чистота его веры определяла его авторитет... Но даже авторитетность римских пап в указанную эпоху не вела никоим образом к признанию Римского Папы главой всей Церкви: древняя Церковь не знала и не принимала такого внешнего, административного единства Церкви.

Отвергая незаконные и противные духу Христову притязания римских первосвященников на главенство в Церкви, православный Восток готов был бы принять это главенство для христианского Запада (если это *ему* кажется нужным), даже было бы возможно принять (хотя для этого нет ни исторических, ни канонических оснований) «первенство чести» римского первосвященника в случае воссоединения Запада и Востока, но он никак не может принять самого понимания единства Церкви в терминах организационных, т. е. принять самый принцип «главенства» в Церкви. Церковь может и должна быть едина «органически», но не «организационно»: органическое единство касается вероучения, участия в та-

инствах при реальности множества независимых (организационно) поместных церквей.

Православный Восток не может «присоединиться» к Риму, но он мог бы воссоединиться с ним при двух условиях: при отказе со стороны Рима от догмата непогрешимости и принципа внешнего главенства в Церкви и при признании новых догматов (Filioque, о непорочном зачатии Божией Матери) лишь «теологуменами», подлежащими обсуждению в будущем подлинном Вселенском Соборе.

Во всяком случае, эта беглая характеристика римского католичества подтверждает, что церковное единство здесь хоть и нарушено, но не разрушено. Именно потому здесь и возможно (с принципиальной точки зрения) «воссоединение».

Протестантизм

Гораздо сложнее обстоит дело в отношении протестантизма. Понятие протестантизма есть понятие расплывчатое, недостаточно определенное. В него входят: «лютеранское» или, по современному названию, «евангелическое» исповедание (внутри которого есть, в свою очередь, различия поместного характера — евангелизм немецкий отличен от шведского и т. д.), кальвинизм. Сюда же надо причислить англиканское исповедание, — особо надо поставить старокатоликов. В протестантизм мы не включаем протестантские секты (баптисты, методисты, квакеры и т. д.) — о них краткие сведения будут даны дальше.

Можно ли «евангельское» исповедание считать Церковью? Что все члены этого исповедания входят в состав Церкви Христовой — это бесспорно: все они крещены во имя Святой Троицы. Но они не считают «ординацию» пастырей (поставление в священство) таинством, чин ординации у них не заключает в себе призыва благодати Святого Духа. Апостольское преемство прервалось у них на Лютере и его сотрудниках, получивших в свое время бла-

годать священства. Уже это одно обстоятельство делает затруднительным применение к ним наименования «Церкви». Еще больше затрудняется это тем, что из семи таинств, существовавших в Церкви, они принимают только два — Крещение и Причащение. С другой стороны, они отвергают Священное Предание и базируются исключительно на Священном Писании. Понятие «Церкви» до такой степени здесь обеднено, ослаблено, что правильнее было бы именовать евангельское христианство только «исповеданием».

Когда Лютер порвал с Римом, он направил свои взоры на Константинополь, имея в виду воссоединиться с православным Востоком. Более внешние, чем внутренние обстоятельства помешали Лютеру воссоединиться с православием. А позже отсутствие благодатного священства, отвержение Священного Предания, отделение Церкви видимой от Церкви невидимой привели к такому развитию в лютеранстве рационализма, религиозного индивидуализма, что в самих евангелистах очень мало побуждений вернуться к полноте православия. Однако и в них лишь глубоко нарушено, но не разрушено единство Церкви — и поэтому в чине принятия их в православие говорится лишь о том, что, входя в Церковь, они отрицаются от своих превратных мнений. Крещение их признается имеющим полную силу, — только нужно совершить Таинство Миропомазания.

Кальвинисты еще дальше пошли в отвержении иерархического строя, в отвержении Священного Предания. Психологически, отчасти догматически, они отстоят дальше от православия, чем евангелисты.

Экуменическое движение

Англиканское исповедание, по своем отделении от Рима, имело в своем составе епископов, — и это сохранило у них апостольское преемство. Впрочем, тут есть много и спорного. Трудности для воссоединения англикан с

православием лежат, прежде всего, в том, что, за исключением приверженцев так наз. «Высокой Церкви» (High Church), англикане находятся во власти западного рационализма, нетверды в догматических вопросах. Несмотря на резкие расхождения High Church с двумя другими течениями («средней» и «низшей» церквей) (эти расхождения тем более остры, что есть епископы в англиканской церкви, которые отрицают реальность Воскресения Спасителя!), англиканская церковь всячески держится за свое единство. Это делает совершенно неосуществимым воссоединение с ней.

Что касается «старокатоликов», то это сравнительно небольшая ветвь, отделившаяся от Рима после Ватиканского Собора 1870 г. Она отвергла догмат о непогрешимости папы (что и отделило ее от римского католицизма), верна всему, что принимает православие. Только историческое недоразумение помешало их воссоединению с Православной Церковью. К сожалению, это отбросило старокатоликов в сторону протестантизма, — что с каждым годом становится все заметнее.

Что касается различных протестантских сект, то, не входя в подробности, мы можем сказать, что многие из них пошли еще дальше в отходе от истинной Церкви, чем названные выше исповедания. Для примера укажем на квакеров, у которых совершенно отвергнуто начало иерархичности, отвергнуты все таинства (кроме Крещения).

Вся эта картина возрастающего оскудения полноты, которой обладает Православная Церковь, показывает, что, оторвавшись от Церкви, разные течения протестантизма, идут все дальше и дальше в смысле рационализма и религиозного индивидуализма.

Но если единство Церкви так глубоко нарушено, то можно ли думать, что оно все же не разрушено? Трудно дать категорический ответ на это, но все же нельзя не указать на то, что весь протестантский мир обнаруживает в последние десятилетия острую потребность взаимосбли-

жения, чтобы найти «Una Sancta», чтобы углубить в себе начало церковности. С наибольшей яркостью это сказалось в так называемом экуменическом движении, которое сейчас получило законченную организацию и является самым ярким, самым бесспорным свидетельством того, что единство Церкви только нарушено, но не разрушено.

Сущность экуменического движения определяется сознанием *греховности разделений* в христианском мире и потребностью найти пути к воссоединению всех христиан, т. е. *к восстановлению церковного единства.* Экуменическое движение началось в протестантском мире, в котором разделения достигают невероятных размеров, часто основываясь на случайных и поверхностных моментах. Это объединительное движение сначала имело два своих организационных выражения — одно называлось «Life and work», («Вопросы жизни и работы») и стремилось к объединению на почве «практического христианства», т. е. на почве общехристианского дела христианизации экономических, социальных, национальных (расовых), политических отношений. Другое организационное выражение этого стремления к объединению христианского мира называлось «Faith and Order» («Вопросы веры и церковного строя»), т. е. имея в виду вопросы догматического и канонического характера. В 1937 г. оба этих движения соединились и присвоили себе название «Союз Церквей». Во главе этого, ныне действующего Союза Церквей стоит Комитет, куда входят представители от всех Церквей (кроме католической, которая условием своего активного сотрудничества ставит предварительное подчинение Римскому Папе); деловая работа сосредоточена в Секретариате, который находится в Женеве. После 1937 г. состоялись два мировых съезда (Амстердам в 1948 г. и Ивенстон в Америке в 1954 г.). На этих съездах обсуждались вопросы международных отношений, социально-экономической жизни и т. д.

В экуменическом движении почти все Православные Церкви (за исключением Русской Церкви) принимают

активное участие. Приведем из декларации, составленной представителями православных церквей, наиболее важные места:

«Все содержание христианского вероучения, — читаем в этой декларации [97], — должно быть рассматриваемо в *целом и неделимом единстве*... Воссоединение христианского мира может быть достигнуто только на основании целостного догматического вероучения древней, нераздельной Церкви, без убавлений и изменений... Церковь есть единое Тело Христово, и ее историческая непрерывность и единство сохраняется общей верой, вырастающей из полноты Церкви... Святая Православная Церковь одна сохранила в полноте и неповрежденности веру...»

На основании всего сказанного должно признать экуменическое движение очень важным в проявлении устремленности христиан всего мира к воссоединению. Неучастие Католической Церкви в экуменическом движении свидетельствует о чрезвычайной трудности для католического сознания преодолеть их потребность *властвовать* в христианском мире. Католикам не нужно было отказываться ни от одного из своих принципов, но нужно было бы руководствоваться верой, что сама истинность их путей приведет всех христиан к согласию с ними. Они же ищут не воссоединения, а присоединения... Так или иначе, тоска о воссоединении христианского мира сама свидетельствует, что единство Церкви хотя очень глубоко нарушено, но не разрушено.

Разделения в Церкви — ее крест

Все же отсутствие видимого единства в Церкви Христовой чрезвычайно соблазнительно. Нередко верующие люди уходят из Церкви, создают малые или большие объединения в поисках «истинной» Церкви. С другой стороны, наличность разделений в Церкви, частая враждебность одних вероисповеданий в отношении других ставят под сомнение указанное выше учение о том, что

истинная Церковь реализована или вообще реализуема в истории. Как будто легче справиться со всеми этими соблазнами и трудностями, если усвоить позицию протестантизма, т. е. отделить Церковь видимую («историческую») от Церкви невидимой («мистической»). При этой позиции единство относится только к невидимой Церкви, а разделения — к видимой, человеческой. Но такое *раздвижение* невидимой и видимой Церкви никак нельзя согласовать со словами Спасителя, что Он создаст Церковь на *земле*, что воздвигает Церковь, как Его «тело», в историю. Мы должны открытыми глазами глядеть на трагедию Церкви в ее историческом воплощении и утешаться тем, что единство Церкви, хотя и нарушено и потрясено, но не разрушено. Именно отсюда и вытекает проблема воссоединения христиан в единой Церкви; отходить же от Церкви потому, что в ней царят раздоры, идет борьба исповеданий, значит, отрекаться от того, что дал нам Господь. Вне Церкви нельзя быть с Господом, а раздоры и разделения в Церкви есть крест «исторического христианства», который все должны нести в чаянии Царства Божия на земле.

6. Заключение о христианстве как Церкви

Церковь связана с историей

Критика Церкви со стороны тех, кто отошел от Церкви, или тех, кто утерял веру во Христа Спасителя, обычно направляется на различные ошибки и прегрешения деятелей Церкви. Во многом она верна, но при этом не замечают, что больше всего от этих ошибок и грехов страдает сама Церковь, которая проходит через историю в муках и терзаниях. Таков исторический путь Церкви — входя в историю, воплощаясь в иерархии, в церковном строе, входя во внутренний мир верующих, Церковь Христова посто-

янно и всюду встречает препятствия, искажения и лукавство со стороны именно тех, кому она несет свои благодатные дары. Не Церковь мертва или грешна, а мы, живые носители тайны Церкви, мертвенны, грешны, лукавы.

Поэтому правда, которая есть в обвинениях, направляемых на Церковь, никак не может оправдать ухода от Церкви и возникновения «бесцерковного христианства». Если мы веруем в Христа Спасителя, мы не можем не веровать в Его Церковь, но Церковь не может быть отделяема от тех, кто в нее вошел. Горе не только в индивидуальных грехах каждого из нас (хотя это и обременяет Церковь и терзает ее святыню), горе в том, что благодаря грехам, ошибкам, злоупотреблениям со стороны священнослужителей своим иерархическим положением создаются затруднения к тому, чтобы Церковь явилась перед миром во всей своей святости и чистоте. Эта «неявленность» в мире всей полноты правды Церкви *не отрывает* ее от истории, не превращает Церковь только в некую идею, не позволяет отделять Церковь невидимую от Церкви видимой; Церковь остается исторической, она живет в истории, живет в людях. Но через наше нерадение мы соблазняем тех, кто по тем или иным причинам не вмещает в своем сердце исторической Церкви, не охватывает в церковном сознании своем ее полноты.

Надо нести крест Церкви

Прохождение Церкви через историю по нашим грехам и нерадениям образует ее крест. И горе тому из нас, кто, войдя в Церковь через Святое Крещение, отречется от матери Церкви, не понесет ее креста, не приложит своих усилий к тому, чтобы исправлять ошибки, ослаблять неправду других членов Церкви. Уход от Церкви, отрыв от нее обессиливает наше творчество, расстраивает наш внутренний мир, усиливает зло в истории, — и Церковь, как путь спасения, уже не может, благодаря нам, нести миру свою благодать во всей полноте. Уход от Церкви не-

избежно превращается в измену Христу, — хотя бы мы в сердце своем сохраняли веру в Него. Надо иметь мужество нести крест Церкви, надо помнить, что Церковь есть тело Христово, что в своей неповрежденной святыне она невидима и неявленна только по грехам нашим.

Творческие задачи Церкви в мире

Но, конечно, задача каждого христианина не только в том, чтобы быть верным Церкви, не только в этом, можно сказать, «консерватизме» охранения связи с ней, но и в положительной творческой задаче воплощения правды Церкви в жизни, — в индивидуальном внутреннем мире, а также во всей культуре, в социально-экономической жизни, во всем ходе истории. Чем яснее нам ошибки деятелей Церкви в прошлом, тем настойчивее должны мы служить ныне проникновению правды Церкви в жизнь. Преображение отдельной души не менее трудно, чем преображение общественной и исторической жизни. Но в обоих случаях путь христианина есть жизнь в Церкви и с Церковью.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1
Жизнь после смерти

Дохристианские учения

Наша душа теснейшим образом связана с телесной жизнью, и когда человек умирает, когда тело его разрушается, — что происходит в жизни души? Живет ли душа и после смерти тела или она тоже разрушается? Вопрос этот стоит перед всеми нами, так как все мы подчинены закону смерти; особенно тяжело нам, когда умирает близкий человек — неужели со смертью тела умирает и его душа?

Прежде всего, обратим внимание на то, что надо различать в человеке три стороны: тело, душу (жизнь которой примыкает к жизни тела) и духовное начало (которое связывает человека с вечностью). Духовное начало, связывающее нас с вечностью, тем самым как будто обеспечено в том, что его не уничтожает смерть, но живет ли душа, как таковая, после смерти? Но вспомним, что душевная жизнь, хотя и зависит от тела (через восприятия света, звуков и через другие «ощущения»), но связана и с духовным началом; душа стоит как бы между чисто телесной и чисто духовной жизнью. Если разрушение тела отнимает от души основу ее жизни (нет мозга, нервной системы, через которые душа получает материал для жизни), то, с другой стороны, душу *нельзя оторвать и от духовной стороны* в человеке. Эта связь душевных и духовных процессов уже на заре человечества вела к

признанию, что после смерти человек продолжает существовать, становясь чисто духовным существом. Это воззрение, едва ли не самое раннее в человечестве, носит название анимизма; оно утверждает, что человек, лишившись тела, продолжает жить чисто духовно (человек «становится духом»). Но что это за жизнь — на это анимизм не давал никакого ответа; он только признавал *разнородность* тела и духа. Из этого стал развиваться постепенно острый *дуализм,* выдвигавший учение, что тело *мешает* нашему духу, который находится в теле, как бы в «тюрьме». Смерть стала пониматься как *освобождение* души, которая признается здесь всецело духовным существом. Высшее развитие этого понимания человека находим мы у Платона: по Платону, душа существовала в своем чисто духовном (вне телесном) бытии еще до рождения. Рождение стало пониматься как *падение,* а смерть как возвращение к истинной жизни. Платон развил целый ряд аргументов в защиту того, что душа, будучи независимой от тела, живет после смерти. Самое главное у Платона «доказательство» состоит в указании, что душа приобщается в своей мысли к вечному бытию (к «идеям», которые, по Платону, не зависят ни от пространства ни от времени), — и это является залогом жизни души после смерти. Возможность для души восходить мыслью к идеям означает ее свободу от внешнего мира; значит, смерть тела, парализующая нашу связь с телом, не может иметь влияния на те стороны души, которые не связаны с телом.

Анализ аргументации Платона

Не входя в подробный анализ учения Платона, мы можем сказать, что только что приведенное рассуждение Платона сохраняет свою силу и для нас. Душа, конечно, связана с телом, и со смертью тела, с разрушением мозга и нервной системы, душа уже не имеет этих проводников в душу внешних материалов, какими она обладала при

жизни тела. Но в человеке все, что входит в душу через тело, *связывается с его высшими духовными силами* (мышление, совесть и т. д.). Живая человеческая личность неделима и цельна, поэтому с разрушением тела связь души и духовной стороны остается. От души, во всем связанной с духовным началом в человеке, *ничего нельзя отделить* (как можно отнять, например, от тела часть его, — напр., руку, — не прекращая жизни тела). «Душа не яблоко, — хорошо говорит в одном месте Тургенев, — ее пополам не разрежешь». Эта внутренняя цельность души как раз и определяется тем, что в человеке есть духовные функции, которые преображают, связывают, укрепляют содержание души. Ощущения и образы, становясь материалом мысли, уже неотделимы от мысли; обиды, радости, все наши чувства, вызывая к жизни моральные, эстетические, религиозные переживания, входят в состав цельного существа человеческого. Человек живет цельной жизнью *лишь благодаря* этой постоянной и неустанной духовной переработке того материала, который рождается в душе от тела. Личность человека, живя в глубокой связи с миром (через свое тело), живет одновременно (хотя бы и не сознавая этого до конца) и в другом мире, входит в *мир вечности уже здесь, на земле.* Заметим тут, что, как уже было указано в первой части в главах о человеке, духовные функции в человеке непроизводны, т. е. они не есть продукт низших психических процессов. Они не выводимы из них, — и только христианское учение о том, что Христос «просвещает всякого человека, грядущего в мир» (Ин **1**, 9), объясняет эту наличность духовных движений в человеке. Личность человека не есть простая сумма психических движений — она обладает таким источником цельности, единства, который не может замолкнуть с разрушением тела. Христова сила, *созидающая нашу личность*, и есть причина того, что человек может жить после разрушения тела. По существу это близко к аргументам Платона, но они восполняются для христиан учением об образе Божием в человеке, о свете

Христовом, «просвещающем всякого человека, грядущего в мир». Мы, христиане, говорим собственно не о бессмертии души, а о *бессмертии личности* — и наша вера в воскресение есть вера в воскресение полноты жизни в человеке. Но не можем тут же не указать на блуждания протестантских мыслителей, которые, боясь впасть в античный дуализм, отвергают жизнь духа, независимого от тела, отвергают посмертное существование личности. Так как протестантское учение исходит из того, что образ Божий потерян людьми (вследствие первородного греха), то им остается либо признавать жизнь духа в стиле платоновского дуализма, либо учить, что душа после смерти тоже не живет. Один из выдающихся современных протестантских мыслителей Р. Мэл (R. Mehl) пишет так: «Когда Господь воскресит мертвых, Он не найдет *ничего, что было бы основой их новой жизни*». Неудивительно, что по Р. Мэлу, воскресение «есть по существу *новое творение*» [99]. Это отвержение жизни души после смерти, помимо учения о потере образа Божия, определяется также борьбой протестантизма против католического учения о «чистилище». Исходя из подлинно христианского учения о жизни души после смерти, католичество развило очень рано учение о том, что после смерти душа должна пройти «чистилище» (находящееся между адом и раем), чтобы освободиться от грехов, которые накопились во время жизни. Иными словами, душа уходит в иной мир со всем тем, что она накопила в течение жизни (и доброго и злого); к этому подлинному христианскому учению католичество добавило учение о «чистилище» [100].

Учение Православной Церкви

Православная Церковь не знает учения о «чистилище», но твердо учит, что душа *живет* после смерти. В чине погребения мы находим обильный материал об этом. В од-

ной из молитв Церковь молится: «Душу раба Твоего, Спасе, упокой, *сохраняя* ю во блаженной жизни, яже у Тебе, Человеколюбче». Церковь молится, чтобы Господь простил «всякое согрешение, содеянное усопшим, словом или делом или помышлением» и «упокоил душу в месте светле, в месте злачне, в месте покойне». Церковь просит для усопшего «милости Божией, Царства Небесного и оставления грехов».

Постоянные моления об усопших, о даровании им «покоя, тишины» как бы намекают на возможность «мытарств» — тяжести и терзаний душ, уносящих в иной мир неискупленные грехи. Из этого ясна необходимость постоянных молитв и особых служб («панихид») об усопших. Все это проникнуто чувством полной реальности загробной жизни. Со своими молитвами об усопших Церковь обращается не только к Богу, к Божией Матери (живя верой, что «во Успении Она мира не оставила» — тропарь на Успение), но и к святым, т. е. усопшим праведникам. Прославляя святых и молясь им, верующие получают постоянно отзвук на свои молитвы, — и таким образом между миром живых и миром усопших (в данном случае «прославленных», т. е. признанных Церковью святыми на основании многочисленных явлений помощи со стороны призываемых святых) есть непрерывная связь. Святые часто помогают людям даже тогда, когда они к ним не обращаются, и это значит, что они, будучи в ином мире, связаны все же с нами. Но то, что «явлено» и бесспорно в отношении святых, должно быть логически распространено на всех усопших людей. Если жизнь засвидетельствована для святых, то очевидно это связано с тем, что жизнь души вообще не прекращается после смерти, а значит, это относится ко всем усопшим.

Данте в своей «Божественной комедии» очень ярко развил представления о будущей жизни, как они сложились в католичестве.

Эта *вера* Церкви не ограничивается признанием жизни усопших, но восполняется «благой вестью» о том, что

Христос воскрес. Воскресение Христово свидетельствует нам о том, что и мы все воскреснем, когда Господь придет на землю вновь «в силе и славе», когда будет Он судить и «воздаст каждому по делам его» (Рим **2**, 6).

Можно ли вступить в общение с усопшими?

Главная мука людей, когда жизнь человеческая прерывается смертью, состоит в *разлуке.* Когда умирает у нас кто-нибудь близкий, а мы продолжаем жить, то этот уход близких в «иной» мир, помимо печали о разлуке, мучителен еще тем, что мы не имеем общения с теми, кто ушел от нас. Наша мысль бьется до изнеможения над вопросами: где они? как они живут? как войти в общение с ними? Как раз живая вера в реальность жизни усопших и усиливает потребность общения с ними, — и люди ищут всяческих способов добиться этого общения. В Ветхом Завете рассказывается (1 Цар **28**), как царь Саул обратился к Аэндорской «волшебнице» с просьбой вызвать «тень» пророка Самуила, что та и исполнила. В наше время не найти таких волшебниц, но зато за последние полтора века очень развились «спиритические сеансы», где присутствие особо чувствительного человека (так наз. «медиума») будто бы дает возможность войти в общение с усопшими. В этих сообщениях о спиритических сеансах постоянно чувствуется самовнушение, самообман, а то и чистый обман. Впрочем, совершенно отрицать участие запредельного мира в этих сеансах едва ли возможно. Особенно сильное впечатление оставляет так наз. «автомагическое письмо», когда медиум (в состоянии «транса») пишет о таких вещах, о которых никто кроме усопших лиц (к которым обращаются в сеансах) знать не мог. Более чем вероятно, что в таких случаях мы имеем дело вовсе не с потусторонними существами, а с неведомыми пока проявлениями подсознательной сферы в людях (в медиуме). Так или иначе, для христианина недопусти-

мы никакие попытки общения с усопшими, кроме молитвы. Мы не знаем, как живут души после смерти; как же мы можем входить в их мир?

Данные христианской антропологии о жизни после смерти

Но христианское учение о человеке дает все же нам достаточные данные для утверждения, что после смерти души живут. Помимо того, что дают нам богослужебные тексты, о которых мы упоминали выше, христианство определенно учит о том, что дух человеческий связан с самого начала жизни со Христом (как это удостоверяет приведенный уже текст из Евангелия от Иоанна о том, что Христос «просвещает всякого человека, *грядущего* в мир», т. е. еще до рождения его). Образ Божий в человеке является проводником этой никогда не прекращающейся связи с Богом; как же может перестать жить то в человеке, что связывает его с Богом?

Прибавим к этому несколько соображений из психологии о том, что нет никаких оснований думать, что со смертью тела жизнь духа совершенно замирает.

Прежде всего подчеркнем *сверхвременную природу нашего «я»*. Лучше и глубже других раскрывал это русский философ Л. М. Лопатин [101], указавший на то, что само «сознание времени» возможно в нас лишь потому, что наше «я», имеющее это сознание времени, стоит над временем. Чтобы «сознавать время», *надо быть вне его потока;* так как сознание времени всегда нам присуще, то это с полной очевидностью вскрывает сверхвременную природу нашего «я». А это значит, что *бытие нашего «я» само не подчинено времени;* сверхвременная природа нашего «я», не уводя нас от порядка времени, являет нам независимость «я» от времени. Поэтому смерть не может затушить в нас *этот* свет. Конечно, после смерти невозможно «мозговое сознание», т. е. сознание, опосредственное мозгом и слагающееся из зрительных, звуковых, мускуль-

ных ощущений. Но современные анализы достаточно ясно выявили тот факт, что наше «я» *не возникает* из накопления ощущений, но что, наоборот, сами ощущения получают свой психический смысл от наличности внутреннего света в душе.

Еще более существенным для уяснения жизни души после смерти является факт *нравственного переворота,* нередко переживаемый людьми. Тот же Лопатин с удивительной глубиной показал, что нравственные перевороты в людях, *освобождающие* их дух от влияния нажитых (дурных большей частью) привычек, свидетельствуют о такой самостоятельности духовного начала, которое не может исчезнуть, когда потухает «мозговое сознание».

Но у лиц, недостаточно знакомых с психологией, может возникнуть вопрос: можно ли отделять «дух» от «души», духовные процессы от душевных? *Отделять их и не нужно;* нам приходилось уже упоминать, что духовная сторона в человеке *пронизывает* всю психическую и психофизическую жизнь человека. Поэтому чисто психические явления, связанные в нас с телесной жизнью, вступают в процессе жизни в такую тесную связь с духовной сферой, что *через* это и вся душевная жизнь *связывается с вечностью.* Мы, уходя в другой мир, действительно уносим с собой и добрые и злые наши дела; наши страсти, наши внутренние движения *закрепляются* через связь с духовной сферой.

Конечно, *«представить»* себе жизнь души вне тела мы не можем — и в этом вся трудность признания реальности загробной жизни: дело в том, что все, что мы «представляем», связано всегда с телесным обликом. Но мы принадлежим и к духовному миру, т. е. наша жизнь не всецело определяется нашей телесностью.

Таким образом, *уже здесь мы живем в вечности* — вечности светлой (Бог) или вечности темной (диавол) — и смерть не есть и не может быть полным уничтожением всего человека. Душа усопших живет, хотя нам не дано проникать в то, какова эта жизнь.

Приложение 2
Начала христианской морали

Отличие христианской морали от языческой и ветхозаветной

Моральная жизнь присуща всем людям — по самой их природе; можно сказать, что моральная сфера как бы «вписана» в дух человеческий. *Человек всегда живет в моральном плане;* даже те, кто попирает все правила морали или отвергает в своем сознании всякую мораль, не может устранить из своей души моральные оценки. По слову апостола Павла, «дело закона написано в сердцах язычников, о чем свидетельствует их совесть» (Рим **2**, 14, 15). Всеобщность моральных движений не означает, конечно, *одинаковости* их у всех людей: моральные суждения людей крайне разнообразны; они могут быть низменными и высокими, злыми и добрыми, эгоистичными и великодушными. Но человек, по самой природе своей, живет в моральном плане.

В дохристианском мире мы находим два типа моральной жизни: у язычников и у ветхозаветного Израиля. Что касается язычников, то иногда их мораль достигает почти христианской высоты (особенно в индуизме, напр., в учении Будды, а также в античной Греции), но очень часто мораль язычников пронизана грубыми и жестокими началами. Очень показательна эволюция моральных идей в античной Греции — здесь мы встречаем и примитивный культ *удовольствий* (так наз. гедонизм, от греч. слова hedone — удовольствие), и более высокий, хотя и расплывчатый культ *радости* (так наз. эвдаймония), и мораль достоинства и долга (в школе стоиков), и мораль благоразумия и соблюдения во всем меры (Аристотель). Наиболее высокой является мораль, которую развивали Сократ и Платон, — они выдвигали на первый план *идею добра.* Не менее замечательны слова Антигоны (в одной драме Софокла), которая ссылается на «не-

писаный закон» (agrafos nomos), т. е. на закон, живущий в сердце.

Но даже в самой высокой своей форме античная (да и вообще языческая) мораль *лишена подлинного обоснования:* основы морали в античном мире не идут дальше «законов природы» (или «законов бытия»), или требований человеческого духа. Отсюда постоянная смена одних моральных учений другими в античном мире.

Совсем иной подход к вопросам морали находим мы в Ветхом Завете — и в десяти заповедях Моисея, и в обличениях пророков. Здесь моральная жизнь ставит людей перед лицом Божиим; не правда *человеческая*, как бы ни была она возвышенна, а правда Божия признается здесь целью нашей жизни. Поэтому ветхозаветная мораль есть, по существу, мораль *религиозная* — она неразрывно связана с нашим отношением к Богу, с религиозной нашей жизнью. В этом высота ветхозаветной морали, — и на вершинах ее мы видим великих праведников, во главе которых сияет светлый образ Девы Марии, Божией Матери.

Однако ветхозаветной морали были присущи некоторые черты, которые превращали ее постепенно в чистую мораль *закона*, регулирующего наше *поведение,* а *не внутреннюю жизнь.* Поэтому рядом с высокими примерами ветхозаветных праведников мы находим фарисеев, как представителей так наз. *законничества,* сводящего заповеди Божии только к соблюдению правил внешнего поведения. Это было, конечно, извращением ветхозаветной морали, но связано оно было и с религиозным *национализмом* (Бог — Творец мира — был в иудейском сознании Богом только Израиля), и с *формализмом*, т. е. сосредоточенностью внимания на внешнем поведении и соблюдении «формы», а не сущности закона — его буквы, а не духа. Пророки именно за это и обличали всегда израильский народ, а притча Господня о мытаре и фарисее с исключительной яркостью подчеркивает неправду и ограниченность того понимания заповедей Божиих, какие утвердились в Израиле. Только с пришествием Христа

окончательно были побеждены эти ошибки в понимании заповедей Божиих в Ветхом Завете.

Новозаветная мораль; ее общие черты

Господь Иисус Христос освободил моральное сознание Израиля и от 1) национализма, и от 2) формализма. 1) Христианская мораль имеет не национальный, а универсальный характер, она обращена ко всем людям, ко всем народам, так как все люди, все народы созданы Богом, который для всех людей и для всех народов есть наш *Отец* Небесный. Из этого *богосыновства* всех людей вытекает *братство* всех людей; служение людям есть в то же время *служение Христу* («то, что вы сделали одному из братьев Моих меньших, вы Мне сделали», — говорит Господь. Мф **25**, 40). Это делает новозаветную мораль *христоцентричной,* — она неотделима от нашего служения Христу. 2) Но новозаветная мораль препобеждает и формализм, который так глубоко извращал ветхозаветных людей: «Не человек для субботы, а суббота для человека», — учил Господь (Мк **2**, 27). Следование закону не должно отстранять заповеди любви, — и Господь не раз исцелял больных именно в субботу, чтобы этим показать фарисеям неправду их законничества. Основной принцип новозаветной морали выражен с предельной ясностью самим Господом: «Ищите прежде Царствия Божия и правды его» (Мф **6**, 33).

Это искание Царства Божия имеет, однако, ценность лишь в том случае, если оно определяется не внешними мотивами (напр., боязнью наказания за неправду), а вытекает из глубины нашего существа, является свободным движением духа. Мы должны понять, что христианская мораль глубочайше связана именно со свободой духа, и только то и ценно, с христианской точки зрения, что определяется свободным устремлением к Богу. Бог ждет от нас именно свободного обращения к Нему; с другой сто-

роны, и сам дар свободы раскрывается впервые *лишь в стремлении* к Богу. Как естественное свойство нашего духа дар свободы носит на себе печать первородного греха — вот отчего по естеству свобода наша часто влечет нас ко злу, но этим *извращается тайна свободы как творческой силы.* Только со Христом и во Христе свобода становится творческой, так как она *восполняется благодатью.* В этом и состоит, по христианскому воззрению, «тайна» свободы — она должна восполняться благодатью Божией; лишь вместе с Богом мы овладеваем даром свободы, а без благодатной помощи Божией наша свобода неустойчива, двусмысленна и хаотична. Сам Господь указал нам условия *истинной* свободы в нас: «Познайте истину, — сказал Господь (Ин **8**, 32), — и истина сделает вас свободными», — и это значит, что подлинно свободны мы только тогда, когда *пребываем в истине.* Еще яснее иные слова Господа: «Если Сын вас освободит, истинно свободны будете», т. е. мы овладеваем даром свободы, только соединяясь со Христом. Свобода должна стать «христоцентрической», т. е. быть связанной со Христом, чтобы быть истинной свободой. У апостола Павла мы находим много указаний на это (особенно в Послании к Галатам). *«Стойте в свободе,* которую даровал нам Христос... *К свободе призваны* вы, братья» (Гал **5**, 1;13). Отсюда понятны слова апостола Павла: «Во Христе мы не под законом, а под благодатью» (Рим **6**, 14). Но тот же апостол Павел предостерегает нас: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мной» (1 Кор **6**, 12).

Овладение свободой во Христе дается нам через духовную жизнь, через духовный труд, — и с этим связано то, что у каждого из нас есть, *по* слову Господа, *свой крест.* Господь сказал: «Если кто хочет идти за Мной, отвергнись себя, возьми крест свой и следуй за Мной» (Мф **16**, 24; Мк **8**, 34; Лк **9**, 23). Не следует отождествлять понятие креста со страданиями и скорбями — эти страдания и скорби обычно являются *следствием* того, что мы не берем (т. е.

не принимаем) наш крест. Каждому человеку дает Господь особую задачу, осуществление которой требует духовных усилий, труда. На этом пути перед нами открывается бесконечность, как указал сам Господь: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф **5**, 48).

Высший принцип христианской морали («ищите Царства Божия и правды его») освещается в своей полноте той «новой заповедью», которую завещал Господь своим ученикам; «заповедь новую даю вам, да любите друг друга; по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин **13**, 34—35). Царства Божия и нельзя искать иначе, как идя в жизни путем любви. Это путь нелегкий, требующий *труда,* на что указал и сам Господь: лишь «употребляющие усилия восхищают Царство Божие» (Мф **11**, 12). Это ясно указывает на то, что мораль христианская имеет *трудовой* характер. На этом пути нам помогает Господь; без Его помощи наши усилия напрасны. «Кто не со Мною, — сказал Господь, — тот против Меня, — кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф **12**, 30). «Без Меня не можете творить ничего» (Ин **15**, 5).

Понимание христианской морали в различных исповеданиях

Основы христианской морали заложены в Евангелии и в апостольских посланиях, а также в церковном Предании. Раннее христианство и жило всем тем, чему учила его Церковь, проводило в жизнь все указания Господа и Его учеников, и эта правда и красота самой жизни в раннем христианстве определила его моральную и историческую победу в мире. Но со времени Блаженного Августина (конец IV и начало V в.), в связи с развитием у него учения о первородном грехе, развилось на Западе такое понимание природы человека, которое резко отделило христианский Запад от христианского Востока. Для Блаженного Августина первородный грех так извратил человеческую природу, что в ней не осталось ни свободы воли,

ни стремления к добру. Человек во всем и всегда грешен (non posse non peccare — не может не грешить). Это учение не было целиком принято Католической Церковью, но оно очень глубоко повлияло на Лютера и Кальвина, которые пришли к выводу, что с грехопадением образ Божий в человеке утерян. Кальвин сверх того, в своем отрицании свободной воли в человеке, очень односторонне развил учение о «предопределении» человека. С точки зрения кальвинизма, вся активность человека не имеет сама по себе никакой ценности перед Богом, не содействует нашему спасению. Эту односторонность отвергла Католическая Церковь, но недоверие к человеческой природе в ней осталось. Католицизм признает в человеке свободу воли, но учит о немощности (infirmitas) человеческого существа и видит источник этой немощности в *теле* человека.

Православие же всегда было отлично в этих вопросах и от протестантизма, и от католичества. Признавая все значение первородного греха, православие отвергает учение о потере человеком образа Божия, отвергает учение о всецелой греховности человека, тем более о предопределенности его судьбы. Православие верит в человека, в его свободу, ценит усилия наши на пути к правде Христовой. Вопреки католическому учению, православие не видит в теле источник нашей слабости. «Естество» человека во *всем его составе* подвержено искушениям и легко поддается греху, но задача человека заключается в *просветлении и преображении его «естества»*. Уже в V в. (у святого Афанасия Великого и святого Макария Великого) конечной целью «христианизации» нашего «естества» считалось «обожение» (Theosis). Путь же к обожению православие понимало и понимает как непрестанный *духовный труд, очищение сердца* и «стяжание Святого Духа» (слова преподобного Серафима), т. е. искание благодатной помощи свыше. Наше «естество», наша природа, в которой жив и действенен образ Божий (хотя живет в нем и начало греховности, в силу первородного греха), преобража-

ется и просветляется через духовный труд и стояние перед Богом. Оттого в православии моральная жизнь, по мере ее возрастания, несет с собой внутренний мир и радость.

Моральные черты в нашем «естестве»

Человеку, как было указано, по его природе свойственна моральная жизнь. Первыми проводниками морального начала в человеке являются наши чувства — и больше всего стыд, жалость, чувство долга, благоговения, любовь. Это все *врожденные* нам чувства, и если они ослабевают у людей, и в них начинают господствовать дурные чувства (жадность, эгоизм, жестокость и т. д.), то это уже само по себе свидетельствует о *расстройстве* во внутреннем мире человека. Действительно, *стыд* (когда мы стыдимся наших поступков, даже мыслей и желаний) *осуждает* все дурное в нас. *Жалость* побуждает нашу душу сострадать несчастьям и страданиям людей и требует от нас того, чтобы мы помогли им. Чувство *долга* побуждает нас исполнить то, к чему зовет наша совесть, оттого чувство долга очень динамично. Во имя долга мы способны преодолевать усталость, равнодушие, лень; во имя долга нередко совершаются героические дела. В чувстве *благоговения*, которое всегда обращено к тому, что выше нас, в душе зарождается способность поклоняться всему, что возвышенно и благородно; в этом чувстве часто зреет *вдохновение добра*, свобода от мелочности и эгоцентризма. Наконец, чувство *любви* есть самое высокое естественное моральное чувство. Сначала оно бывает узким, т. е. мы любим только близких и симпатичных людей, а потом, соединяясь с жалостью, оно может распространяться на всех людей и симпатичных нам, и несимпатичных, и близких, и далеких.

Для христианина все эти естественные движения души есть живой источник добра и естественный повод к тому,

чтобы исполнить завет Божий о служении людям, как братьям. Без живых чувств наша моральная жизнь питалась бы только одним умом, была бы лишена живительной теплоты, исходящей от чувств. Но нельзя полагаться на одни чувства, нельзя руководствоваться только ими, тем более, что чувства могут толкать нас и на дела бесспорно дурные. Поток наших чувств, даже моральных и светлых, должен освещаться *идеей добра*, — в свете этой идеи мы должны проверять наши чувства. Но тут сразу выступает большая трудность при определении того, что есть добро (в данной жизненной ситуации). Это предполагает участие нашего *ума* в составлении наших моральных суждений — и тут нас ждет много искушений в самом определении того, в чем заключается добро. Надо бояться *отвлеченности* в наших моральных суждениях, чисто рационального подхода к уяснению того, в чем трудно разобраться в данной жизненной обстановке, — и в этих блужданиях нашего ума надо руководствоваться не отвлеченной идеей добра, а *следовать правде Христовой;* нам должно, по слову апостола Павла, иметь «ум Христов», т. е. понимать все в свете Христовом (1 Кор **2**, 16). Конкретное содержание правды Христовой в отношении к различным темам жизни (личной, социальной, исторической) в краткой форме мы рассмотрим во второй части этой главы, посвященной христианской морали.

Возвращаясь к нашему «естеству», мы должны еще коснуться всей сферы нашей активности. Тут прежде надо обратить внимание на различные наши *влечения,* которые определяют наши планы, наши действия, всю нашу активность. Эти влечения подсказываются потребностями нашего тела (голод и жажда, потребность действования и отдыха, позже вопросы пола), нашей души (жажда проявить себя, вопрос «карьеры», искание успеха и связанные с этим честолюбие и искание славы, сребролюбие и т. д.), и, наконец, потребностями духа (искание дружбы, интерес к знанию, к творчеству и т. п.). С самых ранних лет выступают у нас эти влечения, становясь иногда в сво-

ем одностороннем сосредоточении настоящей страстью. В сердце нашем, этом средоточии наших влечений, всегда есть и доброе и злое, о чем говорит Спаситель: «Добрый человек из доброго сокровища (сердца) выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое» (Мф **12**, 35). Это значит: в сердце нашем есть и доброе и злое «сокровище», но добрый человек обращается к тому, что есть в его сердце доброго, и отбрасывает то, что есть злого. Сердце наше есть «седалище» сознаваемых и несознаваемых желаний и страстей, «комплексов», оттесненных и подавленных душевных движений — и в нем всегда есть и «злое сокровище», грех. Поэтому очищение сердца и становится основной задачей духовной жизни.

Но кто же или что же руководит нами в том, хотим ли мы быть добрыми и злыми, идти путем добра или зла? Это есть *функция нашей свободы,* субъектом которой и является наше «я» (в его глубине). Дар свободы сообщает нашему «я», нашему духу эту способность *выбирать* между добром и злом, — и мы только в той мере ответственны за наши поступки, в какой мы свободны. Часто говорят о «моральной свободе» (когда мы свободны от влияния низших движений и страстей и идем за голосом разума), но в этом выражении есть двусмысленность, которую нужно устранить. В «моральной свободе» мы, конечно, свободны, если мы (т. е. *наше «я»)* принимаем решение идти за голосом разума, но сам выбор между разумным и неразумным не есть дело разума: разум сам по себе *не есть источник свободы.* Свобода может подчинять нас разуму, но может и уклоняться от него. *Носителем свободы является наше «я» и только оно.* Но ни в чем, однако, не проявляется с такой ясностью ограниченность нашего существа, как именно в том, что мы истинно свободны, лишь если мы с Богом, если Его благодать с нами. Сами по себе, без помощи Бога, мы слепы, хаотичны и бессильны: *свобода требует благодатной помощи свыше.* Моральная жизнь невозможна без свободы, *но она невозможна и без благодати.* Именно в актах свободы мы стоим перед выбором:

быть нам с Богом и просить Его благодатной помощи или быть без Бога? *Свобода и есть основная сила нашего духа, направляющая нашу жизнь.*

Мы рассмотрели «естественные» формы и проводники морального начала в нашу душу. Но для христианина его моральная жизнь связана со Христом: с Его правдой. Эту Христову правду и надлежит нам теперь вкратце уяснить.

Отношение к себе

В моральном (т. е. правильном) отношении к самому себе надо различать: а) отношение к своему телу, б) к социальному своему положению и в) к нашей духовной жизни. Разберем кратко эти три темы.

а) Христианское отношение к телу стоит, конечно, выше простых требований гигиены, хорошо выраженных в античном правиле — mens sana in corpore sano (здоровый дух в здоровом теле). Христианское учение о теле замечательно выражено у апостола Павла, который говорил, что тело есть «храм живущего в нас Святого Духа», и требовал, чтобы мы «прославляли Бога и в телесах наших» (1 Кор **6**, 19—20). Для христианина важно не только здоровье тела, вообще всяческая чистота; христианство требует *подчинения* тела нашему духу. Отсюда вытекает основное для христианина правило воздержания в удовлетворении телесных потребностей, отсюда же правило *соблюдения положенных Церковью постов.* Посты необходимо соблюдать именно для того, чтобы тело было в подчинении духу через привычку в воздержании. Апостол Павел говорит даже о «распятии тела» с его «страстями и похотями» (Гал **5**, 24).

Но этим не устраняется забота о теле, забота о здоровье; с христианской точки зрения нисколько не предосудительно для нас обращаться к врачам за помощью в случае болезней. Сам Господь «врачевал», т. е. исцелял больных, равно и апостолы «врачевали», а об апостоле Луке мы узнаем от апостола Павла, что он был «врач» (Кол **4**, 14). Од-

нако апостол Павел предупреждает: «Попечения о плоти не превращайте в похоть» (Рим **13**, 14).

Коснемся еще одного вопроса, связанного с жизнью тела, а именно: допустимо ли, с христианской точки зрения, заниматься спортом? У апостола Павла находим слова (1 Тим **4**, 8): «Телесное упражнение мало полезно». В этих словах нет собственно осуждения «телесных упражнений», но есть несомненное предостережение относительно *увлечения* спортом. В спорте, как он развивается в наше время, огромное место занимает соревнование, нездоровая психология «успеха», тщеславное желание «первенства». К этому присоединяется возбуждение, которое сопровождает спортивные выступления [102].

б) Обращаясь к тому, каково должно быть отношение христианина к запросам и потребностям его души, остановимся для примера на трех достаточно «основных» запросах души. Прежде всего, укажем на потребность «проявить себя» в деятельности, в творчестве. Это вполне законная потребность. В притче о «талантах» (хотя слово «талант», собственно, означает в Евангелии большую сумму денег — см., напр., Мф **25**, 14—30), Господь указывает на то, что мы должны *развивать* то, что нам дано от Господа. Поэтому стремление «проявить себя» (если оно не сопровождается пустым и неценным карьеризмом, исканием славы и т. п.) вполне оправдано с христианской точки зрения. Совсем иное надо сказать о стремлении *«властвовать»:* христианину приличествует *скромность,* а не самовозвышение, *служение* людям (пример чего показал сам Господь, омыв ноги учеников), а не властвование над ними (Мф **21**, 26; Мк **10**, 41; Лк **22**, 26). Еще более сдержанно должно быть отношение человека к богатству: мы уже говорили о социально-экономической теме (см. ч. III, гл. 3), здесь же скажем кратко: богатство, стремление к нему *развращает* душу человека. Вот завет Господа: «Продавайте имения ваши и давайте милостыню» (Лк **12**, 33), то же указание богато-

му юноше (Мф **19**, 21) сопровождается словами: «Если хочешь быть совершенным....» Во всяком случае нельзя забывать слов Господа: «Забота века сего и обольщение богатства заглушают (в нашей душе) слово (Божие)» (Притча о сеятеле).

Отношение к семье, собственности и социальному строю

Семья есть естественное, Богом указанное сочетание мужчины и женщины: вне семьи возможно монашество или вынужденная безбрачная жизнь (если не удалось создать семьи), но совершенно недопустимо и с точки зрения общей морали, а тем более христианской морали, внебрачное сближение двух полов. Христианство внесло в семейную жизнь два великих начала, преобразивших те брачные отношения, какие существовали до христианства: христианство, прежде всего, «гуманизировало» семью, т. е. внесло в семейные отношения больше *человечности*. Жена не самка, а человек, личность которого имеет свои запросы, свои интересы. Отсюда и пришло смягчение *правовых* отношений между мужем и женой, которое, впрочем, все еще не дошло до необходимого уравнения их человеческих прав. Достаточно указать, что во Франции, напр., жена не может выехать за границу без разрешения мужа... Но христианство и *одухотворило* семейные отношения: связь мужа и жены не может быть только физической и социальной, она должна быть и духовной. Когда этого нет, отношения между мужем и женой пустеют, теряют свою духовную основу. Отсюда надо объяснять необыкновенное умножение разводов, почти всегда вызываемых неудовлетворенностью одной или обеих сторон. Согласно прямым словам Господа, надо признать, что если «кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф **5**, 32). Конечно, суровость этих слов сильно смягчается, если вспомнить о том, как легко (через «разводное письмо») совершался развод в древнем

иудействе. Поэтому хотя христианское сознание не мирится с фактом развода, Церковь все же допускает развод — в крайних случаях бесспорной невозможности совместной жизни.

Что касается отношения христианского сознания к приобретению собственности и к экономическому строю, то христианство не только не видит в богатстве ценности, но, наоборот, видит в нем препятствие для духовной жизни. Мы уже указали на то, что богатство всегда развращает людей. Хозяйствование, организация социально-экономической жизни возможны и без накопления богатства в руках отдельных людей. Но перестройка социально-экономической жизни на основах, напр., кооперации все еще не удается или удается в малых размерах, так как людей тянет к себе богатство. Поэтому и приобретение собственности морально сомнительно — именно потому, что оно основывается почти всегда на накоплении богатства и усиливает жажду богатства. Современные нескончаемые социальные конфликты свидетельствуют о том, что неправда современного социально-экономического строя ведет к опасным взрывам, разжигая ненависть между людьми. Но с тем большей силой надо утверждать принципиальную возможность реорганизации социально-экономических отношений в духе христианства. Это не под силу отдельному человеку, но возможно для большой группы людей — и здесь открывается огромная задача перед государственной властью.

Церковь и право. Церковь и государство

В современной жизни огромное место принадлежит *праву*, как силе, регулирующей человеческие отношения. Неверно было бы выводить ценность права из положения, которое впервые высказал английский философ Гоббс, что «человек человеку волк» (homo homini lupus est).

Нет, значение права не только в том, чтобы люди относились друг к другу не по-волчьи, а, прежде всего, в том, чтобы обеспечить каждому человеку все, на что он имеет право. Это есть *чисто христианский корень права* — защита личности: самый скромный и даже ничтожный человек «имеет право» на свободное проявление себя.

Гораздо сложнее отношение христианина к государству. Сама по себе государственная организация людей имеет несомненно положительное значение в устроении совместной жизни людей, но государственная власть, к сожалению, всегда выходит за пределы этой положительной задачи его. Еще недавно государственная власть усвояла себе почти абсолютное значение (так наз. «этатизм», т. е. признание государства *высшей* ценностью) и не стеснялась и на путях закона и вне их вмешиваться в жизнь людей, распоряжаться ими по своему усмотрению. Однако государства, даже если они только защищают свою землю, свой народ от нападений врагов, не могут не организовать все, что нужно для защиты своего народа. Войны, вспыхивающие между государствами, заставляют тратить огромные средства на содержание армии, на изготовку орудий борьбы, заставляют принудительно вводить общую воинскую повинность. Может ли христианин покорно следовать приказу государства и подчиняться закону о воинской повинности? Время от времени, по мотивам чисто христианским, отдельные люди или целые группы отказываются идти в солдаты, и если они действительно так поступают по велениям своей совести, тогда они правы перед Богом и должны стойко переносить те кары, какие государство может наложить на них. Защита же родины, когда на нее нападает враг, есть дело священное.

Церковь должна быть свободна, т. е. недопустим тот порядок, когда государственная власть вмешивается в чисто церковные дела. Но свобода Церкви совсем не означает равнодушия ее к делам государства, — поэтому молитвы о государственной власти не только уместны, но и обязательны.

Вся система христианской морали покоится на нашем свободном следовании заветам Христа. Нет ни одного, самого ничтожного дела, за которое мы не будем отвечать Господу, — поэтому мы должны всегда сознавать себя стоящими перед Господом («за каждое праздное слово, которое скажут люди, они дадут ответ в день суда» (Мф **12**, 36). Это *непрестанное памятование о Господе,* которое есть в то же время и молитва, — само по себе несет нам свет, дает нам силу, открывает душу для благодатной помощи свыше. Следование заветам Христовым несет нам радость, крепит наш дух. Если мы будем верны Господу, Он всегда будет с нами.

Приложение 3
Разделения в христианском мире

Правда православия

Православная Церковь, верная Священному Преданию, не отошла ни в чем от той полноты истины, какая раскрылась в истории Церкви через Вселенские Соборы. В этом — источник правды православия, которое и в догматах, и в канонических положениях (определяющих строй Церкви), и в литургических чинах хранит неизменным сокровище Церкви. Но эта верность «неделимой» Церкви (т. е. Церкви до возникновения в ней разделения на Восток и Запад) не означала и не означает неподвижности в жизни Церкви. Презрительное определение православия, как «окаменелой» Церкви (выдвинутое известным протестантским богословом Гарнаком) совершенно не отвечает действительности. В православии веет тот же дух Христовой свободы, какой был присущ раннему христианству, — так же в свете Христовом воспринимает православие мир и человека, так же хранит церковную дисцип-

лину и иерархический строй, как это утвердилось изначала в Церкви. Но православие не подменяет верность Христу верностью церковным властям (что так часто встречается в Католической Церкви) и не превращает свободу во Христе в опасное и двусмысленное «личное разумение» (на чем стоял и стоит весь протестантизм). Православие соборно; лишь в единстве клира и мирян видит оно единство в Церкви, лишь в церковном разуме, т. е. соборной мысли, оно видит источник истины.

Начиная с IV в. между христианским Западом и христианским Востоком стали выступать расхождения, — и эти расхождения с каждым веком умножались. И все же они могли бы и не превратиться в разрыв церковного общения, как они фактически в него вылились (датой этого разрыва обычно признается XI в. — точнее, 1054 г.). Христианский Восток никогда не отвергал «первенства чести» римского престола; только с XIII в. восточные богословы до конца уяснили себе, что на Западе образовалась доктрина *папизма* — чуждого духу христианства и нарушающего начало равенства «автокефальных» (самостоятельных) христианских церквей. Доктрина папизма, утвердившаяся на Западе, положила непроходимую грань между Востоком и Западом, — и этот отход Запада от первоначального единства Церкви есть настоящий раскол, который, как ясно само собой, до тех пор будет длиться, пока Запад будет держаться за доктрину папизма, столь неудачно завершенную (уже в XIX в.) провозглашением догмата о непогрешимости папы (в делах веры, когда он говорит «с кафедры»). Конечно, начало соборности не совершенно исчезло на Западе, но догмат папизма подменяет живое единство Церкви административной подчиненностью римокатоликов Папе Римскому. Эта *централизация* иерархического строя Церкви через возвышение папы над всем христианским миром стоит преградой между Востоком и Западом, но она же, вместе с другими сторонами католичества, создала на самом Западе новый раскол: от Рима отделились в XVI в.

большие массы верующих (англикане, лютеране, кальвинисты), отделилась и иная, тоже значительная масса верующих, провозгласивших лозунг «секуляризма», т. е. отделения от Церкви всех сторон исторической жизни. Эти неисчислимые бедствия на самом Западе до сих пор свидетельствуют о великой неправде, водворившейся в западном христианстве.

Что стоит между нами и католиками?

Православная Церковь признает действительность всех таинств, совершаемых в Католической Церкви (так что католический священник, переходящий в православие, принимается в «сущем сане», т. е. как священник). Правда, в совершении таинств на Востоке и Западе есть ряд серьезных различий, но сами по себе они не могли бы нарушить церковного общения между Востоком и Западом, если бы в католичестве не были провозглашены догматы, которые не могут быть приняты православием. Сюда относится, прежде всего, прибавка к Символу Веры, принятому на 1-м и 2-м Вселенских Соборах — эта прибавка касается учения о Святом Духе. В Символе Веры, который мы храним без изменения, сказано, что мы исповедуем веру в Духа Святого, *от Отца исходящего*, согласно словам самого Господа Иисуса Христа (Ин **15**, 26). В Католической же Церкви рано (с VII в.) прибавили слова «и от Сына» (filioque), т. е. что Святой Дух «исходит от Отца и от Сына». Сначала римские папы твердо исповедали, вместе со всей Вселенской Церковью, что Святой Дух исходит только от Отца и запрещали слово *«filioque»*, но через некоторое время эта прибавка закрепилась в католичестве. Грех Католической Церкви заключается в том, что она односторонне, не обсудив вопроса на Вселенском Соборе, внесла эту прибавку к Символу Веры. Второй догмат, тоже рано возникший в западной Церкви, касается учения о Римском Папе, как «главе» всей

Церкви и даже «заместителе Христа» (vicarius Christi). Это учение, отвечающее, быть может, складу западных умов, склонных к юридизму и в жизни, и в мысли, никак не может быть принято православием, которое признает главою Церкви только Христа и никакого «заместителя» Христа не может признать. Христова Церковь не нуждается в централизации главенства в Церкви — она хранит свое единство не на основе административного ее единения, а на основе единства в вере, в таинствах. Поэтому с самого начала Церковь Христова знала «автокефальные», т. е. самостоятельные отдельные Церкви, единение между которыми не нуждалось во внешнем объединяющем возглавителе. Третий догмат, дополняющий доктрину папизма, есть догмат о «непогрешимости» папы, когда он провозглашает догматические учения «с кафедры» (ex cathedra). Православная же Церковь знает лишь непогрешимость самой Церкви, в которой действует Святой Дух; перенос идеи непогрешимости на отдельное лицо противоестественно. Последний догмат, который отделяет нас от католиков и который мы принять не можем, есть догмат о «непорочном зачатии» Девы Марии от Ее родителей Иоакима и Анны. Этот догмат в недавнее время завершился учением о Божией Матери, отрицающем Ее «успение». Что касается учения о «непорочном зачатии» Девы Марии, то при принятии католического учения выходит, что Господь Иисус Христос, родившийся от Девы Марии, совершенно изъемлется из человечества, как родившийся от Девы Марии, не знавшей первородного греха и потому не «единосущной» человечеству. Между тем усвоение людьми искупительного подвига (распятия) Господа возможно лишь при признании, что по плоти Господь Иисус Христос был «истинный человек» — во всем, кроме первородного греха (ибо Он родился от «безмужней» Девы Марии, сама же Дева Мария родилась от Иоакима и Анны, как рождаются все люди). Таковы главные причины невозможности для православных иметь с католиками церковное общение.

