Пути русского богословия.

Прот. Георгий Флоровский.

Часть II.

На пути к катастрофе.

(Кризис церковной культуры).

Издание второе, исправленное и дополненное, 2003 год.

Интернет-версия под общей редакцией

Его Преосвященства Александра (Милеанта),

Епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского.

Оглавление.

VI. Философское пробуждение.

1. Начало "великого ледохода" русской мысли.

2. Рождение "русского любомудрия."

3. Философский подъем тридцатых и сороковых годов.

4. Историософия русской судьбы.

5. Западничество в среде славянофилов.

6. Религиозные воззрения Гоголя.

7. А. С. Хомяков - идеолог славянофильства.

8. О месте и роли Церкви.

9. Три периода русской философии.

10. Религиозный кризис "возбужденных семидесятых."

11. Владимир Сергеевич Соловьев - трехчленная схема "вселенской теократии."

12. Николай Федорович Федоров - "блеск мечты не есть пламень благодати..."

13. Заключение.

VII. Историческая школа.

1. Общие предпосылки церковных преобразований.

2. Русская духовная журналистика и подготовка общественного мнения к восприятию церковной реформы.

3. Столкновение косности и мечтательности.

4. Новые попытки перевода Библии на русский язык.

5. Реформа духовной школы.

6. Начало научного осмысления Истории Церкви.

7. Исторический метод систематического богословия.

8. Влияние философского кризиса 60-х годов на богословие. Феофан Затворник и Иоанн Кронштадтский.

9. Религиозный кризис 60-70 годов. Лев Толстой, как зеркало русской интеллигенции.

10. Эпоха Победоносцева.

11. Проблематика христианской совести. Антоний Храповицкий.

12. Морализм в русском богословии. Михаил Михайлович Тареев.

13. Опыт антропологического построения богословской системы. Виктор Иванович Несмелов.

14. Заключение.

VIII. Накануне.

1. Время искания и соблазнов.

2. 90-е годы Соловьева. (От религиозной мысли к религиозной жизни).

3. Петербургские "Религиозно-философские Собрания" 1901-1903 годов.

4. Планы церковной реформы.

5. Религиозная философия начала века.

6. Заключение.

IX. Разрывы и связи.

1. Русская душа на роковом перекрестке. Завязка русской трагедии культуры.

2. Ересь новых гносимахов. Ненужное богословие.

3. Выпадение из богословского преемства - трагедия Русского Православия.

4. Кризис обличительного богословия. "Православие призывается во свидетельство."

5. Новое богословское исповедание.

6. Подвиг свидетельствовать, творить и созидать.

VI. Философское пробуждение.

1. Начало "великого ледохода" русской мысли.

Гегель очень выразительно описывал процесс философского пробуждения. В сомнении и муках выходит сознание из безразличного покоя непосредственной жизни, из "субстанциального образа существования," подымается над житейской суетой, - и мир оказывается для него мыслительной загадкой или вопросом. Есть свои времена и сроки для философских рождений. И не вообще наступает время философствовать, но у определенного народа возникает определенная философия. Такому пробуждению всегда предшествует более или менее сложная историческая судьба, полный и долгий исторический опыт и искус, - теперь становится он предметом обдумывания и обсуждения. Начинается философская жизнь, как новый модус или новая ступень народного существования...

Такое философское рождение или пробуждение, это распадение "внутреннего стремления" со "внешней действительностью," переживало русское сознание на рубеже двадцатых и тридцатых годов прошлого века...

Это был душевный сдвиг, прежде всего...

Приходит новое поколение, "люди тридцатых годов," - и все оно стоит под знаком какого-то беспокойства, какого-то крайнего возбуждения. "Паника усиливается в мысли," говорит Ап. Григорьев, "и болезнь напряженности нравственной распространяется, как зараза." Это новое поколение чувствует себя в жизни как-то неуютно, точно не на месте. Лермонтов дал незабываемое изображение тогдашних душевных состояний, этой отравительной "рефлексии," какого-то нравственно-волевого раздвоения личности, не то тоски, не то грусти. Это был ядовитый сплав дерзости и отчаяния, безочарования и

большой пытливости. И отсюда жадное стремление выйти из настоящего. Так от начала "критический" мотив приходит в философское самоопределение. И в разное люди того беспокойного поколения находили выход из этого неприютного настоящего, - кто в прошлое, кто в будущее. Кто готов был отступать назад, из "культуры" к "природе," в первобытную цельность, в патриархальное и непосредственное прошлое, когда, казалось, жизнь была героичнее и искреннее, ("святое прежде" у Жуковского) - пастораль и "экзотическая мечта" характерны для той эпохи и на Западе. Другие уносились в предчувствиях небывалого будущего, вдохновенного и радостного...

Утопизм есть верная сигнатура эпохи...

Важно, однако, что именно философский пафос становится преобладающим в утопических грезах этих "замечательных десятилетий..."

Психологический анализ не исчерпывает вполне опыт тех лет. И недостаточно объяснять это беспокойство из трудных и тягостных социально-политических обстоятельств эпохи. Сдвиг проходил глубже. Еще менее удовлетворяет ссылка на подражание западной "романтической" моде. В русских исканиях и борениях слишком много чувствуется искренней, подлинной боли и страсти, чтобы можно было видеть здесь подражание или позировку. Верно, что то была очень впечатлительная эпоха, и западные впечатления были у нас тогда очень действенными. Но они вызывали и творческий отклик. "Книги переходили и переходят у нас непосредственно в жизнь, в плоть и кровь..."

Мысль пробуждается. "Возникает некоторая необходимая для духа анархия," остроумно замечает Шпет...

Как верно заметил Достоевский, то была эпоха, "впервые сознательно на себя взглянувшая..."

Повседневные загадки и вопросы текущей жизни стремительно сгущаются в философские вопросы...

Философская рефлексия становится неодолимой страстью. "О эти муки и боли души, - как они были отравительно сладки! О, эти бессонные ночи, - ночи умственных беснований вплоть до рассвета и звона заутрени!" (Ап. Григорьев) Экзальтация и сомнение странно сплавляются в единый отравительный состав...

В эти годы начинается "великий ледоход" русской мысли, как удачно его назвал Гершензон...

"Было время, когда слово "философия" имело в себе что-то магическое," именно об этом времени вспоминал впоследствии Ив. Киреевский. Уже в 1830-м году он открыто заявлял: "нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее." И предсказывал. "Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих настроений нашего народного и частного бытия..."

Киреевский был вдвойне прав, - в характеристике, и в прогнозе...

В тогдашнем поколении чувствуется именно некое неодолимое влечение к философии, какая-то философская страсть и тяга, точно магическое притяжение к философским темам и вопросам. В предыдущем поколении таким культурно-психологическим магнитом была поэзия, - теперь она уже перестает им быть. Начинается "прозаический" период и в

литерауре. Из поэтического фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис философский. Впрочем, Киреевский говорил даже и так: "уже при первом рождении нашей литературы мы в самой поэзии искали преимущественно философии..."

И именно "из нашей жизни," из господствующих вопросов и интересов родной жизни, рождается в те годы русская философия. Рождается из историософического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно русская философия, не только - философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, - некто новый начинает философствовать. Рождается или становится некий новый "субъект философии..."

Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. Но не следует преувеличивать значение этой "рецепции немецкого идеализма" в творческом сложении русской мысли. То было именно пробуждение, вспышка, увлечение, - дух захватило. Всего скорее можно говорить о некоем симпатическом заражении. "В начале XIX-го века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV-м, - он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали какие-то баснословные предания, - его душу" (В. Одоевский, "Русские ночи")...

Философские системы отзываются в загоревшихся душах целым хором отголосков. Вчитайтесь в интимные документы тех поколений, в дневники и в переписку, в черновые тетради, - и становится очевидно, что подлинная "паника" захватила и взволновала души...

Вздрогнула и отклонилась стрелка некоего душевного сейсмографа...

Люди тех поколений не построили своих и новых систем. Они кажутся со стороны какими-то растерянными эклектиками. Они слишком много спорят и говорят, - говорят больше, чем пишут. Очень немногое из тогдашнего брожения окристаллизовалось в литературных формах. И, однако, совершилось самое важное - мысль пробудилась...

Это была духовная прививка, оплодотворившая все русское культурное творчество, и надолго. Это было философское воспитание духа. Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой и беспокойством...

Тогда настала эпоха романтизма в русской культуре, и романтизма не в литературе только, - еще более это было время романтизма в жизни. Речь идет, конечно, о жизни пробудившегося меньшинства...

2. Рождение "русского любомудрия."

Философию изучали в русско-латинских школах еще с XVII-го века, сперва по схоластическим учебникам, позже по Вольфу и Баумейстеру. В собранных тогда библиотеках находим немало философских книг, - у Феофана Прокоповича, в знаменитой Архангельской библиотеке князя Дм. М. Голицына (у него же подбор рукописных переводов). Учителя и ученики много читали, особенно в Киеве, - иногда и новых философов...

Однако, в общем взятое, это школьное преподавание, еще не выражавшее никакой собственной философской жизни, сравнительно мало сказалось во внутреннем становлении русского духа. Важнее были литературно-философские увлечения, вольтерьянство и масонство. В Екатерининское время переводили много, - кажется,

скорее впрок, для искомого читателя. И даже "творения велимудрого Платона," переложенные на словено-российский язык в 80-х годах того века, для какого-то читателя уже предназначались, если и не нашли его...

Все это еще не выходит и не выводит, конечно, за пределы простой философской любознательности, хотя бы и очень искренней. Ибо еще не было собственной философской встревоженности, еще не было собственных философских вопросов...

И только в Александровское время, в преобразованных духовных школах, начинает чувствоваться в философском преподавании более органическое и ответственное обращение именно к вопросам...

Официально, правда, преподавание по-прежнему продолжалось по Баумейстеру, или Винклеру, одно время по Карпе. "Их имена, равно как и глубокомысленные сочинения, знаменитые в наших семинариях, никогда в ученом свете не были знамениты," иронически замечает Сперанский. Но в самой программе к этому был дан очень существенный корректив, под видом преподавания истории философии. Устав 1814-го года предлагал уже в семинариях вводить учеников в разногласия славнейших философов, чтобы дать им "понятие об истинном духе философии,"- "приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таких изысканий." В духе этого устава Филарет Московский и требовал: "при испытании наблюдать, чтобы испытуемые отвечали из ума и знания, а не слепо из учебной книги или записок." Преподавателям внушалось не давать ученикам слишком подробных записок, отягощающих память и не оставляющих места для самостоятельного упражнения рассуждающей способности. В письменных "задачках" или сочинениях прежде всего и требовалось "рассуждать..."

Верно, что Устав академический подчинял философию Откровению, - "все что не согласно с истинным разумом Священного Писания, есть сущая ложь и заблуждение, и без всякой пощады должно быть отвергаемо." Но этот постулат следует понимать в духе тогдашнего "теософизма" или "пиетизма." Это было скорее требование внутренней "иллюминации" или просветления разума, чем ограничение самодеятельности спекулятивной мысли. Преподавателю философии напоминалось в уставе: "Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, едино истинной, если не будут его искать в учении христианском." Это скорее поощряло искать "высшую философию" в самом Откровении ("философию Иисуса," как выражался киевский профессор философии и соборный протоиерей, о. И. М. Скворцов). И рядом с Писанием в качестве учителя "истинной философии" в "Уставе" был рекомендован Платон, с последователями своими, бывшими в древнее и в новое время..

В академическом преподавании с самого начала всего яснее чувствовалось веяние новейшей германской метафизики. Начало тому было положено в Санкт-Петербургской академии, откуда вышли первые преподаватели философии и в академиях Московской (Носов, 1814-1815, и Кутневич, 1815-1824) и Киевской (Скворцов, 1819-1849). В Московской академии долгие годы преподавал философию о. Феодор Голубинский. В своем мировоззрении Голубинский своеобразно соединял рационализм и пиетизм XVIII-го века, "истинную экзальтацию сердца" с "ясным рационализмом ума," - Вольфа и Якоби, кроме того, Зайлера и Баадера, - очень любил таких мистиков, как Поарет (его система, "дружная и говорящая сердцу и воображению") и М. Клодиус (этот "Бернард XVIII-го века," как его называли современники), но ни Беме, ни Сведенборгу не сочувствовал. Из новейших больше других ему нравился, но вовсе не удовлетворял, Шеллинг. По истории философии Голубинский следовал скорее Виндишману иди даже Крейцеру, отчасти

Дежерандо, и в его курсе "с особенною тщательностию" были обработаны именно трактаты по философии древних китайцев, индусов и Зороастра. Читал Голубинский без строгого плана, Надеждин вспоминает о его "вдохновенных импровизациях," - другие догадывались, что он не готовит лекций; иногда приносил с собой охапку немецких книг и в классе переводил вслух. "Первую лекцию он начинал чтением из книг Соломоновых," вспоминает один из его слушателей. "Любимым предметом умственной психологии для христианского мыслителя было учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Он собирал древние предания, рассеянные у последователей Талмуда и Каббалы, рассказы о ясновидящих, о явлениях из духовного мира, в сочинениях Мейера и Кернера. Книгу последнего: Die Seherin von Prevorst он всю перевел на русский язык"(граф М. В. Толстой)...