Церковные группы, отделившиеся от Римской Церкви

Неправильности в каноническом строе Католической Церкви (папизм), усвоение римскому первосвященнику светской власти и происшедшее вследствие этого искажение исконной в христианстве теократической идеи (см. об этом ч. III, гл. 4), наконец, различные прегрешения Западной Церкви в Средние века привели к тому, что ряд церковных групп откололся от Римской Церкви. Меньше всего отличий от Римской Церкви находим мы в 1) «*старокатоличестве*», возникшем после Ватиканского Собора (1870 г.), провозгласившего догмат о непогрешимости папы. В разных странах (Германии, Голландии, Швейцарии, Австрии) имеются сравнительно небольшие группы старокатоликов. Значительно дальше от католичества отстоит 2) *англиканское исповедание*, которое отделилось от Рима в 1534 г. Главой англичан является король; верования англичан излагаются в Common Prayer Book (молитвенник). В ряде догматических пунктов Англиканская Церковь отошла совсем от полноты веры (сохранив из всех таинств только два — Крещение и Евхаристию). 3) В XVI в. в Европе почти одновременно вспыхнуло несколько движений против католицизма; упомянем о движении, возглавленном *Мартином Лютером*, который в 1517 г. выдвинул против Рима знаменитые 95 тезисов. В этих тезисах он восстал против ряда учений католичества, развивая учение о «спасении одной верой» (sola fide), а не делами, принимая лишь два Таинства (Крещение и Евхаристию), отвергая папскую власть, отвергая Священное Предание и признавая Священное Писание исключительным источником веросознания. Существенно для Лютера и резкое разделение Церкви невидимой и Церкви видимой — все это характерные черты лютеранства (которое теперь предпочитает именовать себя «евангелической Церковью»). 4) *Кальвинизм*, или реформистское исповедание, созданное Кальвином (Женева) в 1536 г., с чрезвы-

чайной силой подчеркивает предопределенность в судьбе людей (или в их спасении или в их гибели!) и этим резко отличается от лютеранства. Если моральная активность (к которой призывает кальвинизм) приносит добрые плоды, то это есть для кальвинистов знак того, что данный человек предопределен к спасению; Церковь видимая и состоит из таких предопределенных к спасению людей. Таинства (Крещения и Евхаристии) не являются проводниками благодати, — они обязательны лишь во исполнение слов Господа. Библия, слово Божие, наоборот, само хранит в себе силу действия на душу; Библия и есть единственный источник веры, а Священное Предание никакой святостью не обладает. При высокой оценке морального активизма, реформистское исповедание ищет только славы Божией («soli Deo» — одному только Богу — таков частый лозунг у кальвинистов) и никакой цены культуре не усваивает. По острому выражению одного из современных кальвинистов, человек перед Богом «гол», т. е. ничего в себе положительного не имеет. Культ в кальвинизме крайне обесцвечен изгнанием икон, даже Распятия, — нет никакого алтаря. В отношении иерархии кальвинизм знает только пасторов (тогда как в лютеранстве сохранена степень епископства).

Дробление протестантизма

Сосредоточение всего церковного сознания в протестантизме на *видимой* Церкви, неизбежно вбирающей в себя влияние исторической и культурной среды, привело к чрезвычайному развитию в нем *религиозного индивидуализма.* Сверхиндивидуальное и благодатное начало в Церкви отвергается и заменяется всецело индивидуальным обращением к Богу, — *и на этой почве, т. е. в условиях неизбежного субъективизма, дробление вообще неизбежно.* Оно началось в протестантизме с самого начала, оно продолжается и ныне, создавая порой непреодолимые расхождения в понимании сущности христианства.

Мы предполагаем дать здесь обзор не всех ныне существующих церковных группировок, а только наиболее известных и еще не растерявших веры во Христа Спасителя; о внехристианских религиозных течениях скажем отдельно.

а) *Баптисты* отвергают крещение младенцев и признают лишь крещение взрослых. Их сила — в любви ко Слову Божию, в дружной общей жизни. Учение кальвинистов о предопределении одних к спасению, других к гибели они решительно отвергают. Все изображения Господа (иконы) они, как древние иконоборцы, отвергают.

б) *Методисты* (основателем методизма признается Джон Веслей (John Wesley) — начало XVIII в.). У методистов сохранилась степень епископа; они выдвигают необходимость личного «обращения» ко Христу. Догматически методизм близок к англиканам; практически методисты отличаются серьезным отношением к заповедям Христовым, умелой организацией верующих для христианской работы, а также очень развитой просветительной деятельностью.

в) *Адвентисты седьмого дня* (основатель В. Миллер в конце XVIII в.) примыкают к баптистам. Имея особое пристрастие к Ветхому Завету, они почитают субботу, а не воскресенье. Из книг Ветхого Завета они особо чтут книгу прор. Даниила и учат о тысячелетнем Царстве Христовом на земле. Они отвергают естественное бессмертие души; только верующие будут воскрешены при втором пришествии Христа, а неверующие и злые будут уничтожены.

г) *«Свидетели Иеговы»* (создатель Рэссель (Ch. Russel), в середине XIX в.) тоже преданы изучению Библии. На основании Библии Рэссель стал проповедовать, что конец мира наступит в 1874 г. Позже это было изменено в том смысле, что в 1914 г. уже началось тысячелетнее Царство Христово. Через 1000 лет (т. е. в 2914 г.) Сатана вновь будет властвовать на земле до «второй смерти» (о которой говорит Апокалипсис **20**, 5). «Свидетели Иеговы» отвергают учение о Святой Троице, Иисуса признают «великим

Пророком», который своим послушанием заслужил возможность спасения людей.

д) *Квакеры* (основатель Дж. Фокс (G. Fox), в середине XVII в.) отвергают все Таинства (даже Крещение и Евхаристию), верят в непосредственное действие Святого Духа. Отвергая всякий культ, они на своих собраниях дают место «творческому молчанию» (creative silence), в ожидании действия Святого Духа.

е) *«Христианская наука»* или «Христианское знание» (Cristian Science) — основано Mary Backer Eddy в первой половине XIX в. По учению последователей этого течения, Христос был первым человеком, который возвестил «христианскую науку». Он освободил нас от болезней и от смерти. Это было забыто людьми, и Эдди «вновь открыла» истину о том, что все болезни происходят от неверных *мнений* и потому могут быть исцеляемы психически. *Материя нереальна* вообще, человек не имеет в себе ничего материального, — поэтому и всякая медицина, которая стремится действовать через тело (т. е. кажущуюся реальность), помочь людям не может. Человек вовсе не потерял образа Божия (как учит классический протестантизм), поскольку же человек верит в реальность материи, *постольку он и страдает.* Все эти положения, подтверждаемые для адептов «христианской науки» исцелениями от самовнушения, и привели Эдди и ее последователей к критике протестантизма.

Разделения в Русской Церкви

Русское православие не могло долго оставаться в изолированном состоянии — в него рано начали проникать разные лжеучения, как с Запада, так и с Востока. Но с конца XVI в. в Русской Церкви началось движение «обновления» — из этой среды вышел и патриарх Никон. Крутые меры, предпринятые им по исправлению богослужебных книг, вызвали очень глубокую реакцию, — они явились для верующих, державшихся крепко за обычаи предков,

поводом к «расколу», отделившему «старообрядцев» от Церкви. Часть старообрядцев сохранила незыблемым все учение православия, но в ней скоро выделились так. наз. «беспоповцы», отвергшие преемственность рукоположения после отрыва от Церкви и не имеющие у себя священнослужителей. Дробление в расколе не ограничилось этим и привело к ряду мелких разветвлений в старообрядчестве.

Религиозное брожение в русском народе привело и к чисто мистическим внецерковным движениям. Таковы *хлысты,* появившиеся уже в середине XVII в., с их «радениями», где они доходили до исступления [103], и *скопцы,* появившиеся во второй половине XVIII в., которые оскопляли себя, чтобы побороть первородный грех.

Рационалистические движения в русском народе все связаны с влиянием протестантизма (из Германии) — таковы «штундисты-баптисты» (в России появились в начале XIX в.). К рационалистическим сектам надо отнести и «духоборов» (появились в конце XVIII в.), и «молокан» (XVIII в.).

Внехристианские религиозные движения

В конце XIX в., когда изучение язычества продвинулось в Западной Европе очень сильно, возникло созданное (1879 г.) нашей русской женщиной Блаватской влиятельное течение под названием *теософии.* Для теософии все религии имеют в себе истину, но тот синтез, который развивали Блаватская (первая председательница Всемирного Теософического Общества) и ее последователи и последовательницы, имеет в своей основе индуизм. Кое-что Блаватская взяла из египетских мистерий, из вавилонской астрологии, из эллинистических культов типа герметизма, но в ее системе доминирует индусский пантеизм с *эволюционной* окраской. Дело обстоит, по мнению Блаватской, так, что религиозное сознание человечества в

своей эволюции следует за эволюцией космоса. Ничего оригинального в теософии нет, но она увлекает некоторых людей своими фантастическими построениями о ступенях развития человечества в зависимости от фаз космической жизни. Теософия провозглашает единство религии и знания («нет религии выше истины»), очень легко вбирает в себя современные научные идеи. Все же теософия *космоцентрична,* — и это и явилось причиной выделения из теософии так наз. антропософии, которая, в противовес теософии, в центре ставит тему человека (откуда и название *«антропософия»*). Создателем системы антропософии является некий Р. Штейнер, бывший немало времени секретарем теософического общества (он отделился от него в 1913 г.). В противовес теософии Штейнер поставил в центре тему Христа, но в его истолковании дело идет не о Богочеловеке; в историческом Христе Штейнер видит воплощение Заратустры и воплощение Кришны [104]. Поэтому «христология» антропософов *только по имени* может почитаться вариантом христианства. На самом деле, если в центре космической эволюции поставлен Христос, то здесь взято *только имя* Христа. Антропософия есть в то же время своеобразная *магия,* т. е. магия добрых мыслей, добрых дел, которые изнутри меняют сущность человека и делают его способным проникать в область закрытой, неведомой тайны бытия.

Р. Штейнер, бывший большим поклонником Гёте, создал в Швейцарии (в Дорнах) центр антропософского движения под названием *Гетеанум,* где вся система жизни связана с особыми правилами, с соблюдением всяческой ритмики (особенно в специальных телесных упражнениях). Все здесь направлено на овладение тайными (т. е. скрытыми в глубине нашего существа) силами, которые присущи человеку по его природе.

К христианству антропософия близка только номинально, по существу же это есть внехристианский, довольно расплывчатый синкретизм.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ниневия была столицей Ассирии, которая в XIII в. до Р. Х. завоевала Вавилон (находившийся южнее Ассирии) и владела им до VII в. до Р. Х. Религия и культура Ассирии зависели от Вавилона.

[2] «В начале сотворил Бог небо и землю; земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездной, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет, и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер и было утро — день один. И сказал Бог: да будет твердь среди воды и да отделяет она воду от воды; и создал Бог твердь и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так. И назвал Бог твердь небом. И был вечер и было утро: день второй. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так, и назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так — и произвела земля зелень, траву сеющую семя, дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер и было утро: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи и для знамений, и времен, и дней, и годов и да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю, и стало так. И создал Бог два светила великие: светило большое для управления днем, и светило меньшее для управления ночью и звезды и поставил их Бог на

тверди небесной, чтобы светить на землю и управлять днем и ночью — и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер и было утро: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, и птицы да полетят над землею по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Господь, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды в морях и птицы да размножатся на земле. И был вечер, и было утро: день пятый. И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо. И сказал Бог: сотворим человека на образу Нашему и подобию Нашему и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. См. о них в главе Быт **1**, 27.

[3] Трудности этого библейского текста разобраны, например, в книге Ceuppens-Genese I—III. См. также: «Толковая Библия» под редакцией Лопухина, 1904.

[4] Из новых комментаторов, это мнение развивает в упомянутой книге Ceuppens-Genese I—III.

[5] Ср. слова Господа в Евангелии Марка (гл. 4, ст. 28).

[6] Это прекрасно раскрыто академиком В. И. Вернадским в этюде «О научном мировоззрении». (См. Вернадский. Очерки и речи. Петроград, 1922).

[7] См. об этом подробнее в ч. III (Глава 2: Церковь и свобода духа).

[8] Здесь уместно указать на ошибку Л. Толстого, который сверхразумное отождествлял с неразумным и потому отвергал христианское учение о Триедином Боге.

[9] «Иррациональность» этого очень ярко подчеркивал наш знаменитый химик Д. И. Менделеев.

[10] Напомним слова Господа: «Блаженны чистые сердцем— они Бога узрят». Живое чувство Бога дается только нашему сердцу (в его чистоте).

[11] Только у Платона в диалоге «Тимей» есть учение о Демиурге, как творце мира, но Демиург творит не от себя мир, а по идеям, от него независимым, и из материи, тоже от него независимой.

[12] Lemaitre G. Prof. de L'Universite, Louvain — «L'Hypothèse de. L'Atome Primiti». Neuchatel, 1946. См. также его брошюрки «L'Univers» (1951) и «Rayons cosmiques et cosmologie» (1949).

[13] «Галаксией» называется система звезд и туманностей, к которой принадлежит и наша Солнечная система; но за пределами нашей галаксии (в которой насчитывают миллиарды звезд) есть, как ныне считают, более или менее сходные, многочисленные иные галаксии. «Вселенная состоит из галаксии» учат нас современные теории. О современных астрономических учениях см. книгу известного астронома Фреда Хойла (Fr. Hoyle) — «Рубежи астрономии» (Aux frontieres de l'astronomie). Trad, frang 1956.

[14] По гипотезе Леметра, вся нынешняя масса была сосредоточена в первичном «атоме», так что развитие вселенной со всеми ее галаксиями есть продукт разложения этой массы и ее эволюция.

[15] В католической догматике со времени Фомы Аквината (XIII в.) утвердилось учение, возникшее под влиянием Аристотеля, что идея творения, утверждаемая христианством и принимаемая в порядке веры, не может быть философски защищаема с достаточной силой. В современном неотомизме (т. е. у современных последователей Фомы Аквината) это учение получило особенно соблазнительное выражение. См., напр., Sertillanges — «L'idee de la creation, Parisi. См. об этом мой этюд «Основные принципы христ. космологии». «Православная Мысль». Париж, 1942.

[16] Заметим кстати, что закон «постоянства материи» (ныне, впрочем, уже поколебленный вследствие явлений

дематериализации) не означает, конечно, «вечности» материи, а говорит, что материя не исчезает, а остается в том же объеме, в каком она была создана.

[17] Я не хочу совершенно «опорочивать» оригинальную систему идей отца Тейяра де Шардена, хотевшего сохранить идею непрерывной эволюции и христианскую веру. См. о нем книгу Tresmontant — «L'introduction a lai pensee de Th. de Chardin.

[18] См. подробности у Guilbert et Chingholle — «Les origines».

[19] Живые организмы с полным правом могут быть названы «существами» в отличие от «вещей». На эту тему написана превосходная книга «Person und Sache».

[20] Выгодная сторона формулы Спенсера в том, что «динамическое начало жизни» не отождествляется с понятием силы, как это понятие определяется в физике.

[21] Недавно история эта была рассказана в живой форме, правда, иногда и односторонне, в книге Herbert Wendt (во фр. переводе «A la recherche d'Adam», Paris, 1953).

[22] Впервые выдвинул в науке это положение русский ученый князь Кропоткин (известный в истории русской жизни как защитник «мирного анархизма»).

[23] Установлению этого факта посвящена недавняя книга двух французских ученых Lafont et Salet — «Levolution, regressive» (Paris).

[24] Факт мутации, впервые отмеченный ботаником де Фризом, связан именно с рядом внезапно наступающих перемен в организме, при которых выступают совсем новые, не связанные с прежним состоянием организмов, свойства.

[25] В новейшей литературе пользуются большой известностью построения упомянутого католического ученого (палеонтолога) Тейара де Шардена, который стремится к изучению эволюции (включая и появление человека) без привлечения участия Творца. Но Тейар де Шарден как бы ослеплен фактом мировой эволюции, не замечая, что ему приходится вместо участия Творца снова обращаться

к случайности. Особенно нелепо это у него при объяснении появления человека на земле (см. дальше в гл. VI, 1).

[26] Boutroux: «La loi naturelle», «De la continence des lois de la nature».

[27] Очень полезно иметь под руками необходимые рисунки, которые иллюстрируют сходство и различие человека и обезьяны. См. Griion — «Problems d'origine». Paris, 1954 или Guilbert et Chingholle. «Les origines». 7e edit. Paris, 1923.

[28] Упомянутый уже авторитетнейший палеонтолог (недавно умерший) Тейар де Шарден пишет в своей прославленной книге «Le phenomene humain»: «только благодаря двуногости человека, что освободило его руки, и смог развиться мозг».

[29] На эту тему, как было указано, написана Герб. Вендтом (H. Wendt) интересная книга «A 1a recherche d'Adam» (цитирую по франц. переводу, Paris, 1953).

[30] Термин «homo sapiens» (разумный человек) есть обычный термин, характеризующий человека. Motandon прибавляет «protosapiens» примитивно-разумный человек.

[31] Это признает Тейяр де Шарден.

[32] Какое странное понятие! Чистая мифология!

[33] С этим тесно связан вопрос о жизни человека после смерти («бессмертие души»). См. об этом в приложении.

[34] Подробности о развитии речи см., напр., в моей книге «Психология детства» (1924).

[35] То, что сказано о сотворении человека в 1-й главе, имеет в этом вопросе (т. е. из одной ли пары произошло все человечество или нет) неопределенный характер, так как не касается этого вопроса.

[36] «Трансцендентальные элементы знания» — те, которые не получаются из опыта; только их наличность делает возможным опыт. Таковы восприятия пространства, времени, категория причинности и т. д. Трансцендентальные элементы знания одинаковы у всех людей и свидетельствуют о единосущии человечества.

[37] «Силлабические языки» имеют только односложные «слова»; в агглютинирующих языках нет «флексии» (нет склонений и спряжений).

[38] Вот перечень теорий, пытавшихся дать объяснение того, как возникает религиозная жизнь в человечестве: фетишизм, анимизм, тотемизм, магия; все эти теории, последовательно возникавшие, оказались непригодными для объяснения религии. Лишь библейское учение о том, что первые люди пребывали в раю в непосредственном общении с Богом, объясняет нам, почему человеческая душа неустанно ищет Бога (по чудному выражению Блаженного Августина: «Ты для себя создал нас, Боже, и не успокоится душа наша, пока не найдет Тебя»). Обо всем этом см. 2-ю часть книги.

[39] С. С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. Москва, 1894 г.

[40] См. Guilbert et Chingholle. «Les origines». P. 496.

[41] Joh. Riem. «Die Sintflut in Sage und Wisisenschaft. Hamburg, 1925.

[42] Эти слова находятся в песнопении на утрени — «Слава в вышних Богу».

[43] Сказание о святом Граале не было, впрочем, в точном смысле слова народным — в его создании принимали участие поэты и писатели.

[44] Эту точку зрения особенно защищал известный французский историк религии Рейнах (Reïnach); его книга «Орфей» («Orpheus») — история религий — была усиленно распространяема в советской России.

[45] A. Weigall. Les «survivances paiennes dans le monde Chretien» (перев. с англ.). Париж, 1934.

[46] Особенно развязным и совершенно бездоказательным является русский советский ученый Р. Ю. Виппер, когда-то хороший ученый, а ныне открыто защищающий атеизм. Характерны его работы: «Ранняя христианская литература» и «Рим и раннее христианство».

[47] Отметим, что долго существовал и сейчас есть так наз. мандеизм, в основе которого лежит поклонение «Иоанну

сыну Захарии». Мандеисты отвергают божество Иисуса Христа (которого крестил Иоанн), но заимствовали у христиан Евхаристию (для причащения служит у них хлеб и вода). Мандеизм все же косвенно свидетельствует о Христе.

[48] Они сочинены, по-видимому, лишь в IV в.

[49] Заметим, что лишь немногие ученые связывают письмо Клавдия с христианами, огромное же большинство не видит в глухих указаниях Клавдия намеков на христианство.

[50] Заметим, что в первые века нашей эры греческое слово «Christos» римляне произносили часто Chrestos.

[51] См. об этом у Labriolle. «La reaction paienne. P. 43.

[52] Как и Плиний, так и Тацит, употребляют термины «христиане», «Хрестос».

[53] Чаяния иудеев, связанные с ожиданием Мессии, состояли в надежде на восстановление самостоятельного иудейского царства. Во время Христа иудейский народ был подчинен Риму.

[54] Этот процесс лучше всего обрисован в книге Fr. Cumont — «Les religions orientales dans le paganisme romain».

[55] Эта точка зрения, наиболее глубоко представленная выдающимся исследователем Фрезером (Fraser), усвоена и русской антирелигиозной литературой.

[56] См. подробности в книге Страхова «Идея воскресения в дохристианском религиозном сознании». Москва, 1916.

[57] См. об этом в книге Cumont.

[58] Это была исконная иранская идея.

[59] См., впрочем, в следующей главе 4 (прим).

[60] Вокруг хронологии Заратустры не прекращается спор у исследователей. Надо считать наиболее вероятным, что он жил в VII—VI вв. до Р. Х.

[61] Быть может, самым ярким свидетельством этого может служить произведение Марка Аврелия (римского императора в конце II в. по Р. Х.) «К самому себе».

[62] Говорим, по-видимому, так, как при настоящем состоянии разработки исторических данных этого нельзя утверждать категорически.

[63] Когда, в религиозной эволюции в Греции, Зевс вытеснил Посейдона с Олимпа (Посейдон с тех пор стал богом моря), то местную богиню Аттику-Афину признали «дочерью» Зевса, вышедшей из головы Зевса, уже вооруженной. Это связывание в «родственные отношения» божественных образов, бывших до этого отдельными друг от друга, очень характерно для религиозной эволюции всего язычества.

[64] См. об этом в книге Страхова, с. 179—189.

[65] В одной из книг, изданных защитниками «мифологической» теории (Виппер, «Возникновение христианской литературы», 1945), говорится об «историзации» Иисуса Христа; т. е. «превращении» мифического образа в «исторический», т. е. о присвоении Христу исторической реальности. Конечно, Виппер вынужден признаться в том, что все христианское сознание было насквозь «историзирующим», т. е. утверждающим историческую реальность Христа.

[66] См. в приложении 1 рассмотрение учения о «бессмертии души» вне христианства и о христианском учении о воскресении в теле.

[67] Неясные указания, встречающиеся кое-где, относительно смерти и воскресения Митры мало достоверны, во всяком случае, связаны с влиянием христианства на митраизм, а не наоборот.

[68] Подробности см. в книге Страхова.

[69] В первоначальной форме Аттис, убегая от своей матери (которая есть в то же время и «Мать-земля», «Великая Матерь богов»), убивает сам себя (оскопляет) под сосной.

[70] Заметим, что особых мистерий, связанных с Адонисом, не было; миф о смерти Адониса и о частичном возвращении его к жизни благодаря любившей его Афродите был чистой «идеей», облеченной в форму сказания.

[71] Процесс распространения языческих культов лучше всего изображен в книге Cumont — «Religions orientales dans l'empire remain», а распространение христианства в книге Harnack — «Ausbreitung d. Cristenthums».

[72] Особенно это надо сказать о гностицизме и герметизме, которые долго были «соперниками» христианства.

[73] Кроме вавилонского гностицизма есть гностицизм, выросший на почве Нового Завета.

[74] С особенной силой это подчеркивал Norden в работе «Die Geburt d. Kindes». См. любые книги по истории религии, — особенно Bultmann «Le Christ ianisme primitif». Trad, frang. Paris, 1950.

[75] Weigall. «Les survivances païennes dans le monde Chretien.

[76] См. об этом известную книгу Duchesne «Les origines du culte Chretien».

[77] Из новых работ я особенно опираюсь на работу католического ученого Hugo Rahner «Mythes grecs et mystères chrétiens», Trad, frang. 1954.

[78] Это относится особенно к повествованию о сошествии Господа в ад. См. у Rahner. P. 128. Очень важны работы известного ученого Dolger (особенно «Sol salutis»).

[79] См. об этом у Ранера.

[80] См. книгу архимандрита Киприана «Евхаристия».

[81] См. упомянутую выше книгу Duchesne «Les origines du culte Chretien».

[82] Приведем еще слова Рейнака (из книги «Орфей»): «Христианское причащение ... является отдаленным пережитком ранних тотемических обрядов».

[83] Чем, конечно, не исключается такое действие святой Евхаристии на человека, которое иногда переходит в чудо исцеления человека от болезни.

[84] По замечательной формуле восточных патриархов (в их послании к Римскому Первосвященнику в 1847 г.), тело Церкви есть клир и миряне в живом их единстве, а вовсе не один клир (к чему практически, не в принципе, часто склонялась и склоняется Западная Церковь, а в известной мере склоняются и в восточном христианстве).

[85] Новейшие попытки католических апологетов оправдать решение иерархии тем, что Галилей слишком преждевременно (!!) обнародовал свое учение, никак не могут быть признаны удачными.

[86] См. более подробно в моем этюде «Судьба Халкидонских определений». «Православная Мысль», № 9.

[87] Здесь особенно кстати упомянуть о превосходной книге Зейпеля: «Хозяйственные взгляды Отцов Церкви» (русск. перев., изд. «Пути», Москва).

[88] «Есть лишь один способ быть христианином, — писал русский религиозный мыслитель П. Я. Чаадаев, — быть им до конца».

[89] К истории этих социальных движений первой половины XIX в., см. мой этюд «Окамененное нечувствие». «Православная Мысль», вып. № 8.

[90] Хотя марксизм и величает себя «научным социализмом», но его учение о переходе в новый социальный порядок имеет бесспорно утопический характер. Тут всюду выступает необъяснимый, иррациональный «скачок» (!) из «царства необходимости» в «царство свободы».

[91] В русской литературе это стало впервые проступать у Влад. Соловьева в его проповеди «христианской общественности».

[92] См. об этом мой этюд «Зло в человеке» (полностью напечатан в немецком сборнике «Kirche, Staat und Mensch» (1937). Мой этюд в основном напечатан в журнале «Путь».

[93] Более подробно см. в приложении «Основы христианской морали».

[94] Особенно догмат о непогрешимости папы (когда он утверждает что-либо ex cathedra), провозглашенный на Соборе 1854 г.

[95] Флорентийский Собор, созванный Римским Папой, имел всю видимость Вселенского Собора, поскольку в нем участвовали представители Православной Церкви. Хотя один лишь Марк Ефесский не присоединился к теме Собора о воссоединении, но затем весь Восток отрекся от своих представителей, предавших православие.

[96] Начиная с XVI в. (Брестская уния) Римская Церковь вплоть до наших дней (в так наз. «Восточном обряде») пытается добиться присоединении к Риму православия (вместо воссоединения) при условии подчинения папе.

[97] См. текст этой декларации в Церковном Вестнике Зап. Европ. Экзархата.

[98] Платон развил это учение в диалогах «Федр» и «Федон».

[99] R. Mehl: Le vieillis Benient et la mort.

[100] Это учение о чистилище, впервые выдвинутое папой Григорием VII, было развито Фомой Аквинатом и закреплено на Тридентском Соборе.

[101] См. подробности о нем в моей книге по истории русской философии (том II).

[102] О духовной стороне спорта очень хорошо писал немецкий философ Giese. См. его книгу «Geist im Spout».

[103] Хлыстовские радения одно время захватили и интеллигентные русские классы (в начале XIX в.) — таково знаменитое движение Татариновой.

[104] Собственно по учению антропософов первоначально родились два Иисуса (при рождении первого — по Матфею — воплотился дух Заратустры, во втором — по Луке — воплотился Кришна. В 12 лет оба Иисуса слились в одну личность).

БИБЛИОГРАФИЯ

Библиографические указания к части I

Общие руководства по апологетике:

На русском языке:

Прот. П. Светлов. Апологетика (Опыт апологического изложения православного христианского учения).

Прот. Н. П. Рождественский. Христианская апологетика.

Проф. В. Д. Кудрявцев. Сочинения. Т. МП. Проф. Андреев. Православно-христианская апологетика (Нью-Йорк, 1953).

Прот. В. Зеньковский. Апологетика. Лекции, изданные Женскими Богословскими Курсами. Париж.

На иностранных языках:

Dictionnaire apologetique (P. D'Ailes), Paris, 1922.

Apologetique (red. Brillauh), Paris, 1948.

Essai sur Dieu, rhomme et l'univers (2e edition de l'ouvrage : «Somme contre les sans-Dieu»), Paris, 1950.

Rabaud. Apologetique. 1930.

Sertillanges. Le Christianisme et les philosophies. Paris, 1939.

Jolivet. Le Dieu des philosophes et des savants. Paris, 1950.

Boulenger. Manuel d'Apologetique. 6e ed. Paris, 1930.

Mausbach. Grundzuge der katholischen Apologetik. 1934.

Hodgson. Theology in an age of science. 1944.

Richardson. Christian apologetics. 1950 (4th ed.).

R. Otto. Das Heilige. Naturalistische und religiose Weltanschaunug.

R. Eucken. Wahrheitsgehalt der Religion. 3. Aufl. 1912.

Dondeyne. Foi chretienne et pensee contemporaine. 1951.
Stephen Neill. Christian Faith today.

Специальные книги:

На русском языке:

Прот. Светлов. Религия и наука.
Толковая Библия под редакцией А. П. Лопухина. СПБ, 1904.
В. А. Кожевников. Религия и наука.
Властов. Библия и наука. 1870.
Проф. С. Глаголев — О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. Москва, 1894.
В. Н. Ильин. Шесть дней творения. Париж, 1930.

На иностранных языках:

Lapparent. Science et apologetique. Nos originieis. Paris, 1944.
J. Renie. Les origines de l'humanite. 1950.
J. Guitton. Difficultés de croire. Paris, 1948.
Guilbert et Chingholle. Les origines. 7e ed. 1923.
Orison. Problemes d'origine. Paris, 1954.
Solet et Lafont. Evolution regressive. Paris, 1943.
P. Denis. Les origines du monde et de l'humanite. Paris, 1950.
J. Senderens. Creation et evolution. Paris, 1928.
Louis de Broglie et autres. L'avenir de la science. 1941.
Paleontologie et transformisme. Paris, 1950.
J. Riem. Weltenwerden. 1925.
B. Bavink. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. 1948.
Titius. Gott und Natur.
Edg. Dacque. Urwelt, Sage und Menscheit. 1927.
K. Himpel. Probleme der Entwickelung im Universum. 1948.
Fr. Dessauer. Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. 1951.
H. Dolch. Theologie und Physik. 1950.
Theilhard de Chardin. Phenomene humain. 1955.

Le groupe humain zoologique. Paris, 1956.
Vision du passe. 1957.
Riem. Sintflut. 1925.
Dom Celestin Charlier. La lecture chretienne de la Bible. 1951.
Ch. Hauret. Origines (Genese I—III). 1952.
Ceupfens P. O. Genese (I—III). 1946.

Библиографические указания к части II

На русском языке:

С. Глаголев. Религиозное сознание язычества.
Вл. Соловьев. Статьи по истории религии в собрании сочинений.
Рождественский. Апологетика.
Смирнов. История религии.
В. Д. Кудрявцев. Сочинения.
Зелинский. Религия эллинизма.
Страхов. Идея воскресения в дохристианском религиозном сознании.
С. Глаголев. Естественное богопознание и сверхъестественное Откровение.
Арх. Киприан. Евхаристия.
Карелин. Падение языческого мировоззрения.

На иностранных языках:

Duchesne. Les origines du culte Chretien.
Prumm. Heidentum und Christentum.
Weigall. Les survivances païennes dans le monde Chretien.
Labriolle. La reaction paienne.
Fr. Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain.
Hugo Rahner. Mythes grecs et mysteres Chretiens.
Dolger. Sol salutis.
M. Eliade. Traité d'histoire des religions.

Библиографические указания к части III

Архиеп. Илларион. Очерки по истории догмата о Церкви.
Аквилонов. Догмат о Церкви.

Архиеп. Сергий. Православное учение о спасении.
В. Экземплярский. Христианское учение о милостыне.
Карташев. О восстановлении Св. Руси (о принципах «симфонии»).
Арсеньев. Православие, католичество и протестантизм.
Христианское воссоединение. Сборник.
Тареев. Сочинения.
Хомяков. О Церкви. Богословские сочинения (Т. 2 общ. собр. соч).
Зейпель. Хозяйственные взгляды Отцов Церкви (пер. с немецкого).
Туган-Барановский. Основы кооперации.
Сборник: Kirche, Staat und Mensch. Genf, 1937.
Новгородцев. Об общественном идеале.
Зандер. Vision and action (экуменизм).

Библиографические указания к приложениям

Приложение 1
А. Н. Смерти нет.
O. Kullmann. L'immortalite de l'ame. (Lumiere et Vie. №24, Paris, 1955).
Требник. Чин погребения мирских человеков.
Приложение 2
Олесницкий. Нравственное богословие.
Еп. Феофан. Христианское нравоучение.
Влад. Соловьев. Основы духовной жизни.
Влад. Соловьев. Оправдание добра.
С. Л. Франк. Свет во тьме.
В. Зеньковский. На пороге зрелости.
Приложение 3
Algermissen. Konfessionskunde 6. Aufl. 1950.
Lehmann Issel. Theosophie nebst Antroposophie.
Переселение душ. Сборник статей, изданный YMCA-PRESS.
Проф. прот. Т. Буткевич. Обзор русских сект и их толков. 2-е изд. 1915 г.



РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ И ЕВРОПА

Критика европейской культуры у русских мыслителей



ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

В 1929 г. я, по инициативе сербской писательницы Исидоры Секулич, напечатал в сербском журнале «Nova Europa» ряд очерков под общим названием «Критика европейской культуры у русских мыслителей». Эти очерки писались для сербской публики, мало знакомой с различными течениями русской мысли, но когда они появились затем в виде отдельной книжки, изданной той же редакцией «Nova Europa», мне приходилось не раз слышать пожелание, чтобы они появились и на русском языке. В русском обществе, — и не только в эмиграции, но и в самой России, — как-то особенно сосредоточенно и напряженно ставится ныне вопрос о смысле и ценности европейской культуры, о «путях России» и взаимоотношении России и Европы. Различные мотивы определяют напряженность этой темы, различные решения связываются с ней, но сама тема не снимается, а скорее заостряется и углубляется. Не следует, конечно, придавать особого значения различным попыткам разорвать связь России и Европы, но следует всячески приветствовать остроту в постановке самого вопроса, ибо в те решающие годы, в какие мы живем, формируется и слагается путь будущей России. Он еще закрыт для нас, но нет для нас иного участия в определении и раскрытии его, как до конца, с полной правдивостью и со всей трезвостью анализа отдать себе отчет в том, что принесли нам годы нашей катастрофы.

Вопрос о взаимоотношении России и Европы принадлежит несомненно к числу тех, которые требуют бесстрашного пересмотра. Сама актуальность темы «Россия и Европа» не есть особенность только нашего времени; вопрос этот давно уже встал во всей своей серьезности и трудности, давно привлекает к себе внимание русских мыслящих людей, но, конечно, никогда он еще не ставился с такой силой и такой, можно сказать, «общедоступностью», как ныне. Давно уже смущала русское сознание проблема взаимоотношений России и Европы, и вот мы, по воле истории, стоим ныне на самой высокой точке в этом движении мысли, — в нас и через нас вопрос не столько осознается, сколько уже *решается*. Именно это обстоятельство и придает ему такую чрезвычайную остроту в наше время, — недаром оно отмечено крайним развитием двух противоположных течений.

Воспроизвести все то, что передумала по этому вопросу русская мысль хотя бы в XIX в., совершенно невозможно по отсутствию подготовительных работ, по невозможности до конца исследовать возникающие здесь вопросы, за недоступностью того или иного материала. Однако и в той форме, в какой ныне я могу представить русскому читателю свою книгу, мне представляется она нужной и современной. Я отчетливо сознаю неполноту книги, и хотя материалы, которыми я могу располагать, уже почти совсем исчерпаны, а все же много вопросов остается или незатронутыми или не до конца обследованными.

В задачу мою не входит характеристика того, как в русском сознании ставилась вообще тема о России и Европе: я имею в виду лишь часть этой темы — а именно, *критику* европейской культуры у русских мыслителей. Само ограничение работы именно такими рамками часто встречало препятствие не только в сплетении отрицательного и положительного отношения к Европе, но и в том, что очень часто критика европейской культуры переходит у нас в критику культуры вообще. Русский руссоизм еще не дождался своего исследователя, а между тем он образует

одно из значительнейших течений в развитии русской мысли. Но несмотря на постоянный соблазн и даже внутреннюю необходимость выходить за пределы поставленной мною темы я по возможности всюду старался держаться в ее пределах.

Я старался быть возможно более объективным и надеюсь, что не совершил ни одной грубой ошибки в этом отношении, но в то же время я не закрываю от читателя своего понимания проблемы, ибо оно как раз сложилось у меня на основе исторического ее изучения.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Первое издание настоящей книги разошлось давно, а запросы на книгу продолжают поступать по-прежнему. Очевидно, надобность в книге такого характера еще не миновала, а, может быть, даже возросла. Так или иначе, издательство YMCA-PRESS решило выпустить второе издание настоящей книги.

Со времени первого ее издания мне пришлось много поработать над изучением истории русской мысли, что и завершилось изданием двухтомной «Истории русской философии». Естественно, что у меня накопилось много нового материала, который следовало бы ввести во второе издание книги по критике европейской культуры у русских мыслителей. С другой стороны, следовало бы ввести в книгу и больше материала о русских западниках, о той положительной оценке Европы, которой так много было у русских писателей и мыслителей. Но все это означало бы превращение небольшой книги в очень объемистый том... Тема Запада и его оценки в русской мысли, конечно, заслуживает этого, — давно уже назрела необходимость большой и подробной монографии по данному вопросу, однако я лично, по ряду причин, не могу взяться за эту задачу. Я решил, выпуская вторым изданием мою книгу, внести в нее лишь самые необходимые изменения, — кое-где дополняя, а кое-где и сокращая прежнее содержание книги. По тем же причинам я не даю полной библиографии, касающейся данной темы, тоже ограничиваясь лишь несколькими но-

выми указаниями. Считаю, однако, необходимым указать на две книги общего содержания, которых я не знал, когда выходило первое издание, а именно: 1) *Haumant.* La culture française en Russie. V. I—II и 2) *КК. Миллер.* Французская эмиграция в России, т. I (2-й том, уже готовый к печати и предоставленный мне для пользования К. К. Миллером, остался, к сожалению, не напечатанным).

Укажу еще на новые две книги:

Gratieux. Khomiakoff et le mouvement slavophyle. V. I—II и Бердяев. Русская идея.

Интересны и два небольших, но тщательно написанных этюда: *L. Müller:* 1) Russische Geist und Evang. Chriştentum. Kritik des Protestantismus in d. russischen relig. Philosophie и 2) W. Solovjew und d. Protestantismus.

В книге *О. Савича* и *И. Эренбурга* «Мы и они», (Berlin, 1931) собрано очень много суждений русских *писателей* о Франции. Добавлю еще, что мои личные взгляды я высказал в этюде «Наша эпоха» (1952).

Прот. *В. Зеньковский.*
Париж, январь 1955 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ. ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX ВЕКА

Проблема Запада тревожила и привлекала к себе внимание русских людей еще тогда, когда Запад был религиозно единым и не был еще потрясен реформацией. Запад тогда был весь и во всем «латинским» для русского сознания, — и эта религиозная характеристика его, не закрывавшая, конечно, национально-политических и культурных особенностей отдельных народов, доминировала все же над ними и почти непереходимой стеной отделяла Русь от Запада. Реформация, разбившая религиозное единство Запада, невольно смягчила в глазах русских людей эту картину и даже как бы приблизила к нам тех, кто вместе с русскими был против «латинян». Религиозная выдержанность и неагрессивность протестантов уже в XVII веке устраняют крупнейшее затруднение в общении с Западом, и то, что делалось тогда в Москве, уже имевшей у себя «немецкую слободу», было предвестником грядущего обращения к Западу[1]. В этом отношении необходимо отметить, что отделение старообрядцев проходило не только по линии церковных споров, но и по линии

[1] См. обзор главнейших фактов, сюда относящихся, в новой работе академика С. Ф. Платонова «Москва и Запад в XVI и XVII веке». 1925, а также первые главы в книге О. Г. Флоровского «Пути русского богословия».

всей культурной психологии: в старообрядчество уходила Русь, верная не только религиозному, но и культурному прошлому, не хотевшая никаких новшеств ни в Церкви, ни в жизни. Церковная и культурная неуступчивость не были только зловещим симптомом замыкания в самих себе, но в них с полной уже ясностью выступает и мотив «самобытности», творческий замысел раскрытия и исторического проявления «своего».

Судьбы истории все же вели Россию на Запад, и Петр Великий, как это уже стало совершенно бесспорно для историков, лишь завершил и утвердил тот процесс приближения к Западу и общения с ним, который начался еще до него. Как ни суровы и ни грубы были приемы, с помощью которых Петр вводил русских людей в мир западной культуры, но дальнейший исторический процесс показал, что Петр взял верный путь, что развитие России ставило на очередь вопрос о взаимоотношении с Западом, с его культурой, с его жизнью. Можно спорить о том, что бы случилось, если бы Петр *иначе* осуществил свой замысел, но в свете того, как шло развитие русской культуры в XVIII—XX вв., совершенно ясно, что проблема Запада не случайна для России, что в ее путях встреча эта с Западом была неизбежна и необходима.

XVIII в. дает нам картину такого увлечения Западом, что с полным правом можно говорить, что русская душа попала в «плен» Западу[1]. Еще первое поколение молодых людей, отправляемых за границу, оставалось чуждо Западу, но уже второе, вкусив его жизни, почти все не захотело возвращаться на родину: уже тогда в сущности могла быть пущена в ход фраза, принадлежащая Иванушке (в «Бригадире» Фонвизина): «тело мое родилось в России, но дух мой принадлежит короне французской». По мере роста просвещения, культ Запада не только не осла-

[1] Картина эта, в широкой перспективе, очень ярко нарисована у Алексея Веселовского в книге «Западное влияние в новой русской литературе». См. также Haumant. «La culture française en Russie». I—II.

бевал, но становился лишь глубже и влиятельнее. Необыкновенно поучительна в этом отношении фигура Н. М. Карамзина; погружаясь в его «Письма русского путешественника», вы непосредственно чувствуете, какое очарование имела тогда Европа в глазах русской молодежи, русского общества. Невольно приходит в голову сравнение Карамзина с Герценом, тоже переживавшим в юности глубочайшее увлечение Западом, его идеями, его замыслами. До наших дней сохранилось это увлечение Западом именно у юношества (по верному выражению В. П. Боткина в одном его письме, «для русского человека все европейское имеет таинственное обаяние»), и типы молодежи, не знавшей очарования Запада, были у нас редки. Этот факт, в свое время обобщенный (не без преувеличения) Достоевским в известной его формуле — «у нас, русских, две родины: Россия и Западная Европа», — имеет чрезвычайное значение для понимания нашей культурной психологии; известная неустранимость его не раз раздражала носителей антизападнического настроения, начиная от славянофилов и кончая фанатическим отталкиванием от Запада в наши дни. Но в XVIII в. эта психология только слагалась, постепенно захватывая и подчиняя себе все более широкие слои русского общества.

Однако в том же XVIII в. заметны начатки и иного отношения к Западу. Уже само знакомство с Западом расслаивало изначальное отношение к нему: одни народы с его культурой и жизнью привлекали к себе больше других и тем выдвигали почву для оценки более глубокой и тщательной, чем это было вначале. Но помимо этого, сама западная культура была так многообразна, что, увлекаясь одними ее сторонами, русские люди неизбежно становились в критическое отношение к другим. Самым ярким и исторически действенным проявлением этого может служить та двойственность, которая осталась и доныне, переменив лишь форму и содержание, но сохранив неизменно свой основной смысл: для одних За-

пад оказался близок и дорог своим «просвещением», своей внешней культурой, своим движением к свободе. То, что выступило в истории западноевропей-ской культуры, как «дух Просвещения», и что обнимает очень сложную «новую» психологию западноевропейского человечества, куда входят и рационализм и сентиментализм, свободолюбие и культ революции, искание «естественной» и «разумной» религии и религиозное бунтарство, широкий гуманизм и откровенный эгоцентризм, — все это слагалось в законченную систему, отмеченную верой в человека, в прогресс, в возможность перестройки жизни на разумных началах, все это антиисторично, предпочитает эволюции революцию, всегда приковано к земле и обвеяно в то же время творческим оптимизмом... Этот «дух Просвещения» нельзя оторвать от всей технической культуры Запада, и русские люди уже в XVIII в. пленялись именно этой стороной Запада. Кто был духовно скудным, тот не шел дальше внешней подражательности, но для более глубоких натур за внешним блеском западной жизни открывалась иная, более существенная и более захватывавшая сторона — та самая, о которой так восторженно говорил впоследствии Иван Карамазов («дорогое кладбище»...).

Но и другое услышала русская душа на Западе — отозвалась на его духовные искания, на его внутреннюю, страстную жажду соединить с земным небесное, на его подлинный моральный пафос, чуждавшийся внешнего успеха и тосковавший о чистоте и святости: так родилось русское масонство. В нем впервые оформилось иное умонастроение; любовь к Западу и тесное смыкание с ним совершенно были чужды увлечению нашей внешней жизнью Запада и его «освободительными» идеями. Шварц, Новиков, И. П. Тургенев, И. В. Лопухин, И. С. Гамалея, — не буду называть других деятелей XVIII в. — рисуют нам иное «западничество», чем это мы имеем в первом случае. Богатая духовная жизнь Запада влекла этих «западников» совсем не «духом Просвещения», с которым они даже боролись, а

совсем другой ее стороной; «масонство» было лишь внешней формой, под которой зрело религиозное отношение к жизни и проявлялось духовное творчество. Все это пока лишь оформлялось в XVIII в. и развернулось в полной мере уже в XIX в., но и тогда уже обрисовались два пути на Запад, два отношения к нему. Лишь сравнительно немногие вмещали оба эти умонастроения — и здесь снова приходится помянуть молодого Н. М. Карамзина, с юношеской восторженностью вбиравшего в душу все течения, все стороны Запада.

Две формы «западничества» сами уже порождали неизбежно и критику Запада — ибо в самой культуре Запада русские люди находили ее, а с другой стороны, выбирая между одним или другим ее направлением, невольно сознавали неудовлетворенность чуждыми ей явлениями западной жизни. Такая «критика» была по существу случайной, обращалась не к культуре Запада в целом, обычно относилась к какому-либо отдельному народу. Эти черты случайности и ограниченности критических замечаний о Западной Европе собственно сохранялись очень долго; лишь оформление «западничества» и «славянофильства» (в 40-х гг. XIX в.) сняло эти случайные наскоки и поставило вопрос об отношении к Западу по существу. Мы приведем дальше несколько образчиков такой случайной *полемики* с Западом, сейчас же еще раз подчеркнем, что в самой западной жизни русские люди находили немало самокритики, и часто знакомство с такой самокритикой служило поводом к выражению и собственных мыслей об этом. Так, первые критические замечания о французской жизни и культуре, которые мы находим в «Письмах из-за границы» Фонвизина, по-видимому, были связаны, как утверждает князь П. А. Вяземский в своей книге о Фонвизине, с одним французским автором, едко и остро осмеивавшим некоторые стороны французской жизни, — а именно, Дюкло (Considera-tions sur les moeurs de ce siècle. См. Кн. П. А. Вяземский, соч. т. V, стр. 87 и далее). Однако не следует и преувеличивать значения «заимствований» Фонвизина (если

они только были, ибо то, что сообщает князь Вяземский, нельзя считать «доказательством»); вся личность Фонвизина, все его творчество и его духовный путь находятся в полном внутреннем согласии с его отзывами о Франции (которые писались до Французской революции). Не забудем и о Стародуме, о насмешках над подражанием всему французскому в «Бригадире» (см. выше об Иванушке); кстати тут же упомянуть и о той критике «русских французов», какая находила себе место в сатирических журналах того времени, — особенно у Новикова. Тот духовный уклад, какой мы находим у Фонвизина, внутренно очень близок к новиковскому, и в письмах Фонвизина можно видеть типичную оценку французской жизни со стороны тех русских, которые, оставаясь «западниками» (коими собственно все тогда были, если переносить этот термин в XVIII в.[1], критически относились к «просвещению» Европы. Приведем несколько мест из писем Фонвизина. «Приехал я в Париж, сей мнимый центр человеческих знаний и вкусов... Все рассказы о здешнем совершенстве — сущая ложь». «Внутреннее ощущение здешних господ, что они дают тон всей Европе, вселяет в них гордость. Но... надлежит отметить, что при неизъяснимом извращении нравов есть у французов доброта сердечная. Божество француза — деньги... корыстолюбие несказанно заразило все состояния, не исключая самих философов нынешнего века. Воспитание... у французов пренебрежено до невероятности... все юношество учится, а не воспитывается. Дворянство французское по большей части в крайней бедности, а невежество его ни с чем не сравнимо... Рассматривая состояние французской нации, научился я различать вольность по праву от действительной вольности. Французы, имея право вольности, живут в сущем рабстве». «Пребывание мое во Франции, — пишет в одном месте Фонвизин, — убавило сильно ее цену в моем мнении; я нашел доброе в

[1] Это можно делать только с оговорками, как с оговорками лишь можно говорить о «славянофильстве» Болтина или Новикова.

гораздо меньшей мере, *нежели воображал*, а худое в такой большой степени, которой и вообразить не мог». Характерное признание Фонвизина о том, что в его воображении Франция рисовалась в ярких и радужных красках, с большим правом может быть распространено не только на его современников. Во всяком случае, у Фонвизина заметно подлинное *разочарование* во Франции. «Ни в чем в свете я так не ошибался, — читаем в одном его письме, — как в мыслях моих о Франции. Радуюсь сердцем, что я ее сам видел, и что не может уже никто рассказами своими мне импозировать... Славны бубны за горами — вот прямая истина!» Интересно отметить еще один мотив в письмах Фонвизина, впоследствии с такой силой зазвучавший у Достоевского. «Если казнят кого-нибудь несчастного, — читаем в одном письме, — и палач хорошо повесит, то публика аплодирует битьем в ладоши палачу точно так, как в комедии актеру. Не могу никак сообразить, как нация чувствительнейшая и человеколюбивая может быть так близка к варварству».

Это еще не обличения, это только первые в русской литературе горестные недоумения человека, ехавшего в Западную Европу с самыми светлыми представлениями о ней, это первые проявления разочарования в Европе. Князь Вяземский, в своей книге о Фонвизине (Соч. т. V), находит у него «неумеренность в выражениях, оскорбительную резкость в суждениях, желчь и даже исступление». В свете того, что впоследствии писали русские наблюдатели о Европе, сам отзыв князя Вяземского гораздо в большей степени может быть признан «неумеренным в выражениях». В письмах Фонвизина есть много правды, много тонких замечаний и наблюдений[1],

[1] Приведем любопытное место из писем Фонвизина из Италии, свидетельствующее о тонкости его религиозного восприятия Запада — я имею в виду письмо его о службе у папы: «Папская служба, — пишет он, — есть не что иное, как обожание самого папы, даже обряд поклонения от твари Создателю довольно горд: не папа приходит к престолу

есть даже начатки общей критики европейской цивилизации — эта критика направляется и против внешнего просвещения (см., напр., письмо о Лейпциге) и против автономной, внерелигиозной морали (в письмах из Франции).

Конечно, все это было еще случайно, разрозненно, оставалось без влияния, так что говорить об историческом значении этой частной переписки Фонвизина так же трудно, как и преувеличивать историческое значение той критики «вольтерианства», какая раздавалась в то время со стороны масонов. Все это были или случайные, или еще пока поверхностные реакции, до настоящей критики Европы еще далеко, однако в свете всего, что впоследствии выдвинула русская мысль, и эти беглые заметки любопытны.

По существу проблема Европы впервые встала перед русским сознанием благодаря Французской революции. Ей долго не придавали большого значения, или, отделывались случайными репликами (необыкновенно характерны в этом отношении «Письма русского путешественника» Карамзина, — в них время от времени касается Карамзин Французской революции, но скользит мимо или ограничивается какой либо сентенцией, — лишь значительно позже Карамзин написал о Французской революции свои знаменитые патетические строки, которые сочувственно цитировал впоследствии Герцен; мы приводим их ниже[1].

причащаться, но, освятив Святые Дары, несут их к нему на трон, а он навстречу к ним ни шагу не делает».

[1] Вот типичный отрывок из письма от 28/VIII 1791 г. из Берна: «Встретился я с графом д'Артуа... он недурен собой и хочет показаться веселым, но в самых его улыбках видно стесненное сердце. Такие-то перемены бывают в жизни человечества». Эта меланхолическая сентенция не содержит в себе и намека на будущие размышления Карамзина.
Еще характернее другое замечание Карамзина в его письмах, где он скорбит, что «французы ныне думают о революции, а не о памятниках

В «Переписке московских масонов XVIII века», изданной Барсковым, мы находим любопытное свидетельство того, как постепенно случайные и отдельные замечания о Французской революции сменяются тревожной думой. Еще в 1790 г. И. В. Лопухин довольно спокойно говорит о том, что «дух ложного свободолюбия сокрушает многие в Европе страны»; как бы между прочим отмечает он, что «гнев Божий обрушился на Францию» (письмо от 10/VI 1791 г.), а в письме от марта 1792 г. он уже пишет: «у нас все занимаются французской революцией... таковы планы новомодной философии! Мой друг, я часто, размышляя, скорблю, предвидя страшные последствия». Месяцем позже тот же Лопухин пишет: «все занимаются состоянием несчастного ослепленного французского народа и злодействами их тиранов»; А. М. Кутузов (масон) писал немного позже: «новые XVIII в. каннибалы... Что я назвал Францию обитательницей каннибалов, сие нимало не излишне».

Действие Французской революции на русские умы было очень продолжительным, как это видно из истории русской журналистики — эта тема долго еще тревожила различных людей. Мы найдем даже у Державина отзвуки этих впечатлений; вот характерные строки у него о Франции:

От философов просвещения,
От лишней царской доброты
Ты пала в хаос развращения
И в бездну вечной срамоты...

Изучение того, как отразилась Французская революция в русской журналистике конца XVIII и начала XIX в., еще не сделано, и мы приведем лишь некоторые данные, очень, однако, характерные.

любви и нежности». Карамзин не только избегал говорить о темных сторонах тогдашней эпохи, но он мало и примечал их; лишь позднее со всей горечью пережил он Французскую революцию.

В 1795 г. Карамзин в «Переписке Мелидора к Филарету» впервые в русской литературе обобщил и выразил горестное удивление русских людей перед событиями, совершавшимся во Франции. Очень характерно здесь то, что для Карамзина, как и для масонов, Французская революция имела не только местное значение, но связывалась уже со всей системой европейской цивилизации. «Кто более нашего, — пишет он, — славил преимущество XVIII в., свет философии, смягчение нравов, всеместное распространение духа общественности, теснейшую и дружелюбнейшую связь народов?.. Конец нашего века почитали мы концом главнейших бедствий человечества и думали, что в нем последует соединение теории с практикой, умозрения с деятельностью... Где теперь эта утешительная система? *Она разрушилась в самом основании...* Кто мог думать, ожидать, предвидеть? Где люди, которых мы любили? Где плод наук и мудрости? Век просвещения, я не узнаю тебя; в крови и пламени, среди убийств и разрушений я не узнаю тебя... Сердца ожесточаются ужасными происшествиями и, привыкая к феноменам злодеяний, теряют чувствительность. Я закрываю лицо свое!..»

Эти сильные искренние слова (впоследствии сочувственно приведенные Герценом) содержат в себе зерно многого из того, что развернулось впоследствии в критику Европы; пока это был лишь взрыв горестных чувств, особенно мучительных для тех, кто верил в европейское просвещение. Даже в 1818 г. Карамзин писал Дмитриеву: «по чувствам останусь республиканцем и в то же время верным подданным русского царя». Эта фраза интересна вовсе не для политических воззрений Карамзина, ибо увлечение идеей республики, по позднейшему комментарию Герцена («слово "республика" имело у нас нравственный смысл»), далеко выходило за пределы чисто политической сферы и было связано с общей верой в торжество разума в историческом движении, с верой в возможность построить жизнь на началах рациональных. Этот-то исторический опти-

мизм, эта вера в просвещение и прогресс и были потрясены у русских людей Французской революцией; первые сомнения в ценности самых основ европейской жизни выросли именно отсюда. Правда, долгое время они всплывали случайно, не связывались всегда со всей системой европейской жизни, обрушиваясь преимущественно на Францию, но отсюда именно побежали первые тяжелые думы о Западе.

События во Франции продолжали и дальше тревожить многих русских людей; даже слабая журналистика того времени дает нам ряд характерных отсветов того, как ставился вопрос о Европе в русском сознании. Любопытно отметить, как явление, которое будет встречаться нам на протяжении всего XIX в., — это *политические* мотивы в критике Европы, той или иной ее страны. Политическая вражда как бы приоткрывала то, что оставалось незаметным и невлиятельным до этого, — так было преимущественно в отношении к Франции, но сказывалось и в оценке Англии и Германии. Быстрое возвышение Наполеона, первые неудачные столкновения русских с ним, наконец, война 1812 года, — внутренно освобождали какие-то давние мысли и давали повод к их высказыванию. Они, конечно, тонут в общей исторической картине, удельный вес их исторически был ничтожен, но, собирая их одну за другой, мы видим, как случайная и слабая вначале тема постепенно становится все более устойчивой и мощной, овладевая все новыми и новыми людьми. У одного из заметных деятелей эпохи Александра I, Мартынова, в журнале «Северный Вестник» (1804—1805 г.), мы читаем характерные строки, указывающие на направление умов тех времен: «Привыкли уже мы слышать нарекание, что просвещение в наши времена произвело на Западе страшные неустойства...»[1]. В 1808 г. возникает ежемесячный журнал

[1] Заимствую эту цитату, как и ряд других, из книги *Пятницкого* «Из истории нашего литературного и общественного развития», т. 2.