Кроме философии Голубинский преподавал еще немецкий язык и литературу, и очень любил объяснять студентам Фауста. Во всяком случае, он "настраивал души" своих слушателей...

"Невозможно вообразить, какое одушевление, какая, можно сказать, страсть к философии господствовала тогда в уединенных стенах Сергиевской лавры," вспоминал впоследствии один из тогдашних академических студентов. "Когда я поступил в студенты Академии в 1820-м году, там уже находились целые переводы (в рукописи) Кантовой Критики чистого разума, Эстетики Бутервека, Шеллинговой философии религии и т. под. переводы, которые жадно списывались юношами, собранными из разных концов неизмеримой России." Переводами занимался и сам Голубинский, и еще более его друг и академический товарищ, о. Петр Делицын, долголетний профессор математики в Академии. Еше в студенческие годы они организовали в Академии общество "Ученые беседы," где занимались и переводами. Уже в эти годы студенты в Академии интересовались новейшими немецкими системами, - "философствовали, спорили, помогали друг другу в понимании Кантова учения, трудились над переводом технических слов его языка и разбирали системы его учеников." В молодости Делицын переводил с латинского и с немецкого, - Энеиду стихами, Аналлы Тацита, кое-что из Гете и Шиллера; впоследствии он вполне сосредоточился на переводе греческих отцов, всего больше поработал он над Григорием Нисским...

Именно в эти годы учился в Московской академии Н. И. Надеждин (1804 - 1856) впоследствии профессор Московского университета, основатель и редактор "Телескопа..."

В сходных чертах рассказывает и Ростиславов о Петербургской академии, во времена Иннокентия Борисова, бывшего здесь инспектором в 1824-1830 годах. "Пусть обучавшиеся в то время в Академии припомнят те горячие и оживленные споры о философских, богословских и прочих предметах, которые тогда происходили у студентов и между собою в комнатах, и с наставниками в классах. От запальчивости, от горячности антагонистов истина тут не всегда всплывала наружу, но самая эта запальчивость и горячность показывали, что она слишком интересовала споривших. Далее, сколько было студентов, которые, не зная немецкого языка, выучивались ему в год, полгода и даже меньший срок, с тем только, чтобы поскорее читать книги немецкие. Разве мало были тружеников, которые, так сказать, корпели над сочинениями Канта, Шеллинга, Гербарта, Шада, Круга, Вегшейдера, Брейтшнейдера, Розенмюллера, Деветте, Маргеннеке и проч., и проч...."

И подобное же философское возбуждение переживало в те годы студенчество в Киевской академии, куда из Петербурга был переведен Иннокентий ректором. "Философия во всей ее силе нужна в Академии," писал Иннокентию Скворцов. "Это потребность века и без нее

учитель Церкви не будет иметь важности перед своими учениками..." Конечно, не следует переоценивать сознательность и ответственность этих философических увлечений и штудий. Многие "усваивали" начала идеализма только из чужих уст, в живой речи и споре. Иные только "переворачивали" немецкие книги (выражение Погодина о себе самом). И тем не менее философское настроение создавалось. Русская душа воспитывалась в этой стихии немецкого идеализма...

Любопытно, что первые проповедники философского идеализма все вышли из духовной школы, дореформенной, - Велланский из Киевский академии, Галич из Севской семинарии, Павлов из Воронежской. И впоследствии из Духовных академий долгое время выходили и университетские профессора философии, - прот. Ф. Сидонский (1805-1873) и позже М И. Владиславлев в Санкт-Петербурге, П. Д. Юркевич в Москве, позже М. М. Троицкий там же (оба из Киевской академии), архим. Феофан Авсенев, О. Новицкий (1806-1884), С. С. Гогоцкий (1813-1889) в Киеве, И. Михневич (1809-1885) в Одессе, в Ришельевском лицее...

Именно в духовных академиях русская философская мысль впервые ответчиво встречается с немецким идеализмом. Преподавание философии здесь было обширным. И только в духовных школах философия, как предмет преподавания, ускользнула от погромов и запретов Николаевского времени, когда из университетов эта "мятежная наука" бывала и вовсе изгнана (в 1850-м году, в управление кн. Пл. А. Ширинского-Шихматова)...

В Академиях за XIX-ый век сложилась своя философская традиция. В особенности так вышло в Московской академии, где за все столетие (до начала последней войны) сменилось, собственно, всего только три философских преподавателя, - о. Феодор Голубинский (1818-1854), В. Д. Кудрявцев (1854-1891), Алексей Ив. Введенский (1888-1912), - единая линия религиозного идеализма, связанного всего более с Якоби и еще с идеалистическим теизмом разных стилей, от Баадера до Лотце. Создавалась обстановка философской наблюдательности и свободы, это чувствовалось и отражалось и в собственно богословской работе. Проблема "философии и богословия" ставилась достаточно остро и откровенно. И задача "оправдать веру отцов" в целостном религиозно-философском мировоззрении ставилась перед каждым...

Голубинский писал очень мало, точно страдал писательским безволием; его лекции изданы были только совсем уже поздно, и по ненадеждым и неисправным студентским записям. Но тот же стиль повторяется у его ученика и преемника Кудрявцева. В книгах Кудрявцева покоряет этот стиль внутренней свободы, душевное изящество и благородство, с каким этот человек недрогнувшей веры ведет свое спекулятивное оправдание или обоснование этой веры, строит свой критический синтез среди недостаточных решений других философских школ. В религиозном мировоззрении он отводит философии роль "советующего друга." Так характерно для него это спокойное сочетание верующей очевидности и методического построения...

В Киевской академии сложилась своя традиция, восходящая скорее к Иннокентию, чем к Скворцову. В ряду Киевских философов всего ярче образ П. С. Авсенева, затем архимандрита Феофана (1810-1852), принявшего пострижение уже в профессорском звании, по внутренней склонности и влечению. В Академии он преподавал психологию, преимущественно по Шуберту, и вообще был очень близок к мистическому шеллингианству и к Баадеру, совмещая этот романтико-теософический мистицизм с отеческой аскетикой (особенно любил Макария и Исаака Сирина), также и с Плотином и с Платоном. Читал он смело и вдохновенно, много говорил о "ночной жизни" души, о

загадочных и магических душевных явлениях, о сне и лунатизме, о болезнях души, "о бесновании, магии и волшебстве," - влияние на студентов имел он неотразимое, и в Университете (срв. его влияние на т. наз. Кирилло-Мефодиевский кружок). Его звали в Киеве "смиренным философом." "Его имя долгое время во всех округах Духовного ведомства, после имени Ф. А. Голубинского, было синонимом Философа" (из современного некролога). Умер он в Риме, посольским священником ...

Из Киевской школы вышел В. Н. Карпов (1798-1867), бывший затем профессором в Санкт-Петербургской академии (с 1833 г.), известный своим переводом Платона, - для него самого Платон был введением в святоотеческое умозрение...

Этот интерес к античному миру не был случайным. Тема о греческой философии рождается из духа времени. И другой киевлянин, сверстник Карпова, О. М. Новицкий пишет первую историю древней философии по-русски, - "Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований" (четыре тома, 1860-1862). Написанная по источникам, эта книга и до сих пор сохраняет известную живость...

Позже из Киевской академии перешел в Московский университет профессором П. Д. Юркевич (1827-1874), мыслитель строгий, соединявший логическую точность с мистической пытливостью, - его слушал Влад. Соловьев...

Еще нужно назвать имя М. И Каринского (1840-1917), воспитанника Московских семинарии и академии, и затем многолетнего профессора Санкт-Петербургской академии, - это был тончайший аналитик и критик философских систем, сочетавший эту критическую требовательность с непреклонностью веры...

Так в духовной школе закладывались основания для систематической философской культуры. И нужно прибавить: философия преподавалась не только в Академиях, но и в семинариях, и по довольно широкой программе. Это был единственный тип средней школы с серьезным развитием философского элемента, "En Russie les hautes ecoles ecclesiastiques sont les seuls foyers de l'abstraction," писал А. С. Стурдза. "La se refletent les spiritualismes germaniques..."

Когда Станкевич начинал изучать Канта, он мечтал о семинаристе...

"Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову, - нет нейдет! Бросишь, идешь гулять, голове тяжело, мучит и оскорбленное самолюбие, видишь, что все твои мечты, все жаркие обеты должны погибнуть...

Я начал искать какого-нибудь профессора семинарии, какого-нибудь священника, который бы помог, объяснил мне непонятное в Канте. Тем более, что это непонятно не по глубине своей, а просто от незнания некоторых психологических фактов, давно признанных и знакомых, может быть, всякому порядочному семинаристу, - а мы, люди, воспламененные идеями, путаемся и падаем на каждом шагу от того, что не мучились в школах" (письмо к М. Бакунину от 7-го ноября 1835-го года)...

Так именно в церковной школе начинается русское любомудрие; и русское богословское сознание проводится через умозрительный искус, пробуждается от наивного сна...

3. Философский подъем тридцатых и сороковых годов.

Философское движение начинается в двадцатых годах из Москвы, распространяется из Московского университета. Здесь впервые проповедь философского идеализма получает значение общественного события. Ибо она была здесь услышана, была воспринята новым и чутким поколением. Ни у Галича, ни у Велланского в Петербурге действительных последователей не нашлось. Павлов в Москве взбудоражил целое поколение "Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей," писал Пушкин в 1836-м году; "и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее влияние их было благотворно и час от часу становится более ощутительно..."

Идеалистическая проповедь начинается в Москве не с философской кафедры. Павлов читал физику и сельское хозяйство. Но начинал он с философского введения. "Павлов стоял в дверях физико-математического отделения и останавливал студента вопросом. Ты хочешь знать природу?.. Но что такое природа?.. Что такое знать? (Герцен)..."

Это было пробуждение от догматического сна...

В своих лекциях Павлов показывал недостаточность одной "опытности" или эмпиризма в познании, показывал конструктивную необходимость умозрения. У своих слушателей он возбуждал, по выражению одного из них, "охоту и рвение к мышлению,"- внушал им "критический взгляд на науку вообще, на ее начала и основания, на ее развитие и выполнение..."

Павлов проповедовал "трансцендентальную философию," т. е. Шеллинга (первых периодов) и Окена. Кроме Павлова имел на молодежь влияние И. И. Давыдов, преподававший разные науки, бывший одно время инспектором Университетского пансиона. Это был человек без действительных философских воззрений, слишком скоро перешедший от Локка и Кондильяка к Шеллингу, скорее в порядке приспособления, нежели переубеждения. Однако, Шеллинга он все-таки проповедовал. Погодин вспоминал впоследствии: "Давыдов, инспектор пансиона, был проводником шеллинговой философии в старших классах, он давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе и имел сильное влияние на это поколение..."

Несколько позже присоединяется влияние Н. И. Надеждина, как профессора и как критика и журналиста... Станкевич признавал, что Надеждин "много пробудил в нем своими знаниями..."

Распространялось философское возбуждение от профессорских кафедр. Но принялись философские идеи не в школьном порядке. Они принялись и проросли в тех своеобразных "кружках," в которые в те годы собирается университетская молодежь, именно в Москве. Это не были собрания согласившихся единомышленников, здесь всего больше именно спорили, спорили со страстью. Соединяет не столько общность взглядов, сколько тожество тем, - соединяет какое-то невесомое "избирательное сродство," о котором так любили говорить в то время. И члены разных кружков все-таки чувствовали себя как бы членами некоего единого высшего братства, - "мы все храмовые рыцари," скажет юный Герцен. Все были они, по очень удачному слову Белинского, - "граждане спекулятивной области..."

В ряду этих кружков первым по времени было "Общество любомудрия," основанное в 1823-м году. В него входили Веневитинов, кн. В. Ф. Одоевский, Ив. Киреевский, Кошелев. Это был внутренний круг, замкнутый круг романтической и страстной дружбы, "тайное общество." Сердцем кружка был Веневитинов, собирались у Одоевского. "Тут

господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и другие," вспоминал впоследствии Кошелев. Кроме того - Платон. "И новое солнце, восходя от страны древних Тевтонов, уже начинает лучами выспреннего умозрения освещать бесконечную окружность познаний" (Одоевский). Всего более занимали юных любомудров вопросы философии искусства, в художнике видели подлинного творца жизни и пророка, через искусство ожидали преобразования и обновления действительности. Две тайны останавливали их внимание: тайна жизни и тайна искусства, и вторая больше, чем первая, - таинственная многомерность бытия, и включенный в него символизм. Само любомудрие становится для них новой религией, философия вбирает в себя религиозный пафос и замещает собой религию, - в этом весь акцент романтизма. Московские любомудры в это время исповедуют именно эту философскую или романтическую религию. "Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров," рассказывает Кошелев. "Мы высоко ценили Спинозу и его творения считали много выше Евангелия и других священных писаний" (Спиноза разумеется, конечно, в романтическом толковании). От религиозной поэтики и пиетизма к положительной вере переходить приходится через отречение и разрыв (см. "историю обращения" Ив. Киреевского, заметка и писана Кошелевым со слов жены Киреевского; срв. "религиозное отречение" в истории немецкого романтизма)...