«Русский Вестник», впервые, во имя патриотизма, настойчиво проповедующий возвращение к основам жизни предков, — это уже сказываются итоги той критики, которая дискредитировала обаяние западной культуры. В известной борьбе Шишкова против «порчи» русского языка, по справедливому замечанию одного исследователя, «под личиной филологических рассуждений» ставились общие вопросы — относительно западного просвещения. В 1813 г. Шишков писал своему другу: «Вы знаете, как господа Вестники и Меркурии (журналы 1803—1804 г.) против меня восстали... они упрекали меня, что я хочу ниспровергнуть просвещение и всех обратить в невежество. Тогда они могли вопиять... и я должен был поневоле воздерживаться; но теперь я бы ткнул их носом в пепел Москвы и громко им сказал: вот, чего вы хотели!» С последними словами Шишкова, развивающими всю ту же критику Французской революции, полезно сопоставить слова Карамзина, написанные, впрочем, раньше: «Революция объяснила идеи, мы увидели, что гражданский порядок священен даже в самых местных или случайных своих недостатках... что все смелые теории ума... должны остаться в книгах». Вот отчего в галломании — против которой так сражались Ростопчин, Шишков и др., многие видели опасность для России: по замечанию Пятницкого, «патриотизм журнала "Демократ" (1815 г.), взявшего под свою защиту Шишкова, выражался единственно в брани на Европу и в особенности на французов». Изданная в 1817 г. отдельным изданием речь директора университетского пансиона Прокопович-Антонского (она была произнесена еще в 1798 г. и затем несколько раз перепечатывалась) заключала в себе такие строки, прямо относившиеся к Франции: «Ах, время, время почувствовать, что просвещение без чистой нравственности и утончение ума без обогащения сердца есть злейшая язва, истребляющая благоденствие не единых семейств, но и целых народов». В те же годы (1816—1818) в «Пантеоне славных

российских мужей» проводилась та идея, что «высокая мораль французской философии была первой причиной двадцатипятилетнего во всем мире кровопролития». Эти выпады против Французской революции не закончились тогда; мы не раз еще будем встречаться с отзвуками этих настроений, имевших большое влияние на оценку Запада у русского общества. Можно вообще сказать, что *политические* мотивы в критике Запада, столь впоследствии существенные в оппозиции Западу Н. Я. Данилевского, И. С. Аксакова, отчасти и в наши дни, уже тогда действовали в виду реакции против французской революции[1].

Общее критическое отношение к Западу, как бы начавшееся всем тем отзвуком, какой остался в русском обществе от Французской революции, получило для себя богатый материал в том широком знакомстве с Западом, которое приняло особенно крупные размеры в войне с Наполеоном, перенесенной на поля Запада. Правда, это же знакомство дало и другие результаты — оно сказалось в росте интереса к западной жизни, в уси-

[1] Напомним, кстати, и о страстных обвинениях против Французской революции, воскресших у Лермонтова в его стихотворении «Последнее новоселье». Хотя по своей теме это стихотворение связано с той поэтической легендой о Наполеоне, которая сложилась в 30-е и 40-е гг., но мотивы реакции против Французской революции вновь появились у Лермонтова. Вот знаменитые его строки:

Мне хочется сказать великому народу:
Ты жалкий и пустой народ!
Ты жалок потому, что вера, слава, гений,
Все, все великое, священное земли,
С насмешкой глупою ребяческих сомнений
Тобой растоптано в пыли.
Из славы сделал ты игрушку лицемерья,
И из вольности — орудье палача.
И все заветные отцовские поверья
Ты им рубил, рубил с плеча...

лившемся влиянии литературных, социальных, политических идей, — собственно уже теперь стала складываться настоящая психология и идеология нашего западничества. Но надо иметь в виду, что ближайшее знакомство широких масс русского общества с западной жизнью освобождало их от обаяния, которое исходило из этой неведомой Западной Европы и которое так хорошо доныне передают наивные и восторженные замечания Карамзина в его «Письмах русского путешественника». Для русской мысли все больше создается возможность приглядеться к Западу в его обычной, будничной жизни. Все больше находится людей, объехавших всю Европу и вернувшихся домой — не только физически, но и духовно: создается возможность *критики европейской культуры* как таковой, критики, свободной от политической тревоги, от непосредственного ужаса перед Французской революцией. Мотивы руссоизма, мировой скорби, мотивы раннего романтизма нередко сплетаются уже с настоящей критикой итогов западной цивилизации. Все это, конечно, лишь зачатки того, что зазвучало с полной силой позже, но без них не было бы и этих позднейших настроений. Когда мы берем даже поэтические произведения 20—30-х гг., мы найдем то галлофобию и германофобию, то развитие мотивов о самобытности русской жизни. Отзвуки этого мы найдем даже у Пушкина, напр., в тех строках в «Евгении Онегине», где он говорит о романах,

В которых отразился век,
И современный человек
Изображен довольно верно —
С его безнравственной душой,
Себялюбивой и сухой,
Мечтанью преданной безмерно,
С его озлобленным умом,
Кипящим в действии пустом.

Эти строки попадали в тон тому историко-культурному скептицизму, который освобождал от прежней наивной веры в прогресс и ставил вопрос о ценности культуры, которую у нас только и знали в формах именно западной культуры. И если в 1823 г. князь Вяземский писал Жуков-скому относительно литературных издательских планов: «Будем разливать по России свет европейский», то как раз именно уже в эти годы в Москве формируется течение, ставшее историческим предварением будущего славянофильства. Я имею в виду «Общество любомудров» (1823 г.), во главе с князем В. Ф. Одоевским и членами Д. В. Веневитиновым, А. И. Кошелевым, И. В. Киреевским и др. Хотя эта группа лиц занималась преимущественно философ-скими вопросами, но находясь под чрезвычайным влиянием Шеллинга, любомудры занимались немало вопросами философии истории — и это обращало их взоры к оценке европейской цивилизации и взаимоотношений Запада и России. В немецкой романтике, получавшей тогда могучее влияние на русскую молодежь, проблемы философии культуры ставились часто с чрезвычайной глубиной и силой, и не случайно в альманахе, который издавался князем В. Ф. Одоевским и В. Кюхельбекером, — «Мнемозина» (1823—1825 гг.), борьба против пристрастия к французским идеям и популяризация идей немецкой романтики соединялись уже с призывом изучать свою родину. «Московский Вестник» (1827—1830 гг.) продолжает ту же работу, и уже в ближайшее десятилетие мы видим блестящее развитие тем, выдвигавшихся любомудрами. Если окончательное влияние славянофильства и западничества должно быть отнесено к 40-м гг., то в 30-х гг. будущие противники еще исповедуют почти одни и те же идеи, сходясь именно в постановке и понимании проблем философии культуры. Руководящей при этом идеей являлось возникшее и окрепшее на немецкой философской почве учение о *народности*, как индивидуальности, учение о «призвании» каждой «исторической» нации: это

понятие подымало вопрос о смысле тех или иных исторических циклов, в частности, о смысле того, что переживали европейские народы, об итогах их развития и *о месте России в ходе истории*. Постановка этого вопроса во всем его философском и историческом объеме занимает все живые умы — именно здесь происходит новое развитие критической оценки Запада: она окончательно отрывается от конкретной историко-политической почвы. Французская революция хотя и остается одним из главнейших фактов в оценке Франции или всего даже Запада, но все размышления связываются с новой философско-исторической концепцией. Впервые возникает и отчетливо формулируется проблема «Россия и Запад», и в разработке этой проблемы принимают участие все выдающиеся умы того времени. По свидетельству современников, именно в эти годы начались те беседы и споры в кружках — сначала московских, а потом петербургских, из которых впоследствии вышло западничество и славянофильство.

Здесь не может быть дана подробная характеристика умственной жизни русского общества в 30-х гг.[1]; мы остановимся лишь на некоторых материалах, необходимых для понимания того, как развивалась русская мысль в ее критике Запада. Один из сотрудников «Мнемозины» и «Московского Вестника», примыкавший довольно тесно и к обществу любомудров, В. П. Титов, побывавший в Германии, писал князю Одоевскому (1836 г.): «Только теперь начал я практически понимать мысль, безотчетно любимую нами с детства, — мысль, что Россия назначена служить звеном Востока с Западом». Запад — дряхлый старик, замечает Титов и тут же набрасывает общую ха-

[1] Общую характеристику см., например, у *Сакулина* (кн. В. Ф. Одоевский, т. I—II), у Анненкова (Очерки и воспоминания, т. III), у *Герцена* «Былое и Думы». О западных источниках учения об одряхлении Запада см. этюд *П. Б. Струве* о С. П. Шевыреве (Записки Рус. Научн. инст. в Белграде, 1940).

рактеристику Запада. «Европейские убеждения, — пишет он, — неполны, холодны, шатки. Европейское общественное устройство основано на взаимном недоверии граждан между собой и к правительству... Беда нашего века — хлопотливость; ему недостает — созерцательности. Самое наше просвещение увяло в диалектике, цифрах и химических разложениях». Любопытно тут же указать, что еще в 1830 г. в статье «Обозрение русской словесности за 1829 год» И. В. Киреевский высказывает ту же мысль о призвании России — ибо не только судьбы России, но и судьбы всей Европы зависят от нашего просвещения. По мнению Киреевского, на вершинах европейского просвещения находятся пока лишь Англия и Германия (здесь Киреевский вместе с другими очень низко оценивает Францию), но их внутренняя жизнь, достигшая последней степени развития, приостановилась: во всей Европе царит какое-то «оцепенение» — и лишь Сев.-Американские Штаты и Россия одни не участвуют в этом «всеобщем усыплении». (Заметим тут же, что в философско-исторических концепциях того времени проблема Америки вообще ставилась очень часто...) Издатель «Телескопа» Надеждин, помещая в журнале (1832 г.) перевод одной английской статьи, предваряет ее словами: «Помещаем сию... исповедь современного европеизма, глубоко чувствующего свое внутреннее растление и застуженные бедствия».

Наиболее интересным и характерным для 30-х гг. является то, что писал и печатал в то время князь Одоевский. По справедливому замечанию П. Н. Сакулина (т. II, 426), из всех любомудров «один князь Одоевский в тридцатых годах был наиболее способен служить живой связью между двумя поколениями». Действительно, и весь кружок Станкевича, и те, кто стоял вне его, во многом примыкали тогда к Одоевскому; к его позиции, еще свободной от резких крайностей, которыми открывались в журналистике («Маяк», «Москвитянин») 40-е гг., в это время примыкали почти все крупные деятели той эпохи.

Подходя к определению «духа времени», Одоевский резко характеризует материализм, крайнее развитие погони за наслаждениями, рост войн: духовные начала утратили свою силу над одряхлевшим старым миром и Америкой. Перебирая отдельные страны, Одоевский дает мрачную характеристику их. Франция находится в «беспрестанном упадке; общее направление английской жизни и культуры, отмеченное торжеством промышленности и расчетливости, он считает «унизительным для человеческого достоинства». В Америке, достигнув величайшего государственного и частного богатства, не знают другого наслаждения, кроме денег. Затем Одоевский высказывает мысль, которую разделяли и которой вдохновлялись тогда почти все русские мыслители, а именно, что спасение для Европы — в России: «Запад еще ожидает Петра, который привил бы к нему стихии славянские»; «обрусевшая Европа, по его мысли, как новая стихия, оживит старую одряхлевшую Европу». «Есть верные признаки, — читаем у него[1], — невольного стремления Запада к Северу-Востоку; это стремление невольно, но вырабатывается самим Западом». «Будет русское завоевание Европы, но духовное, ибо один русский ум может соединить хаос европейской учености, — читаем тут же. Сакулин удачно сопоставляет с этими мыслями Одоевского статью А. А. Краевского (Лит. Прибавл. к Рус. Инвал. 1837 г.): «Европа, — писал Краевский, — жаждет освежительного обновления, которое возбудило бы в ее сердце прежнюю энергию; напрасно старается она уничтожить одну за другой формы своей общественной жизни... тщетно ожидает обновления и от своей науки... Сама Европа глубоко чувствует свое бессилие, лучшие ее умы ожидают какого-то огромного переворота во всем образованном мире». Россия, стоявшая пока в стороне, полная свежих сил, в своем развитии должна будет делиться своей жиз-

[1] Лучший обзор материала (Психологические заметки и др. отрывки Одоевского) у *Сакулина.*

нью с Западом, который нечувствительно будет принимать в себя новые, доселе чуждые ему элементы и обновляться ими». Необходимо напомнить читателю, что как раз в 1836 г. появилось знаменитое письмо Чаадаева, остро ставившее вопрос о ценности западной культуры и пустоте, «свежести» (как выражались другие авторы) русской жизни. Чаадаев касался в своем письме самого жгучего для того времени вопроса — о соотношении Запада и России. «То, что Чаадаев говорил о России, — писал в 1836 г. Одоевский Шевыреву, — я говорю о Европе — и наоборот», — и на стороне Одоевского были собственно тогда все.

Особый интерес представляет сборник статей, изданных Одоевским под названием «Русские Ночи». Хотя самая книга вышла в 1844 г.[1], но исследователь Одоевского справедливо замечает, что именно здесь «весь Одоевский тридцатых годов»[2]. В предисловии к «Русским Ночам» Одоевский писал: «читатель найдет здесь довольно верную картину той умственной деятельности, которой предавалась московская молодежь 20—30-х гг.». В другом месте Одоевский пишет: «Эпоха, изображенная в «Русских Ночах», есть тот момент XIX в., когда Шеллингова Философия перестала удовлетворять искателей истины». В эпилоге к «Русским Ночам» мы находим яркое выражение того умонастроения, которое слагалось в отношении вопроса о Западе и России. Один из участников диалогов — Фауст — так излагает мысли своих друзей (сам Одоевский — прим. на стр. 342 — указывает, что здесь изложена доктрина славянофильства): «Горькое и странное зрелище видим мы на Западе. Науки, вместо того чтобы стремиться к единству... раздробились в прах летучий, общая связь их потерялась, нет в них органической жизни; старый Запад, как младенец,

[1] Новое издание «Русских Ночей» вышло в 1913 г. («Путь»).

[2] Сакулин II, стр. 202; см. также и «Психологич. заметки» (выборки из которых частью были приведены выше (т. I, 437).

видит одни части, одни признаки — общее для него непостижимо и невозможно; частные факты, второстепенные причины скопляются в безмерном количестве, — ученые отказались от всесоединяющей силы ума человеческого... наука погибает. В искусстве давно уже истребилось его значение; поэт потерял свою силу, свою веру в самого себя — и люди ему не верят... искусство погибает. Религиозное чувство... погибает. Осмелимся же выговорить слово, которое может быть теперь многим покажется странным, а через несколько времени — слишком простым: Запад гибнет!» На возражение одного из собеседников, что это все «вздор», ибо еще никогда не была так внешне богата, могуча Европа: «сила ее вещественная такова, что весь мир преклоняется перед Западом», — Фауст уже от себя говорит: «Я хочу согласиться с тобой, что мнение моих друзей о Западе преувеличено, я собственно не вижу в нем признака близкого падения», но тут же добавляет: «Я буду несколько невежливее моих друзей — они характер настоящей эпохи назвали синкретизмом, а я осмелюсь сказать, что ее характер просто ложь, какой еще не бывало в прежней истории мира». Тему о лжи в современной жизни Фауст развивает с чрезвычайной силой и горячностью: ложь, по его мнению, проникает всюду — и в личные и в общественные отношения, ложь приросла к современному человеку, который лжет даже самому себе. Из длинной тирады Фауста (стр. 350—375) приведем несколько обличений. «В представительных государствах, — говорит он, — только и речи, что о воле народа, о всеобщем желании (Volontégénérale Руссо), но все знают, что дело идет о выгоде нескольких купцов или, если угодно, акционерных компаний... Куда идут эти почтенные мужи? — в далекие страны для просвещения полудиких? Какой подвиг самоотвержения! — но ничуть не бывало: дело лишь в том, чтобы сбыть бумажные чулки несколькими дюжинами больше — это все знают и, конечно, и сами миссионеры... Журналист до истоще-

ния сил уверяет в своем беспристрастии, но все его читатели хорошо знают, что во вчерашнем заседании акционерной компании журналу определено быть того мнения, а не иного... Один мой знакомый говорил в шутку: "Что за льстец этот Б. — в глаза льстит без малейшего стыда; но что будешь делать, — знаю, что лжет, а приятно!" В этих немногих словах вся характеристика века». С этими словами кстати сопоставить страстные строки одного из диалогов («Ночь вторая»): «Что мы видим: вне общества бесконечные войны, самое безнравственное из преступлений, наполняют страницы человеческой истории; внутри общества — превращение всех законов Провидения, холодный порок, холодное искусство, горячее, живое лицемерие — и бесстыдное безверие во все, даже в совершенствование человека». «Прислушайся, — читаем в другом месте, — к самим западным писателям[1], приглядись к западным фактам, прислушайся к крикам отчаяния, которые раздаются в современной литературе... Я говорю о литературе, как об одном из термометров духовного состояния общества — и этот термометр показывает: неодолимую тоску, господствующую на Западе, отсутствие всякого верования, надежду без упования, отрицание без всякого утверждения». Страстное, напоминающее Руссо и предвосхищающее иногда Герцена, изобличение лжи и неправды в экономическом и социальном строе Европы выражено в дальнейшем у Фауста с чрезвычайной силой. «О, ложь бесстыдная, позорная!», — восклицает он в итоге своих филиппик.

Но еще излагая мысли своих друзей о Европе, Фауст говорил о роли России в спасении Европы: «Не одно тело должны спасти мы, но и душу Европы. Мы поставлены на рубеже двух миров, — протекшего и будущего;

[1] В одном из диалогов (3) Одоевский перед тем излагал мнение одного из экономистов — Шевалье об итогах современной цивилизации Европы и Америки (стр. 91—92).

мы новы и свежи; мы не причастны преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа... Может быть не нашему поколению принадлежит это великое дело: мы еще слишком близки к зрелищу, которое было перед нашими глазами, мы еще надеялись, мы еще ожидали прекрасного от Европы... мы еще разделяем ее страдания, мы еще не уединились в свою самобытность — но... девятнадцатый век принадлежит России!» Тот же Фауст в конце эпилога говорит уже от себя: «Чудна была работа Запада и породила дела дивные; Запад произвел все, что могли произвести его стихии — но не более; в бесконечной, ускоренной деятельности он дал развитие одной и заглушил другие. Потерялось равновесие, и внутренняя болезнь Запада отравилась в смутах толпы и в темном, беспредметном недовольстве высших его деятелей. Чувство самосохранения дошло до эгоизма и враждебной предусмотрительности против ближнего; потребность истины исказилась в грубых требованиях осязания и мелочных подробностях... потерялось чувство любви, чувство единства, даже чувство силы, ибо исчезла надежда на будущее; в материальном опьянении Запад... топчет в грязь тех великих своих мыслителей, которые хотели бы остановить его безумие». И вновь звучат у Одоевского мотивы, уже указанные нами раньше: «чтобы достигнуть полного гармонического развития основных общечеловеческих стихий, — Западу не хватает другого Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока. Чует Запад, читаем дальше, приближение славянского духа, пугается его, как наши предки пугались Запада, но не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас часто ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы вам неизвестные... вы уверитесь, что существует

народ, которого естественное влечение — всеобъемлющая многосторонность духа»...[1]

Не следует видеть в князе Одоевском славянофила. Ему не были, правда, чужды мотивы славянофильства, он был большим защитником русской самобытности, верил, как мы видели, в великую миссию России, но как и сами еще славянофилы в те годы (30-е), он не отделял Россию от Западной Европы, не учил о том, что пути ее развития идут иначе, чем на Западе — он сам характеризовал славянофильство, как «ультраславянизм». Замотин[2] удачно характеризует основные идеи Одоевского в это время, как универсализм, что по существу может быть сближаемо лишь с идеей всечеловеческого служения России у Достоевского.

Тридцатые годы еще не знали тех острых разногласий, какие выдвинулись в следующее десятилетие, но именно потому, что тогда существовало духовное единство, две центральные идеи того времени, идея народности и идея особой миссии России в мировой истории, остались общими и для ранних славянофилов и для ранних западников. То, что было посеяно в 20-х гг. и развивалось в духовной атмосфере 30-х гг., различно проявилось лишь в 40-х гг., но мы еще убедимся в том, что, несмотря на ряд принципиальных различий, у всех деятелей 40-х гг. было глубокое родство, с течением выступившее даже еще с большей силой и ясностью. Для характеристики же 30-х гг. остановимся еще немного на одном из крупнейших представителей западничества в то время — на Белинском.

Уже для первого яркого этюда Белинского («Литературные мечтания») крайне существенна идея народности. «Каждый народ, — читаем мы здесь — ...играет в вели-

[1] В другом месте (стр. 420 Прим.) Одоевский говорит о стихии «всеобщности или лучше — всеобнимаемости» у русских, как бы предвосхищая формулу Достоевского о «всечеловечестве».

[2] *Замотин.* Романтизм 20-х годов. I—II.

ком семействе человеческого рода свою особую, назначенную ему Провидением, роль и вносит в общую сокровищницу... свою долю, свой вклад; каждый народ выражает собой одну какую-либо сторону жизни человечества[1]. Важна еще следующая мысль, развивающая первую: «только идя по разным дорогам, человечество может достигнуть своей единой цели; *только живя самобытной жизнью*, может каждый народ принести долю в сокровищницу человечества». Кончая «Литературные мечтания», Белинский писал: «У нас скоро будет *свое* народное просвещение».

Не менее глубоко жил тогда Белинский и другой общей идеей — о «всечеловеческом» призвании России. Из ряда мест приведем несколько. В 1838 г. он писал: «Мы, русские — наследники целого мира, не только европейской жизни... назначение России — принять в себя все элементы не только европейской, но и мировой жизни». В другой статье в те же годы он писал: «Мы знаем и верим, что назначение России есть всесторонность и универсальность; она должна принять в себя все элементы жизни духовной, внутренней, гражданской, политической, общественной и, принявши, должна самобытно развить их из себя». В известных статьях о Бородинской битве (1839 г.) мы найдем даже резкие антизападнические выходки (он говорит, напр., о «непризнанных опекунах человеческого рода — заграничных крикунах» и т. п.), но мы не цитируем как раз отсюда ничего — ввиду того, что этот период был кратким и не оставил глубокого следа в творчестве Белинского — отметим лишь его резкие выпады против космополитизма: «Космополитизм есть какое-то ложное, странное, двусмысленное и непонятное явление... человек, для которого ubi bene, ibi patria (где хорошо, там и родина (лат.). — *Ред.*) есть су-

[1] О распространенности тогда этой идеи см. в примечаниях Венгерова (Собр. соч. Белинского, т. I, стр. 417, прим. 23, т. II, стр. 564, прим. 249).

щество безнравственное и бездушное, недостойное называться священным именем человека» (Соч. под ред. Венгерова, т. IV, стр. 407) — что впрочем было в другие периоды его духовной жизни. В 1847 г. он написал знаменательные слова: «Без национальностей человечество было бы логическим абстрактом... В отношении к этому вопросу *я скорее готов перейти на сторону славянофилов*, нежели оставаться на стороне гуманических космополитов». Хорошо знавший Белинского П. В. Анненков пишет о последнем годе его жизни: «Насколько Белинский становился снисходительнее к русскому миру, настолько строже и взыскательнее относился он к заграничному. С ним случилось то, что потом не раз повторялось с многими из наших самых рьяных западников, когда они делались туристами: они *чувствовали себя как бы обманутыми Европой*».

Убеждение в необходимости самобытного развития русской жизни и вера в высокое предназначение России были как бы прелюдией к тем глубоким и исторически влиятельным построениям, которые выросли на этой почве по вопросу о взаимоотношении России и Запада. Критика западной культуры возвышается уже до исследования самых основ или «начал», как выражались славянофилы, — и те, кто развивался духовно в 30-е гг., в дальнейшем своем творчестве как бы довели до конца основные идеи, тогда их вдохновлявшие. Новым периодом в постановке исторических проблем оказались уже 50-е гг. с тем крупнейшим потрясением, от которого задрожала вся русская жизнь, а именно — Крымской войной. То, что оформилось в эти годы, начало новую страницу и в оценке русской жизни и Запада, и в вопросе об их взаимоотношении, но до этого перелома продолжали свое действие те мотивы, которые впервые зазвучали в 30-х гг. Мы остановимся теперь более подробно на Гоголе, на ранних славянофилах, на Герцене — они все как раз принадлежали к одному и тому же поколению и духовно развивались как раз в атмосфере 30-х гг. При всем

различии в содержании творчества названных лиц между ними сохраняется бесспорное родство: Гоголь близок к славянофилам в своем религиозном понимании истории, а к Герцену он близок в глубине и силе эстетической оценки современности; близость же во многом славянофилов и Герцена так превосходно была изображена последним в «Былом и думах», что не нуждается в повторении.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Н. В. ГОГОЛЬ

Проблема Запада и западной культуры, хотя и не стояла в центре внимания Гоголя, однако всю жизнь занимала его. Связанный в своих исходных взглядах с немецкой романтикой, с группой «Московского Вестника» и в частности с князем В. Ф. Одоевским, Гоголь очень рано становится самостоятельным в своих религиозных исканиях, определивших затем всю его духовную работу — даже почти одиноким. Художник, мыслитель, религиозно ищущий человек — жили в нем очень интенсивной жизнью, но Гоголю не было дано найти адекватную форму для выражения его внутренней работы, и — недаром последние десять лет его жизни отмечены каким-то увяданием его творчества. Задача, перед которой он стоял, была так грандиозна, что превышала его силы... В вопросе о России и Западе Гоголь начал высказываться очень рано, а в повести «Рим», хотя и напечатанной в 1841 г., но внутренно выросшей из его переживаний в 30-х гг. (см. об этом «Материалы» Шенрока), и затем в «Выбранных местах», он договорил до конца свои мысли и чувства.

Духовное развитие Гоголя не нашло до сих пор своего полного освещения — в нем до сих пор остаются загадки, диссонансы и неясности. После работы Венгерова о Гоголе можно считать окончательно преодоленным тот взгляд, согласно которому считали Гоголя малообразованным, мало осведомленным в современной ему европейской культуре. Венгеров доказал, что уровень образо-

ванности у Гоголя был не ниже обычного для его времени. Эта реабилитация Гоголя тем важнее, что глубокая самостоятельность и подлинная оригинальность его вовсе не покоились на неведении современной философии и литературы. В теоретических этюдах (а Гоголь всю свою жизнь рядом с художественными произведениями писал те или иные теоретические статьи — мыслитель в нем не поглощался художником) можно было бы найти, при более детальном исследовании, точки соприкосновения с важнейшими течениями духовной жизни Европы, влиявшими на русскую мысль. Правда, сплошь и рядом Гоголь знакомился с ними из вторых рук, из современной журнальной литературы, но тем поразительнее его духовная отзывчивость на эти центральные идеи его времени, тем ярче выступает самостоятельность и продуктивность его собственной мысли. Гоголь, как мыслитель, еще больше закрыт от нас его художественным творчеством, чем это можно сказать о Ф. М. Достоевском, а между тем, как показывает вся дальнейшая история русской религиозно-философской мысли, Гоголь вплотную подошел к самым основным ее темам — недаром внутренно к Гоголю примыкают здесь почти все позднейшие русские религиозные мыслители: я имею в виду тему об «оцерковлении жизни», впервые с исключительной силою поставленную именно Гоголем[1]. Бесспорно, что Гоголь не сумел придать своим размышлениям форму, которая способствовала бы их влиянию; Толстой когда-то недаром высказал мысль, что необходимо было бы переиздать «Выбранные места из переписки с друзьями», выбросив те места, которые задевают, шокируют или просто действуют неприятно на читателя. В этом замечании Толстого верно то, что очень немногие умели до сих пор, отбросив все неудачные выражения в письмах Гоголя, выделить основные мысли, основное его умонастроение. У нас ныне впрочем вошло

[1] Для славянофилов эта тема совсем не существенна, лишь у А. С. Хомякова есть кое-где глубокие и ценные мысли в данном направлении.

даже в моду высоко ценить Гоголя, как «учителя жизни», но и эта поздняя слава, увенчивающая религиозные искания Гоголя, еще не означает того, что Гоголь понят в самом заветном своем: миросозерцание Гоголя (а оно у него слагалось или почти сложилось) не нашло доныне своего изложения и истолкования[1].

Из сложной и духовно очень насыщенной внутренней работы Гоголя мы постараемся извлечь лишь очень небольшую часть ее, — связанную с проблемой Запада. Не принадлежа ни к славянофилам, ни к западникам, подходя к проблемам культуры иначе, чем все его современники, Гоголь отдал дань *внешней* критике Запада, но и здесь он впервые (до Герцена) поднялся до широких обобщений; но еще важнее то, что Гоголь видел во внутреннем мире Запада. В этой части своих размышлений и построений он очень близок к славянофилам, однако не идет так далеко, как они. Восприятие православия, столь могуче определявшее и у Гоголя и у славянофилов оценку внутреннего мира в западной культуре, все-таки было у них неодинаковое. В Гоголе с чрезвычайной силой звучали ноты глубокого трагизма, наметился мучительнейший антиномизм, с такой силой затем воскресший у Достоевского, у Розанова, в новейшей богословской мысли, тогда как славянофилы остались чужды мотивам антиномизма. Некоторая склонность к стилизации, некоторая статичность в самом складе религиозной души у славянофилов с достаточной силой отделяют их от Гоголя с его тревогами, с его неумением и внутренней невозможностью прикрывать глубочайшие антиномии, встающие перед религиозно ищущим духом.

Гоголь рос под влиянием немецкой романтики и глубоко впитал в себя ее любовь к Средневековью, ее поклонение античности, ее высокую оценку искусства, наконец, ее универсализм. Поистине он мог вместе с Достоевским

[1] См. книгу *Мочульского* «Духовный путь Гоголя» и мои этюды «Gogol als Denker» и «Gogols'aesthetische Utopie» (Ztsch. f. Slav. Philologie).

сказать, что у него было две родины — Россия и Западная Европа, — только под Западом надо разуметь не современную ему Европу (как она, напр., завладела мыслью и мечтой Герцена, Огарева и др.), а весь тот духовный мир, больше прошлый, чем современный, который нашел свое выражение в романтизме — притом, преимущественно немецком. Не случайно то, что Гоголь, попав за границу, полюбил одну лишь Италию за ее насыщенность искусством, за ее отдаленность от внешней технической цивилизации других стран. К современной Европе у Гоголя, еще до поездки за границу, уже было некое отвращение, и хотя в этом повинны были романтические настроения, но и здесь с полной ясностью уже выступает действительная самостоятельность Гоголя. Гоголь часто близок к отдельным романтикам, во многом приближается к различным русским писателям и мыслителям, но все же в нем рано проявилась глубокая его оригинальность, выдвигающая его очень скоро в самые первые ряды.

Эстетическая установка в оценке современности сказалась у Гоголя уже в его юношеской поэме (написанной, когда Гоголю было 17 лет), где герой уходит от современности к античному миру — ибо современность не привлекает и не питает его. Конечно, здесь (как и во многом другом) мы имеем дело с чисто автобиографическим сюжетом: перед духовными очами Гоголя всегда рисовались далекие прошлые времена — не одна впрочем античность, но и Средневековье, и это живое и постоянное чувство прошлого сообщало трезвость и ясность его восприятию настоящего. В одной из очень ранних статей (1833 г. — Гоголю тогда было 24 года), посвященных архитектуре, находим очень характерные строки: «Мне всегда становится грустно, когда я гляжу на новые здания, беспрерывно строящиеся, на которые брошены миллионы и из которых редкие останавливают изумленный глаз величеством рисунка, или своевольной дерзостью воображения, или же даже роскошью и ослепительной пестротой украшения. Невольно теснится мысль: неужели невозвратимо прошел

век архитектуры? Неужели величие и гениальность больше не посетят нас?» Все характерно в этом отрывке: и отрешенность от жизни, с которой точно нет реальной связи, которую *только* созерцает художественно Гоголь и ничего больше, — и эта потребность найти «величие и гениальность», и чувство грусти, рождающееся от приближения к современности... Говоря о моде «к аттической простоте», распространившейся в начале XIX в., Гоголь пишет: «Все что ни строили по образцу древних, все стало носить отпечаток мелкости и миниатюрности: узнали искусство связывать и гармонировать между собой части, но не узнали искусства давать величие всему целому». Всюду господствует принцип «соразмерности», приведший к «монотонной правильности», к утере вкуса к своеобразию и оригинальности, к торжеству «расчетливости» и утере истинной величественности... «Отчего, — спрашивает Гоголь, — мы, которых все способности так обширно развились, которые более видим и понимаем природу во всех ее тонких появлениях, — отчего мы не производим ничего совершенно проникнутого таким богатством нашего времени?» Творчество уходит все в мелочи, в пустяки: «гибнет вкус человека в ничтожном, временном, тогда как он был бы заметен в неподвижном и вечном». Контраст с античностью, со Средневековьем возвращает мысль Гоголя к самим предусловиям творчества, и он в связи с этим указывает на то, что в Средние века была целостная жизнь: «пламенная, жаркая вера устремляла все мысли, все умы, все действия к одному». Но «как только энтузиазм Средних веков угас, и мысль человека раздробилась и устремилась на множество разных целей, как только единство и целость одного исчезли, — вместе с тем исчезло и величие». «Мы имеем чудный дар делать все ничтожным, — читаем мы в этой же статье, — век наш так мелок, желания так разбросаны, знания наши так энциклопедичны, что мы никак не можем сосредоточить на каком-нибудь предмете наших помыслов, и оттого поневоле раздроблены все наши произведения на мелочи и на прелестные игрушки».

Как характерно все это для Гоголя! В его страстной и даже пристрастной романтической критике современности на первом месте стоят судьбы искусства — здесь заключена для Гоголя та сторона жизни, по которой он разгадывает ее сокровенную тайну; чисто эстетический подход к современности останавливает его на общей ее оценке, — ему словно неинтересны, ненужны другие стороны жизни, и сами успехи современности для него неприятны перед лицом упадка искусства. Заметим тут же, что здесь нет и намека еще на отделение Запада и России — Гоголь, хотя обращается к Западу, но в сущности говорит о современности вообще. За два года до статьи об архитектуре Гоголь написал небольшой этюд «Скульптура, живопись и музыка», в котором находим те же мотивы. Приведем их, так как эти строки чрезвычайно типичны:

«Никогда не жаждали мы так порывов, воздвигающих дух, как в нынешнее время, когда наступает на нас и давит вся дробь прихотей и наслаждений, над выдумками которых ломает голову наш XIX век. Все составляет заговор против нас; вся эта соблазнительная цепь утонченных изобретений роскоши сильнее и сильнее порывается заглушить и усыпить наши чувства. Мы жаждем спасти нашу бедную душу, убежать от этих страшных обольстителей — и бросились в музыку. О, будь же нашим хранителем, спасителем, музыка! Не оставляй нас, буди чаще наши меркантильные души, ударяй резче своими звуками по дремлющим нашим чувствам! Волнуй, разрывай их и гони, хотя бы на мгновение, этот холодный ужасный эгоизм, силящийся овладеть нашим миром».

Характерно кончается этот этюд: «В наш юный и дряхлый век послал Великий Зиждитель мира могущественную музыку — стремительно обращать нас к нему. *Но если и музыка нас оставит, что будет с нашим миром?*» В этом вопросе как бы сосредоточилось все неверие Гоголя в современность, все глубочайшее его отталкивание от нее — и вместе с тем трагическое ее восприятие...

В 1836 г., после тяжких разочарований и ударов, глубоко взволновавших Гоголя (в связи с постановкой «Ревизора»), Гоголь едет за границу «развеять свою тоску». Его письма из-за границы очень любопытны, часто придирчивы, пристрастны, но уже здесь закладываются первые живые впечатления от Запада, которые по существу отвечают его недавней чисто эстетической критике современности. Когда Гоголь попал в Италию, он словно попал на «родину»: его восторженные описания Италии, ее природы, ее городов, остатков старины — долгое время заполняют его письма. Культ Италии продолжался у Гоголя очень долго, но уже в первых же письмах чувствуется, что в свете итальянских впечатлений Западная Европа стала рисоваться для Гоголя все тяжелее и мрачнее: «Вся Европа для того, чтобы смотреть, а Италия для того, чтобы жить», — читаем в одном из ранних писем. «Ни за что не решился бы я остаться на житье в средней Европе», — читаем несколько позже. Еще позже читаем восторженные строки об итальянском народе, о его «пылкой природе, на которую холодный, расчетливый материальный европейский ум не набросил своей узды. Как показались мне гадки немцы после итальянцев, немцы со своей мелкой честностью и эгоизмом»[1]. *«Мысль, которую я носил в уме о чудной фантастической Германии, исчезла*, когда я увидел Германию в самом деле». Еще позже (в письме из Вены в 1840 г.) читаем такие резкие и грубые строки: «На немцев я гляжу, как на необходимых насекомых во всякой русской избе».

В 1839—1841 гг. Гоголем был написан отрывок «Рим», в котором, как показал исследователь Гоголя В. И. Шенрок, мы имеем очень много личных переживаний Гоголя. В «Риме» рисуется молодой итальянский князь, попавший в Париж — и в картине Франции мы встречаемся с тем, как самому Гоголю рисовалась Франция. В одном письме по поводу Рима (письмо Шевыреву I/X 1843 г.) Гоголь, хотя и говорит, что он не «одного мнения со своим героем», но он

[1] См. Письма Гоголя (4 тома) изд. Маркса, т. I. 495, также 543.

сам определяет смысл своих описаний французской культуры так: «Дело здесь в том, какого рода впечатление производит строящийся вихрь нового общества на того, для кого уже почти не существует общества нового времени» (так именно хотел нарисовать Гоголь своего героя, но таким он был и сам в гораздо большей степени, чем его герой).

Молодой итальянский князь давно порывался побывать в «настоящей Европе»: ее «вечное движение и блеск заманчиво мелькали вдали» и привлекали его к себе. Первые впечатления от Франции были ошеломляющи, захватив итальянца целиком: особенно сильно подействовал на него Париж, описание которого в «Риме» доныне сохраняет свою ценность. Молодой итальянец погрузился совершенно в парижскую жизнь, подхваченный ее быстрым потоком, зачарованный обилием и постоянной сменой впечатлений... «Как весело и любо жить в самом сердце Европы, где, идя, поднимаешься выше, чувствуешь, что ты член великого всемирного общества!» — в таких словах изображает Гоголь чувства нашего князя. Но прошло четыре года — и начались разочарования. Князь начал замечать, что «вся многосторонность и деятельность его жизни исчезала без выводов и плодоносных душевных осадков»: в вечном движении и напряжении парижской жизни ему стала открываться «страшная недеятельность, *страшное царство слов вместо дел*». «Везде, во всем он видел только напряженное усилие и стремление к новости... везде почти дерзкая уверенность и нигде смиренного сознания собственного неведения; он нашел какую-то страшную пустоту даже в сердцах тех, которым не мог отказать в уважении». Гоголь заставляет нашего итальянца дойти до конца в его критике французской жизни, — и вот каковы итоги его разочарований: «увидел он наконец, что при всех своих блестящих чертах, при благородных порывах, при рыцарских вспышках, вся нация была что-то бледное, несовершенное, легкий водевиль, ею же порожденный. Не почила на ней величественно степенная идея. Везде намеки на мысли, и нет самих мыслей; везде полунабросано, с

быстрой руки: вся *нация — блестящая виньетка, а не картина великого мастера*». Эти суровые строки углубляются в дальнейшем общей критикой европейской цивилизации — Франция, видимо, взята, как наиболее яркая ее представительница. Уже вернувшись в Италию, глубже почувствовав ее величие, красоту, князь пережил очень сильно чуждость для него европейской цивилизации. В сравнении с «величественной, прекрасной роскошью» Италии — «какой низкой показалась ему роскошь XIX века — мелкая, ничтожная роскошь». Перед лицом «незыблемой плодотворной роскоши Италии, окружившей человека предметами, движущими и воспитывающими душу, — как низки показались ему нынешние мелочные убранства, ломаемые и выбрасываемые ежегодно беспокойной модой, странным, непостижимым порождением XIX в. — губительницей и разрушительницей всего, что колоссально, величественно, свято! При таких рассуждениях невольно приходило ему на мысль: *не оттого ли сей равнодушный хлад, обнимающий нынешний век*, торговый расчет, ранняя притупленность еще не успевших развиться и возникнуть чувств? Иконы вынесли из храма — и храм уже не храм: летучие мыши и злые духи обитают в нем». Уже в «Риме» звучит у Гоголя мотив, развитие которого мы увидим позже: Париж стал для князя «тягостной пустыней», ощущение «пустыни», пока вложенное в душу князя, станет потом для самого Гоголя одним из решающих в его восприятии всей европейской современности. Для тех же годов, когда писался «Рим», характерно не одно разочарование в Европе — но и вера в Италию и итальянский народ. Князь «чуял высшим чутьем, что не умерла Италия, что слышится ее неотразимое, вечное владычество над всем “миром”; он верил в народ, в котором чувствовал “стихии народа сильного, непочатого, для которого как будто бы готовилось какое-то поприще вдали[1]. *Европейское просвещение как*

[1] В те же самые годы в русской литературе такие же надежды и упования относились как раз к России.

будто с умыслом не коснулось его и не водрузило в грудь ему своего холодного усовершенствования"». Ощущение «холода» в европейской жизни — очень раннее у Гоголя, — оно осталось у него до конца.

Сущность эстетической критики у Гоголя, как она вырисовывается перед нами, может быть выражена так: для Гоголя внутреннее опустошение Европы связано со все растущей в ней *пошлостью*. Это слово прямо нигде не сказано в отношении к Европе, но торжество пошлости в современности Гоголь ощущал еще тогда, когда писал свои первые статьи, анализированные выше, когда горько говорил, что «мы имеем чудный дар делать все ничтожным». Упрек Герцена в духовном мещанстве будет звучать сильнее и шире — Герцен имеет в виду весь духовный облик европейской современности. А для Гоголя, в первой стадии его критики Европы, особенно мучительно и невыносимо эстетическое падение Европы, торжество в ней всего мелочного и ничтожного. Но то, что вкладывалось в упреки о холоде «сжимающем современную душу», что прорвалось в замечании, что в Париже была «тягостная пустыня», — это было уже началом иных переживаний — религиозного порядка, как это с полной ясностью раскроется из дальнейшего. Именно потому непосредственные впечатления Гоголя и драгоценны своей подлинностью и ненадуманностью.

В сборнике статей, вышедшем в 1847 г. под заглавием «Выбранные места из переписки с друзьями», мы находим первый набросок нового мировоззрения Гоголя, которое начало у него формироваться еще в конце 30-х гг. и в полной своей силе развернулось уже после выхода 1-го тома «Мертвых душ». Этот первый набросок нового мировоззрения оказался чрезвычайно неудачным по своей форме, по незаконченности идей и формулировок и массе лишнего, по существу ненужного, а часто и двусмысленного материала, дающего повод для сурового отвержения всего содержания книги. Но если только стать выше этих всех неудачных и лишних мест, если перестать «обличать»

Гоголя (чем, увы, занимаются историки до сих пор) и стараться *понять* мысли Гоголя, то с полной силой и изумительной глубиной встают перед нами новые его настроения. Гоголь — *первый у нас пророк возврата к целостной религиозной культуре, — пророк православной культуры.* Здесь лежит его основная мысль, в это развернулась и углубилась его критика современности. Здесь, конечно, не место показывать, как постепенно слагалась у Гоголя эта идея православной культуры, как освобождалась она от случайных и лишних ассоциаций, затемнявших и для самого Гоголя, а тем более для его читателей, основную идею. Мы только сосредоточим наше внимание на новой — уже религиозной критике современности у Гоголя, зачатки чего были отмечены выше.

Отметим прежде всего перемену взгляда Гоголя на искусство. Он любил его по-прежнему, но в его внутреннем мире художника, давно болевшего вопросом о влиянии искусства на «хладеющую жизнь», окончательно теперь определился путь искусства. «Нельзя ныне служить самому искусству — как ни прекрасно это служение — не уразумев его высшей цели и не определив, зачем дано нам искусство: *нельзя повторять Пушкина*». Нужно помнить то исключительное благоговение, какое питал Гоголь к Пушкину, чтобы почувствовать всю значительность этих слов. Для Гоголя искусство ныне является «незримыми ступенями к христианству» — *и эта религиозная функция искусства, это религиозное его служение* не понижают для него ценности искусства. Именно здесь лежали глубочайшие упования, если угодно, утопические надежды Гоголя, и если он не говорил словами Достоевского — «красота спасет мир», то он все же глядел именно в эту перспективу[1]. Вера в преображающую силу эстетических переживаний была у Гоголя и раньше (ярче всего в образе Андрия в «Тарасе Бульбе»), но ныне искусство освещено для него рели-

[1] О «теургическом» понимании искусства см. Вл. Соловьева, особенно его речи о Достоевском.

гиозным светом. Его требования к современности становятся увереннее, чувство художественной ответственности становится серьезнее. Ключ к решению задач современности берет искусство у христианства — и это ощущение преображающей силы Церкви — здесь Гоголь предвосхищает идеи Достоевского об «оцерковлении жизни» — и составляет положительную основу всего нового мировоззрения Гоголя, его пафос и его силу. «Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь» — вот Leitmotiv всей книги Гоголя: он ощущает, как основную неправду современности, ее отход от Церкви, и основной путь он видит в возвращении к Церкви и перестройке всей жизни в ее духе. О том, что именно Православная Церковь сохранила в себе полноту и чистоту христианства — об этом убеждении Гоголя скажем ниже, сейчас же подчеркнем лишь его призыв к раскрытию *силы* Церкви. «Говорят, что Церковь наша (т. е. Православная) безжизненна, но говорят ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; *но ложь свою вывели логически*, вывели правильным выводом: *мы трупы*, а не Церковь наша, и по нас они назвали и Церковь нашу трупом». Вот еще существенные места: «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны возвестить ее правду... Для нас возможна одна лишь пропаганда — жизнь наша. Жизнью нашей должны мы защищать Церковь нашу, которая вся есть жизнь; благоуханием душ наших должны мы возвестить ее истину». Идеал церковной культуры, выраставший из самых глубин религиозной души Гоголя, для него новым светом освещал современность. «Церковь одна в силах, — пишет он, — разрешить все узлы, недоумения и вопросы наши; есть примиритель всего внутри самой земли нашей, который покуда еще не всеми видим — наша Церковь... в нашей Церкви сохранилось все, что нужно для просыпающегося ныне общества. В ней кормило и руль наступающему новому порядку вещей — и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах

теперь примирить Церковь Западная... Теперь, когда человечество стало достигать развития полнейшего во всех своих силах... Западная Церковь только отталкивает его от Христа: чем больше хлопочет о примирении, тем больше вносит раздор... В Восточной же Церкви — полный простор не только душе и сердцу человека, но и разуму, во всех его верховных силах».

Что же видит религиозно углубленный взор Гоголя на Западе, как ныне воспринимает и оценивает он его культуру? «Все европейские государства, — читаем у Гоголя, — болеют теперь необыкновенной сложностью всяких законов и постановлений»: этот рост правовой регламентации жизни, по мысли Гоголя, произошел вследствие того, что всюду (в жизненных отношениях) образовались «пустые места». «Всем становится подозрительным, — читаем в другом месте, — то совершенство, в которое нас возвела наша новейшая гражданственность и цивилизация... ныне, по воле Провидения, стал повсюду слышаться голос неудовлетворения... Уже раздаются вопли страданий душевных всего человечества, которыми заболел почти каждый из нынешних европейских народов и мечется, бедный, не зная сам, как и чем себе помочь. Европе пришлось еще труднее, чем России — разница лишь в том, что там никто еще этого не видит. Погодите, скоро поднимутся снизу такие крики — и именно в тех, с виду благоустроенных государствах, наружным блеском которых мы так восхищаемся, что закружится голова у самых знаменитых государственных мужей. В Европе завариваются теперь повсюду такие сумятицы, что не поможет никакое человеческое средство... Как возвратить все на свое место (т. е. вернуться к церковной культуре)? В Европе сделать это невозможно: она обольется кровью, изнеможет в напрасных бореньях и ничего не успеет». В замечательной (заключительной) статье «Светлое Воскресение» Гоголь пишет: «Как бы этот день (Пасха) пришелся, казалось, кстати нашему девятнадцатому веку, когда мысли о счастье человечества сделались почти любимыми мыслями всех; когда обнять все человечество, как братьев,

сделалось любимой мечтой молодого человека, когда многие только и грезят о том, как преобразить все человечество... когда стали поговаривать даже, чтобы все было общее — и дома и земли! Но есть страшное препятствие (воспраздновать нынешнему веку светлый праздник), — имя ему — гордость. Обрадовавшись тому, что стало во много лучше своих предков, человечество нынешнего века влюбилось в чистоту и красоту свою». Но особенно сильна ныне гордость ума. «Ум для современного человека — святыня: во всем усумнится он — в сердце, в Боге усумнится — но не усумнится в своем уме. Уже ссоры и брани начались не за какие-нибудь права, не из-за личной ненависти — нет, не чувственные страсти, *а страсти ума уже начались*»[1]. Поразительно: в то время, когда уже начали было думать люди, что образованием выгнали злобу из мира, злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир — дорогою ума... Что значит эта власть моды — ничтожной, незначащей, но... которая изгоняет все, что есть лучшего в человеке? Что значат все незаконные эти законы, которые в виду у всех чертит исходящая снизу нечистая сила — и мир это видит весь и, как очарованный, не смеет шевельнуться? Что за страшная насмешка над человечеством?.. И ни одного дня не хочет провести (в духе святого праздника) человек девятнадцатого века! И непонятной тоской уже загорелась земля; черствее и черствее становится жизнь; все мельчает и мелеет — и возрастает только в виду всех один исполинский образ скуки... Все глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится в Твоем мире!»

Религиозное ощущение кризиса культуры ни в ком, быть может, не достигало такой силы, какая запечатлена Гоголем в последних словах; трагедию христианского мира он переживал с исключительной напряженностью и всю ложь, всю религиозную болезнь века ощущал с неповторенной остротой. Уже не пошлость, не измельчание современности мучают его, а религиозное ощущение нависс-

[1] Эту мысль выдвигал впоследствии и Достоевский.

шей над миром трагедии сжигает его душу. «Мир уже не в силах прямо встретиться с Христом», — пишет он в одном месте, — и в этом его болезнь, его ужас.

Гоголю были чужды развернувшиеся уже в эти годы разногласия между западниками и славянофилами; он разделял с последними веру в Россию, в ее историческую миссию, но трагедия христианского Запада была и его трагедией. Однако Запад был дорог ему совсем не тем, что любили в нем западники — он глядел на Запад религиозными глазами, и смешны были Гоголю все указания на так называемые «успехи цивилизации». Внимательный читатель не раз отмечал, вероятно, в приведенных выше цитатах борьбу Гоголя с верой в так называемое «Просвещение»: его замечание, что «человечество влюбилось в свою чистоту и красоту», как раз и относится к той «вере в человечество», которая образует самую суть «духа Просвещения». Любопытно одно место в письме Гоголя к Белинскому (в ответ на его известное письмо): «Вы говорите, что спасение России в европейской цивилизации, но какое это беспредельное и безграничное слово! Хоть бы вы определили, что нужно подразумевать под именем европейской цивилизации? Тут и фаланстъеры и красные и всякие — и все друг друга готовы съесть и все носят такие разрушающие, такие уничтожающие начала, что трепещет в Европе всякая мыслящая голова и спрашивает поневоле: где наша цивилизация?»

Внешний блеск и внешние «завоевания» цивилизации совершенно не интересуют Гоголя и не могут закрыть для него и основной ее болезни. Уже не эстетическая оценка определяет его отношение: «нельзя повторять Пушкина», нельзя только эстетически воспринимать и расценивать действительность, должно отдать себе строгий отчет, куда движется жизнь. Эта религиозная точка зрения и определила то, как воспринимал Гоголь западную культуру. Необходимо с достаточной резкостью подчеркнуть именно религиозный смысл его критики современности — если ему виделась «могила», если ему было «пусто и страшно»,

то в его суровых словах нет и тени того исторического натурализма, который так часто встречался в его время и дальше. Гоголь не чувствовал естественного одряхления Запада, он чувствовал лишь религиозную его неправду, его болезнь, чувствовал трагическую безысходность в западной жизни — но не вследствие иссякания творческих сил, а вследствие застарелых грехов и религиозного одичания. Гоголь, если угодно, зовет Европу к покаянию, но не читает ей отходную — и в этом отношении он был и остался «западником», ибо не отделял себя от Запада и не отрекался от него, а скорбел и ужасался.

Вместе с тем Гоголь, как славянофилы, как впоследствии и Герцен и другие, верил в особое призвание России. «Зачем пророчествует одна только Россия? — спрашивает в одном месте Гоголь. — Затем, что она сильнее других слышит Божию руку на всем, что ни сбывается в ней, и чует приближение иного царствия». Эсхатологические переживания едва ли не впервые зазвучали в русской литературе у Гоголя, также и ощущение приближения антихриста («Диавол выступил уже без маски в мир»). Это чувство конца часто заменялось полухилиастическим ожиданием новой религиозной культуры — и здесь Гоголь отводил исключительное место России («великое поприще, которое никому из других народов невозможно, возможно одному только русскому народу», — читаем в одном месте). В картине будущего, нарисованной лишь случайными и беглыми штрихами, на Россию возлагались Гоголем особые упования: «праздник Светлого Воскресения, — писал он, — воспразднуется, как следует, прежде у нас, нежели у других народов». Но к этим надеждам на Россию не присоединялось у Гоголя никакой гордыни. «Никого мы не лучше, — читаем тут же, — а жизнь наша еще неустроеннее и беспорядочнее, чем у всех других».

Гоголь остался непревзойденным в религиозном восприятии Запада. Славянофилы, Достоевский, наши современники глубже, ярче, сильнее критикуют Запад с религиозной точки зрения, но ни в ком не было такого

глубокого непосредственного ощущения религиозной неправды современности. Конечно, то, что было в душе Гоголя, и о чем мы можем только догадываться, было глубже, полнее, замечательнее того, что он писал, но и в письмах и в статьях последнего периода Гоголь зовет читателя с исключительной силой к религиозному восприятию современности. Уже не философские концепции, а живое, непосредственное чувство ложится в основу критики культуры, критики Запада — и то, что даже у Одоевского (беря его в «Русских Ночах») было все-таки больше умовым построением, у Гоголя впервые выступает как непосредственное восприятие жизни. Оттого Гоголь во многом религиознее глядит на современность, чем даже славянофилы — при всей глубине их богословских идей; один разве И. В. Киреевский приближается к Гоголю в непосредственности его восприятия современности. Гоголь первый начал тему, развитие которой продолжается в русской мысли, в русской душе до наших дней, — и эта тема больше обращена к идее создания православной культуры, чем к критике Запада. В глубине положительного пафоса лежит причина устойчивости и плодотворности религиозной оценки современности. В этом отношении Гоголь остается доныне вождем и пророком для нас всех.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

СЛАВЯНОФИЛЫ

Сороковые годы принесли то знаменательное расщепление русского духа, которое выразилось в борьбе западников и славянофилов. Сами группировки слагались давно — ибо уже в XVIII в. было два течения в русской общественности — а в XIX в. еще до 40-х гг. их влияние шло вся ярче и сильнее. Однако еще в 30-х гг., как было указано выше, течение, которое позднее оформилось как славянофильство, не очень отходило от тогдашнего «западничества» — не случайно ведь то, что один из вождей славянофильства, И. В. Киреевский, назвал в 1829 г. свой журнал «Европеец». Не отделяя себя от Европы, но уже все более критически относясь к ней и все более задумываясь над «исторической миссией» России, будущие славянофилы (к ним примыкал тогда и Белинский) еще не выделялись в особую группу[1]. Московские и петербургские споры закончились, однако, в начале 40-х гг. объявлением резкой войны между двумя лагерями, — славянофилы стали, если угодно, антизападниками. Однако этот момент в их умонастроении не был основным и решающим; славянофилы были лишь убежденными защитниками русского своеобразия, а сердцевину и творческую основу этого

[1] См. об этом времени *A. Koyrè*. «La philosophie et le problème moral en Russie au debut du XIX siècle». Paris. 1929. Ныне вышло второе издание этой книги, значительно дополненное. См. также *(Gratieux.* A. S. Khomiakoff et le mouvement slavophile. V. I—II. Paris. 1939.

своеобразия они видели в православии — и этот религиозный момент собственно и отделил их окончательно от западников. Конечно, славянофильство очень сложно, особенно если его излагать как «систему», чем оно собственно не было, ибо так называемые старшие славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин) все же очень несходны между собой. Но именно сложность славянофильства не позволяет сводить его к одному антизападничеству — моменту вторичному и производному. Собственно у славянофилов не было даже особого «разочарования» в Европе, хотя и было значительное отталкивание от нее — и это бросает свой свет на то, как ставилась проблема Европы у них. Основной пафос славянофильства лежит в чувстве найденной точки опоры — в сочетании национального сознания и правды православия; в развитии этой религиозно-национальной идеи заключался творческий путь славянофилов — и отсюда проистекали и их научно-литературная, и общественная, и философская позиции — отсюда же определилось и их отношение к Западу. Вопреки ходячему словоупотреблению, согласно которому антизападничество отождествляется со славянофильством, как раз можно утверждать, что в славянофильстве, при всей остроте и напряженности их критики Запада, антизападничество было не только не сильно (сравнительно с другими однородными направлениями), но даже постоянно смягчалось их христианским универсализмом, — этой исторической транскрипцией вселенского духа, веяние которого в православии именно они так глубоко чувствовали и выражали. Защита русского своеобразия и острая, часто даже пристрастная борьба с западничеством, с нелепым или обдуманным перенесением на русскую почву западных обычаев, идей и жизненных форм, наконец, острое чувство религиозного единства Запада и невозможность игнорировать религиозное различие Запада и России, — все это вовсе не было антизападничеством, а соединялось даже со своеобразной и глубокой любовью к

нему. Чтобы яснее это почувствовать у славянофилов, приведем для контраста несколько штрихов именно из антизападнических выпадов, уже тогда раздававшихся.

В 1840 г. начал выходить под редакцией С. Бурачка и П. Корсакова журнал «Маяк современного просвещения и образования». Хотя этот журнал по своему удельному весу никак не может быть поставлен выше третьестепенных изданий, но он интересен по своим антизападническим тенденциям. Бурачек в одной из своих статей с нетерпением ждал гибели Запада и того времени, когда «на Западе, на пепелище царства языческого (!), царства мира сего, засияет Восток». Стремясь к защите русской самобытности от зловредного влияния западного просвещения, «Маяк» давал простор яркому антизападничеству. Гораздо мягче, но не менее характерна и прославленная статья Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы», помещенная в другом журнале, тогда возникшем — «Москвитянине» (в 1841 г.)[1]. Еще в 1830 г. в письме к А. В. Веневитинову Шевырев писал: «Я пока предан Западу — да без него у нас нельзя быть». Даже свою статью 1841 г. Шевырев кончал такими словами: «Да будет же Россия силой хранящей и соблюдающей в отношении Запада, *да сохранит она на благо всему человечеству сокровища его великого прошлого*». В этих словах отразилось то несомненное уважение к Западу, к его прошлому, которое было у Шевырева, но в отношении к настоящему Шевырев был суров — хотя он, конечно, не радуется тем «воплям отчаяния, которые несутся с Запада». «Мы примем их только как урок для будущего, как *предостережение* в современных сношениях с изнемогающим Западом». Однако в Европе уже заметны явные признаки вымирания. «В наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом, — пишет он, — мы не примечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания. Мы целуемся с ним, обни-

[1] См. об этом упомянутый выше этюд *П. Б. Струве*.

маемся, делим трапезу мысли, пьем чашу чувств... и не замечаем скрытого яда в беспечном общении нашем, не чуем в потехе пира — будущего трупа, *которым он уже пахнет*». Это ощущение «гниения Запада» совершенно не то, что мы раньше видели у Гоголя, — у Шевырева (и не у него одного) популярная тогда мысль об «одряхлении» Запада соединялась с мыслью, что творческая жизнь на Западе не только кончилась, но что уже идут процессы разложения; оживление для Европы может прийти лишь из России. Особенно ярко эта последняя мысль в том же журнале проводилась Погодиным в его статье «Петр Великий». Когда Погодин был за границей (1839 г.), он писал в одном письме: «Что же вы, европейцы, чванитесь своим просвещением? Чего оно стоит, как посмотреть *во внутренность* (курсив Погодина) Франции, Англии, Австрии? Есть блистательный плод, другой, третий на этом дереве, а прочее-то что? *Повапленный гроб*!» «Скажите, — пишет он из Женевы, — за что наш век называется «просвещенным»? В какой дикой и варварской земле подвержены люди большим несчастьям, нежели внутри Европы?» У Погодина, однако, бывали и другие настроения, как это видно из статьи о Петре Великом. «Обе образованности западная и восточная, отдельно взятые — односторонни, неполны, они должны соединиться, пополниться одна другой и произвести новое полное образование западо-восточное, Европейско-Русское». Погодин живет «сладостной мечтой», что нашему отечеству суждено явить миру плоды этого вожделенного, вселенского просвещения и освятить Западную пытливость Восточной верой». Еще позже (в 1852 г.) он писал: «Провидение дало Западу его задачу, дало другую — Востоку. Запад в высшей экономии так же необходим, как и Восток».

Мы привели эти строки для того, чтобы смягчить обычное резкое суждение о группе Шевырева, Погодина, конечно, более вдумчивой и глубокой, чем исступленные издатели «Маяка», однако все же между названной группой и славянофилами оставалось глубокое духовное различие. Пред-

варяя будущее возникновение правительственной партии (впервые представленной у нас М. Н. Катковым) и будучи духовно глубже и независимее журналистов типа Греча, Булгарина, отличавшихся грубым и часто бесстыдным сервилизмом, группа Шевырева и Погодина все же имела в себе много узости, национальной самоуверенности и нетерпимости. И славянофилы были идеологами национального своеобразия, но помимо глубокой культурности, освобождавшей их от всякой узости, славянофилы стремились *религиозно* понять судьбы России и Европы. Пламенный патриотизм славянофилов изнутри освещался глубоким проникновением в дух православия, — тогда как у Погодина и его друзей этого мы совсем не находим. В этом отношении чрезвычайно любопытны почти цинические мысли, высказанные им в 1854 г. «Для людей, — писал он, — Новый Завет, а для государства в политике — Ветхий: око за око, зуб за зуб, а иначе оно существовать не может». Как глубоко отлично это от всего того, что думали и писали славянофилы![1] Здесь-то и проходит водораздел между двумя группировками: в различном восприятии религиозных основ мировоззрения уже сказывается то, что в практической жизни полагало непереходимую границу между ними. Мы увидим дальше, что славянофилы, взявшись за редактирование «Москвитянина», бывшего перед тем проводником идей Шевырева, Погодина, — нашли даже нужным резко отгородиться от них. Славянофильство было глубоко и внутренно *свободно* — и здесь оно было совершенно однородно с западничеством в лице Герцена, Белинского, Грановского, как об этом красноречиво поведал Герцен в известной главе «Былого и дум». Славянофилам, при всем пламенном их патриотизме и горячей защите русского своеобразия, совершенно был чужд сервилизм, угодничество и затыкание рта противников — неслучайно чудесные стихи, воспевающие «свободное сло-

[1] У Барсукова (Жизнь и труды Погодина, т. XIII, стр. 96—97) приведен интересный отклик на это прот. Горского, полный христианской правды.

во», были написаны как раз славянофилом. Это были большие люди русской жизни, в которых глубокая вера в правду Церкви и в великие силы России соединялась с действительной защитой свободы. Философия свободы у Хомякова, защита политической свободы у Аксаковых — изнутри были связаны с духом их учения; все славянофилы стойко защищали свои идеи и все пострадали от близорукого правительства. К. Аксакову была воспрещена постановка его пьесы, И. В. Киреевскому — три раза закрывали журнал, Хомяков печатал свои богословские сочинения в Праге, а Самарин был арестован за свои письма об онемечении Прибалтийского края. Это уже не историческая случайность, а историческое засвидетельствование их верности началу свободы.

Дух свободы изнутри проникает все учение славянофилов — и отсюда надо исходить для понимания их отношения к Западу. Внутренне свободные, они были во всем и внутренно правдивы — и в том душевном строе, живыми носителями которого они были, свобода духа была функцией его полноты, его внутренней целостности. И если несомненно, что в генезисе славянофильства играли немалую роль влияния немецкой романтики и философии (особенно Шеллинга), то все же эти внешние влияния не могли сами по себе создать того внутреннего мира, который в них развился, который в них был источником их идей. В самих себе они находили ту целостность, ту полноту, идея которой была и на Западе; но здесь их глубокая религиозность и связанность с православием более важны, чем внешние влияния. В славянофилах мы видим не пророков, а живых носителей православной культуры — их жизнь, их личность отмечены тем же, что в просветленном и законченном виде они раскрывали в православии. Сила влияния славянофилов заключалась именно в этом, — как явление русской жизни, как живое раскрытие ее творческих сил они, может быть, более ценны, чем их идеологические построения, в которых много было случайного и неудачного.

Отношение славянофилов к Западу прошло несколько стадий, и это необходимо учитывать при оценке их позиции. В 30-х гг., по свидетельству современников, все были европейцами[1], и, конечно, не случайно И. В. Киреевский назвал тогда свой журнал «Европеец». А. С. Хомяков в одном стихотворении (1834 г.) писал:

О грустно, грустно мне. Ложится тьма густая.
На дальнем Западе, стране святых чудес.

Все славянофилы стремились повидать Запад, и их непосредственные впечатления совсем не были даже так остры, как других русских писателей, отзывы которых мы приводили выше. Проблема России и тогда их занимала, но вместе со всеми мыслителями того времени они искали миссию России в общечеловеческой истории, стремились усвоить России задачу высшего синтеза и примирения различных начал, выступивших на Западе. Эта идея синтеза очень любопытно выражена в одном из ранних писем И. В. Киреевского к Кошелеву (в 1827 г.): «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». В духовном пути самого И. В. Киреевского эти идеи не утеряли своего значения и дальше. Чрезвычайно важно для понимания славянофильства и то обстоятельство, что когда в их руки перешел (в 1845 г.) журнал «Москвитянин» (выходивший перед тем под редакцией Шевырева и Погодина), то славянофилы нашли необходимым отгородиться от прежней редакции с ее нетерпимостью к Западу. Киреевский даже заявил, что оба направления в своей односторонности ложны (он их назвал: «чисторусское» и «чисто-Западное» направление): «чисто-рус-

[1] «В то время, в начале 20-х и 30-х гг. — все без исключения были европейцами». (Воспоминания Д. Н. Свербеева об А. И. Герцене.)

ское ложно потому, — писал он, — что пришло неизбежно к ожиданию чуда... ибо только чудо может воскресить мертвеца — русское прошлое, которое так горько оплакивается людьми того воззрения. Оно не видит, что каково бы ни было просвещение европейское, но истребить его влияние, после того, как мы однажды сделались его причастниками, уже находится вне нашей силы, *да это было бы и великим бедствием»*... «Оторвавшись от Европы, — замечает он, — мы перестаем быть общечеловеческой национальностью». В итоге И. В. Киреевский полагает, что «любовь к образованности европейской, равно как и любовь к нашей — *обе совпадают в последней точке своего развития* в одну любовь, в одно стремление к живому, а потому и всечеловеческому и истинно христианскому просвещению». В другом месте И. В. Киреевский писал: «Все споры о превосходстве Запада или России, о достоинстве истории европейской или нашей и тому подобные рассуждения принадлежат к числу самых бесполезных, самых пустых споров». «Отвергать все западное, читаем дальше, и признавать ту сторону нашей общественности, которая прямо противоположна европейской, есть направление одностороннее».

В тех же номерах «Москвитянина» коснулся этих тем и А. С. Хомяков. «Есть что-то смешное и даже безнравственное в фанатизме неподвижности», — писал он, обращаясь к «чисто-русской» группе. «Не думайте, — продолжал он, — что под предлогом сохранить целостность жизни и избежать европейского раздвоения вы имеете право отвергать какое-либо умственное или вещественное усовершенствование Европы». Еще позже Хомяков писал: «Мы действительно ставим Западный мир выше себя и признаем его несравненное превосходство». «Есть невольное, почти неотразимое обаяние в этом богатом и великом мире западного просвещения». А К. С. Аксаков, наиболее пылкий и даже склонный к фанатизму представитель славянофильства, писавший, что «Запад весь проникнут ложью внутренней, фразой и эффектом, он

хлопочет постоянно о красивой позе, картинном положении», — этот же К. С. Аксаков в одной из поздних своих статей написал: «Не закопал Запад в землю талантов, данных ему от Бога! Россия признает это, как и всегда признавала. И сохрани нас Бог от умаления заслуг другого. Это худое чувство... Россия чужда этому чувству и свободно отдает справедливость Западу». Все эти справки очень существенны для правильного понимания отношения славянофилов к Западу. *Они знали и любили Запад* и отдавали должное ему — в них нет даже вкуса к тем пристрастным суждениям о Западе, которые еще были в ходу у нас в 30-х гг., — и именно этим надо объяснить то значительное влияние, которое славянофилы имели на группу западников — особенно на Грановското и Герцена. В Белинском заявление славянофилов в 1845 г. вызвало лишь раздражение, но отражение и даже влияние славянофильских настроений у Белинского мы отмечали уже выше. Любопытно тут же отметить, что даже у Чаадаева, несмотря на тот мрачный взгляд на Россию, который он высказал в знаменитом «Философском письме» (1836 г.) отражение славянофильской веры в особый путь России тоже нашло свое место. Уже в 1833 г. (после написания опубликованного лишь в 1836 г. письма) Чаадаев писал: «Россия развилась иначе, чем Европа»; в 1834 г. он писал Тургеневу: «По моему мнению России суждена великая духовная будущность: она должна разрешить все вопросы, о которых спорит Европа». «Я думаю, — писал он в «Апологии сумасшедшего», — что мы пришли после других, чтобы сделать лучше их». Как впоследствии Герцен, Чаадаев высказывал даже убеждение, что «мы призваны решить большую часть проблем социального строя, завершить большую часть идей, возникших в старом обществе, ответить на самые важные вопросы, занимающие человечество». Мысли, к которым приходил позднее Чаадаев, были еще более напитаны верой в Россию, сознанием ее своеобразия, провиденциальности ее путей.

Старшее поколение западников — Белинский, Чаадаев, Герцен, Грановский не были против идеи самобытного развития России и усвоили многое от славянофилов, но это было возможно только потому, что в славянофилах они не ощущали ненависти к Европе или резкой враждебности к ней, можно даже сказать, что славянофилы не были антизападниками в серьезном смысле слова. Для славянофильства центр тяжести лежал в уяснении своеобразия путей России, — и отсюда уже, из потребности понять Россию, вытекала потребность критически оценить Запад. Проблемы Запада, его судьбы не являются для них чужими, неинтересными, — не с враждою и не со злорадством говорят они о кризисе Запада, но пытаются *вскрыть его причины, чтобы избежать ошибок Запада.* Одно только было безусловно чуждо и отвратительно славянофилам — это рабское преклонение перед Западом, какое-то отречение от здоровых начал своей страны, что не раз встречалось в истории русской интеллигенции. С чрезвычайной резкостью говорит в одном месте Хомяков, что в духовном рабстве перед Западным миром у наших интеллигентов нередко «проявляется какая-то страсть, какая-то комическая восторженность, обличающая и величайшую умственную скудость и совершенное самодовольство».

Славянофилы воспринимали Запад, как христианский мир — отсюда чувство глубокого родства с ним, однородности задач, и отсюда же свободное, а не пристрастное, не злорадное обсуждение его истории, его итогов. В основе всей критики Запада лежит именно религиозное отношение к Западу — и здесь славянофилы были очень близки к Чаадаеву, тоже с чрезвычайной силой чувствовавшему Запад религиозно, хотя он и расходился с ними в оценке Запада. У славянофилов это религиозное восприятие Запада соединялось с глубоким чувством русского своеобразия, неотделимого для них от православия. Это глубокое соединение национального и религиозного самоощущения у славянофилов, определившее всю логику развития славянофильства, требовало ясного и последовательного отде-

ления себя от западного христианского мира, — и последние корни всей критики Запада у славянофилов лежат в их непосредственном переживании России и в тех формулировках, в которых они выражали это свое непосредственное переживание... Славянофилы в своем развитии ориентировались не антизападнически, а внезападнически, и это постоянно надо иметь в виду при оценке их взглядов.

Обращаясь к самой критике Запада у славянофилов, мы должны сказать, что ее чрезвычайно трудно отделить, в силу указанных оснований, от всего мировоззрения их. Здесь, конечно, не место излагать их мировоззрение, и мы поневоле должны ограничиться лишь тем материалом, который имеет прямое отношение к нашей теме, отсылая читателя для общего знакомства со славянофилами к сочинениям Хомякова, Киреевского — как наиболее характерных и ярких представителей этого течения.

Остановимся сначала на общей оценке западной культуры у славянофилов.

«Еще недавно, — пишет Хомяков в одном месте, — вся Европа была в каком-то восторженном опьянении, кипела надеждами и благоговела перед своим собственным величием». Но ныне уже началось в Европе «смущение», слышится всюду «страстная и мрачная тревога». «Европейское просвещение, — пишет Киреевский, — достигло во второй половине XIX в. полноты развития... но результат этой полноты развития, этой ясности итогов было почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды». «Современная особенность западной жизни, — пишет И. В. Киреевский, — заключается в том общем, более или менее ясном сознании, что начало европейской образованности... оказывается в наше время уже неудовлетворительным для высших требований просвещения». «Если говорить откровенно, — замечает в другом месте тот же автор, — я и теперь люблю Запад, но ценя все выгоды рациональности, я думаю, что в *конечном* своем развитии она своей болезненной неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним».

«На Западе, — пишет К. Аксаков, — *душа убывает*, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом, даже благотворительность превращается в механическое дело; на Западе вся забота о государственных формах». «Запад потому и развил законность, — писал тот же К. Аксаков, — что чувствовал в себе недостаток правды». Отмечаем эти мысли Аксакова, отчасти близкие к тому, что мы видели у Гоголя, потому что здесь в скрытой форме выступает положительная общественно-политическая программа славянофилов, в которой, как известно, не было места для конституции и правовой регламентации отношений власти к народу. Развитие внешней жизни в Европе ставится в связь с тем, что «душа убывает» — как бы уходит в себя, вследствие чего развивается крайний индивидуализм — и параллельно с этим культура рационализируется и разбивается на ряд независимых сфер. С чрезвычайной силой рисует итоги всего этого процесса на западе И. В. Киреевский в своей замечательной статье «О характере просвещения Европы» (1852 г.). «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако в каждую минуту жизни является, как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, в другом, отдельно — сила разума и усилия житейских занятий...» Эта раздробленность духа, отсутствие внутренней целостности подрывает силы и расслабляет западного человека. Насильственный и внешний характер перемен в жизни, прихоть моды, развитие партийности, развитие изнеженной мечтательности, внутренняя тревога духа при рассудочной уверенности в себе — все эти черты возводит Киреевский к основной раздробленности духа, к утере внутренней целостности и внутреннего единства.

Но не сами по себе эти черты Запада важны для славянофилов в их анализе Запада, а те «начала», как любят они говорить, которые лежат в основе всей жизни на Западе и ко-

торые ныне «вымерли», по словам Хомякова. «Отжили не формы, но начало духовное, — пишет он, — не условия общества, но вера, в которой жили общества и люди, в них входящие». В революционной напряженности, которая ощущается во всей Европе, Хомяков видит именно «внутреннее омертвение людей», которое высказывается «судорожным движением общественных организмов». Все славянофилы держатся той мысли, что на Западе *закончилось* внутреннее развитие живых начал, когда-то создавших европейскую культуру, что Запад зашел ныне в тупик, из которого для него нет выхода, пока он держится этих уже омертвевших начал. Хомяков думает даже, что «людям Запада теперешнее его состояние должно казаться неразрешимой загадкой: понять эту загадку можем только мы, воспитанные иным духовным началом»[1]. Выветривается живое содержание жизни, исчезает то, чем когда-то жила Европа — и в результате мы видим «пустодушие» европейского просвещения, как выражается Хомяков.

Исчезновение духа живого в Европе, исчезновение творческих сил и внутренней цельности, какое-то саморазрушение находят славянофилы на Западе. «Многовековый холодный анализ, — пишет Киреевский, — разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам, а прямой собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм (намек на философию Гегеля. — В. З.), этот самовластный рассудок, не признающий ничего кроме себя и личного опыта». «Европа высказалась вполне, — читаем далее во второй статье Киреевского — в XIX в. она докончила круг своего развития, начавшийся в IX в.». «Современная шаткость духовного мира на Западе, — пишет Хомяков, — не случайное и преходящее

[1] Эту мысль развивал и Герцен.

явление, но необходимое последствие внутреннего раздвоения в европейском обществе». «Самый ход истории, — пишет он уж значительно позднее, — обличил ложь Западного мира, ибо логика истории произносит свой приговор не над формами, а над духовной жизнью Запада».

Ощущение приостановки внутреннего продуктивного творчества в европейской душе — необычайно сильно у славянофилов. Они понимают хорошо возможность чисто технического прогресса Европы и в то же время они ощущают, как задыхается творческий дух в омертвевших условиях жизни на Западе, они глубоко ощущают это трагическое духовное бесплодие его и «пустодушие». «Замирание» духовной жизни на Западе не только не ослабляется грандиозным развитием интеллектуальной и технической культуры, но, наоборот, оно прямо пропорционально ее возрастанию. И для славянофилов поэтому внутренняя раздробленность духа, его расщепление становится основным фактом духовной жизни Запада, основным источником его трагедии. Одностороннее развитие рассудочности, оторванность рассудка от живой цельности и полноты духовных сил является для них свидетельством замирания жизни на Западе, какие бы иллюзии ни создавала сила исторической инерции. «Не потому, — писал И. В. Киреевский, — западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность... но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов, именно потому, что само торжество ума Европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений потому, что при всем богатстве, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках, общий вывод из всей совокупности знаний представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека, потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни, сама жизнь лишена была существенного смысла».

Все эти горестные итоги западной культуры восходят не только к «перевесу рациональности» в западной душе — хотя именно отсюда и объясняются у славянофилов особенности религиозного и философского мышления, путей государственной и социальной жизни Запада. Не менее существенно для понимания судеб Запада *крайнее развитие в нем личного начала*: индивидуализм и рационализм так тесно связаны на Западе, что их невозможно отделить один от другого.

Учение о личности очень существенно для славянофильства, для его оценок и теоретических построений. Будучи убежденными и стойкими защитниками свободы в жизни личности, славянофилы боролись с тем «отъединением» личности, с той ее изоляцией, которая расширяла и преувеличивала ее силы, закрепляла ее погруженность в себя и неизменно должна была заканчиваться самоуверенностью и гордостью. Смирение для славянофилов, глубоко и сознательно религиозных, было условием расцвета и роста личности — и отсюда открывалась перспектива для понимания одного из глубочайших духовных различий между христианским Западом и Востоком. Восстановление внутренней целостности для славянофилов неотделимо от включения себя в надындивидуальное единство Церкви, тогда как расцвет личности на Западе неизбежно сопровождается отделением единой личности от всех. В споре между Кавелиным и Самариным, вспыхнувшем уже в 70-х гг., была договорена эта тема, начатая еще в 40-х гг., когда Кавелин (в 1847 г.) издал свою замечательную работу «Взгляд на юридический быт древней России». В то время как славянофилы, пролагая здесь путь для позднейшего народничества, видели в истоках русской жизни развитие общинного начала, подчинявшего себе отдельную личность (по словам К. Аксакова, «личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... личность поглощена в общине только эгоистической стороной, *но свободна в ней как в хоре*»), — Кавелин раскрывал в очень тщательной своей

исторической работе, как начало личности стало развиваться на Руси с появлением христианства. По мысли Кавелина, «степени развития начала личности... определяют периоды в русской истории». Мы не будем следить ни за дальнейшим развитием этой мысли, ни за полемикой против нее, но остановимся лишь на том материале, который дорисовывает мировоззрение славянофилов и оценку Запада у них. После появления работы Кавелина Самарин тогда же написал интереснейшую статью о ней («Москвитянин» 1847 г.). Идея личности вне *самоотречения*, думает Самарин, есть начало западное, начало, отрывающее от христианства, ибо в христианстве освобождение личности неразрывно связано с самоотречением. Одностороннее развитие личности и составляет содержание европейского индивидуализма, бессилие и несостоятельность которого признают ныне и на Западе[1]. Учение о личности вообще составляет одну из самых ценных сторон в философском творчестве Самарина[2]. В сущности Самарин стремился перенести в социальную и историческую философию то, что он находил в учении Церкви, в духе православия, — отсюда острота его оценок Запада в индивидуалистических его течениях, в которых он видел реакцию неправильному *подавлению* личности в католицизме. «В латинстве, — писал Самарин (Соч. Т. I.), — личность исчезает в Церкви, теряет все свои права и делается как бы мертвой, составной частицей целого... Историческая задача латинства состояла в том, чтобы отвлечь от живого начала Церкви идею единства, понятого, как власть... и превратить единство веры и любви в юридическое признание, а членов Церкви в подданных ее главы». В этих строках ясно видно, что, борясь с атомизирующим индивидуализмом,

[1] *Иванов-Разумник* (История русской общественной мысли. Т. I, стр. 313) видит здесь намек на *Louis Blanc*, на его «Histoire de la révolution franąise».

[2] Ее пытался воспроизвести, но, к сожалению, недостаточно выпукло, *М. О. Гершензон* в своих «Исторических записках».

приведшим к революции, к протестантизму и романтизму, славянофилы боролись и с тем поглощением личности, которое подавляло ее и лишало ее свободы в католицизме.

Утеря правильных связей с «целым» одинакова в обеих противоположных силах, господствующих на Западе: неправильно подавление личности в католицизме, неправильна и односторонняя индивидуалистическая культура антикатолических течений Запада. Здесь лежит ключ к пониманию того, как была нарушена правильная иерархия сил в западном человеке, как появились распад целостности духовной жизни и раздробленность духа.

По выражению Хомякова, «душа наша не мозаична»; все ее силы внутренно связаны, и даже наука «растет только на жизненном корне живого человеческого знания». Отсюда у Хомякова его настойчивая борьба с философской односторонностью Запада — с его отрывом мысли от живой целостности духа, с его преимущественным развитием рассудочного аналитического мышления. Хомяков строит своеобразную *социальную* теорию знания; вот, напр., интересная цитата: «Все животворные способности разума живут и крепнут только в дружеском общении мыслящих существ, рассудок же в своем низшем отправлении, в анализе, не требует этого и он поэтому делается неизбежным единственным представителем мыслящей способности *в оскудевшей и эгоистической душе*». Еще важнее следующая его мысль: «Частное (т. е. у отдельного человека) мышление может быть сильно и плодотворно лишь тогда, когда высшее знание и люди, его выражающие, связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви». «Условное свободнее развивается в истории, чем живое органическое; рассудок зреет в человеке гораздо легче, чем разум». Строя начатки «соборной гносеологии» (замечательное дополнение к которой развил князь С. Трубецкой в своих статьях «о природе человеческого сознания»), Хомяков постоянно подчеркивал ограничен-

ность рассудочного познания, которое «не обнимает *действительности* познаваемого и не идет дальше понимания формальной стороны бытия; подлинное знание дается лишь разуму». «Логический рассудок, — пишет в одном месте Хомяков, — беззаконен, когда думает заменить разум или даже полноту сознания, но *он имеет свое законное место* в кругу разумных сил». Однако «все глубокие истины мысли, вся высшая правда вольного стремления доступны только разуму, внутри себя устроенному в полном нравственном согласии с всесущим разумом». *Органом познания не является поэтому отдельный человек,* хотя Хомяков (и даже Трубецкой) не договорили до конца этого глубокого учения о познающем субъекте, но все же основные мысли «соборной» гносеологии были у Хомякова выражены с достаточной силой.

Вот еще два места из системы Хомякова, дорисовывающие его идеи: «Недоступная для отдельного мышления истина *доступна*, — пишет он, — *только совокупности мышлений, связанных любовью*»; поэтому для Хомякова — и здесь он восстанавливает глубочайшие построения христианской философии, выраженной у святых отцов — «разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой».

Здесь не место развивать и разъяснять эти философские построения Хомякова и близкие к нему построения И. В. Киреевского — но теперь нам понятна вся внутренняя связанность *философской* критики Запада у славянофилов с общим их пониманием Запада. Западный рационализм не просто осуждается по своему происхождению от религиозного расщепления некогда целостного духа, но и вскрывается диалектически в своих тупиках... Односторонность и ограниченность высшего проявления философского творчества на Западе — кантианства — состояла, по Хомякову, в том, что, будучи чисто рассудочной философией, она считала себя философией разума — тогда как ей была доступна истина лишь возможного, а не действительного, закон мира, а не мир. Интересно и тон-

ко, хотя и не полно критикует Хомяков Гегеля, высказывая попутно мысли, которые потом были развиты целым рядом русских мыслителей. Отметим еще отношение Хомякова к науке — Хомяков однажды резко высказался против иррационализма, в котором видел крайность, противоположную крайности рационализма. «Предоставим, — писал он, — отчаянию некоторых западных людей, испуганных самоубийственным развитием рационализма, тупое и отчасти притворное презрение к науке — мы должны принимать, сохранять и развивать ее во всем том умственном просторе, какого она требует... только таким путем мы можем возвысить саму науку, дать ей полноту и цельность, *которых до сих пор она не имела*».

Славянофилы находили в православии вечный образ духовной целостности и гармонии духовных сил. Отсюда очень рано критика Запада у славянофилов переходит в выведение трагедии Запада из истории его религиозной жизни — из особенностей католичества и протестантизма. Современная трагедия Запада для них явилась неизбежным результатом его религиозной неправды, в которой как бы сгущается, сосредоточивается основная болезнь его.

Все то, что славянофилы ставили в укор Западу, было для них симптомом этой болезни, — и если юный Самарин еще мучился над проблемой, как соединить философию Гегеля с православием, то и он очень скоро сошелся со всеми славянофилами в убеждении, что Европа неизлечимо была больна именно потому, что она религиозно оскудела. Характеристика и критика западного христианства развертываются у Хомякова, в его поистине гениальных богословских творениях, в целую систему христианской (в духе православия) философии. Рационализм, столь существенно связанный со всей системой западной культуры, есть лишь плод, а не основа трагедии Запада, ибо он вырос на почве иссякания того духа любви, без которого мертвеет христианская общественная жизнь. Поскольку в Европе еще живы ключи христианской силы, она

еще жива, еще мечется в тоске и в страшной тревожной напряженности ищет выхода из тупика, но она настолько ослабела, духовно настолько надломлена, так верит в односторонний рассудок вместо целостного разума, не отделившегося от живой связи со всеми силами духа, что для нее выхода нет.

Вот отчего в результате долгой и страстной борьбы с Западом славянофилы возвращаются в той же грусти, какая очень рано звучала в их оценке Запада. Глубокой печалью нередко полны их слова, обращенные к Западу, словно ясновидением чувства ощущают они разъедающую болезнь Запада, словно ощущают веяние смерти над ним. Западу трудно даже понять свою болезнь: распад былой целостности духа зашел так далеко, что на Западе даже не ощущают болезненности в разъединении духовных сил, в полном отделении интеллекта от этических движений в нас, от искусства, от веры. Запад тяжело болен и мучительно переживает свою болезнь, но едва ли он может сам ее понять; мы русские, живущие иными духовными началами, скорее и легче можем понять не только болезнь Запада, но и причины болезни его.

Критика европейской культуры является у славянофилов переходной ступенью к построению органического мировоззрения на основе православия. Изложение этой сложной, до конца незавершенной системы, где богословие переходит в философию, гносеология — в этику, психология — в социологию, не входит в мою задачу. Отмечу лишь, что заключительные строки Киреевского в его замечательной статье о характере европейского просвещения таковы: «Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Православной Церкви, вполне проникли убеждения всех степеней сословий наших; чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским *и не вытесняя его, но напротив обнимая его своей полнотой*, дали ему высший смысл и последнее развитие». Эта идея синтеза европейской культуры и православия, являясь как бы завещанием Киреев-

ского, возобновляет задачу, перед которой когда-то стоял и юный Самарин.

Критика европейской культуры у славянофилов носит философский и религиозный характер — не столько потому, что она направлена на итоги философской жизни и религиозного развития Запада, сколько потому, что она обращается к «началам», т. е. к принципам европейской культуры. Определенность и отчетливость формулировок, ясная постановка диагноза «болезни» Запада и глубокая вера в правду иных духовных начал, которыми жили славянофилы, сообщает их мыслям ценность, которая не поблекла и доныне. То, что Гоголь почувствовал на Западе, как художник и религиозный человек, славянофилы переживали, как философы, но Гоголя роднит со славянофилами глубокое ощущение *религиозной* трагедии Запада. И Гоголь и славянофилы своеобразие русского пути видят в православии — и потому Запад для них освещен тем, как они понимают исторические пути христианства и великий раскол Востока и Запада. Западное христианство имеет, по их мнению, неоценимые исторические заслуги в создании и развитии европейской культуры, но оно же повинно в глубочайшей духовной болезни Европы, в ее религиозной трагедии. Анализ этой трагедии невольно переходит в обличение неправды в западном христианстве и так же естественно заканчивается раскрытием целостного и гармонического понимания жизни на основах православия. И Гоголь и славянофилы являются поэтому предтечами, пророками православной культуры. В этом все своеобразие их критических и положительных построений, но в этом же, конечно, причина малой пока популярности этих построений.

Заканчивая эту главу о славянофилах, не можем не присоединить к ней самого краткого упоминания о Ф. И. Тютчеве — тоже пламенном славянофиле, но в своем мировоззрении, философски чрезвычайно близком к шеллингианству, шедшем своим самостоятельным путем. В сочинениях Ф. И. Тютчева мы найдем три теоретические

статьи, посвященные теме, нас занимающей ныне, — а именно: 1) «Россия и Германия» — 1844 г. 2) «Россия и революция» — 1848 г. и 3) «Папство и римский вопрос» — 1850 г. В первой статье мы отметим лишь сильные и горькие строки о той ненависти к России, которая стала распространяться в Западной Европе; этот мотив, как мы еще увидим, с большей силой и влиятельностью выступил после Крымской войны. Для нас важнее две вторые статьи Тютчева, в которых с чрезвычайной силой и отчетливостью выражено ощущение антихристианского начала в Европе — все более растущего, все более овладевающего Европой. В свете февральской революции, которая послужила таким сильным толчком для различных направлений русской мысли, какой раньше был дан Французской революцией, Тютчев глубоко ощутил силу и значительность *революционных* настроений в Европе — а главное ощутил их историческую законность и производность от всего духовного мира Запада. «За три последних века историческая жизнь Запада, — пишет Тютчев, — необходимо была непрерывной войной, постоянным приступом, направленным против всех христианских элементов, входивших в состав старого западного общества». «Никто не сомневается, — пишет в другом месте Тютчев, — что секуляризация — последнее слово этого положения дела». В основе этого пагубного отделения жизни и творчества от Церкви лежит то «глубокое искажение, которому христианское начало подвергалось от навязанного ему Римом устройства... Западная Церковь сделалась политическим учреждением... во все продолжение средних веков Церковь на Западе была не чем иным, как римской колонией, водворенной в завоеванной стране». «Реакция этому положению вещей была неизбежна, но она же, оторвав личность от Церкви, открыла в ней простор хаосу, бунту, беспредельному самоутверждению». «Революция есть не что иное, — пишет Тютчев, — как апофеоз человеческого я», как последнее слово отрыва личности от Церкви, от Бога. «*Человеческое я, предоставленное самому себе, противно*

христианству по существу». Вот почему «революция прежде всего враг христианства: антихристианское настроение есть душа революции». Заключительные строки статьи «Россия и революция» очень сосредоточенно передают это мрачное настроение Тютчева относительно Запада: «Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении: Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все королевства, католицизм и протестантизм, — вера давно уже утраченная и разум доведенный до бессмыслия, порядок отныне немыслимый, свобода отныне невозможная — и надо всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками...» Есть лишь одна светлая и радостная надежда — и она связана с Россией, с православием (Тютчев не отделяет одно от другого). «Давно уже в Европе, — думает он, — существует только две силы — революция и Россия. Эти две силы теперь противопоставлены одна другой и быть может завтра они вступят в борьбу... от исхода этой борьбы, величайшей борьбы, какой когда-либо мир был свидетелем, зависит на многие века вся политическая и религиозная будущность человечества». В дни, когда пишется эта книга, мы знаем, что предсказание Тютчева исполнилось: революция вступила в ожесточенную и непримиримую борьбу с христианством. Тютчев одного не предчувствовал, что ареной этой борьбы будет сама же Россия, что революция овладеет Россией и борьба ее с христианством будет борьбой не Западной Европы с Россией, а борьбой двух начал за обладание русской душой.

Так остро воспринимая религиозный и исторический процесс на Западе, Тютчев все же не глядел безнадежно на него. Строками, свидетельствующими об этом, мы и закончим изложение взглядов Тютчева. Вот его слова: «Православная Церковь... не переставала признавать, что христианское начало никогда не исчезало в Римской Церкви, оно было в ней сильнее, чем заблуждение и человеческая страсть. Поэтому она питает глубокое убеждение, что это

начало окажется сильнее всех своих врагов. Церковь знает и то, что... и теперь — судьбы христианства на Западе все еще находятся в руках Римской Церкви, и она твердо надеется, что в день великого воссоединения эта Церковь возвратит ей неповрежденным этот священный залог».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

А. И. ГЕРЦЕН

Нам уже приходилось отмечать, что в «западничестве» XVIII в., как оно проявлялось тогда в русском обществе, необходимо различать два течения: одно увлекалось «просвещенством», внешними завоеваниями западной цивилизации, ее свободолюбием и «просветительной» философией, другое же чутко прислушивалось к духовным исканиям, имевшим тогда место на Западе. Масонство XVIII и начала XX в. было у нас проводником религиозно-философских, моральных, отчасти натурфилософских идей, но это «западничество» было связано с критическим отношением к рационализму XVIII в., к антихристианским, атеистическим и материалистическим его течениям. Масонство сыграло несомненно большую роль в духовном росте выдающихся представителей русского общества — достаточно привести одно имя Н. И. Новикова.

Но уже к 20-м гг. XIX в. роль масонства собственно кончается, она преемственно переходит к немецкой романтике и философии, особенно к шеллингианству. В шеллингианстве получают развитие прежние натурфилософские искания (связанные раньше с масонством), — упомянем лишь о Велланском, о профессоре Павлове, под влиянием которого находились будущие западники (Станкевич, Герцен и др.); в шеллингианстве же получают свое питание и стремления понять путь России, осмыслить ее своеобразие. Философия истории романтиков была огромной поддержкой для тех настроений, которые развернулись в рус-

ской молодежи 20-х и 30-х гг. *Это все еще было западничеством*, — в том смысле, что постановка вопроса об исторической миссии России связывалась с судьбами Запада, как разрешение и завершение его истории. Таким образом это течение западничества подготовило почву для постановки вопроса о взаимоотношении России и Запада — и у ряда лиц либо переходило в славянофильство, либо (как у Белинского и Герцена) определяло глубокое родство с ним. Принципиальное западничество на почве шеллингианства можно проследить, пожалуй, только у одного М. Н. Каткова.

Что же касается западного «просвещения», с его прежним и новым позитивизмом, с его склонностью к философскому релятивизму и историческому реализму, с его верой в прогресс, в человечество и с его страстным исканием социальной правды и утопическими построениями в этом направлении, то это течение западничества, развернувшееся у нас тоже в XVIII в., было затем очень слабо представлено у нас до появления Герцена. Герцен не родоначальник русского утопизма и русского просвещенства, он не родоначальник и русского позитивизма — он сам шире и глубже всех этих определений, а сверх того он имел здесь предшественников. Но в Герцене впервые с чрезвычайной яркостью выступило это сочетание просвещенства и утопизма, позитивизма и народничества, впервые ярко заявило о себе *французское* влияние. Испытав большое влияние Шеллинга, а затем Гегеля, Герцен все же духовно сложился под влиянием французской культуры — и конечно больше всего — под влиянием Сен-Симона. Как у Сен-Симона, так и у Герцена не исчезает религиозный мотив, но он окончательно связывается с земными идеалами, он почти отрывается от всего трансцендентного; реализм почти переходит в позитивизм, хотя Герцен никогда не понимал его узко и односторонне. Он собственно полупозитивист, как были и остаются полупозитивистами все представители так называемого «субъективного метода в социологии», как был им, напр., и Ка-

велин — ибо позитивизм, борьба с метафизикой не устраняет у них *признания свободы в человеке*. Это открывает место для поэтического идеализма, вводит в историческое мышление категорию «возможности»... Лишь в 50-х гг. наш позитивизм вновь суживается, склоняется к фактопоклонству, к безусловному детерминизму и легко сочетается с материализмом.

Так «просвещенство» раздвоилось у нас на два близких, но отличных течения — на узкий позитивизм, склоняющийся к материализму (сначала философскому, а потом экономическому), и на полупозитивизм. *Лишь в полупозитивизме сохранилась проблема России и Запада*; для первого же направления она выпала. Характерно, что и доныне сохраняется это положение вещей, крайне затрудняющее духовное объединение различных течений русской жизни...

В истории русского «просвещенства», в которое между прочим также необходимо включить Л. Толстого (за его рационализм), как необходимо включить во французское просвещенство Руссо (хотя оба мыслителя отчасти уже выходят за пределы просвещенства и даже разлагают его), — в этой незавершенной еще главе русской истории первое место и по времени и по силе дарования принадлежит несомненно А. И. Герцену — с его несравненным талантом писателя, с глубокой силой его исканий и его страстным утопизмом, заступившим место религиозной жизни. В Герцене как бы соединяются обе ветви русского западничества — ибо сложившись под французским влиянием, навсегда оставшись в русле «просвещенства», Герцен в то же время испытал глубокое влияние шеллингианства, а потом и философии Гегеля. Через Герцена и русское просвещенство (поскольку оно представлено полупозитивистами — см. дальше главу о Н. К. Михайловском) стало перед проблемой Запада и России — и если сам Герцен был ярким представителем антизападничества, то его духовные потомки оказались лишь защитниками «внезападничества»...

Обратимся теперь к общей характеристике А. И. Герцена.

Александр Иванович Герцен был современником Гоголя и славянофилов, но его духовный уклад был совершенно иной, чем у них. Будучи таким же романтиком, как и они, пережив в юности свою фазу религиозности, Герцен очень рано увлекся идеалами Запада и со всей пылкостью своей натуры отдался им. Воспитанный на французской литературе (хотя и он в свое время разделял типичный для его эпохи культ Шиллера), Герцен очень рано познакомился с Сен-Симоном, который придал большую определенность его социальным и политическим мечтаниям. В одном из ранних своих произведений Герцен так рисует этот период жизни: «Не могу выразить всей восторженности того времени. Жизнь раскрывалась перед нами торжественно, величественно, мы откровенно клялись пожертвовать наше существование *во благо человечества*». Из биографии Герцена известно, что вместе со своим другом Огаревым он действительно клялся (16 лет) на Воробьевых горах в Москве посвятить свою жизнь на борьбу с деспотизмом...

То, во что верил юный Герцен — это была вера в человека и в человечество, вера в прогресс и безусловное поклонение свободе. Герцен не отделял русского дела от задач Западной Европы: не будучи космополитом, горячо и глубоко любя родину, он любил в то же время и Запад — колыбель свободы. Вот отчего во имя борьбы с деспотизмом, которой он посвятил свою жизнь, он так стремился на Запад: конечно, ему хотелось вздохнуть полной грудью, хотелось подышать воздухом свободы, которого так не хватало России Николая I, но в то же время он считал, что Запад и Россия имеют общие задачи — переустройство всего уклада жизни во имя социального идеала. В путях этих политическая свобода приобрела чрезвычайное значение, но лишь как средство, как условие борьбы за социальный идеал. Полная невозможность действовать в России, действенность натуры, не позволявшая ему уйти в одно литературное творчество, влекли Герцена на Запад, и наконец, в 1847 г. его мечта исполнилась.

Герцен ехал за границу, будучи уже 35 лет — человеком сложившимся, полным сил, но свободным от юношеской пылкости, трезвым, настойчивым и религиозно преданным идеалу социального переустройства. Будучи последовательным и глубоким индивидуалистом, ставя личность выше всего, как самоцель, как «вершину исторического мира», Герцен сочетал с этим пламенным индивидуализмом веру в соединимость широкого развития личности и социальной правды — и эту веру он столько же основывал на начале разума, преображающего эгоизм в творческую социальную силу, сколько и на живой социальной солидарности, освобождающей личность от узости, от эгоцентризма. Социалистические мечты заранее определяли критическое отношение к современной Европе — тем более, что и в самой западной социалистической мысли критика современного строя была очень сильна. С другой стороны, общее развитие у Герцена его философских и исторических взглядов тоже определяло у него некоторый скептицизм — у него уже не было наивной веры в прогресс, в его историческую неизбежность. Быть может прав Н. Н. Страхов, когда утверждает, что Герцен «дошел до полной безнадежности еще раньше, чем совершилась революция 1848 г.» («Борьба с Западом» т. I, стр. 81).

Во всяком случае, как свидетельствует П. В. Анненков, среди наших мечтательных социалистов было подчас такое же отношение к современной Европе, как у правого славянофильства. Социалистическая критика Запада, начатая на самом же Западе, делала завоевания у нас[1], но при

[1] В одном письме к Белинскому его друг Боткин писал: «Недаром кричат Шевырев и «Маяк», что Европа находится в гниении; это действительно так — старые институты семьи, собственности и общества получают со всех сторон удары». «Внимательное созерцание Европы, — читаем в другом письме Боткина, — действительно представляет гниение и распад всего старого порядка». Цитирую по книге Пыпина о Белинском.

этом *все же не утрачивалась вера в творческие скрытые силы Европы.* По авторитетному свидетельству того же Анненкова в его рассказе о 40-х гг., «русская интеллигенция любила не современную, действительную Францию... а Францию идеальную, воображаемую, фантастическую». «У нас искали потаенной Франции», — говорит он тут же («Воспоминания», т. III, стр. 69), и эти слова очень хорошо характеризуют парадоксальное совмещение у наших западников — и особенно у Герцена — критики современной Европы с верой в ее «скрытые творческие силы»...

Поэтому, хотя Герцен и ехал за границу без особых иллюзий, но в нем еще держалась вера в Европу, в благотворное влияние политической свободы. Первые заграничные впечатления Герцена были очень тяжелы. Герцен сразу же почувствовал всю огромную силу «мещанства» — все потускнение в Европе былого энтузиазма: раздражение, горечь, обида все сильнее завладевали Герценом, и в первых же письмах из Франции (вызвавших даже суровую отповедь Белинского, приходившего тогда к мысли об историческом значении буржуазии) он горько жалуется, что «мелкая, грязная среда мещанства как тина покрывает своей зеленью всю Францию». Первая глава его удивительней книги «С того берега», которую Анненков правильно охарактеризовал как «самое пессимистическое созерцание западного развития», — была написана в Италии до революции 1848 г. *Уже тогда Герцен чувствовал себя «на другом берегу»*, и все же, когда разразилась февральская революция, Герцен поспешил в Париж, полный оживших надежд и вновь вспыхнувшей веры в начало социального перелома. Герцен приехал в Париж в мае, а в июне он был свидетелем кровавых июньских дней и неудачи социального переворота. То, что увидал, что пережил тогда Герцен, совершенно убило в нем его веру в какую-то мистическую силу революционизма, в таинственную благотворность его — а с этим в нем надорвалось и все его мировоззрение. Герцен был так глубоко потрясен и взволнован и вместе с тем с такой непререкаемой

силой убедился в утопичности и беспочвенности его мечтаний, что он никогда уже не мог оправиться от этого удара, — из убежденного западника он становится постепенно страстным антизападником... «Вещи, которые я никогда не считал возможными в Европе, — писал он тогда, — даже в минуты ожесточенной досады и самого черного пессимизма, сделались обыкновенны, ежедневны». Гражданская война, подавленная решительно и жестоко, разбила все надежды Герцена. Он и раньше склонялся к примату социального над политическим; а теперь он начинает склоняться к прямому политическому скептицизму, и нотки анархизма, устранение политической проблемы все сильнее и чаще прорываются в его творчестве. «Слово "республика", писал он однажды, — от которого, бывало, я это очень помню, билось сердце, теперь, после 1849—1851 гг., возбуждает столько же надежд, сколько и сомнений... Разве мы не видали, что французская демократия — т. е. (фактически) равенство в рабстве, есть самая близкая форма к самовластию?»

Любопытно отметить, что еще в Москве, до поездки за границу, явный перевес социального над политическим у Герцена вызывал реакцию у его друзей; Герцен был еще одинок (как до него был в этом отношении одинок и Николай Тургенев) — он скорее здесь был близок к славянофилам, среди которых у К. Аксакова особенно резко прорывались нотки «аполитизма», переходившего незаметно в анархизм. («Государство как принцип — зло», «государство в своей идее — ложь», — писал К. Аксаков). Даже впоследствии Иван Аксаков, в котором было столько политического темперамента и вдохновения, сочувственно вспоминал слова своего старшего брата и сам писал, что «общественный и личный идеал человечества стоит выше всякого совершеннейшего государства». Эти мотивы воскресли лишь в одном ответвлении западничества в народничестве, основное же направление западничества определенно тяготело к «политицизму» и выдвинуло в русской жизни ярких представителей политического либерализ-

ма. Близкий к Герцену Грановский не только не разделял его социального утопизма, но и вообще видел в социализме «болезнь века». Он особенно осуждал в нем то, что было по душе русским мечтателям — пренебрежение к политической жизни, к политическому развитию народа.

Для Грановского, как историка, это было неприемлемо, но для многих русских умов было, да вероятно и ныне для многих это так, — что-то пленительное в отходе от политической жизни и в сосредоточении на проблеме социальной. Здесь как раз *начинается новая страница в оценке Европы*: в свете идей утопического социализма цивилизация Европы рисовалась, как «прямое порождение праздных ее условий», и это отвращение к «буржуазной» Европе объединяет Герцена, Достоевского, Н. К. Михайловского, Федорова (беру писателей, у которых имела место критика Запада), задело отчасти и Л. Н. Толстого, в котором впрочем больше звучали мотивы Руссо, но который как-то сливался с критикой Запада, исходившей от социалистических чаяний. Разрушение европейской цивилизации не страшило таких поклонников Запада, ибо они ждали социального переворота, верили в наступление нового «эона», нового социального порядка, в котором должны были выявиться совершенно новые основы личной и общественной жизни. Старые грезы, навеянные еще Сен-Симоном, имевшим такое глубокое влияние на всю духовную жизнь Герцена, приобретали совершенно реальный характер...

Разочарование в революции, не оправдавшей надежды на социальный переворот, не заставило Герцена отказаться от его идеала, его социальной утопии — как мы уже указывали, для Герцена его социальная утопия имела *религиозное* значение — но оно обратилось со всей силой и страстностью на тот самый Запад, откуда Герцен взял свои идеалы. У Герцена часто прерывается настоящее отвращение к Западу, былая вера в скрытые силы Запада совершенно исчезает, иногда лишь прорываясь в тех или иных мягких отзывах о Западе — вообще отныне очень редких у Герцена.

Потрясение, пережитое Герценом, если не убило в нем его социально-религиозной мечты, то все же окончательно надорвало веру в «прогресс», в закономерное движение истории к идеалу. Он и раньше не верил в исторический провиденциализм, всюду отводя огромное место случайности в историческом процессе, — и хотя при этой позиции не устранялась почва для действенного творчества, но творчество, понятое лишь как продукт свободного устремления к идеалу, не имеющее никакой связи с бытием, — ибо в бытии нет смысла и плана, — неизбежно приобретает трагический характер... Так парадоксально сочетались у Герцена позитивизм и его социальный идеализм; защита свободы, пламенный индивидуализм и в то же время трагическое восприятие бессмыслицы истории, одинаково жили в нем. Герцен являет нам довольно частый тип русского интеллигента, лишенного веры, но не утерявшего духовной зрячести; будучи позитивистом по исходным основам миропонимания, Герцен настолько глубок и честен, что отдает себе ясный отчет (как и другой его великий современник — Дж. Ст. Милль) в бессилии позитивизма. Отсюда глубочайший трагизм, идущий не от рассудка, а вырастающий из глубины его мятущейся души, для которой единственным настоящим выходом мог бы быть лишь возврат к религии — возврат, внутренно затрудненный его глубочайшим философским релятивизмом[1]. Из этой духовной темницы своей так и не вырвался Герцен — и есть что-то незаконченное, недоговоренное во всей его личности; даже в его критике Запада нередко ощущаешь всю глубину его духовных исканий и всю в то же время их незавершенность. Так страстно обвиняя Запад, Герцен сознает, что собственно для обвинений как раз и нет у него почвы — нет в его социальном идеале ни общеобязательности, ни объективной исторической основы — отсюда собственно и проистекает трагическое чувство беспочвенности, сознание, что он лишь «Дон-Кихот»...

[1] См. об этом этюд отца *С. Булгакова* «Душевная драма Герцена» (в сборнике «От марксизма к идеализму»).

Но вернемся к тому, как отразилось в творчестве Герцена его разочарование. Изложить в полноте то, что составило основное содержание всего его творчества за границей, нет у нас возможности, и мы ограничимся лишь общей характеристикой его позиции.

Общая оценка европейской действительности очень мрачна у Герцена. «С каким-то ясновидением, — пишет он в письмах из Франции и Италии, — заглянул я в душу буржуа, в душу рабочего и ужаснулся»... «Куда ни посмотришь, — читаем там же, — отовсюду веет варварством — снизу и сверху, из дворцов и из мастерских». «Современное поколение имеет одного Бога — капитал и не имеет богов разве его. Наше время... *эпоха восходящего мещанства* и эпоха его тучного преуспеяния». «В тиранстве без тирана, — читаем мы там же, — есть что-то отвратительнейшее, нежели в царской власти. Там знаешь, кого ненавидеть, а тут анонимное общество политических шулеров и биржевых торгашей, опирающееся на общественный разврат, на сочувствие мещан, опирающееся на полицейских пиратов и на армейских кондотьеров, душит без увлечения, гнетет без веры, из-за денег, из страха»... Острие критики Герцена не останавливается на этом — он идет смело дальше, не боясь коснуться самых основ «свободной» Европы. «Европа ныне догадалась, — пишет Герцен («С того берега»), — что представительная система — хитро придуманное средство перегонять в слова и бесконечные споры общественные потребности и энергическую способность действовать». «В демократии, — пишет он там же, — страшная мощь разрушения, но когда примется она создавать, она теряется в ученических опытах, в политических этюдах... *Действительного творчества в демократии нет*». «Меня ужасает современный человек, — пишет Герцен, — какая бесчувственность и ограниченность, какое отсутствие страсти, негодования, какая слабость мысли, как скоро стынет в нем энергия, как рано изношено в нем увлечение, энергия, вера в собственное дело!»... Бесплодие форм в «свободной» Европе, бесплодие человека — вот что с угрюмой тоской пов-

торяет всюду Герцен. «С мещанством стираются личности... все получает значение гуртовое, оптовое, почти всем доступное... а за углом дожидается стотысячеголовая гидра, готовая без разбора все слушать, все смотреть, всячески одеться, всем наесться — это та самодержавная толпа сплоченной посредственности... которая все покупает и потому всем владеет». Сколько эстетического отвращения и раздражения в этих бичующих строках! «Несмотря на умственное превосходство нашего времени, — читаем дальше, — все идет к посредственности, лица теряются в толпе. Эта collective mediocrity ненавидит все резкое, самобытное — она проводит над всем общий уровень». Все индивидуальное и яркое тонет в массе, задыхается в атмосфере мещанства... Это торжество мещанства отзывается на личности; в горьких и едких словах рисует новый «порядок» Герцен. «Под влиянием мещанства, — пишет он, — все переменилось в Европе. Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами для всех, т. е. для всех, имеющих деньги». Герцену ненавистно все это — и невольно напоминают нам эти строки такую же эстетическую скорбь о современности — хотя и выраженную в других тонах у Гоголя... Даже социализм несет в себе потенциальное мещанство: скептицизм Герцена, мужественная его правдивость не остановились перед констатированием этого. Это было больно и горько для Герцена, но он не скрывает от себя правды. «*Мещанство — вот последнее слово цивилизации*, — писал он в 1864 г. — Весь "образованный" мир идет в мещанство». «Любезный друг, — пишет он тогда же («Концы и начала»), — пора прийти к покойному и смиренному сознанию, что мещанство — это окончательная форма западной цивилизации, ее совершеннолетие — им замыкается длинный ряд ее сновидений, оканчивается эпопея роста, роман юности. После всех мечтаний и стремлений оно представляет людям скромный покой, менее тревожную жизнь... народы Запада тяжким трудом выработ-

тали свои зимние квартиры. Великие стихийные ураганы, поднимавшие всю поверхность западного моря, превратились в тихий морской ветерок. Христианство обмелело и успокоилось в покойной и каменистей гавани реформации; обмелела и революция в покойной и песчаной гавани либерализма. С такой снисходительной Церковью, с такой ручной революцией, западный мир стал отстаиваться, уравновешиваться».

Разочарование в Западной Европе далось Герцену нелегко; для него это было мучительной трагедией, словно прощался он с самым заветным и дорогим, что у него было. «Я плакал на июньских баррикадах, — писал он в 1854 г., — и теперь плачу при воспоминании об этих проклятых днях, в которых восторжествовали каннибалы порядка». Вместе с разочарованием в Западной Европе для Герцена потухали все его былые идеалы — вера в человечество, вера в прогресс; все его мировоззрение принимает трагический характер. В историческом процессе так много случайного («история импровизируется» — одна из любимых мыслей Герцена), в ней нет никакой разумной силы, над ней нет Промысла, а человек так мелок, так скоро успокаивается, так мало ищет достойного, а не просто удобного существования. Было когда-то и иное время, был и в Европе действительный энтузиазм, творческий подъем, но Европа одряхлела, обмелела, поражена роковым бессилием. «Какое счастье, — пишет Герцен, — что все энтузиасты похоронены! Им пришлось бы увидеть, что дело их не подвинулось ни на шаг, что их идеалы остались идеалами, что недостаточно разобрать Бастилию по камешкам, чтобы сделать колодников свободными людьми». Это *внутреннее бесплодие* западного человека, это глубочайшее мещанство, в нем открывшееся, — Герцен писал о нем, что «штемпель мещанства так же трудно стирается, как печать дара Духа Святого» («Былое и думы», IV) — это и привело Герцена к трагическим сомнениям. «Духота, тягость, усталость, отвращение от жизни распространяются вместе с судорожными попытками куда-нибудь выйти. Всем на свете стало

дурно жить — это великий признак. Кайтесь, господа, кайтесь, — суд вашему миру пришел!»