Во внешнем кругу к "любомудрам" примыкают многие из тогдашнего поколения, - Шевырев, Погодин, Кюхельбекер, весь поэтический кружок Раича...

В те же годы складывается кружок Полевого, ставший тоже под знак шеллингизма (впрочем, Полевой предпочитал Кузена самому Шеллингу) и романтики...

Около 1830-го года слагаются кружок Станкевича и кружок Герцена и Огарева. Кружок Станкевича сложился под прямым влиянием Павлова, вокруг литературных и поэтических тем, в связи со старшим поколением любомудров. К Шеллингу присоединяется влияние Фихте. Впоследствии философская инициатива в этом кружке переходит к Бакунину. С середины сороковых годов начинается полоса гегелизма...

Ранний кружок Герцена тоже был романтическим. Лекциями Павлова вдохновлялся и восторгался и Герцен, и читал Кузена. В романтический сплав вполне вбирались и мотивы сен-симонизма, "желание набросить миру новую религиозную форму," как говорил впоследствии Огарев. Проблематика "утопического социализма" в основном была та же, что и в немецкой философии (это показано еще Лоренцом ф. Штейном в его известной книге), и с таким же эмоциональным акцентом, и с тем же пафосом утопических предвосхищений. Герцен и Огарев, связанные между собой страстной романтической дружбой, оба проходят в ближайшие годы типичный романтический путь (срв. переписку Герцена и Наташи, этот замечательный памятник романтических переживаний). Под двойным влиянием, романтики и сен-симонизма, для обоих с большой остротой встает религиозная тема, в туманном ореоле скорбной мечты, - религиозность тоски и грусти, предвидений и ожиданий. И оба проходят через рецидив Александровского мистицизма. Герцен заражается от Витберга в Вятке, и читает с увлечением Эккартсгаузена и других; Огарев изучает натурфилософию Шеллинга, Окена, теорию животного магнетизма, на Кавказских водах встречает он декабриста А. И. Одоевскаго (в 1838 г.) и получает от него книгу "О подражании Христу." "На моей хорошо подготовленной романтической почве быстро вырастал христианский цветок, - бледный, унылый, с наклоненной головкой, у которого самая чистая роса похожа на слезы" (срв. патетическое свидание друзей во Владимире, перед распятием)...

В сороковых годах обозначаются новые группировки. Именно в сороковые годы впервые определяется всеразличие "западников" и "славянофилов." И разногласие меж ними обостряется в разделение и разрыв не сразу, только в середине сороковых годов...

Гершензон с основанием напоминал: "ключ к истории идей всегда лежит в истории чувства." Ведь, во всяком случае, воздействуют эти "идеи" через человеческую чуткость или восприимчивость...

И вот, в душевном обиходе романтических поколений религиозные чувства были очень сильны. Достаточно напомнить Бакунинскую переписку, письма Белинского в московские годы, письма молодого Герцена. "Замечательные десятилетия" были временем не одних только идеологических споров. Это была и очень решительная фаза в развитии религиозного чувства. "В массе своей русская интеллигенция 30-х годов, несомненно, была религиозна" (Сакулин)...

Романтика и "идеализм" открываются в своей двойственности и двусмысленности. Стояние на перекрестке не может быть долгим, выбор пути неизбежен, самое стояние есть уже выбор. В 30-х годах, во всяком случае, и "западные" были заняты религиозно-нравственной проблематикой не меньше будущих "славянофилов." И социалистический замысел в то время неразрывно связан с христианской идеологией (срв. и позже, в кружке "петрашевцев"). То было искание целостного мировоззрения, - Бакунин в этом отношении характернее других. Следует помнить, что и разделение между "западными" в середине сороковых годов произошло на религиозной теме (это был вопрос о личном бессмертии, срв. рассказ Герцена об этом "теоретическом разрыве" во II-м "Былого и дум"). Религиозная природа "западнического" самоопределения в последующей фазе с особенной резкостью открывается в известном письме Белинского к Гоголю (1847 г.), - весь спор здесь приводится именно к религиозному прогнозу. "По вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь... Приглядитесь попристальнее и вы убедитесь, что это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет следа религиозности... Мистическая экзальтация не в его натуре; у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме, и вот в этом-то, может быть, огромность исторических судеб его в будущем..."

Здесь атеистическое предсказание прямо противопоставляется религиозному. Однако, сам атеизм есть ответ тоже именно на религиозный вопрос. Проблематика Фейербаха не менее религиозна, чем проблематика Баадера...

Философский подъем тридцатых и сороковых годов имел двоякий исход. Для одних открылся путь в Церковь, путь религиозного восстановления, - религиозный апокатастазис мысли и воли. Для других это был путь в безверие и даже в прямое богоборчество. Этот раскол или поляризация русской культурной элиты происходил именно на религиозном уровне. Такую же поляризацию мы наблюдаем и в истории немецкого идеализма: Фр. Шлегель, Геррес и Баадер, с одной стороны, Фейербах и вся гегельянская "левая," с другой. Это не только сопоставление, здесь есть прямая связь, зависимость и влияние. И нужно помнить, что разделилась "гегелевская школа" именно на религиозных темах...

4. Историософия русской судьбы.

Видимым образом русское общество разделилось в сороковые годы в спорах о России. Но в этих историософических разногласиях уже только проявляется несходство в чем-то более глубоком и основном...

Задумываться о русской судьбе (или о русском призвании) в те годы поводов и мотивов было достаточно, - после Двенадцатого года с его "всенародным опытом," после всех этих военных и невоенных встреч с Европой... Россия в Европе, - такова была тема действуемой истории в Александровское время. И сопоставления напрашивались сами собой...

"История Государства Российского," эта героическая повесть или эпопея, при всех своих недостатках, всех заставила тогда почувствовать реальность русского прошлого, - реальность и допетровской истории...

Тему о национальном призвании или назначении подсказывала и романтика. Возникал вопрос о месте России в общем плане или схеме "всемирной истории..."

Историософия русской судьбы и становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли. И в этом историософическом плане снова с полной отчетливостью встает в русском культурно-общественном сознании религиозный вопрос. В опыте и раздумьи все очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и "Европы." Это различие от начала было опознано, как различие в религиозной судьбе. Так именно был поставлен вопрос в роковом "Философском письме" Чаадаева...