Современная Европа еще имеет силы — от своего прошлого, но она уже не может выйти на новую дорогу. «Ветхий мир, католико-феодальный, развился во все стороны, до высшей степени изящного и отвратительного, до обличения всей истины, в нем заключенной, и всей лжи — наконец, он истощился. *Он может долго стоять, но обновиться не может*» («С того берега»). Иногда мысли Герцена принимают еще более резкий оборот. «Мы довольно долго изучали хилый организм Европы, — пишет он в одном месте, — во всех слоях и везде мы находим перст смерти. Едва веришь глазам: неужели это та самая Европа, которую мы когда-то знали и любили?.. Европа приближается к страшному катаклизму... политические революции изнемогают под бременем своего бессилия, они совершили великие дела, но не исполнили своей задачи, они разрушили веру, но не осуществили свободу, они зажгли в сердцах желания, которых они не в силах исполнить... Я первый бледнею, трушу перед темной ночью, которая наступает. Прощай, отходящий мир, прощай Европа!»

Герцен часто повторял мысль, что «роль теперешней Европы совершенно окончена: с 1826 г. разложение ее растет с каждым шагом». Но иногда суждение Герцена смягчается, и он более мягко смотрит на судьбы Европы. В 1857 г. он писал Тургеневу: «весьма возможно, что вся творческая способность западных народов истратилась, истощилась... но я не считаю окончательно решенным вопрос о будущности Европы. Добросовестно, с покорностью перед истиной и *скорее с предрассудками в пользу Запада, чем против него*, изучая его десятый год не в теориях и книгах, а в клубах и на площади, в средоточии всей политической и социальной жизни его, я должен сказать, *что ни близкого, ни хорошего выхода я не вижу*».

Разочарование и скептицизм, как мы уже указывали, коснулись и последних основ мировоззрения Герцена — веры в человечество, в прогресс. «Объясните мне, пожа-

луйста, — спрашивает он, — отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно? Верить в Царство Небесное глупо, а верить в земные утопии — умно?» В «Былом и думах» Герцен так писал об этих своих настроениях: «Статьями "с того берега"» я преследовал в себе идеалы, я иронией мстил им за боль и обман... Я утратил веру в слова и знамена, в канонизированное человечество и единую спасающую Церковь западной цивилизации».

Страстность, с которой предъявляет Западу свои обвинения Герцен, вытекала из того, что он отдал много своих сил на служение западной жизни, что она была для него его делом. Внутреннее бесплодие европейского мира, торжество мещанства, неспособность Запада осуществить им же созданный социальный идеал — все это переживал Герцен необычайно тяжело. Он хоронил не только веру в Запад, но и веру в человечество, веру в прогресс. Социальный идеал, которому он поклонялся, оказался бесконечно далек от действительности, и оттого Герцен не раз называет себя «Дон-Кихотом» революции. В горькой иронии, с какой он говорит об этом, так много боли и неподдельной муки! Он предчувствует рост мещанства и торжество «сплоченной посредственности». Его отталкивает и волнует пошлость и ограниченность современного западного человека. Стоя перед глубоким моральным кризисом, Герцен не имеет уже силы перейти к иному пониманию жизни, ему остается лишь сознавать свою трагедию и глядеть горькой правде в глаза. В замечательном предисловии к книге «С того берега» Герцен, обращаясь к своему сыну, пишет: «Мы не строим, но ломаем, не возвещаем нового откровения, но устраняем старую ложь». Все вдохновение, весь огромный талант Герцена действительно ушли на «устранение старой лжи»: он срывает маску с Запада, он показывает его бесплодие и мещанство, его неспособность воплотить социальный идеал. Когда его упрекали в том, что он разрушает у русской молодежи ее веру в Запад, «учит ее неуважению к Европе, к ее цивилизации», то Гер-

цен отвечал на это, что «только правда, чистая неприкрашенная правда может нас вывести из тупика».

«На краю нравственной гибели», к которой привело Герцена его разочарование в Западе, спасла его вера в Россию, вера в ее будущее. «Я чую сердцем и умом, — писал он в 1857 г., — что история толкается именно в наши (русские) ворота». «С тех пор, — пишет он, — как туман, покрывавший февральскую революцию, рассеялся, резкая простота заменила путаницу, — осталось только два интересных вопроса: вопрос социальный и вопрос русский. В сущности эти два вопроса составляют один и тот же». Есть одно замечательное место, вновь подчеркивающее, что социальная мечта имела у Герцена действительно религиозный характер. «*Народ русский,* — пишет он, — для нас *больше чем родина*»; в этих словах, в этом народническом предвосхищении формулы Достоевского о народе-богоносце, выражена глубочайшая вера Герцена в Россию, и с этим соединилось его убеждение, вытекавшее из всей его философии истории и легшее потом в основу целого мировоззрения (см. ниже о Н. К. Михайловском), — что Россия не должна повторять Запада, что она может развиваться своим особым путем. Здесь у Герцена в сущности воскресали те идеи, которые впервые были определены, высказаны уже в 30-х гг., — здесь снова Герцен оказывается близок к славянофилам. «Должна ли Россия, — спрашивает Герцен, — пройти все фазы европейского развития или ее жизнь пойдет по иным законам? *Я совершенно отрицаю необходимость повторений*».

«Европа перешла от скверных поселков к хорошим шоссе, — читаем в другом месте, — а от них к железным дорогам. У нас и теперь прескверные пути сообщения — что же нам сперва делать шоссе, а потом железные дороги?» Замечание это, конечно, весьма слабо разрешает трудности, связанные с учением об особых путях России, но оно очень характерно в то же время — тем более, что все надежды Герцена, как и позднейших народников, возлагались на общину, в которой видели «задаток самобытного

будущего развития» и возможность осуществления социального идеала. Несомненно, что своей верой в общину Герцен был обязан опять же славянофилам; еще в 1844 г. он противоставлял личное начало — общинному; согласование свободы личности и общинного порядка представлялось Герцену конкретной исторической задачей, разрешения которой он ждал именно от России.

В лице Герцена перед нами предстал один из западников. Тем существеннее и исторически значительнее тот факт, что, узнав ближе Запад, Герцен пережил глубочайшее разочарование в нем; как ни больно было Герцену расстаться со своей верой в Запад, он нашел в себе мужество посмотреть правде в глаза, нашел в себе силы для того, чтобы признаться, что Запад идет к торжеству мещанства. Конечно, Герцена, как и всех наших западников — *увлекал совсем не тот идеал, каким фактически жил и живет Запад;* поэтому разочарование Герцена было совершенно неизбежно. Но русское западничество, поскольку оно сохраняло в себе живые связи с русской действительностью, а не вырождалось в космополитизм, всегда имело тот же характер, что и у Герцена. В религиозном укладе души Герцена, в горячем увлечении идеалом социальной правды, его увлечение Западом приобрело более отчетливый характер, а художественное дарование придало его творчеству силу исключительного обаяния. Но история русского нигилизма, история общественных движений второй половины XIX в. содержит в себе те же черты веры, какими отмечено и все раннее западничество. Утопизм, этот суррогат религиозной философии, остался характерной чертой нашего западничества вплоть до современного коммунизма, и потому то, что пережил и так несравненно запечатлел в своих произведениях Герцен, остается не случайным, не индивидуальным, а типичным фактом. *Но произведения Герцена типичны вообще, как встреча русской души с Западом* — Герцен остается родным и близким и тем, кто не был западником. В этом от-

ношении любопытны симпатии к Герцену Страхова, во многом столь близкого к славянофилам, а позже Леонтьева; интересно и то высокое мнение, которое однажды высказал Л. Н. Толстой о Герцене. А о том, что для современной русской интеллигенции сочинения Герцена стали особенно близки и понятны — и говорить нечего. Вот почему история духовного развития Герцена так необыкновенно ценна для нас, хотя на Западе, несмотря на огромный внешний успех и славу, он все же остался чужд и далек огромному большинству. Герцен чрезвычайно национален — и в своей любви к Западу и в своей страстной критике его, — и конечно не случайно то, что он оказался столь близок к славянофилам. Помимо того, что здесь действовало раннее влияние славянофилов на Герцена, — в его приближении к ним сказалось глубокое духовное родство и единство той духовной почвы, из которой вышло раннее славянофильство и раннее западничество.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ПОСЛЕ КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ. И. С. АКСАКОВ, Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

Крымская война, совпавший с ней конец царствования Николая I и вступление на престол Александра II открыли новую эпоху русской жизни. Сначала робко и неуверенно, а потом все сильнее и увереннее стали выступать на арену истории новые общественные течения и группировки; то, что еще недавно находилось под спудом и казалось почти однотонным, вдруг предстало в своем чрезвычайном многообразии. В русской жизни повеяло свободой, приблизилась «эпоха великих реформ», создавшая небывалый подъем общественного энтузиазма, но в то же время с огромней силой стали проявляться и революционные силы — и чем дальше, тем настойчивее и организованнее. Для России наступила пора оформления и раскрытия того, что таило ее подполье, пришло время дифференциации ее социально-политических и культурных движений и тенденций. То, что дремало или оставалось неразвернувшимся, заявляло ныне о себе с небывалой свободой и смелостью, загорелась борьба различных течений, доходившая до полного взаимного отвержения и непонимания, — утратилось единство русской жизни, русского духа. Был момент, когда, казалось, стало возможно примирение враждующих начал и синтез различных течений — это было на торжестве открытия памятника Пушкину в Москве, когда Достоевский произнес свою знаменитую речь. Но, во-первых, это примирение не пошло дальше временного настроения и осталось безрезультатным, за отсутствием объективной осно-

вы для него, а главное — оно просто не охватывало всех течений русской жизни, исключало как раз ее буйствующие силы, не затрагивало самых глубоких диссонансов в русской жизни. Вся дальнейшая история русской жизни была лишь углублением и заострением противоположностей, величайшим выразителем которых явилась революция 1917 г. с ее Февралем и Октябрем. Единства и ныне нет и в русской жизни, нет его и в глубине русского духа, хотя быть может мы и идем к своей «органической эпохе».

Различные группировки общественных и культурных течений, при всем том многообразии их, какое раскрылось за годы после 1855 г., имеют ту общую историческую судьбу, что они не могут выйти за пределы великого разброда русской жизни, начавшегося после Крымской войны. Русская мощь сказалась в это время целым рядом исключительных завоеваний в области культурного творчества — но все это богатство все же оказалось скудным перед лицом русской жизни со всеми ее великими проблемами. *Пути России и ныне еще не открылись*, точнее говоря, не осуществился великий национальный синтез, не выковалось основное внутреннее единство и не закончена напряженнейшая борьба в глубинах народной души. Вот отчего проблема русского пути, русского своеобразия не только не была снята, но наоборот она приняла еще более сложный, хотя вместе с тем и более конкретный характер. Этим надо объяснить, отчего и отношение к Западу и его культуре продолжало и продолжает разделять русское общество на резко враждующие группы — и даже в наши дни это разделение имеет самый актуальный характер. По-прежнему до наших дней существует западничество и так же остро выступает антизападничество; хотя пройден с 1855 г. огромный период исторической жизни, многое изменилось, усложнилось, а все-таки по-прежнему у одних есть ненасыщенность Западом и молодая влюбленность в него, а у других по-прежнему страстное стремление утвердить свое своеобразие переходит нередко в обличение Запада и резкие обвинения против него. Живучесть и актуальность

темы об отношении России к Западу определяется одинаковой неустранимостью двух моментов: с одной стороны, здесь существенна *неразрывность* связи России с Западом и невозможность духовно и исторически изолировать себя от него, а с другой стороны — существенна бесспорность русского своеобразия, правда в искании своего собственного пути. Ни отделить Россию от Запада, ни просто включить ее в систему западной культуры и истории одинаково не удается. Частичные, предварительные синтезы намечались не раз — упомянем о Достоевском и Влад. Соловьеве — но, видимо, не готова к этому ни историческая почва, ни внутреннее состояние русского духа, в котором не умножают, а скорее ярче и резче звучат диссонансы.

Излагать хронологически всю сложную историю культурного и общественного развития России в связи с проблемой отношения России к Западу, конечно, совершенно невозможно при небольшом объеме настоящей книги. Поэтому нам остается в этой части еще определеннее, чем в первой, следовать порядку систематическому, нарушая постоянно требования хронологической последовательности. Я отчетливо сознаю все трудности и неудобства такого порядка — тем более, что почти у всех авторов и течений, которыми нам приходится заниматься, мы находим порой эклектическое, а порой и органическое сочетание совершенно различных циклов идей, — но иного выхода для нашего обзора я не вижу.

Сознавая всю условность того деления, которое положено в основу дальнейшего изложения, и постоянно внося поправки и дополнения при характеристике отдельных писателей и целых течений, я все же не могу обойтись без него. Я считаю возможным — не усматривая здесь никакой диалектики — выделить следующие три группы в разработке нашего вопроса (охватывая период времени от Крымской войны до наших дней): на первом месте я ставлю тех писателей, в творчестве которых (в отношении к нашей теме) проявился с определенной силой *полити-*

ческий мотив. Сюда я отношу И. С. Аксакова, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и так наз. «евразийцев». Во вторую группу я отношу тех писателей, у которых решающее значение в постановке и решении нашего вопроса играли религиозно-философские и культурно-философские мотивы. Сюда я отношу Л. Н. Толстого, Н. Н. Страхова, Н. К. Михайловского, В. В. Розанова, В. Ф. Эрна. Наконец, в последнюю группу я отношу тех, у кого мы видим определенные стремления к синтезу западничества и антизападничества — я имею в виду Ф. М. Достоевского, Владимира Соловьева, Н. А. Бердяева. Конечно, мне неизбежно придется, при изложении каждого автора, уделять ему столько места, сколько определяется не общим его значением в русской культуре, а лишь участием в разработке нашей проблемы. Вместе с тем я заранее должен просить у читателя снисхождения, что вследствие игнорирования хронологического момента (хотя я ему посильно следую внутри каждой группы) мне придется иногда возвращаться к эпохам, уже однажды охарактеризованным.

Крымская война всколыхнула все слои русского общества, с напряжением следившего за героической борьбой вокруг Севастополя и сознававшего всю свою техническую и общественную отсталость сравнительно с Западом, всю неправду, все дефекты русской жизни; с не меньшей, однако, остротой почувствовало русское общество в западных народах — врага. Нашествие Наполеона лишь очень ничтожно сказалось в этом направлении — в нем видели не проявление политической вражды со стороны Запада, как такового, к России, а лишь угрозу со стороны Наполеона. Но уже во все время царствования Николая I в западных государствах стало накопляться враждебное чувство к России, достигшее своего высшего напряжения после революции 1848 г. Когда вспыхнула Крымская война, то русское общество с чрезвычайной болью почувствовало, что здесь шло дело не о простом разрешении вооруженным путем дипломатического конфликта, что

фактически Запад для того и «ополчился» на Россию, чтобы ударить по ней и ослабить ее влияние среди славян. В этой войне впервые славянское самосознание было остро поражено глубокой ненавистью со стороны Запада к славянству; столкнулись целых два мира, и отсюда понятно, что Россия была страшна и ненавистна Западу не одной своей мощью, но все увеличивающимся ее влиянием на славянство. Известно, что Николай I был противником панславизма и на записке, поданной ему по этому вопросу И. С. Аксаковым, написал: «Ежели бы стечение обстоятельств привело к единству (со всеми славянами), оно будет на гибель для России»[1]. Но в русском обществе — здесь более всего надо помянуть М. П. Погодина — росло и крепло стремление к объединению со всеми славянами. История этого движения очень любопытна, но здесь не место на нем останавливаться — напомню, что здесь сошлись такие люди, как Бакунин и Погодин, участники Кирилло-Мефодиевского Братства, и Тютчев... Бакунин в 1848 г., Погодин в 1854, конечно совершенно в разных тонах, составляли планы всеславянского союза...

Отчетливое сознание того, что Запад стремится политически вытеснить и ослабить славянство и Россию, было чрезвычайно заострено Крымской войной. И все же непосредственно после ее окончания антизападничество у нас было еще очень слабым — даже у Н. Я. Данилевского, построившего теорию культурно-исторических типов и ею объяснившего политическую вражду Запада к России, оно очень слабо. Когда в 1855 г. славянофилами был основан журнал «Русская Беседа», то в его программе значились такие слова: «посвящая себя преимущественно служению русскому народу, журнал сей ни мало не будет враждебным к западной цивилизации. Всякий просвещенный русский знает, сколь много он обязан ей в умственном развитии, но вместе с тем для всякого русского очевидно, что западная цивилизация, лишенная всякого

[1] Цитирую по Барсукову. «Жизнь и труды Погодина». Т. IX, стр. 279.

необходимого основания истинного просвещения — религии, может быть полезна для России только по пропущении ее через критику русского духа и его коренных начал». В программе, закрытой на втором номере газеты «Парус», издававшейся И. С. Аксаковым в 1859 г., были такие слова: «Вполне уважая европейскую мысль и науку»... Немного резче отзывается о Западе послание к Сербам (1860 г.), написанное А. С Хомяковым и подписанное кроме него Погодиным, Кошелевым, Н. Елагиным, Ю. Самариным, И. Аксаковым и др. «Западные народы, — читаем здесь — ...достигли высокого развития умственного, но ослепленные своими успехами они, с одной стороны, сделались вполне равнодушными к высшему благу — Вере... а с другой стороны, сделались не благодетелями остального человечества, но врагами... В целом мире корабли европейских народов считаются не вестниками мира и счастья, а вестниками войны и величайших бедствий».

Ход самой жизни и особенно развитие «славянского вопроса» заостряли положение и вновь давали место антизападничеству. Из большой, хотя и мало изученной литературы, связанной со славянским вопросом, я выделяю лишь то, что писал Иван Аксаков, один из самых выдающихся наших политических мыслителей. Принадлежа, по всем своим связям, к славянофилам, Иван Аксаков всегда сохранял свою собственную — независимую и оригинальную личность, не терялся среди других; самая поразительная черта в нем — это удивительная внутренняя свобода, способность чутко и трезво относиться к действительности. Обладая блестящими организаторскими способностями, особенно развернувшимися в его деятельности в Москве в качестве председателя Славянского общества, Иван Аксаков был глубоким мыслителем, смелым и трезвым, верующим и в то же время тонко образованным. Широкие слои русского общества, увлекавшиеся больше нашими западническими течениями, как-то проглядели колоссальную фигуру Ивана Аксакова, и он ждет еще своего биографа, как ждет и своего читателя...

После Крымской войны наступает блестящий период деятельности Ивана Аксакова как публициста. Он не начал с антизападничества, но оно стало постепенно в нем накопляться и крепнуть. В 1861 г. он писал: «Пора понять, что ненависть, нередко инстинктивная, Запада к славянскому православному миру происходит от глубоко скрытых причин; причины эти — антагонизм двух противоположных просветительных начал и зависть дряхлого мира к новому, которому принадлежит будущее. Пора нам, наконец, принять вызов и смело вступить в бой с публицистикой Европы за себя и за наших братьев славян». Несколькими годами позже он писал: «Вся задача Европы состояла и состоит в том, чтобы положить предел материальному и нравственному усилению России, чтобы не дать возникнуть новому, православно-славянскому миру, которого знамя предносится России и который ненавистен латино-германскому миру». «На просвещенном Западе, — писал в 1881 г. И. Аксаков, — издавна создалась *двойная* правда: одна для себя, для племен германо-романских или к ним духовно тяготеющих, другая — для нас и славян. Все западные европейские державы — коль скоро дело идет о нас и о славянах — солидарны между собой. Гуманность, цивилизация, христианство — все это упраздняется в отношении Западной Европы к восточному православному миру». С особой отчетливостью И. Аксаков сознавал тот факт, что Западная Европа боится сближения России со славянством и всячески борется против этого. В 1881 г. он писал: «Вся задача западноевропейской политики в том именно и состоит, чтобы расторгнуть связь между Россией и остальным миром славянским». «Все западноевропейские державы вполне единодушны между собой в стремлении к общей цели — исхитить балканское славянство из сферы русского влияния».

Политическое противоборство Западной Европы и славянства есть исходная основа построений не одного Аксакова — оно определило и историософское творчество Н. Я. Данилевского, идеи которого оставили несомнен-

ный след в русском сознании. Но у обоих мыслителей — это только исходная основа их размышлений. В частности, И. Аксаков возводил противоборство Западной Европы и славянства к различию духовных основ, как они исторически выразились в католицизме и православии. «Латинство и православие, — писал он в 1867 г., — это те исторические и духовные начала, под воздействием которых двинулись различными историческими путями, сложились и образовались различные народности в Западной и Восточной Европе... В силу этого глубокого духовного различия европейский мир делится на две половины, на два мира — на Восток и Запад». Все европейские государства, кроме России, — писал И. Аксаков в 1884 г., — католические и протестантские, при всем различии в частностях, образуют нечто целое по духу, которое и именуется общим именем «Европа» — точнее — «Запад». Однако в том же 1884 г. И. Аксаков высказал и такую мысль: «Римская курия... воплотила в себе всю духовную сущность Запада». В этом понимании Запада И. Аксаков не был одинок — мы встретимся еще с таким же восприятием Запада, впервые у нас представленным у Чаадаева, а ярче всех — у Владимира Соловьева. Но у Ивана Аксакова и здесь были свои особые соображения — отчасти политического характера. «Нет злейшего врага для славянства, — писал он в те же годы, — как папизм, ибо он противоречит самому существу духовной славянской природы... Православие не наносит ущерба никакой национальности; не то — Рим... Римская Церковь насквозь проникнута односторонностью... Это не что иное, как сам Запад, сам Рим, возводящий себя во вселенское значение».

Не нужно и слишком заострять глубокого чувства противоборства Запада и России у И. Аксакова. «Не в том ли назначение России, — спрашивал он (в 1884 г.), — чтобы в области развития человечества явить миру культурный контраст с Западной Европой? *Это определение было бы ничтожно.* Поскольку в Западной Европе жива и действенна чистая истина христианская, постольку нет места

контрасту с ней и для России... Россия призвана явить новый культурно-исторический тип, который *примирит в себе Восток и Запад* на основе православно-славянской»[1]. «Мы вовсе не думаем, — читаем тут же, — что судьбы мира заканчиваются Россией и что одна она призвана воплотить Царство Божие». «Вопрос грядущих времен, — писал И. Аксаков в том же 1884 г., — как русско-славянский мир совершит за себя и за все славянство подвиг сочетания и претворения в единое органическое духовное целое богатств Востока и Запада?» Ввиду важности этих мыслей Аксакова приведем еще несколько мест из его сочинений: «Западноевропейская культура — *достояние общечеловеческое*, тем более, что она и не есть создание одного Запада... а восприняла и весь культурный подвиг Древней Греции и все умственное и духовное богатство Рима — и с Востока свет веры Христовой; она — *этап на пути всемирно исторического просвещения*, которого стало быть миновать нам невозможно». Эти мысли И. Аксакова важны потому, что веря (вслед за Н. Я. Данилевским, идеи которого будут изложены ниже) в особый культурно-исторический славянский тип, *Аксаков не отвергал идеи общечеловеческой культуры*, не отвергал коренного единства общечеловеческой истории, возвращаясь лишь к мысли об особой исторической миссии отдельных народов: их «особность» не означает «обособления». «Призвание России, — заключает Аксаков только что приведенные мысли, — примирить односторонности Востока и Запада, претворить духовные богатства того и другого в *одно великое целое*». Чтобы подчеркнуть идею синтеза, более полное и глубокое развитие которой мы встретим у Достоевского и Влад. Соловьева, Ив. Аксаков настойчиво указывал, что «было бы совершенно ошибочно думать, что противоположение Запада и России означает непременно вражду или борьбу».

[1] В этих словах, написанных в 1884 г., конечно, сказалось влияние речи Достоевского при открытии памятника Пушкину.

Перейдем теперь к характеристике того, как глядел Иван Аксаков на западную цивилизацию. Мы не будем останавливаться на отдельных его замечаниях, часто богатых глубокими и острыми наблюдениями, и сосредоточимся на общей оценке западной культуры. Исходя из анализа проявлений русского нигилизма — мы коснемся еще этого вопроса позже, при изложении идей Н. Н. Страхова, — Аксаков пишет: «На Западе революционный нигилизм явление не случайное, мимоходящее... его корни в самой истории, в самой цивилизации Запада... он есть плод от древа культуры, взращенного Западом». Это суровое и тяжкое обвинение Аксаков развивает с чрезвычайной глубиной и исключительной яркостью: «Проповедники, вожди, вдохновители, даже большая часть практических деятелей анархии и революционного социализма — если не самый цвет европейского просвещения, то все же люди обширных знаний... они бесспорно передовые мыслители Западной Европы... Главным двигателем всего этого является идея — и идея вдобавок несомненно возвышенная. Да, это идея — свободы, гуманности, справедливости, равномерного распределения всех материальных благ и вообще равенства. Как же могло случиться, что высокая и нравственная идея творит дела чудовищно безнравственные, — что... все, чем гордится XIX в., послужило и служит истреблению, разрушению, торжеству грубой силы и одичанию? В самом деле, что же такое все эти современные анархисты и революционеры? Это новая порода диких — во всеоружии науки и культуры, это мошенники — во имя честности и правды, это звери ради гуманности, это разбойники прогресса, это демоны, проповедующие о рае...[1]. Какое зрелище представляет нам современность? Свобода обращается в тиранию, равенство в попрание святейших прав человеческой личности, справедливость в злую неправду, знание — в невежество, ум — в

[1] Эти суровые слова могли казаться в свое время пристрастными, а ныне, в свете того, что претерпела Россия с 1917 г. от своих революционеров, они только делают честь прозорливости Ив. Аксакова.

глупость». «Одной природной, так сказать, узкостью и пустопорожностью умов, как думает Тен, нельзя объяснить пышный расцвет, на почве европейской культуры и цивилизации XVIII—XIX вв., — деспотизма, тирании, бесчеловечья, дикого кровожадного зверства, всевозможных преступлений и злодейств, совершаемых во имя свободы, либерализма, гуманности, прогресса и высших идей равенства и справедливости!.. Во всех речах ораторов прошлого революционного эпоса и во всех новейших революционных, социалистических и иных разглагольствованиях, как бы страстны они ни были, *не слыхать ни души, ни сердца — ни одной ноты любви*: они продукт головной, сухой, отвлеченной рассудочности. Это... органический недостаток, присущий, во-первых, самим учениям, полагающим в свою основу... глубокое насилие. Во-вторых — он органически присущ и самой культуре, самому просвещению Запада, по крайней мере в его настоящем фазисе. Ибо в основании, в глубине современных учений Запада, не только революционных, но и философских, вообще его «последнего слова» лежит *отвержение Бога*, следовательно, отвержение всего, что святит человека и с ним всю природу... обездушение человека и порабощение его плоти... поклонение обездушенной материи, обезбоженному человеку, как Богу».

Эти резкие, бичующие строки, продиктованные глубоким моральным негодованием, обращены к *итогам* культуры Запада, за критикой здесь ощущается тяжелое и горькое раздумье над тем, отчего в самом сердце цивилизации, в лучших часто ее носителях таится столько зла. Аксаков говорит об этом так: «Не в науке, конечно, зло и *не в цивилизации*, а в той их вере в себя, которая отметает веру в Бога и в Божественный нравственный закон... ибо... цивилизация и знание *сами по себе* не застраховывают человечество от одичания и зверства». Беда в том, что «духовно зависимого, служебного отношения цивилизации к высшему нравственному, религиозному христианскому идеалу не хотят признавать теперь многие, едва ли не

большинство "передовых мыслителей"». И еще: «Цивилизация без христианского религиозного просвещения, а тем более — отрицая таковое — неспособна *сама по себе* создать для человечества высший, лучший, нравственный строй бытия, а *логически венчается анархизмом и динамитом*». Еще глубже следующая мысль Аксакова: «Цивилизация, сама по себе, вне нравственного идеала, не ею порожденного и от нее независимого, бессильна дать общественному бытию ту основу, без которой немыслимо самое его существование»!

Острие критики Ив. Аксакова направлено, как мы видим, против того глубокого аморализма, который стал явно проступать и в мыслях и в жизни и для борьбы с которым Запад не имеет сил, поскольку он потерял связи с религией. Рост безрелигиозности и вытекающий отсюда рост аморализма, глубочайший духовный обвал, ведущий к духовному одичанию, — все это не выдумка, не публицистическое заострение, все это подлинная и жуткая действительность, грозное проникновение которой и в русскую душу замечал уже Аксаков, хотя и он не предвидел того ужасного финала, которым закончился как раз в России процесс морального гниения.

Подводя итоги тому, что мы отметили у И. Аксакова, необходимо подчеркнуть, что глубокое и горькое сознание политического противоборства Запада и России не помешало Аксакову с чрезвычайной остротой вглядеться в духовное состояние Запала. Не со злорадством, не с ненавистью, а с мучительной тревогой рисует нам Аксаков разложение духовных основ общественного здоровья на Западе, он готов даже признать, что все, что он бичует на Западе, связано лишь с «настоящим фазисом его жизни». Идея общечеловеческого единства, всеохватывающей правды ему дорога и близка и оттого в нем воскресают старые мотивы 30-х гг., вновь подкрепленные Достоев-ским, о том, что Россия примирит Восток и Запад. Совершенно иначе — резче, беспощаднее отозвались политические мотивы борьбы с Западом

у других мыслителей — не о примирении, а об отделении от Запада думали и думают они. На первом месте здесь необходимо поставить Н. Я. Данилевского с его теорией культурно-исторических типов и с его отрицанием внутреннего единства в истории.

Н. Я. Данилевский был по своей специальности натуралистом. Из 46 выпущенных им работ 36 посвящены проблемам естествознания — сюда относится и знаменитая его двухтомная книга «Дарвинизм», в которой Данилевский подверг дарвинизм смелой и основательной критике. Но будучи натуралистом, Данилевский горячо интересовался и общими вопросами, памятниками чего, среди его мелких работ, является его другая книга «Россия и Европа», в 1920 г. переведенная на немецкий язык. Книга эта, носящая подзаголовок «Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому», гораздо шире и глубже своего заглавия. В ней мы встречаем не только глубокий анализ основной темы, но и целую философию истории, оригинальное и очень продуманное учение о культурно-исторических типах. Данилевский упорно борется с идеей «общечеловеческой культуры», — для него эта излюбленная идея европейской интеллигенции является ничем не оправдываемым стремлением Европы навязать народам, стоящим вне ее, свою культуру. Глубоко чувствуя своеобразие русского, славянского вообще культурного типа, Данилевский и пришел к своей идее о том, что все человечество состоит из ряда культурных типов, что нет и не может быть одного, для всех единого типа культуры. Претенциозному универсализму европейской культуры, которая считает все иные культуры стоящими ниже своей, которая видит «прогресс» в том, чтобы другие культуры отказывались от своего своеобразия, а приобщались к этой, мнимо единой европейской культуре, — этому мнимому универсализму романо-германской культуры Данилевский противопоставляет свое учение о натуральных исторических группах, о

натуральном многообразии культурных типов. Данилевский не критикует европейскую культуру в ее строе, в ее основах, но стремится разрушить представление о ней, как о едином и единственном типе культуры. Но так как и европейская интеллигенция и все ее друзья в странах других культур исповедуют эту веру в единственность и универсализм европейской культуры, которая объявляется «общечеловеческой», так как этот догмат лежит в основе навязчивого и агрессивного культуртрегерства, которым так одержима Европа, — то неудивительно, что книга Данилевского трактовалась и будет трактоваться, как один из наиболее ярких эпизодов в той «борьбе с Западом», которая проходит через всю историю русской мысли. Но если другие мыслители в своей борьбе с Западом входят в анализ самих основ европейской культуры, подчеркивают ее противоречия, ее слабые стороны, ее тупики, то Данилевский стоит совершенно на иной позиции. Недостатки и теневые стороны европейской культуры его мало волнуют, — он мало даже входит в то, что называют «имманентной» критикой, так как он чувствует себя стоящим на почве иной культуры, чем та, которой живет Европа. Сознание своеобразия русской культуры, шире говоря — сознание своеобразия славянского культурного типа, достигает в Данилевском такой силы, такой ясности, что он глядит на Европу как бы с другого берега. Это дает ему не только силу, но и внутреннее равновесие духа; здесь, быть может, лежит ключ к той внутренней значительности, которая так импонирует читателю его книги.

В известном смысле Данилевского можно отнести к славянофилам; действительно, он примыкает к ним в очень многом, досказывает и выражает многие мотивы, звучащие у славянофилов. Но вместе с тем Данилевскому решительно чужда та задача, которая рано увлекала первых славянофилов и которая нашла свое выражение у Достоевского: задача синтеза Запада и России, идея «всечеловеческой» культуры, которую с такой любовью и с таким подъемом выдвигал Достоевский. Данилевский не только

не верит в эту задачу, но она ему просто чужда и не нужна; кризис европейской культуры, если б он и наступил — а симптомы этого он не раз отмечает в своей книге — его нисколько не волнует. Его гораздо больше волнует то, что русская интеллигенция больна «западничеством», что она не чувствует своеобразия славянского мира и увлекается верой европейской интеллигенции в «едино-спасающую» силу европейской культуры и считает ее общечеловеческой. С этой болезнью сознания и борется Данилевский, здесь лежит главный пафос его книги, — и этим он всегда был и останется дорог тем, кто живет той же интуицией, тем же убеждением в своеобразии русской культуры.

«Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, — пишет Данилевский, — потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота». Какой-либо общечеловеческой задачи, которая будто бы должна быть разрешена созданием общечеловеческой цивилизации, нет и не может быть. «Какой удовлетворительный смысл, — спрашивает Данилевский, — имело бы полное осуществление задачи человечества в какой-либо момент его истории? Что значила бы цивилизация, которая соединила бы в себе (если бы даже это было возможно и совместимо) все стороны, в отдельности проявленные доселе разными культурно-историческими типами, — соединила бы совершенство положительной науки, достигнутое цивилизацией Европы; полное развитие и осуществление идеи изящного, как во времена греков, живое религиозное чувство и сознание евреев или первых веков христианства, богатство фантазии Индии, прозаическое стремление к практически полезному Китая, государственное величие Рима, и т. д. — довело бы еще все это до высшей степени развития, с прибавлением идеально совершенного общественного строя? *Для коллективного и все же конечного существа человечества — нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто*

несовместимых, как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе развития».

«Понятие об общечеловеческом, — читаем дальше, — не только не имеет в себе ничего реального и действительного, но оно уже, теснее, ниже понятия о племенном или народном. Общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности, одним словом — довольствоваться невозможной полнотой».

Соответственно этим мыслям Данилевский считает совершенно невозможным глядеть на исторический процесс так, как если бы каждая ступень в нем была «прогрессом» в отношении к предыдущей. Нет общечеловеческой цивилизации, нет *общечеловеческой истории.* Человечество не сразу, а в известной последовательности выделяет замкнутые культурно-исторические типы, — и внутри уже каждого такого типа мы можем устанавливать деление истории на периоды — деление на древнюю, среднюю и новую историю данного типа. Нельзя так глядеть на исторический процесс, как если бы западноевропейский мир находился в его фокусе, — для этого мы не находим решительно никаких оснований. Каждый культурно-исторический тип есть целый своеобразный мир, это есть самостоятельный и своеобразный план религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом — исторического развития».

Культурно-исторические типы есть факт; если мы можем ошибаться в описании границ и особенностей какого-либо культурно-исторического типа, то сама реальность типов бесспорна. Это значит, что между культурно-историческими типами нет ничего общего: черты сходства, черты общности могут быть очень многочисленными, и все же они являются включенными в разные типы. Никто не будет оспаривать «общечеловеческого» значения логики, науки вообще; не существует одной логики для одного типа, другой

логики для другого. Но научное творчество, как живой процесс, определяется не одной логикой, не одной идеальной закономерностью, присущей знанию; научное творчество осуществляется людьми, связано поэтому с личностью ученого, с данной исторической обстановкой, — вообще носит на себе печать всех тех особенностей, всего того своеобразия, которое присуще данному типу. Наука едина в своем идеальном аспекте, но разнообразна в живом научном творчестве. Темы исследований, организация научной работы, внешние условия работы, наконец общая психическая атмосфера, в которой протекает научная работа, некоторые особенности мышления, традиции науки в данной стране и т. д. — все это накладывает печать на научное творчество. Истина едина, но формы ее выражения и пути ее достижения могут быть различными.

Цивилизация Западной Европы считает себя универсальной, «общечеловеческой» и пригодной для всех и на этом основании навязывает свою цивилизацию всем другим народам. Но эти притязания на единственность и универсальность, этот своеобразный европейский мессианизм, по мысли Данилевского, не только ни на чем не основаны, не только не отвечают фактам, но служат нередко прикрытием для явлений совсем иного порядка. На взаимоотношениях Западной Европы и России, а затем и всего славянства Данилевский и вскрывает истинный смысл навязчивого агрессивного западноевропейского мессианизма, который, во имя будто бы общечеловеческой цивилизации, на самом деле стремится подчинить себе иные народы, стремится ослабить или даже подавить чужую культуру. Эти части книги Данилевского сохраняют жгучий интерес и в наши дни, а вместе с тем они вводят нас в движущую основу его мысли.

Книгу свою Данилевский начинает с анализа русско-турецкой войны 1854 г., в которой приняла такое живое участие Западная Европа (на стороне Турции). Сопоставляя это с другими фактами, внимательно анализируя их, Данилевский приходит к выводу, что Европа относится с

несомненной и глубокой враждебностью к России, ко всему славянскому миру. «Все самобытно-русское, славянское кажется Европе достойным порицания, и искоренение его составляет священнейшую обязанность и истинную задачу цивилизации», — пишет Данилевский. «Удовлетворительное объяснение, — читаем дальше, — как политической несправедливости, так и общественной неприязненности со стороны Европы к России и славянству можно найти лишь в том, что Европа признает Россию и славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным». «Европа держится мнения относительно России, — читаем еще в другом месте, — что она является положительным, весьма трудно преодолимым препятствием к развитию и распространению настоящей общечеловеческой, т. е. европейской или германо-романской, цивилизации».

Эта инстинктивная вражда Европы к России и славянству, по мнению Данилевского, из того и вытекает, что славянство представляет особый культурно-исторический тип, еще не развернувшийся во всей мощи своих творческих сил, но все же особый тип. Этого-то *сопротивления* славянства европейской культуре, этого охранения своей самобытности и своеобразия и не может простить Европа России и славянству. Так называемый восточный вопрос, который нередко сводят к исконной борьбе Европы с Азией, на самом деле является не чем иным, как борьбой Европы со славянством. «Вражда к славянству до того отуманила всякое чувство истины и справедливости в Европе, — пишет в одном месте Данилевский, — что она не только стала закрывать глаза перед страданиями турецких христиан, имевших быть несчастье славянами и православными[1], но даже возгорелась любовью к туркам, в которых стала видеть единственный элемент, способный передать Востоку начала «истинной» европейской цивилизации... Славяне не на деле только, но и в теории стали

[1] Строки эти писаны до войны 1877 г.

париями Европы, которым отказывают во всех благах свободы, во всех плодах цивилизации».

Эта вражда к славянству, боязнь и недоверчивость в отношении к нему становятся совершенно понятны в свете того различия *культурно-исторических типов, которое развил Данилевский* в своей книге. В целом ряде глав своей книги Данилевский стремится выяснить различие между западноевропейским и славянским миром — он находит это различие и в психическом строе, и в религиозном сознании, и в ходе исторического процесса.

Не будем входить здесь в подробности, но отметим мысли Данилевского о славянстве. «Славянское семейство народов, — пишет Данилевский, — образует самостоятельный культурно-исторический тип, и если оно откажется от самостоятельного развития своих начал, то и вообще должно отказаться от всякого исторического значения и снизойти на ступень служебного для чужих целей этнографического материала.» «Для всякого славянина, — читаем в другом месте, — после Бога и Его Святой Церкви — идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них недостижимо без ее осуществления — без духовно-, народно- и политически самобытного независимого славянства; напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями этой независимости и самобытности».

В итоге анализа славянского типа Данилевский приходит к чрезвычайно высокой оценке его: в славянском типе, по его мнению, в первый раз в истории встречается синтез всех сторон культурной деятельности в широком смысле слова. «Особенно оригинальной чертой славянского типа, — думает Данилевский, — должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи». Отмечаем это убеждение Данилевского, в котором он сходится с Герценом, с Толстым, со всем так называемым народничеством.

Книга Данилевского занимает очень важное место в истории русского самосознания — и может быть в истории и славянского самосознания. Нам не раз уже приходилось отмечать, что критика западной культуры никогда не определялась в русской мысли мотивами вражды или отчужденности, — она всегда была лишь средством уяснения своеобразия русского (славянского) культурного типа. Этот момент выступает с особой ясностью у Данилевского: он не столько критикует европейскую культуру, сколько стремится уяснить глубокое и существенное отличие славянства от западноевропейского мира. Для Данилевского в высшей степени важно показать, что претензии Запада на то, что он обладает «общечеловеческой» культурой, потому уже неосновательны, что такой «общечеловеческой» культуры вообще нет и быть не может. Конечно, Данилевский попадает здесь в одно из слабых мест европейской культуры. В самом деле: начало универсализма, которое есть в европейской культуре, *связано отнюдь не с конкретным содержанием европейской жизни*, а восходит к идеалам христианства; европейская же жизнь, в ее действительности, в ее реальных силах и устремлениях, так далека от начал христианства, руководится настолько противоположными ему началами, что претензии на универсальность, на общечеловеческое значение являются пустыми и неосновательными. А между тем Европа не перестает верить в свои «общечеловеческие» задачи — здесь лежит несомненно один из важнейших творческих двигателей европейской культуры. Разрушение этой веры в общечеловеческое значение европейской истории проведено Данилевским очень удачно, но возникает вопрос — нужно ли разрушать веру эту? Беда Европы в том ли, что она имеет неосновательные претензии, или в том, что, живя идеалами христианства, живя задачами универсальной христианской культуры и братского сближения народов, она фактически грубейшим образом попирает эти идеалы? Могут ли быть даже колебания в ответе на этот вопрос? Если бы идеалы христианства — то, что так глубоко одушевило европейские народы своим пафосом, — если бы эти

идеалы осуществлялись в жизни европейских народов, — разве были бы возможны те факты, на которые опирается Данилевский? Насильственное насаждение своих форм и обычаев, презрение и вражда к славянам, тайная и явная борьба с ними, неуважение к чужим культурам, хищничество и наглая эксплуатация более слабых народностей — что общего имеет эта отвратительная сторона европейской цивилизации с ее общечеловеческими идеалами? Правда, эти последние «прикрывают» грубую политику европейских народов. Хорошо, сорвем с них маску, покажем, что *вопреки своим христианским идеалам* европейские народы ведут грубо эгоистическую и хищническую политику, но будем судить Европу не за ее идеалы, а за ее жестокую действительность. Тот общечеловеческий идеал, против которого с такой силой вооружается Данилевский, ведь он имеет своим корнем больше всего христианство. В нем есть, конечно, отзвук идеологии римской всемирной монархии, но тот живой корень, из которого и ныне растет общечеловеческий идеал, есть христианство с его призывом к братству народов и к соединению всех в вере и жизни. Так неужели бороться с этими движениями в европейской душе?

Конечно, учение Данилевского о культурно-исторических типах сохраняет свое значение, независимо от той «борьбы с Западом», с какой оно соединено у Данилевского. Теория культурно-исторических типов не связана внутренно с отрицанием единства истории[1] и может быть развиваема независимо от этого. К сожалению, идеи Данилевского были восприняты главным образом теми, в ком очень сильно и бурно проявлялось антизападничество, для формулирования и «оправдания» которого эти идеи были прекрасным подспорьем. Острое и живое чувство несоединимости Запада и России питалось, да и ныне питается главным образом политическим самочувствием, — и та страстность и фанатическое упорство, которые

[1] См. об этом в статьях Вл. Соловьева против Н. Я. Данилевского (Соч. Т. V).

определяются этим корнем антизападничества, лишь у Ив. Аксакова смягчались его широким пониманием истории и его глубоко просвещенным религиозным чувством. Однако причину этого заострения антизападничества нужно видеть не в логике идей и не в психологии тех, кто их исповедует, а в той объективной почве, на которой зреют люди и их идеи. Не пришло еще время для великого национального синтеза, если и до сих пор не стихает ненависть к Европе, если эта ненависть держится и усиливается вследствие не менее крайнего западничества, доходящего до отречения от основ веры, от традиций русской жизни. Этим горестным, трагическим расщеплением русского духа, выдвигающим резкие и непримиримые крайности, и объясняется трудность не мнимого, не словесного, а подлинного, реального синтеза.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ. ЕВРАЗИЙЦЫ

К. Леонтьев очень долго был известен в русском обществе как «философ реакции», и его оригинальные и замечательные произведения оставались почти совершенно забыты. Лишь постепенно восстанавливалось все огромное значение Леонтьева в истории русской мысли, стали появляться работы о нем, вышло полное собрание сочинений. Только сравнительно недавно (1926 г.) появилась монография Н. А. Бердяева, посвященная К. Леонтьеву и воспроизводящая с достаточной полнотой его мировоззрение[1]. Можно сказать с уверенностью, что интерес к Леонтьеву будет лишь возрастать — в частности его статьи под названием «Восток, Россия и Славянство» (5 и 6 тома сочинений) сохраняют и в наши дни чрезвычайный интерес. В свете трагических судеб России взгляды Леонтьева, его отдельные суждения приобретают особенную значительность по своей глубине и проницательности. Только теперь становится бесспорным, насколько хорошо разбирался во многих проблемах ясный и независимый ум Леонтьева.

Мировоззрение Леонтьева представляет очень своеобразное сочетание эстетизма, натурализма и религиозной метафизики[2]. Очень близко примыкая к славянофилам, бу-

---

[1] Стоит отметить еще книгу о. *Агеева* о Леонтьеве и превосходный этюд о. *С. Булгакова* (в сборнике «Тихие думы»). Полную библиографию см. у *Бердяева*.

[2] Более подробно см. в указанной книге *Н. А. Бердяева*: «Константин Леонтьев», YMCA-PRESS, Paris. 1926.

дучи открытым и прямым последователем Данилевского, Леонтьев вместе с тем в некоторых вопросах значительно отклонялся от них; особенно это сказывалось в вопросах политических. Леонтьев не только не был «славянофилом», но даже много писал о бессодержательности племенной связи, самой по себе. В России Леонтьев вовсе не видел чисто славянской страны: «бессознательное назначение России не было и не будет чисто славянским», — писал он. «Чисто славянское содержание, — читаем в другом месте, — слишком бедно для всемирного духа Россия».

Леонтьев был не только пламенным патриотом, но он верил в Россию, верил вместе с Данилевским, что Россия принадлежит к особому культурно-историческому типу; начатки этого нового типа он видел только в России, а не в славянстве вообще (как это мы видели у Данилевского). «Россия не просто государство, — писал он. — Россия, взятая в целом, со всеми своими азиатскими владениями, — это целый мир особой жизни, особый государственный мир, *не нашедший еще себе своеобразного стиля культурной государственности.* Поэтому не изгнание *только турок* из Европы и не эмансипацию *только славян* и не образование даже во что бы то ни стало из всех славян, и только славян, племенной конфедерации должны мы иметь в виду, а нечто более широкое и по мысли более независимое». Для понимания последней мысли Леонтьева необходимо иметь в виду, что вслед за Данилевским он верил в смену культурных типов. «Я верил раньше, верю и теперь, — писал он в 1884 г., — что Россия, имеющая стать во главе какой-то нововосточной государственности, должна дать миру и новую культуру, заменить этой новой славяно-восточной цивилизацией *отходящую цивилизацию Романо-Германской Европы*». Любопытно, что в этой последней формуле Леонтьев почти буквально воспроизводит формулу Герцена, которого он знал и чтил, хотя был его резким политическим противником[1].

[1] Приведем несколько строк, посвященных Герцену и выясняющих вместе с тем точки соприкосновения двух столь далеких друг от дру-

В мировоззрении Леонтьева есть черты скептицизма и даже цинизма, которые резко отталкивали от него, но надо иметь в виду, что Леонтьев стоял на почве философского натурализма, что опять же роднит его с Герценом. Исторический процесс, впрочем, не был для него только натуральным процессом. Леонтьев был слишком религиозным мыслителем, чтобы отрицать участие Провидения в историческом процессе. Но для человеческого разумения и предвидения, по Леонтьеву, необходимо глядеть на исторический процесс, как натуральный, ибо участие Провидения мы не можем заранее определить. Отсюда у Леонтьева принципиальное признание правды государственного эгоизма: «есть гуманные люди, но гуманных государств не бывает», — писал он. Леонтьев смело делал выводы из этого положения и не боялся писать, что «известная степень лукавства в политике есть обязанность».

Вслед за Данилевским, Леонтьев видел в государствах своеобразные организмы, подчиненные таким же законам, как и все в мире. «Законы развития и падения государств, — писал Леонтьев, — в общих чертах однородны не только с законами органического мира, но и вообще с законами возникновения, существования и гибели всего того, что нам доступно». Сам закон развития Леонтьев считает «триединым», ибо видит в нем три фазы: 1) фаза первоначальной простоты, 2) фаза «цветущей сложности», расцвета данного «тела», благодаря дифференциации и усложнению и, наконец, 3) фаза вторичной простоты — уравнения и внутреннего смешения элементов, ранее бывших различными.

Этот закон, по мнению Леонтьева, царит решительно над всем миром — в том числе и над жизнью культурных миров.

га мыслителей: «Герцену, как гениальному эстету 40-х гг, претил самый образ этой средней европейской фигуры в цилиндре и сюртучной паре, мелкодостойной, настойчивой, трудолюбивой, самодовольной, по-своему, пожалуй, и стоической и во многих случаях несомненно честной, но не носящей в себе другого идеала, кроме претворения всех и вся в нечто, себе подобное».

Подходя с той точки зрения к оценке Западной Европы, Леонтьев считает ее «отходящей», говорит прямо о *вырождении* ее. Наиболее существенным в этом мнении Леонтьева является его учение о том, что так называемая демократизация Европы, всеобщее уравнение и смешение, вообще «эгалитарно-либеральный прогресс» есть решительная антитеза развития, есть бесспорный симптом увядания Запада. Приведу одно замечательное место из сочинений Леонтьева: «Вся Европа с XVIII в. уравнивается постепенно, смешивается вторично. Она была проста и смешана до IX в.; она хочет быть опять смешана в XIX в., она стремится посредством этого смешения к идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него далеко, должна будет пасть и уступить место другим. Весьма сходные между собой вначале кельто-романские, кельто-германские зародыши стали давно разнообразными, развитыми организмами и мечтают теперь стать опять сходными скелетами. Дуб, сосна, яблоня и тополь недовольны теми отличиями, которые создались у них в период цветущего осложнения и которые придавали столько разнообразия общей картине западного пышного сада. Они сообща рыдают о том, что у них есть еще какая-то сдерживающая кора, какие-то остатки обременительных листьев и вредных цветов, они жаждут слиться в одно, в смешанное и в упрощенное средне-пропорциональное дерево... Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности... Везде слепые надежды на земное полное равенство! Везде ослепление фаталистическое, непонятное! Везде реальная наука и ненаучная вера в уравнительный и гуманный прогресс...

Сложность машин, сложность администрации, судебных порядков, сложность потребностей в больших городах, сложность действий и влияние газетного и книжного мира, сложность в приемах самой науки — все это не есть опро-

вержение мне. *Все это лишь орудия смешения* — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса — сложны, но цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию. *Цель всего — средний человек, буржуа спокойный среди миллионов точно таких же людей, тоже покойных».*

Эти замечательные, патетические строки, предвосхищающие страстные обличения Ницше, — они взяты из статьи Леонтьева «Византизм и Славянство», написанной в 1875 г., — намечают основы критики Запада у Леонтьева. С одной стороны, он видит в эгалитарном движении симптом увядания, с другой стороны, эгалитарное движение эстетически противно ему. Эстетические мотивы в критике Запада мы уже отмечали у Гоголя, отчасти у Герцена; у Леонтьева они получают новую силу и выразительность. «Что вышло бы, — спрашивает он, — из торжества революционного социального идеала во Франции? Обновилась бы народная физиономия француза? Ничуть, — *она стерлась бы еще более.* Вместо нескольких сотен тысяч богатых буржуа... мы бы получили миллионов сорок мелких буржуа... Глупо так слепо верить, как нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное — в конечное царство правды и блага на земле, в мещанский и рабочий, серый и обезличенный земной рай... Смешно, отвергая всякую... мистическую ортодоксию, считая всякую подобную веру уделом наивности или отсталости, поклоняться ортодоксии прогресса, кумиру поступательного движения». У Леонтьева, в конце его статьи о национальных движениях на Востоке, вырываются такие злые и резкие строки: «О, ненавистное равенство, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! О, тучная, усыренная кровью, но живописная гора всемирной истории! С конца прошлого века ты мучаешься новыми родами, — и из страдальческих недр твоих выползает мышь! Рождается самодовольная карикатура на прежних людей;

средний рациональный европеец в своей смешной одежде... с умом мелким и самообольщенным, со своей ползучей по праху земному практической благонамеренностью! Нет, никогда еще в истории до нашего времени не видал никто такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного серого рабочего, только рабочего и безбожно-бесстрастного всечеловечества! Возможно ли любить *такое* человечество?»...

Эстетическое и религиозное отталкивание Леонтьева от современной Европы с ее уравнительными тенденциями, с ее все возрастающей силой мещанства, с ее отречением от своего собственного великого прошлого, — все это слагалось в целое и последовательное мировоззрение. Леонтьева влекла лишь красота и сила (в одном из писем он пишет, что его влечет не страдающее человечество, а *поэтическое* человечество), и он убегал от Европы к миру, где, верил он, еще возможно подлинное развитие и цветение. Впрочем, должно отметить, что поскольку в современной Европе он чувствовал красоту, он все же отдавал ей известную дань. Упрекая, например, Германию в том, что у нее не нашлось своего всемирного слова, он пишет в одном месте: «Нельзя же *величавые* (я не хочу сказать великие) принципы 89 года, как бы ни были они ошибочны и для самой Франции смертоносны, сравнивать с такими сухими утилитарными мелочами, как *принудительная* грамотность и тому подобные немецкие вещи»...

У Леонтьева нет и тени того культа пламенного своеобразия, которое мы видели у Данилевского. Наоборот, племенная близость сама по себе еще ни к чему не обязывает. «*Любить племя за племя*, — пишет в одном месте Леонтьев, — *натяжка и ложь*». «Истинно национальная политика, — читаем мы в другом месте, — должна и за пределами своего государства поддерживать не голое, так сказать, племя, а *те духовные начала*, которые связаны с историей племени, с его силой и славой. Политика *православно-*

го духа должна быть предпочтена политике *славянской плоти*... Панславизм неизбежен, но панславизм православный есть спасение, а панславизм либеральный есть, прежде всего, гибель России». В другом месте Леонтьев выражает ту же мысль еще более резко: «Если бы в какомнибудь Тибете или Бенгалии существовали монголы или индусы с твердой и умной иерархией во главе, то мы эту монгольскую или индусскую иерархию должны предпочесть даже целому миллиону славян с либеральной интеллигенцией, a la Гамбетта или Тьер, должны предпочесть для прочной дисциплины самого славянского ядра».

Леонтьев не останавливается на этом и идет дальше. «Национальное начало, — говорит он, — понятое вне религии, есть не что иное, как все те же идеи 89 года, начала всеравенства и всесвободы, те же идеи, надевшие лишь маску мнимой национальности. Национальное начало вне религии не что иное, как начало эгалитарное, либеральное, медленно, но верно разрушающее»[1]. «Чисто племенная идея, — читаем в другом месте, — *не имеет в себе ничего организующего, творческого*; она есть не что иное, как частное перерождение космополитической идеи всеравенства и бесплодного всеблага». Еще резче выражается в другом месте Леонтьев: «Национально-либеральное начало обмануло всех опытных и даровитых людей, оно явилось лишь маскированной революцией — и больше ничего. Это одно из самых искусных и лживых превращений того Протея всеобщей демократизации, всеобщего освобождения и всеобщего опошления, которое с конца прошлого века неустанно и столь разнообразными приемами трудится над разрушением великого здания германской государственности».

В последних строках ясно звучит сочувствие «отходящей цивилизации» Европы. В одном месте Леонтьев при-

[1] Как любопытно приближение здесь Леонтьева к Бакунину в его критике идеи национальности! Это бросает свет на внутреннюю логику в идеологии Леонтьева.

зывает сохранить целость и силу русского духа, чтобы «обратить эту силу, когда ударит понятный всем, страшный и великий час, на службу лучшим и благороднейшим началам европейской жизни, на службу этой самой *великой старой Европе*, которой мы столько обязаны и которой хорошо бы заплатить добром». Эти теплые строки дышат искренним чувством, — да и в самом деле Леонтьев, хотя и считал «отходящей» цивилизацию Европы, но не только не питал к ней никакой вражды, но с грустью истинного поклонника красоты не раз сожалел, что былая творческая мощь Европы иссякает. В соответствии со своим пониманием законов исторического развития Леонтьев сознательно боролся с идеями эгалитаризма и либерализма, ибо видел, — как впоследствии Ницше — во всеобщем уравнении торжество средних, пошлых элементов. Духовный аристократизм, эстетический культ силы и красоты отбрасывали Леонтьева в лагерь реакционеров, но он ничего не боялся, никогда не терял духовной независимости и мужественно высказывал свои идеи.

В развитии мировоззрения Леонтьева отталкивание от Европы сыграло огромную роль, но это было не только отталкивание от культуры европейской, здесь действовало ясное сознание и политической противопоставленности Европы — Востоку. Леонтьев недаром служил по дипломатическому ведомству. В его первой яркой работе «Византизм и Славянство» Леонтьев отталкивается не от одной Европы, но и от славянства, боясь в последнем торжества тех же разлагающих начал, какие доминируют в Европе. «Я слишком надеялся, — писал он в одном месте, — на самобытность славянского духа; позднее я понял, что все славяне — южные и западные — именно в этом, столь дорогом для меня культурно оригинальном смысле, суть для нас, русских, не что иное, как *неизбежное политическое зло*, ибо народы эти, в лице своей интеллигенции, ничего, кроме самой пошлой и обыкновенной буржуазии, миру не дадут». Но исторический скептицизм не остановился у Леонтьева и на этом. С горечью, но и с чрез-

вычайным мужеством, твердостью он констатирует и в развитии русской жизни торжество начал разложения. «Я не говорю, — писал он, — что я вовсе отчаиваюсь в особом призвании России, но я признаюсь, что я нередко начинаю в нем сомневаться». «Зачем иллюзия?» — спрашивает себя тут же Леонтьев...

В этой политической зрячести и мужественном исповедании своих идей лежит источник того очарования, которое влечет к Леонтьеву людей даже противоположного мировоззрения. Чтение основных книг Леонтьева до сих пор чрезвычайно возбуждает мысль, ибо много правды, много глубоких наблюдений и тонких характеристик рассыпано в его статьях. Сама мысль о «гниении» Запада впервые получает у него некоторое «обоснование» — во всяком случае, отчетливую и продуманную формулировку. Правда, эта формулировка связана с такими предпосылками, с таким пониманием исторического процесса, которое едва ли может рассчитывать на успех, но нельзя отказать Леонтьеву в ясности, продуманности и последовательности его системы. Критика Леонтьева часто зла и беспощадна, иногда она коробит своей грубостью и цинизмом, а все же в ней есть и такие мотивы, которые не могут быть чуждыми людям совсем другого умонастроения. Эстетическое отвращение от того, что принесло с собой в Европу торжествующее мещанство, объединяет такие противоположные умы, как Герцен и Леонтьев. Над этим стоит призадуматься. Помимо религиозной неправды, распада былой духовной целостности — что с такой глубиной и силой отмечали относительно Запада другие русские мыслители — современная культура все более становится воплощением пошлости, ядовитое дыхание которой проникает всюду и заражает все формы жизни. Гоголь первый с необычайным чутьем почувствовал грядущее торжество пошлости, — и Леонтьев в своей острой и беспощадной борьбе с духом пошлости не стоит одиноко, не выходит за грани, в которых развивается русская мысль. Леонтьев был, конечно, философом реакции, но

он защищал реакцию как единственное средство для творческого движения[1]. Леонтьев искал красоты и мощи, искал творчества и жизни, и если он так остро ощущал «гниение» Запада, то это определялось всем складом его умонастроения. Трудно и бесплодно было бы гадать, что бы сказал Леонтьев при виде того, что случилось теперь в России, — он, кто верил в правду и силу русского самодержавия, кто верил все же и в мощь русской культуры. Но несомненно одно: современная действительность не могла бы дать ему поводов усомниться в критическом отношении к Западу. Новейшая история дала так много фактов, подтверждающих его пессимистический взгляд! Цивилизация Европы все быстрее идет к торжеству мещанского духа, который проникает в самые лучшие и благородные завоевания европейской истории. В современном мире царствует жадный к наживе, беззастенчивый, аморальный «приобретатель», для которого давно нет ничего святого, который давно привык все покупать, всем торговать. Недаром ощущает вся Европа приближение грозы — слишком душно стало в ней жить. Война не принесла морального обновления, а скорее обнажила моральное убожество действующих в Европе сил. И если бы Леонтьев в наши дни вернулся к оценке европейской культуры, он должен был бы скорее сгустить краски, чем отказаться от мысли, что Запад «гниет».

К тем течениям, у которых антизападничество определялось преимущественно политическими мотивами (хотя ими и не исчерпывались), надо отнести и так наз. «евразийство». Ныне оно благополучно рассеялось и если существует, то только в расплывчатой форме «геополитического»

[1] Любопытно отметить, что Д. Веневитинов в статье «Несколько мыслей в план журнала» писал, что «надлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, бесполезно развлекающие ее внимание». Эта реакционная мера тоже имела в виду дать простор творческим силам России.

истолкования русской истории (напр., у проф. Г. В. Вернадского в его интересных исторических трудах) или в виде еще более туманных «настроений», движимых антизападническими тенденциями. Но первые годы своего существования (приблизительно с 1921 г.) «евразийство» заявляло о себе довольно шумно, печатало разнообразные сборники. Смерть главного представителя евразийской идеологии князя Н. С. Трубецкого совпала с внутренним разложением евразийства, в котором все яснее стало обозначаться его «левое» (советофильское) течение, позже запятнавшее себя участием в политическом убийстве, наконец арест и высылка в советскую Россию П. Н. Савицкого, второго лидера евразийского течения, — все это окончательно развеяло евразийство. Тем не менее, при характеристике русского антизападничества обойти евразийство было бы неправильно: в нем отразились настроения и идеи, достаточно глубоко связанные с различными движениями и идеологическими сдвигами в русском сознании. Этого совсем нельзя сказать о новейшем антизападничестве в советской России, в котором нет никакой идеологии, а есть лишь желание оградить русский народ от влияния Запада, которое «опасно» потому, что вскрывает всю ложь официальной идеологии...

Евразийство впервые заявило о себе в 1921 г. изданием сборника «Исход к Востоку. Утверждения евразийцев». Но этому сборнику предшествовал выход в свет небольшой книжки русского лингвиста, князя Н. С. Трубецкого, «Европа и человечество», — в этой книге были даны руководящие идеи евразийства. После появления первого сборника вышел второй под названием «На путях», затем сборник «Россия и латинство», наконец, «Евразийский временник» (№ 3 и 4). Сам термин «Евразия» означает, что Россия принадлежит одновременно двум мирам — Европе и Азии; двуликость России и в то же время органическое единство в ней различных начал и хочет выразить термин «Евразия».

В евразийстве прежде всего оживают и развиваются леонтьевские построения об особом пути России — не Данилевский с его верностью «племенному» (славянскому) типу, а именно Леонтьев с его скептическим отношением к славянству ближе всего в евразийству. Но если и у Леонтьева славянство было все же *неизбежным* политическим злом, то в евразийстве проблемы славянства выпадают уже совершенно. «Перед судом действительности, — читаем в предисловии к первому сборнику, — понятие «славянства» не оправдало тех надежд, которые возлагало на него славянофильство. И свой национализм мы обращаем, как к субъекту, не только к славянам, но и к целому кругу народов «евразийского» мира, между которыми народ российский занимает срединное положение». У некоторых представителей разбираемого течения любовное внимание направляется именно на Восток (в этом смысле знаменательно и самое заглавие сборника «Исход к *Востоку*»). Г. Савицкий пишет: «Россия есть не только народ, могущий приобщиться или разобщиться с Европой, но представительница и носительница духа некоего мира, *более широкого, чем она сама*. Ведь приобщение России, — приобщение буквально — физическое, к лесному и степному внеевропейскому миру дало русскому народу качество быть не только и даже *не столько европейским, сколько азиатским народом*». Вот еще любопытные строки из статьи того же автора: «Перед лицом Европы Россия несет существо не только славянской природы; в ней поднимается к новому историческому бытию забытая, казалось, стихия степная, та самая, что в былые времена создавала неслыханные по размаху, — паназийские державы монголов». В соответствии с этим одна из статей сборника носит характерное заглавие: «Поворот к Востоку»; в одной из позднейших статей князь Н. С. Трубецкой пишет о «туранском элементе в русской культуре» — наконец, отметим и анонимную брошюру, вышедшую из евразийских кругов и посвященную восхвалению Чингисхана. При всех преувеличениях и увлечениях евразийцев в этом отношении должно признать их заслугу

в том, что они выдвигают «восточные мотивы», действительно чрезвычайно важные в путях России. Мы связаны крепкой и неразрывной связью с Западом, но *такой же связью связаны мы и с Востоком.*

Мы найдем аналогичный призыв обратиться к восточным народам и у Леонтьева, но у евразийцев этот поворот к Востоку сблизил их неожиданно с той позицией, которую заняла советская Россия в отношении к Востоку. Один автор, говоря, что Россия может стать фактором возрождения Ближнего и Среднего Востока, видит в нынешней азиатской политике советской власти «историческую правду, которая переживет большевиков». Этот полюс евразийства силен своей определенностью и напряженностью, — в нем может быть действительно «клокочет и горит действенная, творческая сила», употребляя выражение одного из евразийских писателей. Впрочем, когда мы читаем такие строки: «Евразийство призывает все народы мира освободиться от влияния романо-германской культуры» («Евразийский временник» IV. 79), то эта скользкая фраза, обращенная ко «всем народам мира» и особенно призывающая «колониальные» народы освободиться от европейской власти, недалеко ушла от какого-нибудь советского «манифеста».

Обращение к Востоку вытекает из того, что евразийство рвет все связи с Западом (который оно упорно отождествляет с романо-германской культурой, забывая об англосаксонской). По собственному признанию евразийцев, статьи их сложились в атмосфере «катастрофического мироощущения»; они часто и много говорят о трагической концепции мира, устами одного из авторов определяют свою идеологическую позицию, как принципиально-трагическую.

Надо отметить у евразийцев также стремление к созданию «православной культуры». Должно, однако, сознаться, что эта идея, столь дорогая и близкая многим из наших мыслителей, понимается евразийцами крайне узко и бедно, — они часто не доходят до понимания всего смысла этой великой идеи, — для них она связана больше всего с воссо-

зданием «православного быта». Один из авторов видит «реальное задание» в том, чтобы «с помощью возбужденного (!) религиозного умозрения и воображения — воссоздать померкшее конкретно-народное исповедничество, искать... путей для претворения ожившей веры и религиозного сознания в глубины народного быта». Как одна из слагаемых в путях «православной культуры», существует и эта задача, но она прежде всего вторична и касается лишь исторической периферии, а главное, она совершенно не затрагивает всей исторической проблематики православной культуры. Здесь отчасти лежит ключ к пониманию того, что в евразийстве совершенно отсутствует внимание к опыту западного христианства, уже стремившегося, однажды, к церковной культуре. Евразийцы стоят как бы в исторической пустыне...

При всей искренности и даже горячности в защите идеи православной культуры евразийство вовсе не живет этой идеей, — его пафос лежит в борьбе с Западом. Ввиду сосредоточенности нашей именно на этой теме мы и обратимся к этой стороне евразийства, впервые с полной определенностью выраженной в книге князя Н. С. Трубецкого, а затем разнообразно развитой в евразийских изданиях.

В предисловии к своей книге Трубецкой пишет, что мысли, высказанные в ней, сложились у него более 10 лет тому назад. К сожалению, он не упоминает о том, под каким идейным влиянием сложилась его умственная жизнь, но и без этого мы можем сказать, что Трубецкой лишь отчасти примыкает к той идейной борьбе с Западом, с различными этапами которой мы имели до сих пор дело. Духовно он наиболее близок к Данилевскому и Леонтьеву, мотивы которых воскресли в его книге с новой силой. Главная задача Трубецкого в его книге состоит в том, чтобы показать, что европейская культура вовсе не есть общечеловеческая, что она имеет не абсолютное, а лишь относительное значение. Как видим, в этом своем центральном положении Трубецкой воспроизводит мысль Данилевского, но у Трубецкого она выражена острее и выводы из нее имеют более общий характер.

«Европейская культура, — пишет Трубецкой, — есть продукт истории определенной этнической группы, которой *без всяких оснований* придают вид общечеловеческой». «Интеллигенция европеизированных народов, — читаем в другом месте, — должна сорвать со своих глаз повязку, освободиться от наваждения романо-германской идеологии. Она должна понять вполне ясно, твердо и бесповоротно, *что ее до сих пор обманывали*, что европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человéчества, а лишь создание определенной и ограниченной этнической группы народов, имевших общую историю».

Как видим, для Трубецкого претензии европейской культуры на универсальное значение не имеют никакой силы уже по одному тому, что европейская культура есть создание небольшой части человечества. Нельзя не признать такой аргумент слабым уже потому, что европейская культура никогда и не выдавала себя за создание всего человечества — это было бы просто смешно. Поэтому, когда Трубецкой приходит к выводу, что так называемый космополитизм, во имя которого Европа распространяет всюду свою культуру, есть в сущности тот же шовинизм (с той лишь разницей, что обычный шовинизм превозносит один народ, а европейский космополитизм превозносит всю Европу), то это было бы верно лишь в том случае, если бы Европа выдавала свою культуру за культуру всего человечества. Космополитические претензии европейской культуры могут быть ложны, но в них все же неправильно видеть расширенный шовинизм, ибо корень этих претензий заключается, как нам уже приходилось говорить при анализе учения Данилевского, в *универсализме христианского идеала*. Пусть не права Европа в том, что она считает свою культуру пригодной для всего мира, но все же в ее претензиях нет шовинизма, ибо не потому Европа превозносит свою культуру, что она есть ее создание (выдаваемое ею будто бы за создание всего человечества), а потому, что идеалы, которые одушевляли и одушевляют европейскую историю, имеют не местный, а универсальный характер.

Трубецкой совершенно не замечает этого, — и эта основная ошибка его естественно искажает всю перспективу дальнейшего его исследования. Не различая между христианскими идеалами европейской культуры и ее исторической действительностью, Трубецкой переносит всю тяжесть исследования на конкретные формы европейской культуры, — забывая, что общечеловеческие задачи последней не только не вытекают из фактической истории Европы, но что они в *сознании самой Европы противостоят* этой истории, как идеальная цель. Не учитывая этого, Трубецкой должен обратиться к понятию *гипноза*, чтобы объяснить тот странный факт, что неевропейские народы увлекаются европейской цивилизацией порой даже сильнее, чем сами европейцы. Между тем покоряющая сила европейской культуры определяется именно ее универсализмом, ее христианскими замыслами и упованиями, а вовсе не ее фактическим состоянием. Неужели же можно сводить чарующую силу христианских идеалов к гипнозу? Конечно, этого не думает Трубецкой; он говорит о гипнозе только потому, что влияние европейской культуры он объясняет ее наличным составом, а не ее идеалами.

Не проводя различия между идеалами европейской культуры и ее современной действительностью, Трубецкой без особого труда убеждает затем читателя, что объективно невозможно доказать, что культура современных романо-германцев совершеннее всех прочих культур. Превосходно, но разве это хоть на одну долю может ослабить те универсальные задачи европейской культуры, которые определяются ее христианскими идеалами? Конечно, нет. Пусть нет никаких объективных критериев высоты европейской культуры, но для творческого напряжения, для культуртрегерского мессианства Европы это и не нужно, ибо пафос этого мессианства питается идеалами, а не фактическим состоянием культуры.

Но последуем дальше за Трубецким. Он доказывает дальше очень решительно, что приобщение к европейской культуре для неевропейских народов является не благом,

а злом, а потому надо решительно и упорно бороться со всякой европеизацией. Доказательство этого ответственного тезиса ведется очень уверенно, но все оно покоится на двусмысленности, которую не трудно вскрыть. Рисуя процесс европеизации, Трубецкой указывает на то, что параллельно с этим процессом народ будто бы отходит от своего самобытного, национального, научается презирать его, теряет патриотизм. В защиту этого тезиса действительно можно привести как будто много фактов, но вот как раз история русской интеллигенции лучше всего показывает, насколько двусмысленно такое доказательство. Кто сможет упрекнуть таких русских западников, как Белинский, Герцен, Тургенев — в отходе от национальных задач России, в презрении к России, в отсутствии патриотизма? Да, были и у нас «русские мальчики», как говорит Достоевский, которые действительно презирали Россию, отрекались от нее, было и у нас космополитическое поветрие, но все это уже прошло, надо думать, навсегда. Но именно в наши дни острого и глубокого переживания связи с родиной нельзя забыть и слов Достоевского, называвшего Европу «второй родиной», или слов Хомякова, в которых он, поэтически приветствуя Европу, назвал ее «страной чудес». Любовь к европейской цивилизации в русской душе — это одно из самых лучших и глубоких движений в ней. Когда Иван Карамазов говорит свои знаменитые слова о Западе, как о «дорогом кладбище», то в его словах столько любви в самом признании мертвенности Запада. Но мы горячо и решительно присоединяемся к Трубецкому, когда он говорит о «грехах» Европы. В одной из более поздних своих статей он видит «главный и основной грех» Европы в том, что она «стремится во всем мире нивелировать и упразднить все индивидуальные национальные различия». В этих словах есть преувеличение, но есть и много правды. Нельзя отрицать, как указывает дальше тот же автор, что «европейская цивилизация производит небывалое опустошение в душах европеизированных народов; в то же время непомерное про-

буждение жадности к земным благам и греховной гордыни являются верными спутниками этой цивилизации».

Эти грехи Европы отравляют, как верно указывает тот же автор, даже чисто религиозную, миссионерскую работу Европы среди внеевропейских народов, — кто станет это отрицать? Совершенно, однако, ясно, что всем этим нисколько не опорочивается универсализм христианской культуры, который вовсе не связан по существу с культурным однообразием и не отрицает национальных культур. В самой Европе есть много стойких и убежденных защитников охраны и поддержки национальных культур. В одном месте своей книги Трубецкой пишет: «Европейцы, встречаясь с неромано-германским народам, подвозят к нему свои товары и пушки, завоевывают его и насильственно его европеизируют». Согласимся, что здесь отмечена действительно недостойная и отвратительная сторона европейской жизни; история колониальной политики буквально всех европейских народов несмываемым пятном ложится на них. Но признаем же и то, что это не образует «сущности» европейской культуры.

В евразийстве враждебное отношение к Европе глубже его идей — и тем оно исторически знаменательнее. Но одной враждой и ненавистью жив не будешь. Обращение к идее православной культуры как будто образует (вместе с «восточными» симпатиями) положительное содержание евразийства, но оно так и осталось бедным и неразвитым. В частности о православии евразийцы нередко говорят так, что видно, как поверхностно и случайно пока оно входит в их идеологию. Это сказывается с особенной силой в суждениях о недавнем прошлом, где евразийский взор ничего не видит, кроме плена Европе. Когда мы читаем, например, такие строки: «Евразийство не может мириться с превращением православия в простой аксессуар самодержавия и с обращением народности в казенную декламацию», то за этими грубыми и несправедливыми строками ощущаешь и отсутствие религиозной вдумчивости и дурной задор...

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Н. Н. СТРАХОВ, Л. Н. ТОЛСТОЙ, Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

60-е гг. в истории русской культуры знаменуют достижение высокой зрелости в разных направлениях. Если и раньше русская мысль, еще глубоко связанная с различными течениями европейской мысли, давала ряд оригинальных и ярких созданий, то теперь она достигает чрезвычайной высоты, выходит за пределы национальной культуры и становится постепенно фактором мирового значения. Конечно, зависимость наша от Запада сохраняется в это время, но все смелее развертываются синтетические устремления русского духа, все сильнее проявляется направленность к мировой экспансии. Толстой и Достоевский идут впереди других и силой своего гения прокладывают всюду пути для своеобразного русского универсализма. Мы так отчетливо видим это ныне во всем мире, но не забудем, что уже в 60-е гг. звучало многое из того, что только ныне (и то не вполне) прокладывает себе в мире дорогу.

Хотя дифференциация в русской духовной жизни идет в 60—70-е гг. с чрезвычайной силой, но очень существенно то, что здесь уже «сняты» противоположности предыдущей эпохи. Своеобразный синтез славянофильства и западничества сочетается с различными новыми построениями, хотя самая проблема отношения России к Западу не исчезает, а принимает лишь иной характер.

Среди этих различных течений мы должны выделить как одно из важнейших так называемое «народничество». Его общей чертой является стремление сблизиться с народом, иногда даже слиться с ним, стремление войти в его мир и его интересы. Отвлеченный культ «народности», игравший такую громадную роль до Крымской войны, уже и тогда направлял сознание к живой народной душе (вспомним собирание, напр., песен, проявлений вообще народного творчества), а ныне он переходит в тяготение к конкретной народной жизни. После падения крепостного права говорят уже не о «народности», а о «народе». Появляется тип «кающегося дворянина» — но и вне этой сферы крепнет и творчески действует стремление стать ближе к народу. Эта страница русской жизни и до сих пор еще не изжита — в этом легко убедиться при более внимательном изучении ее; необходимо только брать народничество во всей его фактической широте.

Мы остановимся на трех его формах. Прежде всего скажем несколько слов о так называемых «почвенниках» — и так как о крупнейшем их представителе, Ф. М. Достоевском, нам придется, по указанным раньше причинам, говорить в конце, то здесь мы остановимся лишь на Н. Н. Страхове, — хотя и второстепенном мыслителе, но остро чувствовавшем как раз проблему отношения России к Западу. Второе течение мы проследим на Л. Н. Толстом, для которого погружение в народ было источником его нового мировоззрения; оживление руссоизма сочеталось в Толстом с ярким религиозно-анархическим отношением к современности. Наконец, в Н. К. Михайловском, столь связанном с социалистическим народничеством, перед нами пройдет иная стихия русской жизни — тоже одним концом своим обращенная к критике современной цивилизации.

Николай Николаевич Страхов был человеком разносторонних знаний и философской складки ума, но жизнь его сложилась неблагоприятно для раскрытия его таланта, — он остался второстепенной фигурой в истории русской

мысли, хотя и был тесно связан с величайшими людьми его времени — с Ф. М. Достоевским и Л. Н. Толстым. Принадлежа по своим взглядам к славянофильским течениям, Страхов ближе всех примкнул к Н. Я. Данилевскому, но в начале 60-х гг. он вошел в состав группы, состоявшей из двух Достоевских (Ф. М. и его брата М. М.) и высокоодаренного литературного критика — Аполлона Григорьева. Эта группа стремилась к синтезу славянофильства и западничества, исходя из веры в историческую ценность и общечеловеческую миссию русской «народности». Понятие народности бралось здесь уже конкретнее, чем это было в предыдущую эпоху; идея «органического», — исторически обоснованного и потому творческого движения освобождала от сентиментальной идеализации прошлого и давала простор для разумного и здорового общения с другими народами, отрицая лишь всякую антиисторичность, всякое «неорганическое» перенесение чужого в свое. Народ в его историческом развитии и современном состоянии, в полноте его реальных сил и духовных запросов есть «почва», вне которой немыслимо продуктивное творчество. Сюда же привходила идея всечеловеческого синтеза, как задачи, стоящей перед Россией. Приведем характерные строки из объявления о выходе в свет органа «почвенников» — «Времени» (строки эти написаны Ф. М. Достоевским): «Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами... мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму — нашу собственную, родную, из почвы нашей взятую; мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким мужеством развивает Европа... что все существеннее в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности». В первом номере «Времени» говорилось о западниках и славяно-

филах, как изжитых движениях: «они потеряли чутье русского духа». «Русская земля, — писал в одном из номеров «Времени» Достоевский, — скажет свое новое слово, и это новое слово, быть может, будет новым словом общечеловеческой цивилизации и выразит собой цивилизацию всего славянского мира».

Почвенники боролись с оторванностью от почвы, звали вернуться к ней. Мы увидим еще эти мотивы у Достоевского, что же касается Страхова, то в его довольно бедном наследии наиболее интересное, что он оставил, — это три книги, состоящие из ряда очерков под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе». В сущности книги эти посвящены больше самокритике Европы (в частности, у Ренана), но если извлечь оттуда собственные мысли Страхова, то они рисуют довольно определенно точку зрения его на Европу.

В предисловии к первому выпуску своей книги Страхов пишет: «Влияние Европы постоянно отрывает нас от нашей почвы, поэтому все наше историческое движение получило какой-то фантастический вид». Развитие мечтательности, отрыв от прошлого, отречение от своей почвы, нигилизм, наконец, — все это неизбежные последствия глубокой духовной болезни нашей, для исцеления от которой необходимо «совершить критику начал, господствующих в европейской жизни, и привести к сознанию другие, лучшие начала». Если мы не возьмемся сами за эту задачу, — пишет Страхов, — то «по всей вероятности сами неумолимые события вынудят нас взяться за нее. *Может быть, нам суждено представить свету яркие примеры безумия*, до которого способен доводить людей дух нынешнего просвещения, но мы же должны обнаружить и самую сильную реакцию этому духу».

Страхов готов простить все наше «рабство перед Западом», если «этой ценой мы достигнем, наконец, сознательной самобытности». «Мы должны уважать Запад, — продолжает Страхов, — и даже благоговеть перед величием его духовных подвигов... но при этом необходима умственная борьба с Западом».

Уже в Герцене, которого излагает Страхов очень подробно и с любовью, он видит выражение нигилизма, усматривая в его духовном пути две фазы нигилизма: «сперва отречение от своего, а потом и от чужого: это и есть не настоящий нигилизм»; нигилизм Герцена резко отличен от «ходячего» — в нем мы имеем высшую и благороднейшую форму его. «То самое, — замечает Страхов, — что отрывает от нашего быта, от нашей веры и нравов, должно помешать стать нам европейцами»; поэтому он видит в нигилизме «последовательное развитие западничества», приходящего в итоге к самоотрицанию. «Нигилизм Герцена, заканчивает Страхов его характеристику, есть одно из проявлений напряженной идеальности русского ума и сердца». Эти строки делают честь прозорливости Страхова, — он чувствовал, что в русском нигилизме болезненно и истерически прорывались не только буйные и злые, но и благие силы русской души, не нашедшие для себя здорового и творческого выхода. «Самым правильным из действий нигилизма, — замечает Страхов, — нужно считать скептический взгляд на Европу, разрушение обаятельного авторитета Европы».

Спокойное отношение к русскому нигилизму определялось у Страхова глубокой верой в русский народ и его духовное здоровье, — но когда его взор переносится на Запад, оценка нигилизма у него меняется: здесь нигилизм является, по Страхову, симптомом глубочайшего разложения, охватывающего все сильнее Европу, — а именно *той логической анархии*, которая царит на Западе. «Наше время, — пишет в одной статье Страхов, — поражает... *оскудением идеала*... уже почти полвека в умственной жизни Запада явственно обнаружилось и все более обнаруживается отсутствие руководительных начал... Определенного идеала развития, твердого сознания целей нет в Европе, и она мечется... она приходит к сознанию, что вовсе потеряла свою дорогу». И дальше: «Блистательные формы западной жизни, все без исключения, таят в себе зародыш гибели, все горят разрушением... нет таких начал, которые можно было бы считать незыбле-

мыми[1]. Европа потеряла руководящую нить своего прогресса, некогда обещавшего ей бесконечное развитие, поприще беспредельное». «Всякий, кто искренно и серьезно обращался или обращается к Европе за нравственным руководством, — читаем в другом месте, — знает, что Запад тяжко болен, что он... потрясен внутренним страхом, ищет и не находит выхода из противоречий, зародившихся в его жизни... Трудно высказать всю меру того внутреннего противоречия, той вопиющей душевной путаницы, в которой живет современный человек». Вот еще на ту же тему: «Безнадежная, пессимистическая самокритика разъедает в настоящее время духовный строй Европы. Западных людей ныне теснит их цивилизация, теснит все, что они у себя имеют».

Страхов видит в нигилизме «неизбежное последствие европейского просвещения»: «нигилизм есть крайнее, самое последовательное выражение современной европейской образованности, а эта образованность поражена внутренним противоречием, вносящим ложь во все ее явления. Противоречие состоит в том, что все протестуют против современного строя общества, но сами нисколько не думают отказываться от тех дурных начал, против которых протестуют». В большой своей статье о Ренане, которого Страхов называет — «чем-то вроде французского славянофила», он говорит: «Ренан отвергает только революцию, но революция есть лишь одно из проявлений общего разложения, уже поразившего самый корень европейской цивилизации».

Сравнительно добродушное отношение к русскому нигилизму — мы говорили уже, что это было связано у Страхова с глубокой верой в духовное здоровье России, — и страстное обличение лжи европейского нигилизма ха-

[1] Любопытно связать с этими строками замечательную элегию Тургенева «Довольно», проникнутую глубокой меланхолией («все потускнело вокруг... самая суть жизни мелка, неинтересна... народность, право, свобода, человечество, искусство суть лишь слова... все бренно»); разочарование Тургенева было обращено именно к самым «началам».

рактерны для Страхова. Он боролся с «верой в Европу», чтобы вернуть русское сознание к родной почве, к русскому народу. По выражению О. Миллера[1], русское общество, «крестившееся в западную цивилизацию», «беззаветно веровало в Западную Европу и смотрело на ее вековую цивилизацию, как на какое-то универсальное средство от всего». Разрушение этой веры в Европу и возвращает нас к себе на родину. «Нам не нужно искать каких-нибудь новых еще небывалых на свете начал, — писал Страхов в предисловии к «Борьбе с Западом», — нам следует только проникнуться тем духом, который искони живет в нашем народе и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей земли». Это устремление к «народной правде» очень ярко и выразительно осуществил в себе Л. Н. Толстой.

Л. Н. Толстой подходит к проблемам культуры, совершенно не так, как другие наши мыслители. Он никогда не находился под очарованием Запада, хотя впоследствии и разыскивал в себе остатки веры в прогресс. Очень рано — без сомнения, не без влияния Руссо[2] — Толстой ощущает в современной цивилизации нечто искусственное, условное и фальшивое. В ранней повести «Казаки» он замечает о своем герое: «чем меньше было признаков цивилизации в народе, тем свободнее чувствовал он себя». Это противоставление жизни естественной и свободной — всему тому искусственному, стеснительному и фальшивому укладу, какой несет с собой цивилизация, — очень глубоко у Толстого и с известными модификациями длилось у него до конца. Но, конечно (как сам он говорит об этом в «Ис-

[1] *Орест Миллер.* Славянство и Европа. Стр. 248, 247. Для нашей темы книга эта малоценна.

[2] По сообщению одного французского автора (говорившего лично с Л. Толстым на эту тему), Толстой прочитал всего Руссо: «Я более чем восхищался Руссо, — признавался Толстой, — я боготворил его. В 15 лет я носил на шее медальон с его портретом вместо нательного креста».

поведи»), проблемы и идеалы цивилизации не были ему совершенно чужды; с известным правом можно было бы охарактеризовать историю духовного развития Толстого, как борьбу с теми началами европейской цивилизации, которые жили в нем самом. Труднее всего дался ему первый серьезный шаг — именно борьба с верой в прогресс, борьба с той безрелигиозной культурой, которая породила эту веру в прогресс. Дальнейшие этапы борьбы — борьба с социальной, политической, педагогической и религиозной неправдой современной жизни дались Толстому гораздо легче. Объектом критики Толстого все время была современная цивилизация, из круга которой почти никогда он не выделяет и Россию, но мы найдем и у Толстого черты, сближающие его с славянофилами в их вере в особые пути России и славянства.

Первым ярким и страстным протестом против цивилизации Запада, против ее бездушия и фальши является небольшой рассказ «Люцерн», относящийся к 1875 г., т. е. к первому путешествию Толстого за границу (ему тогда было 29 лет). Уже Париж оставил у Толстого очень тяжелое чувство — он присутствовал там при совершении смертной казни. «Я понял тогда, — пишет он в "Исповеди", — что никакие теории разумности существующего прогресса не могут оправдать этого поступка». Но внутренняя борьба, начало которой относится, как мы говорили, еще к юности Толстого, этим лишь усиливалась, а не устранялась; отталкивание от «цивилизации», от Запада, как родины этой цивилизации, усиливалось — но не менее сильна была еще и внутренняя связь с цивилизацией. Парижские впечатления были лишь одним из тех «шоков», которые заостряли и форсировали эту борьбу и вели ее к развязке...

Таким же шоком был и тот случай, о котором с таким неподражаемым искусством рассказал Толстой в «Люцерне» — Толстому пришлось жить в отеле с многочисленными туристами-англичанами, и уже здесь у него стало накопляться «чувство подавленности» от всех тех услов-

ностей и строгих приличий, которые заставляют каждого уйти в себя, «лишают людей одного из лучших удовольствий жизни — наслаждения человеком». Случай привел Толстого к площади, где пел песни один странствующий тиролец; эти песни были так хороши, так трогали душу, что покоряли даже бесчувственных людей, словно пробуждали в них заглохшую, но вечную потребность поэзии. Толпа наслаждалась пением, но когда певец кончил и стал обходить толпу, то все отвернулись и стали смеяться... Это глубоко взволновало и потрясло Толстого: «мне сделалось больно, горько, а главное, стыдно за маленького человека, за толпу, за себя, как будто я просил денег, мне ничего не дали и надо мною смеялись». «Как вы, — страстно обращается в этом рассказе Толстой к толпе, а через нее ко всему цивилизованному миру, — как вы, дети свободного, человечного народа, вы, христиане, просто люди — на чистое наслаждение, которое вам доставил несчастный, просящий человек, ответили холодностью и насмешкой?» «Отчего этот факт, — спрашивает далее Толстой, *невозможный ни в какой деревне* (очевидно, русской! — *В.З.*), возможен здесь, где цивилизация, свобода и равенство доведены до высшей степени? Неужели распространение разумной, себялюбивой ассоциации, которую называют цивилизацией, уничтожает и противоречит потребности инстинктивной и любовной ассоциации? И неужели это — то равенство, за которое было пролито столько крови и столько совершено преступлений?» Эти вопросы возникают у него с таким напряжением, с такой болью, что Толстой не в силах остановиться; он с горечью говорит, что «непогрешимый блаженный голос... Всемирного Духа... заглушается в нас шумным, торопливым развитием цивилизации»; еще дальше он говорит, что «*воображаемое знание* (т. е. цивилизация) как раз уничтожает... первобытные потребности добра в человеческой природе». Толстой смело и безбоязненно идет до конца в своих сомнениях и уже здесь ставит вопрос: «кто мне определит, что такое свобода, что цивилизация, что варварство?»

Пока в Толстом поднимались лишь сомнения, пока закладывались лишь основы его критики, — он еще не подошел к своему кризису. Как отзвук настроения, выраженного в «Люцерне», отметим несколько строк в «Войне и мире», где Толстой говорит о «неопределенном, исключительно русском чувстве презрения ко всему условному, искусственному, ко всему тому, что считается большинством людей высшим благом мира».

С падением крепостного права начинается для Толстого новая знаменательная эпоха. Все те мечты, которые до этого наполняли его, получили возможность реального осуществления, — Толстой работает среди народа (как мировой посредник), создает замечательную яснополянскую школу. Толстой начинает постепенно проникаться народным мировоззрением — его взглядом на землю, на труд. Мотивы руссоизма, жившие раньше в его душе, получают теперь новое развитие, связываются с конкретным народным бытом, и отсюда рождается глубокая тяга к «опрощению», к слиянию с народом и отречению от всей «барской» культуры. Здесь закладываются основы новой критики цивилизации, которой противоставляется (как позже у Михайловского) не так называемая «естественная» жизнь, а *жизнь народа*: этот социальный мотив постепенно разрастается в отрицание всей современной культуры, как культуры «барской». Толстой, став на этот путь, не останавливается на полдороге — он доходил до того, что писал, например, что «литература, как откупа, есть только искусная эксплуатация, выгодная только для ее участников и невыгодная для народа». Отрицание современной жизни расширялось дальше и дошло до своего апогея в книге «Что такое искусство?», где Толстой отвергает все то, что непонятно народу, отрекается от искусства, недоступного массам. В своем дневнике Толстой записал однажды такую мысль: «главное бедствие очень культурных людей... — это балласт разностороннего, особенно — эстетического образования», — и хотя сам Толстой до конца своих дней жил интенсивной умственной

жизнью, массу читал, но его не покидало ощущение *тяжести, идущей от культуры и давящей человека.* Погружение в народную жизнь как бы дало ему почувствовать новые силы в себе — ему стало легче, естественнее, — и, конечно, на первом месте стоял здесь непосредственный труд у земли, делавший для него разумным и осмысленным его существование. Тип мышления Толстого испытал на себе глубокое влияние его «народничества», которое усилило в нем некоторые черты его духа, проявлявшиеся и ранее; в частности «опрощение» оказалось во многом и огрублением и элементаризацией вопросов духа и жизни.

Уже в 60-х гг. у Толстого развивается борьба с «суеверием прогресса». В одной из ранних педагогических статей (1860 г.) Толстой пишет: «Мы лично считаем движение цивилизации вперед одним из величайших насильственных зол, которому подлежит часть человечества, и *самое это движение не считаем неизбежным*». «Прогресс благосостояния, — читаем там же, — не только не вытекает из прогресса цивилизации, *но большей частью противоположен ей*... Мы, русские, не имеем никаких оснований предполагать, — ни того, что мы должны необходимо подлежать тому же закону цивилизации, которому подлежат европейские народы, ни того, что движение цивилизации вперед есть благо».

Отметим здесь очень типичную для ряда русских мыслителей идею о возможности для России не повторять европейской истории. Значительно позже Толстой снова возвращается к той же мысли, что «нам, русским, нет необходимости повторять европейскую цивилизацию». Мы увидим у Н. К. Михайловского наиболее развитое учение об этом.

В «Исповеди» Толстой рассказывает, что когда он вернулся из-за границы (первое путешествие его относится к 1857 г.) и стал работать с крестьянскими детьми, то в нем уже стала разлагаться вера в «правду прогресса»: «Я действовал еще во имя прогресса, но уже относился критически к нему. Я говорил себе, что прогресс в некоторых явле-

ниях своих совершался неправильно». Особенное и решающее значение имели здесь для Толстого интересы народа, взятого в реальной его массе, а не отвлеченно. Конечно, Толстой хорошо понимал, что он становился в противоречие не только со всей «городской» жизнью, которая ему, по его признанию, «опротивела»: подвергая критике самые устои современности, он в сущности терял почву под ногами, ибо и сам жил тем, что лежало в основе культуры XIX в. — верой в человека, в прогресс. Исследуя современность, он глубоко почувствовал ее безрелигиозность и потому беспочвенность — и в связи с этим он вступил в полосу напряженнейшего духовного кризиса, в течение которого, по его признанию, не раз хотел покончить с собой. Бессмыслица безрелигиозной жизни, бессмыслица чисто внешнего движения вперед выступили перед сознанием Толстого с такой силой, что вернуться к прежней жизни он уже не мог... Ему было уже 50 лет, он был на верху славы, испил до дна чашу жизненного счастья — но перед лицом той бездны, которая раскрывалась перед ним в итоге пересмотра основ современности, жизнь в нем, по его словам, остановилась... Как известно, кризис, пережитый Толстым, закончился поворотом к религии, — и вся та глухая борьба с устоями современной культуры, которая шла раньше в его душе и искала своего выражения в творчестве, нашла себе теперь исход в новом религиозном отношении к миру, в новом религиозном жизнепонимании. В этом периоде критика европейской культуры не только не ослабляется, но, наоборот, заостряется, причем нередкое раньше у Толстого противоставление России и Запаса исчезает — с тем, чтобы снова появиться в последний год его жизни. Для Толстого, после перелома, Россия представлялась больной той же духовной болезнью, что и Запад.

Народничество Толстого, получив отныне религиозный смысл (напомним замечательный рассказ Толстого в «Исповеди» о том, какое спасительное значение имело для него сознание, что народ живет верой в Бога), обращает-

ся столько же к построению нового идеала жизни, сколько и к самому беспощадному разрушению тех суррогатов истинной жизни, какими живут «культурные» люди. В этом движении мысли Толстого против современности, напоминающем «страсть к разрушению» («Lust des Zerstoerens») Бакунина, отметим прежде всего его борьбу с *европейской наукой*, составляющей главную духовную силу европейского мира. Острие критики Толстого обращено не к науке, как таковой — наоборот, много раз называя современную науку «ложной наукой», Толстой противопоставляет ей «истинную науку» — основы которой он сам даже хотел заложить. В чем же ложь современной науки? Прежде всего в том, что она *обходит* главный предмет исследования и сосредоточивает внимание на побочном и неважном. «Во всех областях так называемой науки нашего времени, — пишет Толстой в одной статье, — одна и та же черта, делающая праздными все усилия ума людей, направленных на исследования различных областей знания. Черта эта состоит в том, что все исследования науки нашего времени обходят существенный вопрос, на который требуется ответ, и исследуют побочные обстоятельства»... «Наука и философия трактуют, о чем хотите, — пишет он в другом месте, — *но только не о том, как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше*». Между тем это и есть единственная и центральная проблема — и пока она не лежит в центре внимания — наука страдает неисцелимым основным пороком. Современная наука обладает массой знаний, нам не нужных — о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека и т. д., но на вопрос о смысле жизни она не может ничего сказать и даже считает этот вопрос (центральный) *не входящим в ее компетенцию*». «Я убежден, — пишет в одном месте Толстой (1884 г.), — что через несколько веков история так называемой научной деятельности наших прославленных последних веков европейского человечества будет составлять неистощимый предмет смеха и жалости буду-

щих поколений. Несколько веков ученые люди[1] *западной малой части большого материка* находились в повальном сумасшествии, воображая, что им принадлежит вечная блаженная жизнь, и занимались вопросом, как и когда наступит эта жизнь; *сами же никогда не делали и не думали никогда о том, как сделать свою жизнь лучше».*

Мало того, что наука не делает своего основного дела, что она уводит человека от самого главного и единственного, — Толстой не раз укоряет науку в том, что она, под предлогом изучения «фактов и только фактов», в действительности *узаконяет существующий социальный порядок и стремится оправдать его.* «Цель науки, — говорит Толстой, — в том, чтобы оправдать существующий порядок... наука готова на все гадкое... она стремится поддерживать обман»... «То, что называют наукой, — читаем в другом месте, — будучи случайным собранием некоторых знаний, заинтересовавших нескольких праздных людей, может быть или невинным времяпрепровождением для богатых людей или в лучшем случае — *орудием* зла или добра... сама же по себе она ничего не может исправить» (писано в 1893 г.). Несколько ранее (1886 г.) Толстой писал: Все, что мы называем культурой: наши науки, искусства, усовершенствования приятностей жизни, — все это лишь попытки обмануть нравственные требования человека».

Положительный идеал Толстого можно было бы охарактеризовать, как *панморализм* — подчинение всего морали. Не один Толстой, но почти вся русская мысль имеет устремление к панморализму, но впервые у Толстого этот мотив был выражен до конца, я бы сказал — до фанатизма. Должен отметить, однако, любопытный факт, что когда Толстой познакомился с книгой профессора Малиновского о смертной казни, он писал (за два месяца до смер-

[1] В дополнение к этому приведем любопытные слова Толстого в одном письме от 1872 г.: «Философия чисто умственная есть уродливое *западное* явление; ни Платон, ни Шопенгауэр (которого Толстой считает исключением. — *В.З.*), ни русские мыслители не понимали ее так».

ти), что «такие книги могут сделать то, что мне казалось невозможным: помирить меня с официальной наукой».

С неменьшей силой обличает Толстой *социальную неправду* современной культуры. В итоге различных исканий и размышлений Толстой приходит к решительному отрицанию собственности и денежного хозяйства; его мысль не останавливается и перед отрицанием — во имя требований нравственного сознания — войны, а следовательно и государства, равно как и суда. Суммируя свои социально-политические взгляды в известном положении о «непротивлении злу», Толстой в целом ряде работ (прежде всего в замечательной книге «Так что же нам делать» (1886 г.) беспощадно вскрывает всю неправду, все «неразумие» современного социального уклада. «Вместо идеала трудовой жизни — мы находим в городах идеал кошелька», — пишет он. Противоставление города и деревни, очень раннее у Толстого, приобрело теперь более настойчивый и глубокий характер; для Толстого вся неправда жизни связана с началом личной собственности, с денежным хозяйством, с городской культурой. Поэтому он призывает решительно порвать со всем этим и перейти к созданию жизни на началах любви и правды. Толстой не зовет к *борьбе* с социальными и политическими устоями современной жизни, *а к уходу от нее*. Проповедь мирного анархизма, проповедь христианской культуры неожиданно обращается с особой любовью, с особыми надеждами именно к России, ко всему славянскому миру. Еще в 1865 г., как бы примыкая к Герцену (которого тогда Толстой не любил и которого оценил вполне значительно уже позже), Толстой писал в своем дневнике: «Всемирно-историческая задача России состоит в том, чтобы внести в мир идею общественного устройства земельной собственности. Русский народ отрицает собственность, самую прочную — земельную». «Я думаю, — писал Толстой в 1905 г., — что разрешение великого всемирного греха, разрешение, которое будет эрой в истории человечества, предстоит именно русскому, славянскому народу... Бес-

смысленные и губительные вооружения и войны и лишение народа общего права на землю — таковы, по моему мнению, причины предстоящего всему христианскому миру переворота. *Начнется же этот переворот не где-нибудь, а именно в России,* потому, что нигде, как в русском народе, не удержалось в такой силе и чистоте христианское мировоззрение... Русский народ всегда иначе относился к власти, чем европейские народы, — он всегда смотрел на власть, не как на благо, а как на зло... Разрешить земельный вопрос упразднением земельной собственности и указать другим народам путь разумной, свободной и счастливой жизни — вне промышленного, фабричного, капиталистического насилия и рабства — вот историческое призвание русского народа»...

Противоставление Западной Европы и России постепенно заменяется у Толстого противоставлением Запада и *славянства* в целом. Вот что он писал в 1909 г. в письме к обществу «Славия»: «Не могу не верить в *исключительное значение славянства* для объединения не только христиан, но и всех людей». В том же году одной польской женщине он пишет: «...У меня есть мечта. Мечта эта в том, что этот огромный переворот в жизни человечества начнется именно среди нас, среди славянских народов, более других христианских в истинном смысле христианства». В 1910 г. Толстой в приветствии славянскому съезду в Софии пишет: «...Меня могут уличить в непоследовательности и противоречии самому себе, но скажу, что особенно побудило меня высказать то, что я высказал, это моя вера в то, что... основа религиозного единения... будет принята прежде всех других народов христианского мира *народами именно славянского племени».*

Критика современной культуры у Толстого направлена не только на «растерянный европейский мир», как он выражается в одном месте, — она восходит к тем основам современности, которые характерны и для России, хотя в ней есть условия и для освобождения от социальной неправды, царящей всюду. Переработка всей культуры на ос-

нове новых социальных отношений дорога Толстому в силу его любви к народу, но дорога и потому, что она знаменует возврат к религиозной культуре. «Жестокость человека к человеку в наше время, — писал он в одной поздней статье, — от отсутствия религии». Вся неправда жизни, столь мучительная и столь сгущенная в городах, происходит от основной неправды в социальном строе, а эта неправда коренится в забвении Божией правды. Поворот к религиозной культуре есть самое замечательное в творчестве Толстого, — его правдивые и глубокие обличения пустоты современной жизни оставили глубокий след не только у нас, но и на Западе.

В Толстом русское народничество достигло религиозной глубины, и если мы отвергнем узость и даже фанатизм, сказывающийся в осуждении всего, что недоступно пониманию народа, то мы не можем не признать справедливой острую критику современного социального строя. Развитие культуры, не захватывающее народа, не может быть оправдано никакими ее достижениями: как удел незначительной доли высших классов, самая утонченная культура таит в себе моральную неправду. Этот же тезис мы находим и в том ответвлении русского народничества, которое не ограничилось литературной критикой современности, но стало в активную оппозицию к ней и приобрело революционный характер. Мы остановимся на самом выдающемся представителе этого течения — Н. К. Михайловском.

Сложное и богатое содержание того, что писал Н. К. Михайловский, еще очень мало изучено у нас[1], мы не имеем даже до сих пор хорошего очерка его жизни. Между тем в творчестве Михайловского в стройном аккорде звучало сразу несколько стихий русской жизни: он был «народник»

[1] Лучшие книги о Михайловском: *Н. А. Бердяев.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии и *Е. Е. Колосов.* Очерки мировоззрения Н. К. Михайловского. См. также *Иванова-Разумника*, т. II.

и в служении народу видел высшую цель жизни и творчества, но он стоял в то же время на уровне современной культуры, часто шел даже впереди современной науки (особенно замечательны его работы по социальной психологии и по социологии). Примыкая к позитивизму и питаясь тенденциями современного научного мировоззрения, Михайловский в учении о свободе вносил сюда такие поправки, что он по меньшей мере должен быть назван полупозитивистом. Наконец, в замечательном по своему коренному смыслу «субъективном методе», сформулированном им впервые, Михайловский хотя и не достиг достаточной четкости и философской глубины, но внес очень ценный вклад в методологию «исторических» (в широком смысле) наук.

В Михайловском сильно звучат мотивы Руссо, но еще сильнее и ярче выступают в нем отзвуки Шиллера. «Идея сближения с народом, — писал он однажды (Соч. IV, 386), — есть *та же идея Руссо о возвращении к природе,* только уясненная целым веком исторической жизни Европы[1]. А о Шиллере он писал в «Записках профана», где он посвятил ему несколько очень сочувственных страниц, что «Шиллер... верно поставил... вопрос величайшей важности» (III, 792). Идея «целостной личности», борьба с раздроблением духа в цивилизации и задача восстановления целостности были чрезвычайно дороги Михайловскому, столь горячо и глубоко писавшему о «борьбе за индивидуальность», как была ему дорога и идея «целостной правды»[2]: «Я думаю, пи-

[1] В «Литер. воспом.» (I, 295) Михайловский усваивает Руссо свою терминологию и говорит так: «Руссо отвергает не *степень* развития цивилизации, а ее *тип*». Этот комментарий очень характерен. А в другом месте Михайловский пишет: «Руссо желал собственно возвращения не к первобытной жизни, а только, так сказать, к ее пропорциям, причем требуется не отречение от науки, технических открытий и усовершенствований, нравственных идей, приобретенных цивилизацией, а только известное их направление».

[2] Напомним прекрасные слова из предисловия к Собранию сочинений: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово "правда", я не могу

сал он в «Письмах о правде и неправде» (IV, 416), — что в нас есть почва для проповеди Правды в *ее единстве и целостности*». По поводу выхода в свет сочинений Самарина, вспоминая добрым словом славянофилов («славянофилы... подняли много в высокой степени важных вопросов»), Михайловский развивает ту же мысль: «Не во имя пошлого эклектизма, а во имя цельной и единой Правды будем мы пересматривать споры наших отцов» (IV, 434). Эти синтетические устремления, характерные для всей эпохи, современной Михайловскому, сказались между прочим и в отношении его к спору славянофилов и западников: «Славянофильство и западничество, — писал он в 1880 г., — оказались для нас пройденной ступенью, они... изжиты нами... *мы не западник и... но мы и не славянофилы*». Впрочем, позже в «Литературных воспоминаниях» (1891 г.) Михайловский сочувственно воспроизводит слова Чернышевского: «Если уже делать выбор, то лучше славянофильство, нежели умственная дремота, которая покрывается эгидой верности западной цивилизации...» и добавляет: «На самом деле и не приходилось делать выбор, потому что и славянофильство и западничество упразднялись, теряли свой raison d'etrę, уступая свое место новому мировоззрению» («Лит. восп.» I, 147).

За этим «новым мировоззрением» стоит не разработка национальной проблемы, а как раз народничество. Запад уже утерял свое обаяние для многих деятелей этой эпохи, ибо на самом Западе раскрылась социальная неправда, и итоги цивилизации стали освещаться ныне не отвлеченно, а в их отношении к интересам и запросам народа. Не без сочувствия вспоминая книгу Данилевского, Михайловский стоит все же за «единство цивилизации», но в том смысле, что «исторический опыт одних народов не дол-

---

не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда *в этом огромном смысле слова* всегда составляла цель моих исканий».

жен проходить даром для других, что между всеми народами неизбежно происходит обмен идей, что типы развития не замыкаются в рамки национальности» (Соч. III, 761). Мало этого, Михайловскому чрезвычайно была дорога идея «особого пути» для России — вот отчего в его произведениях можно найти много острых и едких критических замечаний о Западе.

Однако над всем доминирует у Михайловского *мысль о народе*. Однажды он написал такие слова (III, 738): «Вся программа настоящего времени, все его стремления, желания и цели, все руководящие принципы, словом, все profession de foi может быть исчерпано двумя словами: "русский народ"». Интересы народа, интересы трудящихся масс не только стоят у Михайловского на первом плане, но он ими поверяет все основные течения современности. «О, если бы я мог, — писал он однажды, — утонуть, расплыться в этой серой, грубой массе народа, утонуть бесповоротно, но сохранив тот светоч истины и идеала, какой мне удалось добыть за счет того же народа» (III, 707). Это чувство долга по отношению к народу глубоко вошло в часть русской интеллигенции[1], — но в том течении народничества, представителем которого является Михайловский, оно соединялось с верой в общину и осуществимость в ней и через нее социального идеала. Мы имеем дело с *социалистическим* народничеством, и это нужно иметь в виду при оценке взглядов Михайловского. «Народ, — читаем в одном месте (II, 59), — всегда и везде существовал "ради прекрасных глаз" (pour les beaux yeux) наций, а не учреждения, капитал, государство, словом, не нация для народа... национальное богатство в Европе росло доселе именно таким путем, да и вообще цивилизация шла везде такого рода путями». И дальше (II, 638): «Процесс цивилизации, разумеемой в виде общих и отвлечен-

[1] Вот еще характерное место: «Слепым историческим процессом мы оторваны от народа, мы — чужие ему, как и все так называемые цивилизованные люди, но мы не враги ему, ибо *сердце и разум наш с ним*».

ных категорий, подает народу камень вместо куска хлеба». «Европейская история и европейская наука, — читаем в другом месте (IV, 950), — с одинаковой ясностью убеждали нас, что свобода, как безусловный принцип, плохой руководитель... она источена внутренними противоречиями... она бессильна изменить взаимные отношения наличных сил в обществе». «Начало безусловной свободы, — писал позже Михайловский («Лит. восп.» I, 143—144)... заключает в себе недоразумение... нужны .реальные гарантии свободы, ибо без них выгоды падают на долю не личности, а известных общественных групп, поставленных в выгодные условия». Социальная неправда, царящая в современности, бросает тень даже на развитие личного начала в Европе. «Еще философия XVII в., — пишет Михайловский, — еще первая революция работали все над тем же односторонним усилением личного начала, которое продолжает усиливаться и поныне. *В том все горе, вся беда Европы*» (I, 646). В известной статье «Дарвинизм и оперетки Оффенбаха» Михайловский считает, что «Дарвин и Оффенбах суть оба в равной мере продолжатели «просветителей XVIII в.[1] Это неожиданное и рискованное сопоставление имеет в виду указать, что самые различные явления современности обслуживают «хозяев исторической сцены». Вот отчего так часто Михайловский указывает на *сложность* цивилизации. Нам скажут, говорит он в одном месте (I, 696): «Цивилизация одна и какой-нибудь самостоятельной русской цивилизации ожидать нельзя, а потому мы должны идти тем же путем, каким шла Европа. Да, конечно, цивилизация одна, но... итоги ее различны — Парижская Коммуна, Бисмарк, Международное общество рабочих, Наполеон III, Пий IX... кого же мы возьмем себе в

[1] Приведем любопытные строки: «Если сравнительно скромный Оффенбах распространен в целых слоях общества и во всех концах Европы, то это потому, что ампутация предстоит большая. Я некоторым образом пророчествую», — замечает Михайловский, имея в виду социальную революцию в Европе.

руководители?». «Взгляду историка (VI, 105) Европа представляет чрезвычайно пеструю картину»... Это положение вещей ставит на первый план вопрос о «руководящих началах», требует *выбора* исторического пути. Но этого последнего мы коснемся позже, пока же вернемся к критике Европы у Михайловского. «Теневой стороной цивилизации» (II, 482) он посвящает немало страниц, особенно много найдет их читатель в статьях о венской выставке (т. II), где Михайловский воспроизводит мотив, отмеченный нами у князя Одоевского, обличает ложь в современной европейской жизни. «Красоты здесь столько, — пишет он о выставке, — что можно подумать, что современная цивилизация имеет чуть не исключительно эстетический характер... а это есть ложь» (II, 502) (см. дальше обвинения в том, что «цивилизация лжет... она обманывает самое себя»...) (504). «Совсем не так гладок путь цивилизации... стоит оглянуться вокруг себя... и вы увидите и услышите массу дикостей, признаваемых вполне натуральными потому, что они органически вытекают из современной формы цивилизации» (II, 51). «Движение европейской цивилизации... совершается нецелесообразно и неразумно, но с ним следует бороться» (III, 503). «Есть в европейской жизни стороны очень неудобные, есть и прямо возмутительные (IV, 1011). «Столь ясное и чистое для первоначальных западников небо давно уже заволоклось облаками. Европейская цивилизация развернула все содержащие в ней противоречия... Не так уже утешительно зрелище современной Европы... и русскому человеку естественно задать себе вопрос: "нет ли в нашей жизни условий, опираясь на которые можно избежать явных, самой Европой признанных изъянов европейской цивилизации?"» («Лит. восп.» II, 184).