Чаадаев (1794-1856) принадлежал к предыдущему поколению, был сверстником декабристов. В идеалистических спорах он стоит, при всей своей общительности, как-то обособленно. Его мировоззрение сложилось всего более под влиянием французского "традиционализма," под влиянием Бональда и Балланша, отчасти де-Местра, - и личные связи соединяют Чаадаева именно с неокатолическими салонами Парижа (Сиркур, барон Экштейн, - в этих же кругах вращается в те годы А. И. Тургенев). Позже прибавляется влияние Шеллинга. В молодости Чаадаев прошел через увлечение Юнгом-Штиллингом и другими мистиками того же типа. Был и оставался дружен с А. И. Тургеневым, с кн. С. С. Мещерской...

Чаадаева принято называть первым западником, и с него именно начинать историю западничества. Первым назвать его можно только в непрямом смысле, - в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было религиозное западничество. Магистраль же русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в "реализм" и позитивизм...

Образ Чаадаева до сих пор остается неясным. И самое неясное в нем, это - его религиозность. В своих дружеских письмах он был, во всяком случае, достаточно откровенен. Но даже здесь он остается только блестящим совопросником, остроумным и острословным. У этого апологета Римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в Александровское время, среди масонов и пиетистов. Он идеолог, не церковник. Отсюда какая-то странная прозрачность его историософических схем. Само христианство ссыхается у него в новую идею...

Чаадаев не был мыслителем, в собственном смысле слова. Это был умный человек, с достаточно определившимися взглядами. Но было бы напрасно искать у него "систему." У него есть принцип, но не система. И этот принцип есть постулат христианской философии истории. История есть для него созидание в мире Царствия Божия. Только через строительство этого Царствия и можно войти или включиться в историю. Отсюда именно и становится понятной вся горечь "Философического письма..."

"Мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода," - или, иначе сказать, "мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества..."

Исторический горизонт Чаадаева замыкается Западной Европой... "Ничто из происходившего в Европе не достигало до нас." В этой исторической обособленности Чаадаев видел роковое несчастье. Он, конечно, никак, не отожествляет культурной обособленности или обделенности России с первобытной дикостью и простотой. Он утверждает только неисторичность русской судьбы...

Впоследствии из тех же предпосылок Чаадаев делает противоположные выводы (в "Апологии сумасшедшего" и в ряде писем). Он понял теперь, что быть историческим новорожденным отнюдь еще не значит быть обреченным на всегдашнее младенчество, что иметь в прошлом только белые листы еще не значит, что будущего так и не предстоит. Напротив, ему открывается двусмысленность богатого прошлого, "роковое давление времен." Именно свобода от западного прошлого, кажется теперь Чаадаеву, дает русскому народу несравнимое преимущество в строении будущего,- "ибо большое преимущество иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей." Теперь он видит именно в России "народ Божий будущих времен..."

И ему кажется, что в истории Царствия Божия уже начинается новая фаза. "Христианство политическое" должно уступить место христианству "чисто духовному." Начинается эпоха социального христианства...

В новой оценке русской "неисторичности" в прошлом Чаадаев сходился с московскими любомудрами, с Одоевским, прежде всего (срв. у Одоевского в "Русских ночах"). Может быть, именно встреча с ними и повлияла на Чаадаева. Еще позже в том же смысле отзовется Герцен, под влиянием Чаадаева...

В диалектике русского религиозно-исторического самосознания мысль Чаадаева имеет свой смысл и место. Чаадаев остро и резко рассуждал об историческом значении и призвании христианства. У него были свои мысли в философии истории. Но у него не было богословских идей или воззрений...

С конца 30-х годов он примыкал к спорам младшего поколения. Он многое вносит в эти споры, в само движение или развитие вопросов. То было скорее личное влияние, чем влияние определенной системы идей...

Это младшее поколение вскоре раскололось. "Славянофильство" и "западничество," - имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения. Две культурно-психологических установки, прежде всего...

Еще П. Г. Виноградов очень удачно сводил это расхождение западников и славянофилов к "разномыслию в понимании основного принципа - культуры." Кажется, следует пойти еще глубже. "Западники," указывал Виноградов, "отправлялись от понятия культуры, как сознательного творчества человечества," - сразу поясним, такова постановка вопроса в Гегелевой философии права и общества. "Славянофилы," продолжает Виноградов, "имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе," - не узнаем ли мы здесь основной тезис "исторической школы," в ее противлении гегельянству?...

Таким противопоставлением все содержание раскола сороковых годов, конечно, еще не исчерпывается. Но психологический его смысл разгадан верно. Можно сказать и так: западники выразили "критический," славянофилы же - "органический" моменты культурно-исторического самоопределения, - потому и не было достаточно учтено в славянофильских схемах созидающее и движущее значение "отрицания" (срв. противопоставление "диалектики" и "эволюции" в общественной философии эпохи). И с этим связано новое разногласие: что признать последней реальностью в историческом процессе - "общество" ("народ") или "государство." Здесь традиционализм "исторической школы" неожиданно смыкается с социалистическим радикализмом (срв. аналогичную близость или сродство "утопического социализма" с французской "теократической школой"). В славянофильском мироощущении очевиден привкус некоего своеобразного анархизма, эта неприязнь к предумышленному вмешательству в нептунический ход органических процессов, пафос "незаметных" и мельчайших изменений, слагающихся в непрерывности совокупного. За этим стоит недоверие к уединенной или обособляющейся личности (срв. очень характерный обмен мнений между Кавелиным и Юрием Самариным именно о личности в статьях 1847-го года). В восприятии тогдашних поколений религия опознавалась, прежде всего, именно как возврат к цельности, как собирание души, как высвобождение из того тягостного состояния внутренней разорванности и распада, которое стало страданием века. Подобный же религиозный постулат обобщался и на историческую действительность. Из того кризиса, в который вся Европа вовлечена была в своей истории, выход представлялся тогда только через такое "возвращение," через новое скрепление общественных связей, через восстановление цельности в жизни. Это не был "археологический либерализм," здесь сказывалось непосредственное и очень живое чувство современности. В романтизме вообще было много исторической непосредственной чуткости. И после Революции все чувствовали и в общественной жизни именно этот разлад и распад, размыкание и разобществление индивидуальных путей, атомизацию жизни, - чрезмерность "свободы," бесплодность "равенства," и недостаток "братства." В этом отношении особенно показательна острая критика современности у Сен-Симона, очень характерен и весь "позитивный" пафос Огюста Конта, обращенный именно против "отрицаний" революции. И оба с последней резкостью отрицаются Реформации, как восстания личности, замкнувшейся и обособившейся... В такой очень сложной и запутанной исторической обстановке воспитывалась новая чуткость к соборному бытию Церкви, пробуждалась и воспитывалась потребность и чуткость к церковности...

Церковь воспринимается и опознается теперь, как единственная "органическая" сила среди "критического" разложения и распада всех скреп, в эпоху самого острого культурно-исторического кризиса...

На Западе многие именно поэтому и "возвращались" в Церковь, в эпоху романтизма (срв. и у Шеллинга: Kirche als lebendiges Kunstwerk)...

Однако, в этом же "органическом" самочувствии таится и роковая двусмысленность, которая оказывается постоянным источником внутренних колебаний и противоречивости всего романтического религиозного мироощущения...

То верно, что Церковь есть "идеальное общество," что только в Церкви вполне разрешается взаимное непреодолимое иначе натяжение личных своеволий. Но этим "органическим" или социальным мотивом реальность Церкви еще не исчерпывается, и не он должен быть признан первичным и основным...

Общественность и церковность, - при всем сходстве, эти два порядка не соизмеримы между собой... В славянофильском мировоззрении эта несоизмеримость не была распознана и воспризнана вполне...

От такой нерасчлененности пострадало не столько богословие славянофилов, не столько само учение о Церкви, сколько их философия истории, - сказать вернее, их философия общества...

В социальной философии славянофилов Церковь замещена "общиной..."

Вся религиозная активность вмещается в пределы "общины..."

Государство и Земля, - не стоит ли в этой основной и конститутивной антитезе славянофильской социальной философии "Земля" вместо Церкви?!..

И не вбирается ли в это новое противопоставление "правительства и земства" все обычное содержание проблемы об отношениях Государства и Церкви?..

Строго говоря, в этой схеме "государство" и "земля" суть только условные обозначения, - разуметь следует: житейское делание и внутреннее совершенство...

"Земля," во всяком случае, в этой схеме есть этическая категория... Достаточно припомнить несколько основных определений Конст. Аксакова, из его известной записки "О внутреннем состоянии России," поданной имп. Александру II-му в 1855-м году...

"Русский народ государствовать не хочет... Он хочет оставить для себя свою не политическую, свою внутреннюю общественную жизнь, свои обычаи, свой быт, - жизнь мирную духа... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, - народной жизни внутри себя... Как единый, может быть, на земле народ христианский (в истинном смысле слова), он помнит слова Христа: воздайте кесарева кесареви, а Божия Богови, и другие слова Христа: Царство Мое несть от мира сего; и потому, предоставив государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя иной путь, - путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: Царство Божие внутри вас есть..."

"Земская" или "общественная" жизнь здесь противопоставляется суете мирского "государствования" именно как некое бывание "не от мира сего"("путь внутренней правды")...

"Община" в этой философии есть не столько историческая, сколько именно сверхисторическая или, так сказать, внеисторическая величина, - и народный элемент идеального инобытия, неожиданный оазис "иного мира," "не от мира сего," в котором и нужно, и можно искать убежища от политической суеты...

С этим связана и неожиданная пративоречивость славянофильства в самой постановке философско-исторической проблемы...

Славянофильство задумано было, как философия истории, как философия всеобщей христианской судьбы. Но весь пафос славянофилов ведь именно в том, чтобы выйти и даже отступить из истории... Освободить самих себя от исторического или "политическая" тягла, и его "предоставить" другим...

Бердяев в свое время отметил эту неожиданную неувязку в исторической философии Хомякова. "У него нет пророческого истолкования истории, и нередко встречается морализирование над историей. В его философии истории этика преобладает над мистикой. В ней есть религиозно-нравственная оценка, но нет религиозно-мистических прозрений..."

О других славянофилах эту характеристику можно только повторить и усилить...

Эпический максимализм славянофилов мешал им чувствовать и распознавать повседневную проблематичность христианской истории и жизни. Отсюда это притязательное намерение размежевать и обособить "государство" и "землю" в порядке некоего "взаимного невмешательства," или свободы друг от друга - своего рода "общественный договор..."

Новый вариант "замкнутого" идеального общества... Русский народ, говорит Аксаков, "предоставил себе жизнь, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть: общество христианское..."

Отсюда и тот неожиданный натурализм, который так удивляет читателя в "Записках по всемирной истории" у Хомякова. Здесь движущими силами исторического процесса признаются отвлеченно натуралистические факторы свободы и необходимости, - "дух иранский" и "дух кушитский..."

И в этом плане само христианство включается в развитие "иранского начала." Всю неправду христианского Запада он приводит, напротив, к восстанию "кушитского" начала, вещественного, недуховного...

Нет надобности входить в более подробное изложение или разбор славянофильской философии... В ней типически повторяются и проявляются все апории и неувязки общего романтического мировоззрения, связанные с односторонностью или исключительностью "органической" точки зрения...

И, однако, "романтизмом" славянофильство не исчерпывается... Привходит иной и новый опыт, - опыт церковности...

Синтез "церковности" и "романтизма" славянофилам не удался, да и не мог удаться. Остается какая-то душевная черезполосица в славянофильском мировоззрении, постоянные перебои... Об этом двойственном происхождении славянофильства всегда нужно помнить...

Славянофильство было движением очень сложным. Отдельные члены кружка во многом и очень чувствительно отличались друг от друга и много спорили, часто в полной непримиримости или несогласии. Не следует все эти живые различия заслонять какой-то воображаемой средней. У каждого был свой путь, и жизненная тема не у всех была одна...

Ив. Киреевский пришел от романтики и шеллингизма. Хомяков через подобный искус сердцем никогда не проходил. Конст. Аксаков и Юрий Самарин перешли через острое увлечение тогда вновь распространявшимся у нас гегельянством...

Всего важнее здесь именно эта неповторимость лиц, живая цельность личных воззрений... Общим было только некое основное самоощущение, вот именно этот пафос "соборности..."

Всего менее можно видеть в славянофильстве какое-то непосредственное или органическое проявление "народной стихии" (как то делал в особенности Гершензон). И совсем не прав Бердяев, говоря о славянофильстве: "это - психология и философия помещичьих усадеб, теплых и уютных гнезд..."

Во всяком случае, в славянофильстве прозвучал голос именно "интеллигенции," и никак не голос "народа," - голос нового культурного слоя, прошедшего через искус и соблазн "европеизма." Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива...

Об этом удачно говорит Розанов. "Славянофилы так страстно тянуться прикоснуться к родному, так понимают его и так высоко ценят именно потому, что так безвозвратно, быть может, уже порвали жизненную связь с ним, что поверили некогда универсальности европейской цивилизации и со всею силою своих дарований не только в нее погрузились, но и страстно коснулись тех глубоких ее основ, которые открываются только высоким душам, но прикосновение к которым никогда не бывает безнаказанным..."