Рядом с этими мыслями стоит и указание на двусмысленность цивилизации: «Круг потребностей личности все расширяется, цивилизация раскрывает перед человеком все новые обширные и заманчивые перспективы, но вместе с тем удовлетворение этих потребностей становится

несоразмерно затруднительным вследствие понижения личности. В человеке будится страшная жажда, но вместе с тем отнимается сила доползти до ручья и зачерпнуть глоток воды. Он превращается в туго натянутую струну» (I, 573, также 576—57). «Пока существует современный социальный строй, любой цветок цивилизации будет производить двоякое действие: он будет возвышать развитие нации и в то же время давить народ» (I, 882). Отмечает Михайловский и то, что «Европа до утомления и переутомления гоняется за наслаждением и богатством» (VI, 821) и, повторяя Гоголя, говорит даже (III, 866), что «в Европе все больше идет скука»...

«Ввиду катящейся на нас лавины европейской цивилизации» (I, 774) Михайловский присоединяется к тем, кто «вызывает на бой вековой прогресс Европы» (I, 773), кто «не хочет сделать из России второе издание Европы, не хочет буквального повторения всего европейского опыта» (III, 758). Вопрос *возможности* для России иных путей выдвигается поэтому для Михайловского (как и для всех почти его предшественников в критике Запада, особенно Герцена) на первый план. «Высокий интерес, представляемый европейской историей, — читаем в одном месте, — и глубочайшая благодарность, которой мы обязаны Европе, *вовсе не обязывает нас к рабскому отношению*» («Лит. восп.» I, 343). «Можно требовать для России буквального повторения истории Европы в экономическом отношении... но можно представить себе и другой ход вещей. Мы представляем собою народ, который был до сих пор, так сказать, прикомандирован к цивилизации... Наша цивилизация возникает так поздно, что мы успели вдоволь насмотреться на чужую историю и *можем вести свою собственную вполне сознательно* — преимущество, которым в такой мере ни один народ в мире до сих пор не пользовался... Это будет, разумеется, опыт небывалый (Михайловский, имеет в виду развитие общинного начала. — *В.З.*), но ведь мы и находимся в небывалом положении» (I, 807). Вспоминая позднее (в 1880 г.) настроения предыду-

щих лет, Михайловский писал: «...Все это ради одной возможности, в которую мы всю душу клали — именно, возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особливый от европейского» (IV, 952)... «История, говорит он в другом месте, — создает многопудовую тяжесть предания... а у нас личность, одаренная инстинктом правды... способна к гораздо большей широте и смелости, чем европейский человек, *именно потому, что над ней нет истории*» (III, 683)[1].

Сама «возможность» иных, «особливых» путей для России удостоверяется Михайловским тем, что никакое общество не обязано проходить через все метаморфозы, которым подверглись его старшие в историческом порядке родичи» (I, 901), но еще более это связано у Михайловского с чрезвычайно существенным для его исторической и социальной философии различением «типа» и «степени» развития. Михайловский разделяет взгляд, что отличие России от Европы заключается *не в степени, а в самом типе развития* (II, 700). Он не исключает и того, что «мы побежим по торной европейской дорожке», для него важно признать лишь самую возможность иного типа развития в России, чем на Западе, признает, что мы можем «положить начало новому, особливому историческому пути России» (IV, 957). Само существо этого «нового, особливого пути» Михайловский видит в осуществлении нового социального порядка, через развитие общинного начала.

---

[1] Русский марксизм с его верой в универсальность законов экономического развития был главным противником этого учения о «возможности» «особых» путей России. Сам Михайловский не раз с грустью отмечает малую вероятность того, что Россия пойдет своим «особым» путем. Еще в 1872 г. он писал: «Если ход истории действительно фатален, если человечество... скорее разобьет себе лоб, чем изменит течение дел... то по крайней мере не называйте это счастьем» (III, 207).

В статье, посвященной весьма сочувственному разбору книги Данилевского («Россия и Европа»), Михайловский замечает (III, 884): «Я вполне признаю общие положения г. Данилевского о культурно-исторических типах и степенях развития... разделяю мысль... что европейская цивилизация односторонняя, но не потому, что она заключена в узкие рамки национальности, а потому, что в ней принимало и принимает активное участие лишь меньшинство европейского населения». «Народ в тесном смысле слова, т. е. не этнографическом, а в социологическом, должен представить тот новый элемент, который даст новое течение истории, *создаст новый культурно-исторический тип.* И проживет тогда старая Европа века и века потому, что она помолодеет. Дай Бог, чтобы к тому времени Россия и все славянство не состарилось».

Социалистическое народничество в лице Михайловского примкнуло к разработке проблемы об отношении России и Европы и принесло сюда новый существенный материал. По существу все это было уже у Герцена, для которого существовали, после его перелома, только два вопроса — русский и социальный, что сливалось для него в одно целое. Но социалистическое народничество позднейшей эпохи еще резче, еще сильнее бичевало тип буржуазной цивилизации, — и для него национальные проблемы отодвигались перед социальными. Проблема социального переворота не была отодвинута всей той убийственной критикой февральской революции, которую развернул Герцен в своих заграничных произведениях; правду сказать, Герцен остался в этом отношении недосягаемо высок, остался неусвоен в самом своем заветном строе мыслей. Но у Михайловского, а отчасти и у всего течения, представителем которого он является, так же высоко, как и у Герцена, стоит «борьба за индивидуальность», борьба за целостную личность, наконец, борьба за «целостную правду». В этом последнем обнаруживается глубокое духовное сродство их с религиозными

построениями других русских мыслителей; позитивизм Михайловского оказывается лишь полупозитивизмом, а иногда он и более прямо приближается к религиозной постановке вопросов (понимая религию все же слишком моралистически и обнаруживая чрезвычайное непонимание ее мистической стороны). Тем любопытнее частичные совпадения Михайловского в оценке и характеристике Европы с мыслителями религиозного типа.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

В. В. РОЗАНОВ, В. Ф. ЭРН

Проблема европейской культуры сохраняла свое актуальное значение в течение всего периода от Крымской войны (1855—1925 г.) не только в силу сознания культурно-политического взаимоотношения Европы и России, обострявшегося не раз до чрезвычайной степени; не только в силу глубокой веры целого общественного течения (народничества) в то, что Россия может пойти по иным путям, чем шла Европа, может явить миру новый социальный строй, минуя все те трудности, в которых задыхается современная Европа. Рядом с этими мотивами действовал и мотив религиозный, сознание большого религиозного богатства в православии, не только освобождавшего от всех духовных пут, в которых пребывает Запад, но и таящего в себе творческие основы для построения культуры на новых основах. Этот религиозный мотив, проступающий даже у полупозитивиста Михайловского в его идеале целостной Правды, особенно силен был у почвенников, у Аксакова, Леонтьева, отчасти Данилевского, силен он и у евразийцев. Здесь углубляется та тема, которая впервые с полной ясностью выступила у славянофилов с их принципиальным обоснованием религиозной полноты и правды православия, но и вне этого сознание, что принадлежность к православию диктует «особый» путь, определяет ее культурно-историческое своеобразие, издавна влияло на постановку вопроса об отношении России и Западной Европы.

Развитие религиозной мысли в России во второй половине XIX и в начале XX в. дает все более широкий простор этому центрированию всех исторических и культурных проблем России на православии; идея православной культуры все полнее и глубже захватывает различных мыслителей. Мы увидим это более подробно при изучении Достоевского, Влад. Соловьева, Бердяева, в которых развернулась вся внутренняя мощь этой идеи. В настоящей главе мы выделяем всего лишь двух писателей, хотя и не равноценных по дарованию и по силе литературного и религиозного влияния, но все же интересных как раз в том аспекте, который занимает нас.

Надо заметить, что уже в 70-е гг. в русской интеллигенции обозначается поворот к религии. «Исповедь» Толстого, быть может, ярче всего свидетельствует об этом, но не менее знаменательная была фигура Влад. Соловьева, выступившего с публичными чтениями о Богочеловечестве... Все это были первые ласточки приближавшегося перелома в религиозном сознании интеллигенции; настоящий же перелом обнаружился уже в XX в., когда возникли почти одновременно три религиозно-философских общества (Петербург, Москва, Киев), стали возникать религиозные журналы, целая группа выдающихся писателей и ученых во главе с С. Н. Булгаковым и Н. А. Бердяевым открыто стала на защиту религиозного мировоззрения. Такие книги, как сборник статей Булгакова «От марксизма к идеализму», отчасти сборник «Вехи» и другие издания, знаменовали глубочайший перелом в нашей культурной психологии.

Основная линия во всем этом движении определялась *устремлением к православию*; другой характерной чертой, восходящей еще к Гоголю, является глубокая и подлинная церковность этого движения. Оно искало Церкви, ощущало себя церковным и, следуя основным идеям православия, так глубоко сформулированным Хомяковым, звало к пробуждению весь «церковный народ»; так возникла и окрепла *новая церковная интеллигенция*, вынес-

шая на своих плечах, вместе с духовенством, великое дело 1-го Всероссийского Собора.

В. В. Розанов и В. Ф. Эрн стоят на разных концах этого движения: первый не вмещается целиком в это церковное движение — второй им лишь живет; первый глубоко ощущает всю проблематику исторического христианства, томим его антиномиями и все свое изумительное дарование раскрывает в безбоязненном и откровенном обнажении диссонансов современной церковности, а во втором, меньшем по дарованию, но сильном своим энтузиазмом и горячей верой, все трудности и диссонансы тонут в его патетическом утверждении исторической мощи и внутренней целостности православия. Не имея возможности дать законченную характеристику этих двух ярких представителей религиозного движения, скажем все же о них несколько слов.

Василий Васильевич Розанов, писатель исключительно своеобразного и яркого литературного дарования, был подлинным религиозным мыслителем, имевшим чрезвычайное влияние на дальнейшую русскую религиозную мысль. В сущности, это влияние сильно еще и сейчас, ибо вопросы, которые ставил с исключительной остротой Розанов, сохраняют свое основное значение и в религиозном мышлении наших дней. Здесь, конечно, не место излагать хотя бы основные контуры мировоззрения Розанова, укажу только, что в Розанове с чрезвычайной силой, дерзко и буйно, а в то же время глубоко и серьезно прорвался религиозный *натурализм*. Выросший в атмосфере православия и частью души остававшийся верным ему навсегда, Розанов подымает бунт против всего того, что умаляет и унижает «естество». Глубокое ощущение святости «естества» у него уже христианское, уже все пронизано лучами той радости, которая зазвучала для мира в ангельской песне: «...на земле мир, в человецех благоволение». Тайна Боговоплощения есть главное событие в Новом Завете, которое никогда для Розанова не тускнело, но даль-

ше этого он религиозно не пошел; он не вмещает тайны Голгофы и в сущности не знает Воскресения: ему дорого бытие, как оно есть, до своего преображения. Розанов хотя и остается таким образом *внутри христианства*, но в то же время он включает его в себя неполно. Церковь и мир соединены для Розанова лишь в первом ангельском благовестии — от которого он не отходит, но — они глубоко разъединены для него в своем историческом раскрытии. Розанов не сразу осознал те диссонансы, которые он носил в своей душе; долгое время он связывал их с исторической драмой христианства — с расхождением Запада и Востока, но постепенно он стал чувствовать единство исторического христианства в отношении к мучившим его диссонансам — и, оставшись при Новом Завете, он шел напряженно и мучительно к отвержению Церкви. У Розанова спасенная и благословенная уже природа восстает против идеи креста; глубочайший и тончайший натурализм, дыхание которого вообще проникает нередко в православное сознание в силу его *космизма*, его направленности к идее преображения мира, — завладевает Розановым с необычайной силой. Он доходит до противоставления откровения Бога Отца и Бога Сына, в ряде тончайших наблюдений развивает это противоставление до существенной, а не только исторической непримиримости. Быть может, самое острое и жуткое свое выражение нашло это отталкивание от Христа в статье «Об Иисусе сладчайшем». Каким-то Иудиным поцелуем веет от этой статьи — в ее малой правде скрыта глубочайшая неправда и злостная клевета. Розанов уверяет нас, что в христианстве — «мир прогорк», что от него на весь мир легла какая-то тень, от которой блекнут краски, стихает творческое движение жизни, вянут ее цветы; это «лунное» христианство, как его воспринимал Розанов, признавалось им историческим раскрытием, самой сутью Нового Завета, — и как раз здесь Розанов и ощутил антиномию Ветхого и Нового Заветов. Во втором периоде своего творчества Розанов переходит к резкому и отчетливому утверждению

своей мысли, хотя в начале своей деятельности он ощущал эту противоположность, как различие католичества и православия. В католичестве Розанов видел тогда «антимир», так как Церковь здесь «не просветляет действительность, а отрицает ее»; поэтому он считает католицизм «потусторонней Церковью». В одном месте (Сборник статей под заглавием «Религия и культура») говорит он о «Духе Церкви, еще библейском на Западе, уже евангельском на Востоке». Православие в этом его восприятии дорого Розанову сохранившейся в нем радостью о Господе, своей обращенностью к жизни, своим идеалом «обожения» и своим стремлением освятить жизнь. В это же время у Розанова закладываются основы его критического отношения к западной культуре; находясь под глубоким влиянием Достоевского, как свидетельствует ранняя книга Розанова «Легенда о Великом инквизиторе», он в это время еще может быть отнесен к «почвенникам». Мы увидим, что он собственно и остался «почвенником», поскольку религиозный натурализм не только не был преодолен Розановым, но был даже углублен и противоставлен христианству с исключительной силой и резкостью. Но в ранний свой период Розанов разделял веру в особую миссию России. «Как католицизм есть романское понимание христианства, — писал он тогда («Легенда о Великом инквизиторе), — протестантизм — германское, так православие есть его славянское понимание». В связи с этими строками понятна и такая мысль Розанова, высказанная в той же книге: «Раса, последней выступившая на историческое поприще, к которой принадлежим мы, — в особенностях своего психического уклада несет наибольшую способность выполнять эту великую задачу (внести гармонию в жизнь и в историю)... Раса славянская входит как внутреннее единство в самые разнообразные и, повидимому, непримиримые противоположности». Здесь мы видим любопытные отсветы позднего славянофильства, отчасти идей Данилевского, отчасти «почвенников». Впоследствии, во время великой войны, у Розанова еще

раз вспыхнуло былое его славянофильство (о котором Н. А. Бердяев написал очень интересную, но все же пристрастную и во многом несправедливую статью — см. сборник его «Судьба России», Москва, 1918 г.), но и оно должно было развеяться перед лицом распада русской государственности. Последние мысли Розанова, запечатленные в нескольких небольших тетрадках его «Апокалипсиса», говорят о глубоком ощущении у него общего провала культуры в пустоту...

Во всяком случае, противоставление католичества и православия (в связи с этим Запада и России) довольно рано стало сменяться у Розанова перенесением отмеченной им здесь противоположности в самую суть христианства; прежняя антиномия постепенно приобретает характер противоставления Ветхого и Нового Заветов. В этот период творчества Розанов и становится тем несравненным по литературной силе и какой-то единственной художественности писателем, в котором вся красота речи глубоко связана с ее непосредственностью, с ее внелогичностью. Творчество Розанова приобретает изумительную глубину и значительность, — и как раз в этот период, еще больше, чем раньше, Розанов раскрывает всю свою «русскость». Его хочется сравнивать лишь с Лесковым, тоже непередаваемо «почвенным» художником: вот отчего Розанов, вероятно, наименее, может быть, понятен вне России. Еще хочется сравнить Розанова с другим замечательным религиозным мыслителем русским — Н. Ф. Федоровым, тоже по-своему договорившим «почвенников».

«Почвенники», о которых мы будем еще вести речь в главе о Достоевском, развивая некоторые мысли славянофилов, с которыми они вовсе не чувствовали себя близкими, — стремились вернуть и жизнь, и творчество, и мысль к «почве». В их понимании, окрашенном в тона народничества, это означало погружение как в мир традиций, так особенно в полноту современности. («Народ» они не смешивали с простонародьем — см. об этом ранние статьи Достоевского, перепечатанные в томе, посвя-

щенном «Дневнику писателя».) Понятие «почвы» обнимало историю и современность, эмпирическую полноту и метафизическую глубь «народа»; таким образом, понятие «почвенности» соединялось здесь с понятием национальности. Это был своеобразный религиозный национализм... В Федорове и Розанове действует тот же мотив возвращения к «почве», но уже понимаемый шире национальных рамок. У Федорова выступает мотив возвращения к историческому прошлому и ставится задача его «воскрешения»; без этого исторический поток, отрывая нас от прошлого, отрывает и от «почвы», делает «беспочвенными» и расстраивает духовную жизнь... У Розанова «почва» означает близость к неугасимой творческой силе мира — к полу, к семье, к рождению новой жизни: здесь мы у «почвы», здесь мы прикасаемся к творческой силе мира, становимся нужными миру и становимся живыми участниками его жизни — здесь источник жизненной силы и творческого вдохновения, духовного здоровья и исторической мощи. Мы увидим, как, исходя из этого, критикует современность Розанов — тоже представитель «руссоизма» на русской почве и защитник «естественного» устроения жизни.

И Федоров и Розанов, каждый по-своему, рисуют нам тип своеобразного христианского натурализма, как ни звучит парадоксально это словосочетание. Его не раз знал и Запад, он пророс и на русской почве: его смысл, его сущность заключается в том, что бытие в его данности ощущается *как уже освященное*, благословенное — нужно лишь устроение мира, а не преображение, нужно только следовать «естеству» и быть верным ему. Это натурализм, ибо здесь не нужно никакого преодоления бытия, но это *христианский натурализм*, ибо берется бытие «благословенное». Мир уже спасен, и ныне нужно быть в нем, никакого «креста» уже не нужно, — и в сущности Церковь тоже во многом не нужна, ибо не в одной Церкви небо соединено с землей, но и во всем мире: христианский натурализм впрочем не отвергает вполне учения о Церкви.

Оставим в стороне Федорова, чтобы не осложнять изложения, но скажем о Розанове, что для него, столь глубоко приявшего в душе благовестие Церкви — «На земле мир и в человецех благоволение» — церковное христианство было дорого лишь психологически, религиозно же он вышел из Церкви, отдалился от церковного христианства и вернулся к Ветхому Завету, не замечая, что он весь пронизан лучами Христовой победы, что душа его все время поет христианскую песнь о «мире на земле». Вот отчего его натурализм, его «почвенничество» могут быть названы (как и у Достоевского) христианскими, вот отчего он (как и Федоров и Достоевский) так бесконечно близки и дороги нам. И все же здесь остается не раскрытой тайна христианского преображения жизни. У Розанова не понята Голгофа, которая для него была лишь однажды нужна, чтобы через распятие Спасителя совершилась победа над смертью: Розанов не понял, не вместил того, что каждому из нас дан свой крест, дано узнать свою Голгофу. Достоевский же, так глубоко знавший страдания и его тайну, так и не смог окончательно *подняться* над тайною креста; хотя он и сделал попытку в старце Зосиме раскрыть полноту христианского жизнепонимания, но его личность слишком была в тисках почвенничества, в тисках того же христианского натурализма (мы увидим это в следующей главе), и образ Зосимы, при всей несравненной его красоте, как образ, едва ли удался ему.

Как ни отрывочны предыдущие замечания, но надеюсь, они сделают понятными мысли Розанова, обращенные к современной цивилизации. Подобно другим писателям его эпохи, Розанов критикует *не Запад, а западную цивилизацию*, включая в последнюю и русскую культуру, поскольку она проникнута теми же началами западной цивилизации. Вот эти-то «начала» и критикует Розанов.

Приведем сначала характеристику современности у Розанова и затем укажем объяснение им дефектов цивилизации. В «стареющей жизни Западной Европы» чувствует

Розанов глубокое иссякание ее творческих сил. «Необозримое множество подробностей, —читаем в одном месте, — и отсутствие среди них чего-либо главного и связующего — вот характерное отличие европейской жизни, как она сложилась за два последние века... Отсутствие согласующего центра в неумолкающем труде, в вечном созидании частей есть только последствия этой утраты жизненного смысла». Тут же читаем еще: «Просвещение... тем более увеличивает необъяснимую грусть. Отсюда глубокая печаль всей новой поэзии, сменяющаяся кощунством или злобой... все сумрачное и безотрадное неудержимо влечет к себе современное человечество, потому что нет более радости в его сердце... Жизнь иссякает в своих источниках и распадается, выступают непримиримые противоречия в истории и нестерпимый хаос в единичной совести».

Так писал Розанов в одной из ранних своих книг — «Легенда о Великом инквизиторе». Но вот более поздние строки: «Есть... тоска собственного европейского существования. Найдем ли мы внутри европейского существования бесконечное? Все идеалы европейские во всем конечны — а без бесконечного человек существовать не может». «Цивилизация, — читаем еще в одном месте, — от востока до запада, от севера и до юга сочится такой ужасной, невозможной прежде всего и яснее всего скучищей». «Европа ссыхается, — писал несколько раньше Розанов («Религия и культура»), — высыхается; в ней не внешнее разрушение, а внутреннее — из центра и души — превращение в «святые мощи». Еще там же: «чудовищный эгоизм, неслыханный холод отношений... да оглянемся же: все это вокруг нас, это и есть зрелище обледенелой в сущности христианской цивилизации». В другом месте: «в Европе был раньше более общий, единый — трудно определяемый и могущественно действовавший дух; и вот нам чудится, что в этом-то духе и просвечивает какая-то печальная трещина, какой-то раскол, распад».

Вот как рисует итоги этого «распада» Розанов: «Общеевропейский дух... род какого-то европейского славяно-

фильства, был гордостью Европы... была граница возможного, за которой начиналось невозможное для европейских заветов, европейских идеалов. Вот некоторую математическую точность, но нравственного порядка и потерял сейчас европейский дух... Европа утомилась собой и начала не доверять себе. Во вторую половину XIX в. Европа сразу и как-то бесконечно постарела; она вдруг осела, начала расти в землю, как это делается со стариками. Во внутренних европейских событиях, чем ближе к концу века, тем яснее «общеевропейской» делалась только пошлость. Все сменялось, но пошлость не менялась... Европеизм раскалывается; старые общеевропейские лозунги — длинны и древнепрекрасны, но они просто не действуют». В дополнение к этим мыслям Розанов резко указывает факты, отмеченные, как мы видели, и другими мыслителями: «европейской истории не новость разорять, будто бы христианизируя, целые цивилизованные миры». В «Опавших листьях», с присущей здесь Розанову свободой выражений, он пишет: «Вся цивилизация XIX в. есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака». В замечательной книге «В мире неясного и нерешенного» Розанов писал: «Солнце XIX в. закатывается в лучах мошенничества (дело Дрейфуса). Не то даже существенно, что к концу знаменитого и гордого века оказалось несколько всесветных мошенников, но важно, что в течение дней, недель, месяцев и, наконец, лет целая Европа с наибольшим прилежанием ума и чуткостью сердца следила за подробностями жизни людей, о которых с самого начала не могло быть спора, что в сущности все они суть самые плоские людишки... Панама, шантажисты, дрейфуссиада... Конечно, это похоронный колокол всякого идеализма, а в цивилизации христианской — похоронный колокол самого христианства».

Дехристианизация Европы несомненна для Розанова. «Весь Запад, продолжая хранить, — пишет он, — *декорум* религии, в тайне души и... в практике жизни разошелся с христианством». С удивительной глубиной Розанов ука-

зывает на то, что христианство становится ныне лишь декоративным, становится *словесным*: «Самая опасная сторона в христианстве XIX в., — замечает он, — это то, что оно начинает быть *риторическим*». Вот как характеризует Розанов *религиозные* причины этого высыхания христианства: «Католицизм, — пишет он в сравнительно ранней статье, — и до сих пор *не понимает существа воплощения*, по-своему его отвергает, как-то затушевывает, обходит; он создал догмат о «непорочном зачатии» Девы Марии... тенденция здесь — отвергнуть именно центральную суть воплощения, смешения божеского и человеческого, соединения небесного и земного... Христианский Восток и Запад, — заканчивает эту тираду Розанов, — исповедывали и исповедуют до сих пор религии, существенно различные и типично противоположные».

Мы подошли к самому существенному в Розанове — к его горячей защите семьи. Католицизм, отвергший для клира брак, был для него символом неприятия западным христианством самой основы жизни, «почвы», из которой все растет и в которой было и есть благословение Отца Небесного при самом создании мира («плодитесь, размножайтесь...»). Розанов глубоко ощущал это гнушение полом и браком и со всей силой своего таланта, со всей мощью, заключенной в парадоксальном «христианском натурализме», обрушивался на «неплодущую цивилизацию» («цивилизация европейская, — писал он, — не сейчас только, но и всегда, вечно была и есть неплодущая цивилизация»). Постепенно он направил свои обвинения не на один католицизм, но и на всю цивилизацию, включая сюда отчасти и Россию. «Брак свелся, — пишет он, — к номинализму, и семья к фикции; без света религии в таинственных «завязях» бытия своего человек неудержимо стал загнивать в них, и европейская цивилизация — и именно только европейская — неудержимо расплывается — в проституцию. Нет огня, нет таинственного жгучего огня, стягивающего человека в «брак» — это так очевидно и именно в Европе с ее начинающимся вырождением! Мы

извнутри похолодели...» Розанов ощущал глубокое внутреннее перерождение семьи и брака, ощущал его, как главный симптом религиозного оскудения, ибо в семье он видит неугасимый творческий огонь, согревающий весь процесс культуры. Всякая святыня держится в человечестве тем огнем, который возжигается в браке, — так гласит своеобразная, «почвенная» философия Розанова. Вот отчего он болезненно и тоскливо ощущает то скрытое осквернение брака, от которого «загнивает» и вся полнота культурной жизни. «Борьба с нигилизмом, — пишет он в книге «Семейный вопрос в России», — мне представлялась через ребенка и на почве отцовства», но ему приходится констатировать лишь дальнейший распад семьи. Говоря в одном месте о ценности ранних браков, он пишет: «Разрушение брака зашло так далеко, что восстановление раннего чистого брака не может быть сделано иначе, как через глубокое потрясение всей цивилизации». «Европейская семья, — читаем в другом месте, — *построена не на любви*»: в этом видит Розанов отход от натуральных и неустранимых основ семьи, и он много вдохновения и таланта отдает на то, чтобы вскрыть ту ложь, какая накопилась вокруг семьи. Особенно страстно и горячо восставал он против жестокого отношения к так называемым «незаконным детям». Многие страницы, написанные на эту тему Розановым, долго еще будут сохранять свою силу. Он даже делает такой вывод: «Так как везде в Европе дети делятся на законных и незаконных, *то нельзя доказать присутствия в Европе Таинства Брака*». Учение Розанова о Таинстве Брака представляет специально богословскую тему, но нельзя тут же не отметить, что здесь было сказано Розановым очень много глубокого. С чрезвычайной скорбью он констатирует падение религиозного отношения к браку и думает даже, что «надвигающийся новый век будет эрой глубоких коллизий между существом религиозным и таинственным брака и между цивилизацией нашей, типично и характерно атеистической и бесполой». Вот отчего так суровы его слова о Евро-

пе: «Европа, — пишет он, — есть континент испорченной крови». И еще в другом месте: «Европа есть континент упавшей души и опавших крыльев. Мы говорим, конечно, об индивидууме, ибо машина европейская идет ходко».

Розанова очень трудно излагать, и я боюсь, что приведенные места из разных его книг утеряли то особое напряжение, ту глубину и значительность, какую открываешь в них при погружении во внутренний мир Розанова. Одно бесспорно: Розанов писал о действительных переживаниях своих, — это не мысли, а записи подлинно пережитого. Если у Шевырева его фразы о «гниении» Европы продиктованы поспешным осуждением и глубокой уверенностью, что вне России нигде нет духовного здоровья, если приговоры социалистически настроенных мыслителей о «гниении» Европы (см., напр., приведенное раньше письмо Боткина к Белинскому, многие места у Герцена) связаны с общим мировоззрением их, то у Розанова мы находим и острое *ощущение* «загнивания» современной цивилизации в самых ее истоках — в семье. Вот отчего, вопреки известной горделивой фразе о «веке ребенка», Розанов пишет жуткие слова: «в цивилизации целой потух младенец». Пусть это и преувеличенно, но правда все же есть в словах Розанова. «Для всей Европы, — писал он однажды, — на несколько веков Иродова легенда получила плоть и кости исторически действительного факта». Когда вспомнишь о бесконечной погоне в наши дни за вытравливанием плода и т. п., то слова Розанова об Иродовом избиении младенцев не покажутся уже клеветой на современность...

У Розанова с исключительной остротой и правдивостью ставится коренной вопрос, над которым бьется русская религиозная мысль — вопрос об отношении Церкви к миру, к культуре. До Розанова один лишь Гоголь, а в дни Розанова один лишь Достоевский чувствовал всю проблематику этого вопроса; идеал построения культуры в духе

православия означает движение по пути к освящению жизни, к внутреннему и интимному проникновению религиозного начала в процессы культуры. Розанов потому имел и имеет такое огромное значение в истории новейшей религиозной мысли в России, что он глубоко ощутил *акосмические тона* в некоторых сторонах исторического христианства. Он ощутил их вообще в христианстве, каким оно сложилось в истории, но и он, как и другие, особенно резко ощущал акосмизм в современной цивилизации, столь глубоко связанной с западным христианством. Неправда средневекового теократического принципа покоилась на идее *подчинения* мира Церкви, на нечувствии его ценности и на отвержении идеала *свободного* движения мира к Церкви; но и протестантизм, восстановивший начало свободы, не сумел соединить мира с Церковью: мир для него вне Церкви, Церковь для него вне мира. Акосмизм глубоко разъедает христианский Запад... Розанов сурово напоминает об ином акосмизме, таящемся и на Востоке, и этим освобождает нас от религиозного самовозвеличения, но насколько он ощущал еще открытыми пути к примирению Церкви с миром и мира с Церковью, он чувствовал это в православии. Вот почему Розанов, при всем его христоборчестве, при его явном влечении к Ветхому Завету, все же извнутри связан с христианством и всегда будет ощущаться, как один из предтеч православной культуры. А его борьба за возвращение к святыне брака и к святыне семьи, его борьба против извращения таинственных и глубоких их законов входит существенной частью в ту общую борьбу с «секуляризацией» в современной европейской культуре, с ее обмирщением и измельчением, которая образует основное содержание в критике Европы у русских религиозных мыслителей.

Мы уже говорили, что в начале XX в. та борьба за религию, за Церковь, которая шла в русской жизни в течение

всего XIX в., кончилась явной победой религиозного течения. Начало XX в. действительно ознаменовано широким развитием религиозных исканий в русском обществе, много выдающихся писателей и ученых становится в первые ряды деятелей религиозной мысли. В их разнообразных произведениях, все более привлекающих к себе внимание русского общества, закладываются основы религиозного мировоззрения, строится постепенно православная философия культуры — вообще осуществляется огромная подготовительная, конечно, теоретическая пока работа. Это движение находится в наше время, несмотря на ужасающие условия жизни, в самом расцвете своем. Конечно, не место здесь входить в его характеристику, но необходимо указать, что вопрос о путях России — откуда, главным образом, и питалась критика Европы, получил на почве всего этого религиозного движения новую, очень глубокую постановку. Величайшее значение имели и имеют в этом процессе великая война и русская революция. То, что вызвала война в русской душе, уже сейчас до известной степени может быть учтено, а итоги и отзвуки русской революции, конечно, невозможно еще учесть, ибо революция все еще длится... Остановимся сейчас на том, что писал В. Ф. Эрн, у которого уже можно найти отзвуки войны; более глубокую и полную картину влияния войны и революции мы найдем у Н. А. Бердяева.

В. Ф. Эрн был человеком больших дарований и подлинной, глубокой религиозности. Будучи философом по специальности, Эрн обладал слишком живым темпераментом, чтобы замкнуться в сферу чистой мысли, а его связи с выдающимися деятелями религиозной мысли, с религиозно-философским обществом (в Москве) способствовали развитию в нем боевой натуры. Со всей пылкостью и цельностью молодости отдался Эрн служению Церкви и Христу; в глубокой верности Церкви находил Эрн источник вдохновения. Он хотел глядеть на все в свете православия — и отсюда очень рано в нем выступает сознание

невозможности поклоняться западной культуре, потребность возврата к великой и славной традиции христианского Востока. Когда началась война, прежние мысли его приняли еще более антизападнический характер. Эрн становится самым ярким и горячим представителем «неославянофильства», вместе с другими испытывает он глубочайшее отталкивание от германской культуры. Но время идет, приносит перемены и разочарования — а в это время обрывается нитка жизни, перо выпадает из рук... Из написанного Эрном для нас существенна его ранняя книга «Борьба за Логос» (Москва, 1911 г.), а также статьи, написанные им во время войны. Наследство, оставленное Эрном (если не считать его диссертации), невелико, но оно очень характерно воспроизводит перед нами то духовное течение, которому он принадлежал.

Два мотива определяют у Эрна «борьбу за Логос». С одной стороны, он стремится к планомерной и систематической борьбе с рационализмом, который так глубоко сросся с западной культурой, с другой стороны, он ведет борьбу за *Россию*, в которой должен быть дан отпор рационализму и должен восторжествовать «Логос». Для понимания того, что Эрн понимает под «рационализмом», необходимо остановиться на противоставлении у него ratio и logos'a. Эти два понятия, которые можно по-русски противоставлять, как *рассудок и разум*, Эрн толкует очень близко к славянофилам; самое существенное для него в рационализме, в чисто рассудочном анализе мира, — то, что он отрывается от живой связи с бытием и приходит к «меонизму» (т. е. к ирреализму; «ме-он» по-гречески и есть «небытие»). Через всю новую философию тянется — и здесь Эрн опирается на Шеллинга — *утеря понятия природы*, как живого бытия; рационализм схематизирует действительность, познает лишь ее законы и замыкается в пределы своей мысли. Меонизм философии Запада есть неизбежный вывод из рационализма, из потери связи с

бытием; наоборот, восточному логизму присущ всегда онтологизм, т. е. насыщенность бытием, живая связь с ним. Но логос, как разум, есть в нас луч, исходящий от Логоса божественного; познание истины силами логоса означает вместе с тем усвоение божественной силы, исходящей от Логоса, означает «становление в Истине». Так, чистое познание становится проводником религиозного начала, предполагает в нас духовное восхождение через аскезу к Богу.

Рационализм и логизм выражают глубокую противоположность христианского Запада и Востока. Но Эрн уже не отождествляет, как это было у Хомякова, рационализм с христианством Запада. Он имеет в виду новое философ-ское сознание Запада, а не вообще Запад: католичество для него так же «динамично» и «логично», как и православие. «Я противополагаю, — пишет он в одном месте, — два познавательных начала: ratio и logos, а не две культуры: Россию и Запад... противополагаю западноевропейский рационализм и русскую философскую мысль». «Я поклоняюсь, — читаем еще в одном месте, — всей новой культуре Запада в той ее огромной и колоссальной части, которая не обеспложена рационализмом». Развивая эти мысли, Эрн приходит к очень интересному (ныне ставшему довольно модным благодаря Шпенглеру) *противоставлению культуры и цивилизации.* Вот любопытное место из статьи «Нечто о Логосе, русской философии и научности»: «Церковно признавая католицизм, я религиозно признаю самые основы европейской культуры, ибо культура Европы почти во всех высших моментах теснейшим образом связана с католицизмом. На "Западе" я отрицаю не жизнь, не историю, не великие культурные достижения, а лишь рационализм, начало, по моему мнению, *антикультурное.* Рационализм связан с механической точкой зрения, а последняя питает техническую промышленность и все более механизирующийся склад жизни, отрывающийся от космических условий существования. Истинной культуре грозит величайшая

опасность во всем мире (в том числе и в России). *Культура поглощается прогрессом материальной цивилизации.* Западная жизнь, так же, как и Россия, не развивается нормально, а ввергается в кризис, с каждым днем растущий, в хаос, с каждым днем увеличивающийся. Я не верю в окончательную победу хаоса, но думаю, что состояние культуры в мире таково, что не может внушать никаких иллюзий... Я признаю все... вершины западной культуры, но совершенно отрицаю ту серединную, гниющую и разлагающуюся цивилизацию (ее так много и в России![1]), которая, по моему глубокому убеждению, есть *законное и необходимое детище рационализма*». В другом месте Эрн пишет: «Нет ничего враждебнее культуре, чем цивилизация. Цивилизация есть *изнанка* культуры. Культурой, как творчеством, можно лишь заражать... а цивилизация передается механически. Ею не заражают — ее внушают. Цивилизация есть овеществленный рационализм... Тот отрыв от природы, как Сущего, который лежит в основе рационализма, вкладывается, как скрытая, магически разделяющая сила, в каждый продукт цивилизации... Племена и народы гибнут от внешнего соприкосновения с европейской цивилизацией... Я не говорю только о диких народах, растлеваемых и пожираемых Молохом цивилизации, я говорю о человеке вообще... Положение культуры становится трагическим от роста и успехов цивилизации. Рационализм врывается всюду и нежные, живые, полные ноуменальной прелести цветы культуры топит в море бумажных мертвых цветов, изготовляемых обездушенными людьми на бездушных машинах... Широкий поток цивилизации завладел всеми стихийными материалами и, завладевши, наделал бесчисленное множество цивилизованной дряни, а культура гибнет в подделках... Теперь ясно обозначилось, что культура против цивилизации, что их потоки текут в разные стороны».

[1] Замечание Эрна.

Так углубляется у Эрна «кризис современности». Какое место отводит он в нем России, какие задачи ставит ей? «Русская философия, — пишет Эрн, — занимает среднее место между философской мыслью Запада и Востока... Она должна раскрыть Западу безмерные сокровища восточного умозрения». И еще: «Русская философия имеет... не первичную, а производную ценность... она одна хранит живое наследие антично-христианского умозрения,... ее Leitmotiv — устремленность к логизму». Существеннее, однако, следующие мысли Эрна: «Историческое столкновение ratio и logos'a, неминуемое и неизбежное, *может произойти лишь в России.* Ибо Россия своей культурностью ввела и продолжает все в большей степени вводить в себя европейское начало рационализма... своей же религией существенно и неотъемлемо внедряла в себе восточное начало божественного Логоса... Вся русская философская мысль представляет из себя различные моменты в развитии уже начавшейся борьбы между ratio и logos'ом». «Русская мысль, — читаем еще в одном месте у Эрна, — ознаменована началом великой встречи этих двух враждебных начал. Я считаю неизбежной всестороннюю и универсальную битву между двумя исконными и не могущими ужиться вместе началами... Задачей русской философской мысли я считаю осуществление этой решительной встречи. Оба начала, и ratio и logos, русская мысль имеет внутри себя».

Великая война внесла немало изменений в духовную жизнь России, заострила отношение к Германии; целый ряд писателей и философов очень резко отмежевывались от прежнего своего «западничества». По удачному выражению Эрна, само «время славянофильствовало», возвращало к идее славянского объединения. В различных очерках это проявилось и у Эрна, как и других представителей «неославянофильства», но венцом этого рожденного войной направления явилась резкая, пристрастная статья Эрна — «Кант и Крупп», где проводилась мысль о внутренней связи критического рационализма и механической

цивилизации, в том числе артиллерийских заводов... Нельзя забыть то тяжелое впечатление, которое она оставила. За Эрном нужно, однако, признать в этой статье одно бесспорное достоинство — она громко и открыто сказала о том, что многие думали и чувствовали под влиянием войны.

Всем сказанным дается частичная и неполная картина того, как на почве религиозного подъема начала XX в. вопрос об отношении к Европе был вновь выдвинут. Мы встретимся с несколько иной, более глубокой и зрелой религиозной мыслью у Н. А. Бердяева, но это уже относит нас к следующей главе.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ. ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ. Н. А. БЕРДЯЕВ

Мы обращаемся теперь к тем мыслителям, которые воплощают в себе с большей или меньшей полнотой синтез всего того, что выдвигала русская мысль по вопросу о смысле и ценности европейской культуры. В сущности, синтетический замысел, в той или иной форме, преподносился очень многим уже изложенным мыслителям в их идее о роли России во всемирно-историческом процессе, но эта синтетическая идея, силою условий времени, получала обычно одностороннее и потому искажающее ее развитие. Разногласие славянофильства и западничества уже в 60-х гг. казалось отжившим, — настолько ощущалась почва для их сближения и примирения. Но жизнь выдвигала новые разногласия, диссонансы не смолкали, но становились лишь резче; вот отчего синтетические замыслы эти не могли развернуться в их существе. Это относится и к 60-м гг., когда в лице Достоевского выступил, казалось, всеобъемлющий гений, но то самое почвенничество, которое лежало в основе его замысла, оно же поставило и границы в раскрытии его, — и творчество Достоевского гораздо больше и гораздо глубже продолжает дифференциацию различных течений, чем создает возможность их синтеза. Шире, обдуманнее выдвигает в 80-х гг. свою утопию Влад. Соловьев, но в нем как раз слабо то, чем был силен Достоевский: его утопия осталась совершенно чужда русскому сознанию, она никого не увлекала за собою. На-

конец, в творчестве Бердяева с чрезвычайной яркостью ставится сама задача синтеза, но и он останавливается перед лицом глубоких антиномий в самом русском духе, в русской жизни. Мысль не может упредить жизнь и остается бессильной, даже при полном сознании своих задач, — пока жизнь полна диссонансов. Русская мысль завещает будущему лишь саму задачу и путь к ее решению.

В истории русской мысли Достоевский занимает совершенно исключительное место. Первоклассный художник, он был в то же время очень глубоким и оригинальным мыслителем, гениально проникавшим в самые сложные тайны человеческого духа; человек глубокой и пламенной веры, пророк православной культуры и один из самых крупных созидателей ее, Достоевский в своих художественных произведениях дал место такому острому и сосредоточенному сомнению, с такой силой писал о «неприятии мира», как этого не найдешь ни у одного из скептиков; страстный и крайний защитник свободы и «собственной воли», самый вдохновенный и непримиримый проповедник индивидуализма, Достоевский не менее страстно боролся с современным «уединением» и «обособлением» и звал к «людской общей целостности», к подлинному братству, к преодолению национальных эгоизмов, всю жизнь мечтал о примирении всех народов. Богатство идей у Достоевского изумительно, оно так ослепляет, что еще и не начали до конца додумывать отдельные его идеи, полные глубокого смысла и жизненной правды. Достоевский так еще волнует, с такой силой задевает глубочайшие струны в нашей душе, что можно положительно сказать, что для человечества еще не кончился период непосредственного усвоения всей той сложной духовной работы, которая нашла себе выражение в творчестве Достоевского. Еще не завершилось восприятие, непосредственное знакомство с духовным наследством Достоевского; еще не разгадываются загадки, им заданные, еще не решаются все проблемы, им выставленные,

еще не завершено *осмысливание* Достоевского, — и это можно утверждать с полной категоричностью, несмотря на большую уже литературу о Достоевском, на его мировое влияние. Как зачарованные, мы все еще стоим и глядим в жуткую и бездонную глубину, которую раскрыл нам Достоевский, — и, не можем отойти от нее и овладеть ею...

Когда читаешь Достоевского, кажется чувствуешь, как он задыхается от полноты переживаний, начинаешь сам волноваться, вбирая эту полноту, — непереносимую, мучительную. Вся тайна этого влияния Достоевского заключается в той *правде*, которая глядит на нас со всех страниц его произведений и которая придает им неотразимую силу. Все, что пишет Достоевский, касается только человека — в его устремлениях и тайных движениях; оттого его произведения задевают каждого из нас, вскрывают какие-то *наши* тайны, *наши* скрытые движения. Достоевский никогда ничего не боится, он доходит до конца в самых страшных своих сомнениях, не боится разойтись решительно со всеми, рискует говорить о самых затаенных и запрятанных в душе движениях, но все его смелые изыскания проникнуты горячей любовью к человеку, глубокой верой в него...

Проблема Европы, европейской культуры, которая интересует нас здесь, всю жизнь занимала Достоевского. В статье по поводу смерти Жорж Занд (Жорж Санд. — *Ред.*) он пишет свои знаменитые слова: «У нас — русских две родины: наша Русь и Европа», — и это было выражением его глубокого убеждения, лично им искренно переживаемого. В «Дневнике писателя» он пишет: «Европа — но, ведь это страшная и святая вещь Европа. О, знаете ли вы, господа, как дорога нам Европа, как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее и все великое и прекрасное, совершенное ими? Знаете ли вы, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакиваю-

щие ее небосклон?» «Какой истинный русский не думает прежде всего о Европе», — спрашивает он в другом месте. «Я хочу в Европу съездить, Алеша, — говорит Иван Карамазов. — И ведь знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище — вот что. Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и науку, что я, знаю, заранее паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище и никак более».

Эта любовь к Европе выдержала немало испытаний. Достоевский не раз бывал на Западе, а однажды прожил там подряд четыре года, — и его непосредственные впечатления снова возвращают нас к Фонвизину, Гоголю, Герцену. Приведем лишь несколько мест из его писем, чтобы иллюстрировать это. «О, если бы вы понятие имели, — пишет он Майкову в 1868 г., об гадости жить за границей на месте, о бесчестности, низости, невероятной глупости и неразвитости швейцарцев... Я ужасаюсь, я захохотал бы в глаза, если бы мне сказали это прежде про европейцев». Ему же писал Достоевский и такие строки: «Германия — изживший свои силы народ — ибо после такого духа, после такой науки — вериться идее меча, крови, насилия и даже не подозревать, что есть дух и торжество духа, и смеяться над этим с капральской грубостью! Нет — это мертвый народ и без будущности». Эти суровые строки написаны под влиянием впечатлений от того, как отозвалась в Германии ее победа над Францией. Достоевский тогда же писал Майкову: «Если бы вы знали, какое кровное отвращение, до ненависти, возбудила во мне к себе Европа за эти четыре года. Господи, какие у нас предрассудки насчет Европы...» Может быть, здесь нужно искать ключ к одному месту из «Записной книжки»: «Необходимо совершенное изменение доселешного взгляда на себя как на европейцев и признание, что мы и азиаты настолько же, насколько и европейцы — даже больше, и что миссия наша в Азии

даже важнее, чем в Европе — *пока, пока, разумеется*». И еще одно место там же: «Россия положим в Европе, а главное в Азии. В Азию! в Азию!!!».

К этим уже знакомым нам мотивам у Достоевского в те же 70-е гг. присоединялось очень острое и болезненное ощущение «ненависти Европы к нам». В «Дневнике писателя» Достоевский с горечью и негодованием отмечает недоброе отношение Европы к славянству — здесь он был совершенно солидарен с Иваном Аксаковым.

Восприятие Европы как «кладбища» идет даже дальше, чем все толки о «гниении Европы: она признается уже «мертвой», — конечно, для «высшего взгляда». Достоевский «хоронит» Европу, как хоронил ее и Герцен, который впрочем считал ее лишь «отходящей». И все же взятый в своей полноте взгляд Достоевского проникнут не только любовью к Европе, но и верой в возможность «воскрешения всей Европы» благодаря России (письмо Страхову от 1869 г.). Иногда Достоевский отзывается очень резко о Европе, но затем его взгляд смягчается; так, в письме к Страхову (1871 г.) он пишет: «На Западе Христа потеряли (благодаря католицизму) и оттого Запад падает», а в «Записной книжке», т. е. значительно позже, находим такие строки: «Вы скажете, что на Западе померк образ Спасителя. Нет, я этой глупости не скажу... В Европе и теперь есть христиане, но зато страшно много извращенного понимания христианства».

Бесспорность подлинной и глубокой любви Достоевского к Европе удостоверяется и его пониманием исторической миссии России: ее нельзя было бы иначе понять. Это учение о миссии России было развито Достоевским еще в эпоху журнала «Время» (1861—1863 гг.) и стоит в глубочайшей связи с его «почвенничеством». Через всю свою жизнь пронес Достоевский то, что оформилось в душе его в это время — здесь ключ к самым вдохновенным его упованиям, но здесь же ключ и к пониманию «неудачи» его. Почвенничество было *искушением своеобразного христианского натурализма* и вместе с тем благовести-

ем русского мессианства, углубившим аналогичные идеи предыдущей эпохи. Необходимо остановиться на этом пункте, чтобы понять у Достоевского и критику Европы и учение о путях России.

Надо вернуться к народу, к его правде, к его нерастраченным силам — к «почве»: вот постоянный мотив у Достоевского: «Мы сознали, — писал он во «Времени» (1861 г.) необходимость соединения... с нашей родной почвой, с народным началом... *ибо мы не можем существовать без него*: мы чувствуем, что истратили все наши силы в отдельной от народа жизни». «Мы сознали, — писал он в том же году, — что идти дальше одним нельзя, что в помощь нашему дальнейшему развитию необходимы нам и все силы русского духа». Но Достоевский не сливает понятия «народа» с «простонародием»; для него понятие народа шире и глубже, оно почти метафизично, — он не раз звал судить народ не по его действительности, а по его идеалу. «Судите русский народ, — писал он в 1867 г., — не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и светлым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает... Судите народ не потому, что он есть, а по тому, чем желал бы он стать!» Здесь ключ к известной идее Достоевского, что русский народ — богоносец; эта вера есть самое глубокое и творческое в Достоевском, из нее выросла его мечта о «всечеловеческом» призвании России. Эти мечты встречались нам и раньше, но у Достоевского они вобрали в себя столько силы и веры, столько энтузиазма и творческого вдохновения, что и доныне они заражают и волнуют и трудно оторваться от них — трудно трезво отнестись к ним. Пламенный мессианизм Достоевского придал «почвенничеству», имевшему, напр., у Аполлона Григорьева несколько иной смысл, черты, которые мы уже характеризовали, как «христианский натурализм». Надо помнить, что Россия не есть «святая Русь», но святая Русь *пребывает* в России, скрыта в ней, как ее зиждущая сила, как ее идеал и путь... В Достоевском, однако, не было узкого *национализма*; то, что кажется тако-

вым, вырывалось у него в минуты раздражения и смягчалось скоро, — «всечеловечество» у Достоевского было глубоко и подлинно. А все же «почвенничество» Достоевского, воплощенное им в образе Шатова, слишком сливало в его сознании русский народ с православием. «Если великий народ не верует, — говорит у него Шатов, — что в нем одном истина, если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своей истиной, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ». По Шатову нельзя судить о Достоевском, но в Шатове несомненно запечатлена с чрезвычайной силой одна из сторон в умонастроении самого Достоевского с его мессианизмом. Даже в «Братьях Карамазовых» есть любопытные отсветы этого умонастроения; от России Достоевский ждал «нового слова», ждал «воскресения и обновления всего человечества». Сила народа нашего в том, что «ничем не искоренить в сердце народа жажду правды», и в том, что эту «правду и спасение народа русского в будущих веках и для всего человечества» она находит — в православии.

Слова Достоевского о народе-богоносце, о всечеловеческом призвании православия не выдуманы им, они разделялись многими и до него, но гению Достоевского дано было связать с этими словами основные проблемы России с такой глубиной, с такой силой, как не дано было никому другому. Этим определяется то исключительное значение, какое принадлежит Достоевскому и доныне в нашем духовном развитии.

«Почвенничество» Достоевского, его обращение к народу было связано с самого начала с отвержением противоположностей западничества и славянофильства и с идеей их примирения. В первой же статье своей во «Времени» (1861 г.) он указывает на то, что «новая Русь» берет от Запада все ценное: «Теперь, когда Русь обращается к народному началу, — пишет он, — и хочет слиться с ним, она несет ему науку... не цивилизацию (западную) несет она всем русским, а науку, добытую из цивилизации». «Мы ве-

руем, — писал он в той же статье, — что русская нация — не обыкновенное явление в истории всего человечества». В то время, как у всех европейцев «идея всечеловечности все более и более стирается... христианская связь, до сих пор соединившая народы, с каждым днем теряет свою силу, в русском народе выступает способность высоко синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности... Русский человек сочувствует всему человеческому вне различия национальностей, крови и почвы... у него инстинкт общечеловечности... В то же время в русском человеке... самый трезвый взгляд на себя и отсутствие всякого самовозвышения... И страшно, до какой степени свободен духом человек русский, до какой степени сильна его воля. Никогда никто не отрывался так от родной почвы... И кто знает, господа иноземцы, может быть, России именно предназначено ждать, пока вы кончите; тем временем проникнуться вашей идеей, взять ваши идеалы, согласить ваши идеи, возвысить их до общечеловеческого значения и свободной духом, свободной от всяких посторонних, сословных и почвенных интересов, двинуться в новую, широкую, еще неведомую в истории деятельность... и увлечь вас всех за собой». Замечательно, что Достоевский писал это еще в 1861 г., — что уже тогда широкая синтетическая перспектива раскрывалась перед ним. Достоевский, конечно, продолжает здесь славянофильскую тему, но он не только признает западничество, но считает его даже более ценным в истории русского самосознания (особенно интересна его статья «Последние литературные явления — 1861 г.», к которой и отсылаем читателя). «Мы уверены, — писал он тогда же, — что в русском обществе порыв к общечеловечности... был даже наиболее нормальным состоянием этого общества». И в 1873 г. в одной резкой статье, говоря, что непонимание европейцами России «намекает на долгую еще и печальную нашу уединенность в европейской семье народов... на постоянную и всеобщую враждебность к нам Европы», Достоевский тут же вновь возвращается к «дару всечело-

вечности» у русских. А о том, как воскресло это все в последний год его жизни, мы будем еще говорить позже.

Достоевский никогда не устает повторять этот мотив о синтетической силе русского духа, «о величайшем из величайших назначений, уже сознанных русскими, как назначение общечеловеческое, как общее служение всему человечеству...». «Будущее Европы принадлежит России», — писал он в 1876 г. (это очень напоминает письмо его к Майкову в 1856 г.: «Европу и ее назначение окончит Россия»). Сила России заключена в православии: «русский народ, — писал он в 1876 г., — ведет все от Христа, воплощает все свое будущее во Христе и во Христовой истине». Святая Русь как бы заменяет, оттесняет у Достоевского реальную Россию; в одном месте, говоря об устремлении русских мечтателей к социальному идеалу, он писал, что «все это давно уже есть в России, по крайней мере в зародыше и в возможности, и *даже составляет сущность ее*, только не в революционном виде, а в том, в каком должны эти идеи всемирного человеческого обновления явиться: в виде Божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится на земле и которая всецело сохраняется в православии».

Святая Русь не столько даже задана, сколько уже и дана по Достоевскому — и если славянофилы видели ее в далеком прошлом России, то Достоевский видел ее в современной России. Это чувство освященности России и проводило незаметно в самые тайники мысли начало натурализма, мешало трезвому взгляду и превращало мессионизм в мессианизм, — как усмотрение всечеловеческих устремлений в русском национальном характере, сочетание почвенничества с универсализмом создавало идиллический взгляд на Россию, легко перерождалось в ограниченный национализм и сводило все мировые проблемы к русской проблеме.

Таков Достоевский в начале 60-х гг., таков и на исходе своей жизни. Почвенничество осталось в нем неизменным, приобрело невиданно широкий, универсальный ха-

рактер, вобрало в себя благороднейшие, лучшие мечты человечества, связалось с чувством религиозной избранности России, с ее мессианскими задачами... Синтез все же не удался, мотив почвенничества должен был еще быть ограничен, как это отчасти и находим мы у Соловьева.

Мы подготовлены теперь достаточно, чтобы понять всю ту критику европейской культуры, которую мы находим у Достоевского; нам необходимо войти здесь в некоторые подробности.

«В Англии то же, что и везде в Европе, — пишет в одном месте Достоевский, — страстная жажда жить и потеря высшего смысла жизни». Это доминирующий мотив внешней критики европейской культуры у Достоевского: для него ясна, с одной стороны, вся живучесть нашего «могучего, самонадеянного и в то же время больного столетия, полного самых невыясненных идеалов и самых неразрешимых желаний». Но если Европа полна жизни, полна жизненных сил, то все же она зашла в какой-то безвыходный тупик, из которого не может найти выхода. «В Европе неспокойно, и в этом нет сомнений. Но временное ли, минутное ли это беспокойство? Совсем нет: видно подошли сроки уже чему-то вековечному, тысячелетнему, что приготовлялось в мире с самого начала его цивилизации». «Да, в Европе растет что-то неминуемое», — пишет Достоевский в другом месте. «Европу ждут огромные перевороты, такие, что ум людей отказывается верить». За год до смерти Достоевский писал: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного и общего. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без Церкви и без Христа, с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим все общее и все абсолютное, — этот созидавшийся муравейник весь подкопан. Грядет четвертое сословие, стучится и ломится в дверь, и если ему не отворят, сломает дверь». Как бы предчувствуя будущую общеевропейскую катастрофу, Достоевский в той же пророческой статье пишет: «...Я предчувствую, что подведен итог... Симптомы ужасны... Неестественность политического положения в Европе, эти

"неразрешимые" политические вопросы непременно должны привести к огромной, окончательной, разделочной войне».

Внутри Европы идет напряженная, неразрешимая борьба, которая поглощает все силы и не оставляет места для положительного творчества. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский очень ярко и красочно рисует мнимое внешнее благополучие Европы, «затишье порядка» в ней и замечает: «А между тем и тут та же упорная, глухая и уже застарелая борьба, борьба на смерть всеобще-западного личного начала с необходимостью хоть как-нибудь ужиться вместе». «Кто, кроме отвлеченного доктринера, — пишет он в другом месте, — мог бы принимать *комедию буржуазного единения*, которую мы видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?» Еще более резкие слова написал Достоевский несколько ранее: «Став на место своих прежних господ и завладев собственностью, буржуазия совершенно обошла народ, пролетария, *и, не признав его за брата*, обратила его в рабочую силу для своего благосостояния». Отсутствие внутренней почвы для братства (мотив очень ярко выраженный у Федорова), глубокое обособление и эгоизм — таковы черты буржуазии, которая отвратительна Достоевскому; не верит он и в другие силы, действующие в Европе. Вот отчего так сильно у Достоевского предчувствие надвигающейся на Европу катастрофы, так мрачно глядит он на европейскую жизнь: «Никогда еще Европа, — пишет он, — не была начинена такими элементами вражды, как в наше время. Точно все подкопано и начинено порохом и ждет только первой искры...»

Если от этой общей пессимистической оценки Европы у Достоевского, от этой внешней критики ее обратимся к тому, как понимал он внутреннюю сторону европейской жизни, — картина станет еще мрачнее. «*Цивилизация вырабатывает в человеке*, — пишет Достоевский в «Записках из подполья», — *только многосторонность ощущений... и ничего больше*». В этом отношении пределы ци-

вилизации неограничены, это правда, — но ведь параллельно с «многосторонностью ощущений» вовсе не возрастают нравственные силы человечества. Наоборот — европейская цивилизация, отвергнув Христа, оставляет человека с его бессильной и бесплодной свободой, как бы обнажает хаос, который таится в человеке; цивилизация не в силах справиться с теми трудностями, которые она же сама и создает. Достоевский жестоко и глубоко критикует (в «Записках из подполья») систему утилитаризма, на которой столь многие хотели и хотят построить человеческое общежитие; для Достоевского совершенно ясно, что никакая система «разумного эгоизма» не может создать ничего кроме «муравейника», что ответить на запросы и стремления человеческого духа, на его жажду и потребность свободы и «собственной воли» не может она. Пусть человек создан «бунтовщиком», как говорит Великий инквизитор, но для человека нет ничего выше и дороже свободы; всякая же рационалистическая система жизни предполагает в человеке отсутствие свободы, как иррационального фактора. Современное мировоззрение не признает свободы в человеке, потому что оно не признает Христа, но этим оно лишь больше обнажает хаос свободы, который открывается в нас, если мы отходим от Христа. С непревзойденной глубиной и силой Достоев-ский вскрывает эту темную сторону в европейской душе, этот хаос, который царит в ней. Проблема свободы — едва ли не больше всего другого тревожила ум Достоевского, который так глубоко, как, быть может, никто другой во всей истории человеческой мысли, чувствовал правду свободы, ее неустранимость. Но тот же Достоевский хорошо понимал всю трудность свободы в натуральном порядке жизни, всю *трудность* свободы вне Христа. Для Достоевского весь клубок загадок, противоречий, трудностей, которыми так опутан европейский человек, проистекает от того хаоса свободы, который открылся в европейском человечестве благодаря тому, что оно отошло от Христа. Исказилась и изменилась вся пер-

спектива духовной жизни, заколебались самые основы моральной жизни, — и европейский человек остался один со своей бесплодной и бессильной свободой. Отсюда все эти безумные шатания, обнажение преступного начала в человеке, — отсюда и полное бессилие европейской культуры совладать с хаосом, ею же порожденным. Если нет Бога, если нет бессмертия — а на этом стоит современная европейская культура, — то «все позволено», нет никаких пределов человеческой воле, нет собственно и «преступления». С двух концов подходит европейское сознание к этому страшному выводу. Научное миропонимание, отвергая свободную волю, утверждает, что собственно «преступления» нет, нет и греха, а «есть лишь голодные». Отрицание свободной воли делает невозможным и ненужным нравственный процесс в человеке, но к тем же итогам, к тому же разложению нравственных сил в человеке подходит и другое течение европейского сознания — то, которое отвергло Христа, забыло Бога. *Глубочайший аморализм* — вот каковы итоги европейской культуры, — и от этого уже не отойти, этого нельзя скрыть. Религиозное одичание европейского общества, забвение Христа и Его заветов лишило европейское общество тех здоровых сил, какими оно жило, — и оттого все больше выступает внутренний хаос в человеке. Достоевский не боялся заглянуть в эту темную жуткую глубину человеческой души — и здесь он увидел бесповоротный и безграничный эгоизм и эгоцентризм, погруженность в самого себя, угасание братского отношения к другим людям. Оттого Достоевский так упорно обличал невозможность и неправду социализма, построенного всецело *на предпосылке иной человеческой природы,* — не той, какую фактически находим мы в Европе, а той, для которой братское отношение к людям диктуется внутренним влечением сердца. За отсутствием подлинного и действительного братства в душе западного человека социализм, по Достоевскому, стремится разрешить стоящую перед ним задачу *насильственным* путем. Не сразу До-

стоевский уяснил себе генеалогию этой идеи насильственного спасения человечества, но для него давно был ясен весь утопизм, вся нереальность тех построений, которые осуществимы лишь при наличности братского отношения людей друг к другу, но которые, за отсутствием такого, стремятся насильственно заставить человечество организоваться в новую форму. *Фантастичность социализма* — есть самое убийственное возражение, которое можно ему сделать, и для Достоевского ясно, что социализм дает лишь мнимый исход европей-ской трагедии.

Итак, если внешние наблюдения за европейской жизнью констатируют чрезвычайную неустойчивость, рост вражды и обособления, рост противоречий, то, приглядевшись к европейскому человеку, к его душе, к движущим мотивам его жизни, мы вслед за Достоевским должны признать, что в Европе надорваны здоровые силы человеческого духа, что утерян живой источник моральной крепости, что зреет и страшной отравой разливается яд аморализма. Чем упорнее мечтает европейское человечество выйти из тупика, в котором оно очутилось, — помощью внешних средств, помощью насильственного режима — тем яснее выступает бесплодность и неверность этого пути, тем страшнее обнаруживается его бессилие. Путь социальной революции бесплоден потому, что он не в силах правильно организовать социальные отношения, при отсутствии моральных основ в обществе, — бессилен он потому, что, разрушив основы морали в человеке, он обнажает хаос в душе человека, с которым не в силах справиться.

Где же причины этой безвыходной, по-видимому, трагедии в европейской культуре? Для Достоевского они заключаются в католичестве, в том извращении им самим основ учения Христа, которое, естественно развиваясь привело к современной трагедии Европы. Для Достоевского совершенно ясно, что политический социализм есть «не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработ-

тавшееся веками». Достоевский оговаривается тут же: «Я не про религию католическую одну говорю — но про *всю идею католическую*». В чем же суть этой идеи?! Достоевский думает, что идея всемирного единения людей, выдвинутая еще до христианства Римом, была усвоена христианством, которое создало идеал всемирного единения во Христе. Католичество утратило, однако, христианское начало и в новую христианскую формулу внесло прежнее римское содержание. Так родилась идея *теократии*, идея использования власти для приведения людей к единству во Христе; в основе теократии лежит, таким образом, мысль, что дело Христово может быть совершено лишь после того, как удастся подчинить человечество единой церковной власти... Социализм и является, в своем замысле «насильственного приведения людей к социальному «раю», не чем иным, как логическим развитием той же католической идеи, принявшей лишь новые формы. Достоевский с присущим ему чутьем предсказал «католический социализм», т. е. обращение католичества к демократии: для него это было одним из выражений общего факта — действия одной и той же католической идеи.

В дальнейших своих размышлениях на эту тему Достоевский идет значительно дальше. Он проникается убеждением, что католичество отвергло Христа, отвергло Его учение о внутреннем, а не внешнем обращении человека к правде и любви, т. е. *отвергло благовестие о свободе*. В своей гениальной «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский собирает воедино все свои мысли о трагедии человечества, как бы суммирует в ней свою философию этой трагедии. В то же самое время «Легенда о Великом инквизиторе» дает необычайно острую и глубокую постановку всех основных проблем христианства. Великий инквизитор признает человечество *неспособным к христианской свободе*, — и в этом его исходная точка, в этом движущая сила всех его рассуждений, в этом та «поправка» к христианству, которую делает католичество. Трагедия Европы, выступавшая сначала во внешней своей неразре-

шимости, понятая в дальнейшем, как трагедия европейской души, оказывается ныне *религиозной трагедией.* Страдания Европы, безвыходные противоречия, неразрешимые трудности, перед которыми она стоит, являются лишь внешним выражением этой глубокой религиозной трагедии, которая была пережита Западом и которая как будто приходит ныне к окончательной развязке. Европейская культура неизлечимо больна, потому что католичество закрыло от европейского человечества Христа, подменило Его учение иным. Достоевский, конечно, не случайно выбрал форму *легенды* для самой сосредоточенной и острой критики католической идеи как основы европейской культуры. Для него дело шло не об отдельных выражениях, не о точности формул, а о правильном отражении самого *духа* католичества, его идеи.

«Я не хочу любви Твоей, — говорит Христу Великий инквизитор, — *потому что сам не люблю Тебя.* Может быть, Ты хочешь услышать нашу тайну из моих уст, так слушай же: мы не с Тобою, *а с ним*, вот наша тайна». Это ужасное признание как бы рисует логический конец того неприятия благовестия Христа, которое лежит в основе разнообразных «поправок» к христианству. Разумеется, это не относится прямо к католичеству, в котором Достоевский (напомним приведенное выше место из «Записной книжки») ощущал искреннюю веру; мы имеем дело с легендой; устами Алеши Достоевский и сам говорит, что Инквизитор не верит в Бога. Вся страшная тайна Великого инквизитора в том и заключается, что он потерял веру в Христа, Христово учение, и отсюда вся фантастическая мечта его успокоить человечество, разрешить социальную проблему без Христа, но с помощью католической церковной организации. Конечно, католичество глубже и сильнее Великого инквизитора — но оно больно, по Достоевскому, той же болезнью, в основе которой лежит отход от заветов Христа и внешнее понимание Церкви.

После Чаадаева один лишь Достоевский в русской литературе так отчетливо и так сильно чувствовал религиоз-

ное единство западной культуры. Вот отчего его мысль не могла не обращаться к критике католичества, которое окрасило всю культуру Запада. Отсюда у Достоевского такая страстная жажда, такое пророческое предчувствие православной культуры: для него дело шло здесь не о конфессиональном превосходстве православия над католичеством, а о том, что оно сохранило неискаженной правду Христову, что оно осталось свободно от всех ошибок и подделок, которыми полно католичество. На почве православия сохраняется, по Достоевскому, вся правда свободы, данной человеку, но преодолевается ее хаос; на почве православия невозможно, ненужно «уединение», одностороннее развитие личного начала; социальные противоречия разрешаются здесь не через насильственное навязывание человечеству социалистического режима, а через примирение всех и всего в Церкви. Оцерковление всей жизни — вот тот положительный идеал, который одушевлял Достоевского и который он понимал, не как внешнее подчинение всей жизни Церкви (как это именно и думало католичество), но как свободное и внутреннее усвоение жизнью во всех ее формах христианских начал.

Можно ли упрекнуть Достоевского в том, что он не любил Европу, что он не понимал ее, что он сгущал краски и видел аморализм там, где может быть было лишь некоторое моральное увядание? Едва ли эти упреки были бы справедливы: пусть пройдя через мировую катастрофу, Европа все еще твердо держится, пусть нас все еще поражает ее внешнее развитие, ее внешний блеск, но кто станет отрицать, что в Европе иссякают сами источники моральной энергии, что цивилизация действительно ничего не дала, кроме «многосторонности ощущений»? В дни, когда нет другого права, кроме силы, когда нет других задач, кроме узконациональных, когда подорвана солидарность народов, когда так обнажен беспощадный и хищный индивидуальный и национальный эгоизм, неужели покажутся преувеличением жуткие предчувствия Досто-

евского, его страстная критика безрелигиозной и потому аморальной современной европейской культуры?

Достоевский так глубоко заглянул в человеческую душу, как никто другой, — и то, что он увидел в ней, было для него решительным осуждением всей внешней, насильственной (т. е. правовой, а не моральной) культуры. Критика Достоевского идет не от холодных наблюдений, а от пламенной жажды правды, от любви к человеку и человечеству, от глубокого проникновения теми светлыми началами, которые несет в себе православие. В критике европейской культуры Достоевский все глубже уяснял себе Россию и православие; движущей силой его обличений было это предчувствие новой жизни, новой культуры, строителем которой он сам был. Он служил славянской идее, как бы воплощая ее в России и православии, и он имел право сказать, что Европа была для него лишь кладбищем: для него европейская культура, внешне еще живая, была уже внутренно мертва. Но это кладбище было бесконечно ему дорого — ибо через ошибки Европы только и становится исторически возможна православная культура, которую должны создать славянские народы и больше всего — Россия. Отсюда глубокий пафос знаменитой речи Достоевского о Пушкине, в которой с таким подъемом и одушевлением говорил он о том, что «назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, быть может, и значит только — стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите». Задача России не в том ли заключается, чтобы «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и все соединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех народов по Христову Евангельскому закону?»

Достоевский всю свою жизнь жил с этой верой в способность русского народа к всеобъемлющему синтезу, во внутреннюю полноту и богатство православия, в котором найдут себя в высшем, органическом синтезе все отдельные части западного христианства. В этом смысле Достоевский не отошел от тех идей почвенничества, с какими он выступил после своего возвращения из ссылки, — он остался верен той синтетической задаче, которая тогда уже сияла перед ним. Он глубоко чувствовал правду различных движений, бывших до этого, и стремился в самом русском духе разыскать условия внутренней целостности, внутреннего синтеза. Это почти ему удалось; говорим «почти» потому, что по личным особенностям своим и по некоторой манере творчества Достоевский отбрасывал от себя ряд людей. Тот исключительный успех, какой имела его речь при открытии памятника Пушкину, то глубокое стремление к примирению, которое тогда охватило всех, все же оказалось недолговечным и невлиятельным. Да и могло ли быть иначе? Достоевский наметил удачно условия внутреннего синтеза в русской душе, раскрыв религиозный смысл различных течений, различных общественных сил: в его романах эта тема выражена с исключительной силой, хотя она и доныне еще недостаточно вскрыта. В «Легенде о Великом инквизиторе» раскрывается религиозная природа утопизма с такой силой, как это не удавалось Достоевскому сделать раньше. Но условия внутреннего синтеза не исчерпываются возведением различных движений к религиозной основе — существенно здесь и то, что самим же Достоевским было вскрыто не раз с чрезвычайной глубиной: я имею в виду внутреннюю религиозную проблематику. Путь оцерковления предполагает иную историческую церковную жизнь, чем та, о которой сам Достоевский сказал преувеличенно острое слово, что «Церковь наша в параличе с Петра Великого». Более углубленное и вдумчивое отношение к вопросу об связи Церкви и государства показывает, что Достоевский здесь

многого не замечал. Еще существеннее его мессианизм, в котором вселенская правда приводилась в слишком близкую связь с Россией, — словно думал Достоевский, что Россия одна в состоянии взять на себя бремя всего мира. Так изолируя Россию от всего христианского мира, так тесно связывая проблемы религиозного возрождения с Россией, Достоевский оставался во власти христианского натурализма, во власти утопизма. Мы приводили характерное в этом отношении место: «осуществится же когда-нибудь Христова истина на земле»; эта хилиастическая идея, отнесенная к русскому народу, есть самое глубокое и исторически влиятельное в почвенничестве, что и доныне еще имеет глубокое влияние на русское сознание. Но эта идея, в которой заключена глубочайшая правда вместе с опаснейшим соблазном, должна быть еще освобождена от элементов натурализма, — а главное, — должно понять, что во всем христианском мире, а не в одной России, совершается тайна Промысла Божия. Эту сторону вопроса поставил с должной остротой, но все же неудачно — Влад. Соловьев; но в Достоевском его почвенничество помешало глубже и скромнее понять роль России в истории. Идея всечеловечества содержала в себе полноту истины, но она была связана с таким учением о России, при котором остальные народы отходили в тень: своеобразие России, ее путь поняты у Достоевского слишком в тонах натурализма, и универсальному, синтетическому духу России не развернуться в своей широте, пока не преодолены эти тона. Почвенничество было глубочайшей силой в творческом пути Достоевского, оно же оказалось и его границей.

Влад. Соловьев унаследовал от своего отца чрезвычайное чувство истории, глубокое ощущение ее единства. Все мышление Соловьева проникнуто подлинным историзмом, а основное понятие его философии, из которого он строит свое мировоззрение, понятие Богочеловечества, раскрывается им, как понятие по существу историческое.

Основные фазы в его духовном развитии тоже связаны с его историческими воззрениями.

Нет поэтому ничего удивительного, что проблема России и ее отношения к Западу является у Соловьева одной из центральных. С присущим ему литературным дарованием и философской широтой Соловьев развивает тему о России и Европе, касаясь ее почти во всех своих произведениях. Сначала («в подготовительный» период, как характеризует его князь Е. Н. Трубецкой[1]) Соловьев стоит на славянофильской точке зрения; с 1882 по 1894 г. тянется «утопический» период его творчества, в котором Соловьев развивает новую точку зрения, резко отделяющую его от славянофилов — защищая соединение с католичеством и усваивая и здесь России особо важную роль. Наконец, в третьем периоде, отмеченном крушением его утопии и перенесением соединения церквей за пределы истории, основная тема получает новое освещение и решение.

Богатство мыслей Соловьева, внутренняя целостность мировоззрения, изумительная широта его делают очень трудной задачу выделения из его произведений материала, имеющего значение для нас, но недостаток места не позволяет нам остановиться с необходимой подробностью на всем контексте. Однако в двух томах работы князя Е. Н. Трубецкого «Миросозерцание Вл. Соловьева» дан такой подробный и тщательный анализ его произведений, что мы можем совершенно спокойно отослать читателя к этой книге. В сборнике о Вл. Соловьеве, изданном «Путем» (1911 г.), есть специальная статья Н. А. Бердяева под названием «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева».

В одной из ранних своих статей: «Философские начала цельного знания» Соловьев говорит: «Субъектом исторического процесса является *все человечество*, как действи-

[1] См. его книгу «Миросозерцание Вл. Соловьева» (Т. I—II, 1913 г.).

тельный, хотя и собирательный организм». Эта идея всю жизнь была присуща Соловьеву и определяла постановку у него исторических вопросов: Соловьеву совершенно чуждо и «почвенничество», исходившее от размышлений над идеей и задачей России, чуждо было и западничество, не видавшее ничего дальше Европы. Широкие перспективы, в которых всегда ставились исторические вопросы для Соловьева, определяли всемирно-историческую точку зрения его, решительно освобождали его от западнического или славянофильского провинциализма. Склонность к широким обобщениям и часто даже к схематизму ослабляет ценность его построений, но все же всемирно-историческая установка сообщала его мысли чрезвычайную широту и значительность.

Уже в первой своей большой работе Соловьев занят Западом как таковым — а именно его философским кризисом. Очень ярко и выпукло, хотя нередко стилизуя и упрощая, изображает Соловьев развитие философской мысли на Западе, диалектически приходящей к выводам, которыми давно обладал Восток. Это не возвышает, однако, Запад, ибо для него эти выводы есть итог блуждания, есть отказ от гордой веры в исключительную силу разума. «В основу этой книги, — пишет здесь Соловьев, — легло убеждение, что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания *окончила свое развитие*». Переход к «цельному знанию», столь увлекавшему самых разнообразных русских мыслителей, дает Соловьеву силу свободного и в то же время спокойного отношения к философии Запада. В замечательной своей книге «Критика отвлеченных начал» Соловьев пытается изнутри преодолеть господство разобщенных и потому «отвлеченных» начал и вернуть их к «цельному знанию», к «положительному всеединству в жизни, знании, творчестве». Частные начала, обособившиеся элементы всеединства, развиваясь в своем обособлении, становясь отвлеченными, должны вернуться к всеединству, от которого они отпали...

Запад в своей цивилизации тоже представил такое обособленное развитие, тоже оторвался от всеединства. В статье «Три силы» Соловьев противопоставляет Запад — мусульманскому Востоку: два противоположных и в своей отдельности «отвлеченных» начала управляют их историей (начало свободной множественности и начало единства, солидарности). Но единство человечества, как субъекта истории, восстановится лишь при действии третьей силы, которая должна «примирить единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов». Между Западом и мусульманским Востоком, как носителями первых двух сил, выдвигается славянский мир, которому и предстоит важнейшая всемирно-историческая задача восстановления единства. Такова схема, которой в это время (1874 г.) следует Соловьев. Тут же найдем мы попутно и критику Запада. «Если мусульманский Восток, — читаем здесь, — совершенно уничтожает человека и утверждает бесчеловечного бога, то западная цивилизация стремится прежде всего к *исключительному утверждению безбожного человека*». Это утверждение человека «превращает его в божество, создает крайний индивидуализм, а потому и атомизм». «Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — последнее слово западной цивилизации. Она выработала формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом». Тут же Соловьев договаривается до мысли, что «мусульманский Восток выше западной цивилизации».

Несколько позже, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1877—1881 гг.), Соловьев писал уже о том, что следует вдумываться в «великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации». Во всемирно-

исторической перспективе, односторонности Запада диалектически были необходимы, как «полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры». Во Французской революции «ясно обозначился существенный характер западной цивилизации, цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах». Историю и диалектику западной цивилизации Соловьев в это время строит так же, как строили и славянофилы, усматривая в католицизме господство внешнего понимания христианства и подмену идеала Царства Божия идеалом теократии, подчиняющей себе мир и властвующей над отдельным человеком. Протестантизм, впадая в противоположную крайность, выдвигает начало свободы, становится в силу этого крупнейшим фактором западной истории, но вместе с тем неизбежно переходит в крайний рационализм. «Историческое крушение рационализма — неудачи Французской революции и германской философии — было лишь выражением его внутреннего противоречия, — противоречия между относительной природой разума и его безусловными притязаниями».

Диалектика западной цивилизации уже вскрыла всю ее пагубную односторонность, но односторонность, хотя иного характера, — усматривает ныне Соловьев и на Востоке. Восток, сохранив в полноте и цельности истину Христову, «не дал ей реального выражения, *не создал христианской культуры*... собственно человеческий элемент оказался слишком слабым и недостаточным, христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма Бога и мира». В силу этого «христианская истина, *искаженная* и потом *отвергнутая* человеком западным, оставалась *несовершенной* в человеке восточном». В этой знаменательной формуле, выражающей взаимоотношение католичества, протестантства и православия, Соловьев уже усматривает некую взаимную диалектическую их свя-

занность. «Оба направления (Запад и Восток), — пишет он здесь же, — *не только не исключают друг друга*, но совершенно *необходимы* друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве». Не трудно убедиться, что это и есть уже совершенно новая точка зрения, далеко уводящая Соловьева и от славянофилов и от Достоевского; здесь уже выражена с полной силой новая философия истории, развивающая до конца тему о единстве всемирно-исторического процесса, а следовательно, о диалектической связанности отдельных звеньев. Это уже не учение об исторической миссии народов, выполняемой одним в смене других: на этой почве, как мы видели, как раз и развилось у нас раньше учение об особой роли России, «снимающей» все противоречия Запада. У Соловьева уже в это время (т. е. даже до его «утопического» периода) христианский Восток и Запад *взаимно необходимы* и лишь в своем сочетании могут разрешить задачу истории, как всемирно-исторического процесса. В «Трех речах о Достоевском» (1881—1883 гг.) Соловьев развивает свои мысли, не замечая или не желая заметить, что он утверждает нечто совершенно иное, чем то, что думал Достоевский. Пушкинскую речь Достоевского Соловьев обращает в сторону примирения христианского Востока и Запада, а затем, явно уже отклоняясь от Достоевского и намечая то, что он впоследствии развивал в замечательных статьях «Великий спор и христианская политика» (1883 г.), Соловьев видит задачу примирения как бы включенной во внутреннюю судьбу России: польский и еврейский вопросы в России ставят проблему примирения с латинством и с нехристианским Востоком, как «внутреннюю русскую задачу». Вся эта постановка вопроса, неожиданная и далекая от Достоевского и славянофилов, есть развитие, однако, идеи «христианской политики» в свете всемирно-исторической перспективы. Чтобы не усложнять изложения, проследим лишь новую постановку вопроса об отношении России и Запада у Соловьева. Идея «взаимной необходимости» христианского Востока и За-

пада развивается с особенною яркостью в статьях «Великий спор и христианская политика», где мы находим уже такую формулу: «на христианской почве человечеству грозят опасности с двух сторон: неподвижность Востока и суетность Запада». Собственно уже в 1881 г. в статье «О духовной власти в России» Соловьев считал православие лишенным «действенности», а теперь он пишет и так: «Восток, православный в богословии и *неправославный в жизни*»... «Церковь не есть только святыня, она есть также власть и свобода», — пишет тут же Соловьев, находя в православии только охранение святыни. Католицизм тут не только равноценен для него с православием, но даже стоит для него выше. Все неправды папизма, которые признает Соловьев, не упраздняют для него его истины, — и он приглашает «все свободные силы человечества» забыть о своих правах и обратиться к своим обязанностям — «добровольно и по совести выполнить то, к чему средневековый папизм стремился путем принуждения и политики. Здесь конец великого спора и начало христианской политики».

Существенны во всем этом построении два пункта. С одной стороны, идея «вселенской культуры», о которой говорил Соловьев раньше, приобретает явно теократические черты: Соловьев ставит тот самый вопрос о «новом средневековье», который в разных направлениях так остро и настойчиво был выдвинут в последнее время (см. об этом дальше, при изложении идей Н. А. Бердяева). Целью «христианской политики» признается «свободное единение человечества в Церкви Христовой», но эта цель мыслится осуществимой не через какое-либо *национальное* движение (как это было у Достоевского), а через собирание христианского общества в живое единство. Проблема восстановления церковного единства выдвигается на первое место, — и Соловьев отдает все свои силы, всю свою энергию на то, чтобы содействовать разрешению этого вопроса. Само собой разумеется, что противопоставление Запада и Востока для него не только падает, но взаимная

необходимость одного в другом толкуется почти провиденциально. Соловьев становится «западником» в том смысле, что начинает очень высоко ценить христианский Запад, все более умаляя Восток, в характеристике которого он не идет дальше признания его заслуг в деле «сохранения церковной истины». По этому поводу у нас не раз и справедливо указывалось, что Соловьев, в своем стремлении разыскать условия восстановления церковного единства, с присущим ему схематизмом неверно и неполно характеризует православие. По справедливому замечанию князя Е. Н. Трубецкого (в его книге о Вл. Соловьеве, т. I, 482), «различие между Востоком и Западом — вовсе не в том, что на Востоке христианство только созерцательно, а на Западе — действенно, а в том, что на обеих половинах христианства действенность Божеского начала в человеке понимается различно... Для Запада Церковь есть прежде всего духовная власть; для Востока она прежде всего — таинственный дом Божий, где совершается богочеловеческая мистерия...» Мы не будем входить сейчас в обсуждение этой темы и отметим только, что католические симпатии Соловьева, его утопические планы совершенно изолировали его от русского общества, и доныне еще нет никого, кого вдохновили бы эти мечты Соловьева. Любопытно, впрочем, проследить, как в новой утопии Соловьева России отводится снова исключительная роль (при условии «акта самоотречения» и соединения с Римом). Князь Е. Н. Трубецкой даже думает, что Соловьев «отчасти потому преувеличил значение Рима папского, католического — что видел в нем единственно возможное, незаменимое основание для третьего, московского Рима, о котором он мечтал». Не знаю, прав ли здесь князь Трубецкой для всего «утопического» периода в творчестве Соловьева, ибо лишь первые его работы отмечены этими остатками славянофильства. Во французской работе «La Russie et l'église universelle» Соловьев действительно писал: «Историческое назначение России — доставить Вселенской Церкви политическое могущество, которое ей необходимо, чтобы спасти и возро-

дить Европу» — но эти надежды на Россию toto genere отличны от идеи «третьего Рима», который невозможен ведь, если сохраняется значение «первого Рима». Теократическая миссия русского государства, имеющего предоставить свою мощь к услугам папы, по мнению Соловьева, внутренно связана с учением славянофилов, что Россия имеет всемирно-исторические задачи (V, 236), но это, конечно, натяжка. Учение и утопия Владимира Соловьева, конечно, восходят корнями к идее всемирно-исторического значения России, но эта идея, как мы знаем, была присуща не одним славянофилам; то же, что так глубоко и изначально у последних — чувство, что именно православие есть почва и основа всепримиряющего и органического синтеза — именно это как раз и отбросил Соловьев. Скорее уже Соловьева можно сближать, в его учении о всемирно-исторической роли России, с почвенничеством, в котором не одно православие, но сама русская «почва» заключает в себе основы всеохватывающего синтеза. Любопытно, что характеризуя православие, как созерцательное и охранительное христианство, Соловьев высоко ценит *русскую мощь*, крайне важную для него в его утопии.

Теократическая утопия Соловьева очень интересна[1] и в ряде черт связывает Соловьева с различными течениями русской мысли, но мы хотели бы еще остановить внимание читателя на замечательных статьях Соловьева (т. V.) под общим названием «Национальный вопрос в России». В этих статьях Соловьев высказал много замечательных и проникнутых истинным христианством идей, но его новое «западничество» не щадит ничего в идеологии национализма, не видит в нем никакой правды. Он видит в народности только «природную и историческую силу, призванную служить высшей идее», — и не видит в ней самой никакой *идеи*, не видит в ней ничего вечного. Это нечувствие своеобразия

[1] Отсылаем читателя к книге князя *Е. Трубецкого* (Т. I, гл. XV). См. также книгу *Стремоухова* (Stremoukhow. W. Soloview et son oeuvre messianique. Strasbourg, 1935).

народности и недооценка ее напоминают гегельянскую философию истории с ее глубочайшим имперсонализмом, и Соловьев, который иногда (в этих же статьях) глубоко подходит к проблеме народной индивидуальности, слишком все же занят примирением «вселенской культуры» со своеобразием народности и часто упрощенно и поверхностно понимает последнее. Он движется в альтернативе «самопоклонение — самоотречение», как будто она исчерпывает пути исторической жизни. Соловьев прав в своей борьбе против узкого национализма, он прав в своем призыве «религиозно взглянуть на Запад и с любовью принять в свое сердце Запад, но его теократическая утопия как бы ослабила его духовное зрение и привела к односторонней оценке православия и путей России, как страны православия. Соловьев часто прав в своей критике и так часто не прав в своих положительных утверждениях.

Но пришла пора, — и в самом Соловьеве произошло крушение его утопии, его теократического замысла[1]. Он разочаровался в русском обществе, в русской государственности, в России вообще. Он склонен был трезво уже смотреть и на Запад; в одном из пасхальных писем (1899 г.) Соловьев пишет о духовном оскудении Запада, об исторической его односторонности, о том, что на Западе все более и более забывают о Боге. И он с тоской спрашивает: «Есть ли такая мировая сила, которая могла бы истинным соединением соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, истину Востока с истиной Запада?» Соловьев не отказывается и здесь от всемирно-исторической задачи, как она стояла перед ним еще в ранние годы, он лишь усомнился в осуществимости своей утопии, и недаром в его «Повести об антихристе» представители православия, католичества и протестантизма сближаются уже в самом конце истории, а за ее пределами совершается и их соединение. В предсмертной статье, вспоминая своего отца-историка, Владимир Соловьев сочувственно

[1] См. очень важные подробности у князя Е. Трубецкого (Т. II).

воспроизводит его мысль, что «всемирная история внутренно кончилась». «Сцена всеобщей истории страшно выросла за последнее время, — пишет тут же Вл. Соловьев, — и теперь совпала с целым земным шаром». Идея единства исторического процесса, всемирно-историческая «установка» у Влад. Соловьева, как основная и характерная особенность его мышления, сохранилась в нем до конца дней.

В истории вопроса, нами изучаемого, Влад. Соловьев занимает совершенно особое место по той широкой постановке вопроса, которую он дает. Его теократическая утопия и разочарование в ней, его страстное и напряженное устремление к восстановлению церковного единства остались памятником его высокой христианской настроенности, но они не имели отзвука в русской душе, не вызвали в ней симпатии и энтузиазма. Соловьев остался здесь совершенно одинок. Но другое в нем — его христианский универсализм и всемирно-историческая направленность духа, его удивительная способность всечеловеческой отзывчивости, конгениального понимания всех эпох, всех народов остались живым и плодотворным наследством, которым воспользовалось уже и воспользуется еще много поколений. В Соловьеве проблема России окончательно освобождается от антизападничества; невозможно здесь идти с Соловьевым до конца, но сознание неразрывности религиозной связи с Западом в свете идеи единства истории войдут в русскую душу, как творческое семя, всходы которого еще увидит русская жизнь. Соловьев окончательно освобождает нас от исторического провинциализма, и если он остался под его властью как раз в понимании православия, то его собственная личность, его разностороннее творчество, свободное от эклектизма и все больше развертывавшее силу органического синтеза, ему присущую — свидетельствуют ярко и непререкаемо об подлинном универсализме православия. Соловьев еще долго будет светить русскому сознанию, и сами ошибки его будут лишь ярче подчеркивать его изумительные твор-

ческие достижения и его огромные заслуги в усвоении Россией всемирно-исторического сознания. История открыла нам путь к всемирно-историческому действованию; «провинциализм» России окончательно исчезает. Тем более нужно и дорого выпрямление всемирно-исторического сознания.

Нам остается еще познакомить читателя с воззрениями по нашему вопросу Н. А. Бердяева. Бердяев пережил сложную и знаменательную духовную эволюцию — от критического идеализма к религиозному мировоззрению; в его различных работах нашли свое отражение различные этапы русских исканий. Но в центре всего мировоззрения Бердяева, всей его творческой работы стоят проблемы истории; отсюда можно лучше всего уяснить себе эволюцию мысли Бердяева и общие основы его мировоззрения. Для нас существенный интерес представляют следующие работы его: «Смысл истории» (1923 г.), «Судьба России» (Сборник статей 1918 г.) и «Новое средневековье» (1924 г.). Кое что интересное дают для нас еще две его книги: «Смысл творчества» (1916 г.) и «Философия неравенства» (1923 г.). Из новых его книг см. особенно посмертный труд Бердяева: «Царство Духа и царство Кесаря» (1952 г.).

Характерной и основной чертой мировоззрения Бердяева является его подлинный христианский универсализм, как бы унаследованный им от Владимира Соловьева. Придя к религиозному мировоззрению и определенно примкнув к православию, философию которого все время стремится строить Бердяев, он в то же время решительно чужд и антикатолизирующей мысли Достоевского и католизирующей мысли Соловьева. Бердяев высоко ставит католический мир, нередко посвящает отдельные этюды общей характеристике его жизни, он хорошо также *знает* католицизм в его различных течениях. Подобно другим русским мыслителям он меньше знает и поверхностнее чувствует протестантизм, который слишком сближает с гуманистической культурой Европы. Но Бердяев при всем

глубоком чувстве своеобразия России, при серьезности его мессианического настроения (как это особенно обнаружилось во время войны — см. сборник его статей «Судьба России»), совершенно свободен от антизападничества, как свободен и от прямолинейного славянофильства. Широтой и внутренней органичностью, свободой и подлинно синтезирующим духом веет от произведений Бердяева, который, при всей полемической насыщенности его книг, с исключительной силой вживается в чужие настроения и не боится брать у них то, что ему по душе. Синтетическая сила построений Бердяева чрезвычайно велика; в каком-то музыкальном аккорде, не подавляя и не диссонируя один с другим, звучат в нем мотивы, которыми жило русское сознание; оттого на Бердяеве можно проследить влияние самых различных русских мыслителей, что не мешает ему сохранять свою оригинальность.

Остановимся прежде всего на критике и оценке Запада у Бердяева. Еще в «Смысле творчества» (1916 г.) Бердяев писал: «Торжество буржуазного духа привело в XIX и XX вв. к ложной и механической цивилизации, глубоко противоположной всякой подлинной культуре[1].

Механическая, уравнивающая, обезличивающая и обесценивающая цивилизация с ее диавольской техникой, слишком уже похожей на черную магию, есть лжебытие, призрачное, вывернутое бытие. Буржуазная цивилизация есть предел некосмичности мира — в ней гибнет внутренний человек, подменяется внешним автоматическим человеком. Цивилизация развила огромные технические силы, которые по замыслу должны уготовить царство человека над природой, но эти технические силы властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу... В колоссальной технической цивилизации точно выпущены

[1] Это противопоставление культуры и цивилизации было выдвинуто *Бердяевым* (как и Эрном) до Шпенглера. К этой же теме см. превосходный этюд *Бердяева*: «Судьба человека в современном мире», а также его книгу «Царство Духа и царство Кесаря».

на свободу злые демоны, мстящие падшему человеку... Цивилизация не осуществляет царственной мечты человека». В переходе европейской культуры к цивилизации Бердяев видит следствие изменения отношения человека к природе, в частности появление машины. «Цивилизация, — пишет он, — имеет не природную и не духовную, а *машинную основу*, — она прежде всего технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом — само мышление становится в цивилизации техническим» («Смысл истории»). «Дух цивилизации, — читаем тут же, — мещанский дух; цивилизация Европы и Америки создала индустриально капиталистическую систему — которая является истребителем духа вечности, духа святынь; капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией... В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубения»[1]... «В новой истории, — читаем в книге «Новое средневековье», — центр тяжести жизни перемещается из духовной среды в материальную, из внутренней во внешнюю. Не Церковь, а биржа стала господствующей и регулирующей силой жизни». «Цивилизация XIX и XX веков отрицает священную символику культуры и хочет найреальнейшей жизни, хочет овладеть жизнью и преобразить ее и для этого и создает свою могущественнейшую технику...»[2]. «Исключительное погружение Европы в социальные вопросы, — читаем в книге «Судьба России», — есть падение человечества; экономизм цивилизации XIX в. (см. «Новое средневековье»), извративший иерархический строй общества, породил экономический материализм, верно отразивший самую действительность XIX века... Поклонение маммоне вместо Бога одинаково свойственно и капитализму и социализму». «Время новой истории, — читаем тут же, — создало бес-

[1] Легко здесь узнать мотивы, развившиеся у нас в 30-х и 40-х годах XIX в.

[2] «В будущем обществе, — писал *Бердяев*, в ранние годы, царство мещанства окрепнет. Его блага получат всеобщее распространение, но именно тогда предстоит духовная борьба против мещанства».

предметную культуру, беспредметное общество, не знающее, во имя чего оно живет... Не свободен духом человек нового времени... он находится во власти неведомого ему господина, сверхчеловеческой и нечеловеческой силы, которая овладевает обществом, не желающим знать Истины, Истины Господней». Отмечает Бердяев и то, что «индивидуалистическая цивилизация XIX в. с ее демократией, с ее материализмом, с ее техникой, с общественным мнением, прессой, биржей и парламентом способствовала понижению и падению личности, отцветанию индивидуальности, нивелировке и всеобщему смешению...» [1]. «Изжиты, — читаем в другом месте, — основы целой исторической эпохи: все основы жизни потрясены, обнаружилась ложь и гнилость тех основ, на которых покоилось цивилизованное общество XIX и XX века... Мы вступаем в эпоху убийственных разоблачений... Напрасно мечтают о возврате к основам буржуазной цивилизации XIX века. Катастрофы неслыханных войн и революций были заложены в основах этой цивилизации... Трагизм современного кризиса в том, что в глубине души никто уже не верит ни в какие политические формы и ни в какие общественные идеологии». Отметим наконец еще один мотив к характеристике современности (повторяющий здесь мысли Страхова и др.): «Творческая воля, — пишет он, — не может довольствоваться раздельными, автономными сферами культуры, она направлена к единству и целостности, но в нашу эпоху нет видимого и признанного духовного центра, центра умственной жизни эпохи. Духовным центром в грядущую эпоху может быть только церковь, как в средние века».

В своей книге о смысле истории Бердяев очень интересно освещает вопрос об исторических корнях того разложения, которое в новейшее время замечается в Европе. Характеристика Ренессанса и Гуманизма, развитая в указанной книге, выдвигает на первый план «провиденци-

[1] Бердяев здесь воспроизводит мотивы К. Леонтьева, о котором он выпустил целую книгу.

ально неизбежное» — «великое испытание человеческой свободы». Тему эту мы не будем здесь развивать и перейдем к характеристике России у Бердяева, чтобы затем вернуться к тому, как понимает он современный кризис Европы.

С присущей Бердяеву склонностью к обобщающим схемам он много говорит о глубочайших антиномиях в русской душе, сводя их к перевесу женственного начала и к слабому развитию мужественности в русском характере. Но эти как раз черты и определяют своеобразие судьбы России и место ее в наступающем переломе во всемирной истории. «Россия, — пишет Бердяев, — никогда не могла целиком принять гуманистической культуры нового времени, его рационалистического сознания, его оформленной логики и формального права, его религиозной нейтральности, его секулярной серединности. Россия никогда окончательно не выходила из средневековья, из сакральной эпохи». «Русский народ, — читаем в другом месте, — не может создать серединного гуманистического царства, он не хочет правового государства в европейском смысле слова. Он хочет или Царства Божиего, братства во Христе, или товарищества в антихристе, царство князя сего мира. В русском народе всегда была исключительная, неведомая народам Запада, отрешенность... народы Запада своими добродетелями прикованы к земной жизни и земным благам, русский же народ своими добродетелями отрешен от земли и обращен к небу».

Но своеобразие России раскрывается Бердяевым еще с другой стороны — в критике западничества и славянофильства: «И западники и славянофилы, — замечает он, — не могли понять тайны русской души. Чтобы понять эту тайну, *нужно быть в чем-то третьем*, нужно вознестись над противоположностью двух начал — восточного и западного. Россия есть великий и цельный Востоко-Запад по замыслу Божиему и есть неудавшийся и смешанный Востоко-Запад по фактическому своему состоянию». «Конец славянофильства, — пишет в другом месте Бердяев, —

есть также конец и западничества, конец самого противоположения Востока и Запада. И в западничестве был партикуляризм и провинциализм, не было вселенского духа. Русское самосознание не может быть ни славянофильским, ни западническим». «Мировая война приведет к преодолению старой постановки вопроса о России и Европе, о Востоке и Западе. Она прекратит внутреннюю распрю славянофилов и западников, упразднив славянофильство и западничество, как идеологии *провинциальные*... Ныне... преодолевается провинциализм сознания... мы волей судьбы выводимся на ширь всемирной истории». «Если близится, — читаем тут же, — конец провинциально-замкнутой жизни Европы, то тем более близится конец провинциально-замкнутой жизни России. Россия должна выйти в мировую ширь; конец Европы будет выступлением России на арену всемирной истории, как определяющей духовной силы... Россия, занимающая место посредника между Востоком и Западом, являющаяся Востоко-Западом, призвана сыграть великую роль в приведении человечества к единству. Мировая война подводит нас к проблеме русского мессианства».

Чрезвычайно любопытно во всех приведенных отрывках оживание в новых тонах того, чем жила русская мысль в течение всего XIX в. Бердяев по-новому развивает знакомую нам тему об особом историческом пути России. Особенно интересно оживание мотивов раннего почвенничества, которое так и вспоминается, когда читаешь, напр., что «в наступающую мировую эпоху Россия призвана сказать свое новое слово миру». В более поздней книге («Новое средневековье») Бердяев опять возвращается к этим мыслям; он пишет здесь: «Россия, стоящая в центре Востока и Запада, хотя страшным и катастрофическим путем, но все же получает все более ощутительное мировое значение». Равным образом в том общем переломе мировой культуры, который Бердяев характеризует, как «новое средневековье», России в этом переходе «будет принадлежать совсем особое место».

Но если «вовлечение России в мировой круговорот означает конец ее замкнутого провинциального существования, конец ее славянофильского и западнического рабства», то мировая война «выводит и Европу за ее замкнутые пределы, вскрывает коренные противоречия внутри самой Европы». В этом отношении даже империализм, «как бы ни были часто низменны его мотивы и дурны его приемы, все же выводит за грани замкнутого национального существования, выводит за границы Европы в мировую ширь». «Могущественнейшее чувство, вызванное мировой войной, можно выразить так: *конец Европы*, как монополиста культуры, как замкнутой провинции земного шара, претендующей быть вселенной. Мировая война вовлекает в мировой круговорот все расы, все части земного шара, она приводит Восток и Запад в такое близкое соприкосновение, какого еще не знала история... Эта мировая задача стоит ныне острее перед человечеством, чем задачи внутренней жизни кристаллизированных европейских государств и культур. Внутренно этот исторический поворот подготовлялся кризисом европейской культуры, крахом позитивизма и материализма новейшего европейского сознания... Европа давно уже стремится преодолеть себя, выйти за свои пределы. *Европа не есть идеал культуры вообще*; Европа сама провинциальна. В Европе давно уже есть тайная, внутренняя тяга на Восток... Перед социальным и политическим сознанием встает мировая ширь, проблема овладения и управления всей поверхностью земного шара, проблема сближения Востока и Запада, встречи всех типов и культур, объединения человечества через борьбу, взаимодействие и общение всех рас. Культура перестает быть европейской, она становится всемирной; Европа принуждена будет отказаться от того, чтобы быть монополистом культуры... *Задача в том, чтобы конец Европы и перелом истории были пережиты в духовном углублении и с религиозным светом*».

Чрезвычайно характерно в приведенных отрывках сочетание христианского универсализма с всемирно-исто-

рической установкой, свободной уже от «монополии» Европы. Это сближает Бердяева и с Леонтьевым и с евразийцами, это же решительно отделяет его от Соловьева. «Идет процесс мирового объединения, — пишет Бердяев, — более широкого, чем европейское, — дух вселенскости должен пробудиться у христианских народов, должна обнаружиться воля к свободному универсализму». В этом мировом объединении как раз России отводит Бердяев особо важное место: «Русский народ из всех народов мира наиболее всечеловеческий, вселенский по своему духу — это принадлежит строению его национального духа. Призванием русского народа должно быть дело мирового объединения, *образование христианского духовного космоса*». Это связывает Бердяев с «новым средневековьем», которое он определяет так: «Процессы, направленные к преодолению национальной замкнутости и к образованию универсального единства, я назвал концом новой истории, ее индивидуалистического духа и началом нового средневековья».

Мы заканчиваем здесь наше изложение, хотя и могли бы у современных писателей найти еще немало материала для нашей темы; нам остается только сделать заключение и подвести итоги.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели развитие русской мысли в течение целого столетия и убедились в неустранимости той проблемы, которой были заняты. Русское самосознание неизбежно связано с проблемой Запада и его взаимоотношений с Россией — и это означает и *историческую и духовную неотрываемость нашу от Запада.* Радикальное антизападничество, время от времени появлявшееся у нас и довольно остро заявившее о себе в недавние годы, неверно и неосуществимо, — как невозможно и исторически бесплодно и элементаризующее западничество. Именно теперь, когда вековая работа мысли коснулась всех сторон этой проблемы, мы можем и должны sine ira et studio (без гнева и пристрастия (лат.). — *Ред.*) подойти к вопросу о путях России, к вопросу об отношении нашем к Западу.

Конечно, должно признать, что очень многое в той критике, какой подвергался Запад в нашей литературе, верно. Даже различая «начала» европейской культуры и их проявления, надо признать, что в европейской истории давно уже определился глубокий духовный надлом, подлинный кризис культуры. Не говоря о том, что несла Европа внеевропейским странам (а пройти мимо этого тоже нельзя ввиду того, что ныне все части света вошли в глубокое соприкосновение между собой), беря Европу, как она живет сама в себе, мы должны признать глубочай-

шую внутреннюю трагедию в ней, *связанную с отсутствием целостности.* Секуляризация культуры, возникновение ряда самостоятельных и независимых сфер творчества привели к разрыву целостности в личности; крайнее развитие технической цивилизации, небывалый расцвет механической стороны, внутренние противоречия капитализма и грозный рост социальной борьбы, развитие маммонизма, ослабление духовной жизни и прямой рост аморализма, а вместе с тем высокое развитие индивидуализма, рост запросов личности и неизбежное усиление ее одиночества, — и наконец вся атмосфера Просвещенства с отрицанием традиции и истории, с бунтарством индивидуального разума и с ограниченностью рационализма, тонкое проникновение релятивизма даже в среду верующих кругов, духовная изоляция и измельчание религиозных сил... Все это, взятое вместе, рисует картину действительного и грозного процесса на Западе.

А мы? Даже до 1917 г. многие сознавали в России великую ее внутреннюю неустроенность, чувствовали, что нам предстоят великие испытания. Теперь, когда эти испытания наступили, для нас ясно, что они не явились случайными, что они давно грозили нам, хотя мы и обольщались нашим благополучием. Одних обольщала наша внешняя мощь, великая наша история, изумительный расцвет культуры в XIX в.; другие, не соблазняясь этим, обольщались все же «почвой» — тем, что они чувствовали в тайниках русского духа, его редких дарованиях, пленялись чертами народного характера, «поэзией земли», неустанным исканием правды; были наконец и такие, кто, зная теневые стороны русского духа и не обольщаясь нашей «почвой», видели исключительное значение России в том сокровище, которое было ей исторически вверено и которое действительно хранит в себе полноту истины — в православии. Но если нам вверено православие, то еще надо быть достойным того, чтобы стать его светильником; если изумительны дарования русского духа,

то страшны его провалы, кошмарно его буйство; если велика была мощь русской державы и чудесна была русская культура, то страшная катастрофа 1917 г. так ослабила нашу силу, что прошлое наше служит только залогом возможного расцвета в будущем, но не больше. Мы еще ближе, еще серьезнее подошли к проблеме *построения целостной культуры* — и это значит, что перед нами стоит задача *построения культуры на началах православия и в духе его*. Эта историческая задача вручена нам, она одна только и может составить содержание нашего будущего, но она должна быть освобождена от привкуса национализма, должна, в соответствии с внутренним духом православия, быть универсальной. Мы не повторим ошибки Вл. Соловьева, думавшего, что эту всемирно-историческую задачу мы можем поднять на себя, лишь соединившись с Римом. Задача воссоздания церковного единства *не должна быть сливаема с чисто исторической задачей построения целостной культуры*, — она имеет свою собственную диалектику, быть может, внеисторического характера. Но не должны мы остро развивать и антикатолическое направление религиозной мысли; религиозное антизападничество означает небрежное отношение к великому и поучительному опыту построения целостной культуры на Западе. Христианский Запад остается нам религиозно родным и близким во многих своих стремлениях, а его ошибки и грехи важны для нас как урок; если исторически осуществится построение православной культуры, то оно должно быть свободно от тех крайностей, в каких протекало религиозное развитие Запада. Нам есть чему учиться в католицизме, есть чему учиться в протестантизме. Не мы одни, но весь мир идет к построению «вселенской культуры», по выражению Вл. Соловьева, и не одна Россия, но весь православный мир во всей своей совокупности должен принять участие в этой исторической работе.

Но именно этим, этой исторической сосредоточенностью православия не в одной России, но и в других

странах, решительно преодолевается «почвенничество». Неверно заботиться о русском своеобразии и искать его исторического раскрытия, надо служить православию, как истине, служить в меру сил, не возносясь опасным мессианизмом. Мысль об особом призвании России была творческой и ценной — и в то же время таила в себе начало самопревознесения и самозамыкания: наше призвание в действительности только в том состоит, чтобы оказаться достойными православия и правды его. Дано ли будет одной России быть светильником православия или весь православный Восток будет вместе с нами, — мы не знаем, но это тем более не должно затруднять нашего исторического сознания, что мы не имеем уже никакого права, после катастрофы 1917 г., идиллически глядеть на русский народ. Диссонансы и прямые противоречия, давно раздиравшие русскую душу, достигли своего высшего выражения в русской революции, и если по Божией воле дано будет России восстать в своей мощи и крепости, то не смеем мы ничего воображать о себе. Наш путь, наше призвание — послужить православию перенесением его начал, его духа в нашу жизнь; это и есть построение православной культуры, раскрытие в частной и исторической жизни заветов христианства. Задача эта так сложна и трудна, а вместе с тем именно для нас так необходима и исторически неустранима, что здесь нужно с нашей стороны чрезвычайное духовное напряжение. Не сверху, а снизу, не путем регламентации, а на путях свободного созидания, должна строиться новая жизнь, побеждая своим очарованием русскую душу и осуществляя великий синтез традиционализма и творчества, церковности и свободы. В самой русской душе должна сформироваться та сила, которая была в ней раньше, — и которая исторически оставалась неиспользованной — сила, оцерковляющая жизнь и изнутри ее преображающая. Душа России не вся в православии, и это нужно сознать трезво и мужественно, чтобы понять, что перед нами стоит огромная внутренняя задача, раз-

решение которой невозможно вне атмосферы свободы. Отбрасывать то, что отошло от православия, не по-братски и означает признание бессилия православия; вот отчего внутри самой России нам предстоит огромная и созидательная работа. Европа уже не вне нас, а внутри нас, — и это относится не только к стихии культуры, но и к религиозной стихии. Вот отчего неверно и опасно всякое антизападничество во всех его формах, — оно *неизбежно направляется на русскую же душу*. Критика европейской культуры была нужна, чтобы сознать путь России, чтобы до конца понять, что такое Запад. Но теперь уже смешно и несвоевременно заниматься критикой Европы, когда ее движения так глубоко вошли в русскую душу. И светская культура Запада во всей полноте ее движений, ее благих и ядовитых сил, и религиозные стихии Запада стали или становятся уже изнутри, русскими, — происходит и все еще длится глубочайшее расщепление русской души. И если даже катастрофа 1917 г. имеет свои корни в идеологии, выработанной на Западе, то ныне невозможно отрицать связь этой анархо-коммунистической идеологии с буйствующими началами самой России.

Так снято историей противоположение России и Запада — оно ныне выступает, как глубокое расщепление внутри русского духа. Безбожие и религиозный дух, нигилизм и положительное строительство, революционизм и традиционализм, — все это уже внутри самой России привело к распаду, разрешилось в трагическую остановку творческой жизни. Задача внутреннего синтеза делает поэтому невозможным, фальшивым какое-то отгораживание себя от Запада или Востока. Все яды отравили нас, все добрые течения вошли в нас, — пришла пора действенной сосредоточенности на себе *без горделивого мессианского сознания, без утешения себя критикой других*. Нам нужно обрести единство для самих себя — и построение православной культуры, воссоздание целостной жизни нужно нам не столько для того, чтобы решать мировую задачу,

сколько для того, чтобы совсем не расколоться духовно, чтобы обрести утерянное историческое здоровье. Но тем самым служение православию, как вселенской истине, освобождается от навязчивой мессианской идеи, ибо мы, прежде всего, для самих себя ищем правды, — освобождается от почвенничества, ибо в самой-то «почве» и оказались ужасающие диссонансы и буйство, — освобождается и от антизападничества, ибо нам должно многому учиться в религиозной истории Запада, нам нужно не Запад обличать, а религиозный разброд внутри самой России привести в свободе и любви — к единству в Церкви и через Церковь.

Содержание

АПОЛОГЕТИКА 3

Предисловие 4

Введение 5
Борьба веры и неверия 5
Отрыв от Церкви 6
Рационализм 7
Значение веры для человека 9
Вера соединима со знанием, с культурой 10
Основные темы апологетики 11
Вопрос о Церкви 13
Религиозные кризисы 13

Часть I
Христианская вера и современное знание 15
1. Общие основы христианского понимания мира 15
2. Вера и разум 27
3. Бог и мир 42
4. Происхождение мира и развитие жизни 55
5. Появление человека на земле 70
6. Появление человека на земле (продолжение) 86
7. Зло в мире 99
8. Заключение к части I 109

Часть II
Христианство в истории 112
1. Христианство и язычество 112

2. Историческая реальность Христа 128
3. Языческие мистерии и христианство 140
4. Языческие мистерии и христианство (продолжение) 156
5. Рецепция внехристианского материала 169
6. Христианство в истории 183

Часть III
Христианство как Церковь 189
1. «Бесцерковное христианство» 189
2. Церковь и свобода духа 203
3. Социально-экономические проблемы 217
4. Церковь и государство 231
5. Единство Церкви 242
6. Заключение о христианстве как Церкви 255

Приложения 258
Приложение 1. Жизнь после смерти 258
Приложение 2. Начала христианской морали 266
Приложение 3. Разделения в христианском мире 280

Примечания 290

Библиография 301

РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ И ЕВРОПА 305

Из предисловия к первому изданию 306

Предисловие ко второму изданию 309

Глава первая
ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ.
ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX ВЕКА 311

Глава вторая
Н. В. ГОГОЛЬ 337



Глава третья
СЛАВЯНОФИЛЫ 354

Глава четвертая
А. И. ГЕРЦЕН 378

Глава пятая
ПОСЛЕ КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ. И. С. АКСАКОВ,
Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ 395

Глава шестая
К. Н. ЛЕОНТЬЕВ. ЕВРАЗИЙЦЫ 417

Глава седьмая
Н. Н. СТРАХОВ, Л. Н. ТОЛСТОЙ, Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ 435

Глава восьмая
В. В. РОЗАНОВ, В. Ф. ЭРН 461

Глава девятая
Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ. ВЛАДИМИР
СОЛОВЬЕВ. Н. А. БЕРДЯЕВ 481

Заключение 519

Духовно-просветительное издание

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич

АПОЛОГЕТИКА

Ответственный за выпуск *В. В. Грозов*

Дизайн обложки *Ф. С. Кряжев*

Подписано в печать с готовых диапозитивов заказчика 30.03.2010.
Формат 60x90[1] /16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33,0. Тираж 3 000 экз. Заказ 2301.

Белорусская Православная Церковь
(Белорусский Экзархат Московского Патриархата).
ЛИ № 02330/0494462 от 08.04.2009.
Республика Беларусь, 220004, Минск, ул. Освобождения, 10;
тел. 254-79-56, 254-79-57; тел./факс 254-79-58.
E-mail: ibe@inbox.ru

Издано при участии ООО «Харвест». ЛИ № 02330/0494377 от 16.03.2009.
Республика Беларусь, 220013, Минск, ул. Кульман, д. 1, корп. 3, эт. 4, к. 42.
E-mail редакции: harvest@anitex.by

Республиканское унитарное предприятие
«Минская фабрика цветной печати». ЛП № 02330/0494156 от 03.04.2009.
Республика Беларусь, 220024, Минск, ул. Корженевского, 20.