Отсюда именно в славянофильстве этот пафос возвращения и эта постоянная напряженность в противопоставлениях (характерная примета "романтического" мировоззрения!)...

Когда-то Аполлон Григорьев писал: "славянофильство верило слепо, фанатически в неведомую ему самому сущность народной жизни, и вера вменена ему в заслугу..."

Это сказано слишком резко, но в этой резкости много правды... Славянофильство есть звено в истории русской мысли, а не только русского инстинкта...

И это было звено в диалектике русского "европеизма..."

5. Западничество в среде славянофилов.

Славянофильство было, и стремилось быть, религиозной философией культуры. И только в контексте культурно-философской проблематики того времени оно и поддается объяснению...

У славянофилов с западниками было серьезное несогласие о целях, путях и возможностях культуры, - но в ценности культуры, как таковой, никто из "старших славянофилов" не сомневался, как бы ни сильны были у них мотивы романтического критицизма. И в Западе все они видели "страну святых чудес" (стих Хомякова)...

Самым "западным" среди старших славянофилов был, конечно, Иван Киреевский (1806-1856). Так выразительно было уже само название его первого журнала - "Европеец." И это не была только пройденная ступень. И много позже Киреевский подчеркивал: "начала русской образованности только потому особенны от западных, что они - высшая их ступень, а не потому, чтобы были совершенно иные..."

И он мечтал о том, чтобы западное просвещение доразвилось до этой "высшей ступени," до этого Православного уровня... И всего меньше думал он о каком-нибудь "обратном ходе..." "Можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь силой истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжении двухсот лет..."

В духовном развитии Киреевского открывается и другая, очень характерная, связь - с предыдущей эпохой, с духом Александровского (и даже Екатерининского) мистицизма...

Отец Киреевских, Василий Иванович, секунд-майор в отставке и практически филантроп, был убежденным масоном, с увлечением занимался химией, как "божественной наукой." Он был лично близок с Лопухиным, и именно, его и пригласил в крестные отцы к Ивану. Известную брошюру Лопухина о "внутренней Церкви" крестник получил от бабушки уже в самые юные годы - "за доброе сердце..." Отца он рано лишался, воспитывала его мать. И она имела прочные масонские и пиетические отношения или связи, - с Жуковским, с Батенковым...

Не случайно Ив. Киреевский заговорил о Новикове уже в первой своей статье (1830 г.), - и заговорил с большим подъемом: "подвинул на полвека образованность нашего народа." Киреевский приготовил о Новикове и отдельную статью, но она была оставлена в цензуре...

Мать Киреевских особенно увлекалась французской литературой: Фенелон, Массильон, Сен-Пьер, Руссо, из современных Вине. Переводила она из Жан-Поля и из Гофмана... Отчим Киреевских, А. А. Елагин, был знатоком и почитателем немецкой философии, Канта и Шеллинга, - он был дружен с Велланским...

Иван Киреевский вырос и был воспитан под таким тройным влиянием матери, отчима и Жуковского, - в обстановке сентиментально пиетического напряжения. И тень мечтательной грусти,- печать "святой меланхолии,"как любили говорить тогда, - легла навсегда на его мировоззрение...

В очень юные годы он прочел не только Локка, но даже и Гельвеция. Локка он перечитывал и позже. "Локка мы читали вместе," вспоминает Кошелев о юношеских годах, - "простота и ясность его изложения нас очаровывала..."

Приблизительно в те же ранние годы Киреевский увлекается политической экономией, пишет сочинение "о добродетели." Это было связано, кажется, с чтением шотландских, философов, которых настойчиво рекомендовал Жуковский (вместо заоблачного Шеллинга, к которому Жуковский чувствовал непреодолимое недоверие), - Дугалда Стуарта, Рейда, Фергусона, Смита, - "их свет озаряет жизнь и возвышает душу." Кстати заметить, интерес к шотландским философам "общего чувства" характерен для Франции при Первой Империи, в эпоху "идеологов." И в развитии Киреевского это был французский мотив...

Уже поверх ложится увлечение любомудрием немецким...

Кошелев подчеркивает, что в это время, в период этого страстного юношеского шеллингизма, Ив. Киреевский оставался "совершенно чужд христианского мировоззрения." К вере и в Церковь он пришел (скорее даже, чем "вернулся") только уже позже, после женитьбы, под влиянием жены, и особенно ее духовника, известного Новоспасского инока, о. Филарета, с которым она его свела. Позже присоединяется и влияние старца Макария Оптинского...

То правда, что о "религии" говорить Киреевский начинает очень рано, и уже во время своей заграничной поездки вдумчиво и чутко разбирается в богословских лекциях Шлейермахера. "Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде,"- мечтал он уже в 1827-м году. Однако, религия в это время оставалась для него всего скорее только неким романтическим и философским постулатом или символом. И от патетических и мечтательных

провозглашений к действительной вере предстоял еще долгий и длинный путь. Он оказался для Киреевского и трудным...

Кошелев, - кажется, со слов Н. П. Киреевской, - написал вкратце "историю обращения Ивана Васильевича." Этот рассказ очень характерен... "В первое время после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало... Она же со свой стороны была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви..."

Он читал в то время Кузена, Шеллинга, - предлагал жене читать эти книги вместе. "И когда великие, светлые мысли останавливали их, и И. В. Киреевский требовал удивления от жены своей, то она сначала ему отвечала, что эти мысли ей известны из творений Святых Отцов..." Киреевский приучился читать иногда отеческие книги. "Неприятно было ему сознавать, что действительно в святых отцах многое, чем он восхищался в Шеллинге..."

Воспитан он был, мы знаем, в неопределенной мечтательности и морали. Конечно, сердцем тосковал он давно, но это влечение или чувство не было еще верой. Романтическая религиозность вообще, ведь, была только настроением, - предчувствие и жажда веры, еще не вера... Интересно сопоставить пути Ивана Киреевского и В. Одоевского...

В начальных предпосылках и этапах они совпадают. Но Одоевский так и не вышел никогда из замкнутого романтического круга. Правда, и для него "тридцатые годы" проходят под мистическим знаком, под знаком Сен-Мартена и Пордеча (опять характерный "рецидив" александровских настроений), - но этот теософический и алхимический мистицизм не открывал ему подлинного и религиозного выхода. Одоевский не выходит за пределы мечтательной и ментальной спекуляции. В сороковых годах он уже начинает сползать в какой-то сентиментальный натурализм (тогда говорили "реализм"). Из этого тесного круга Киреевский вышел вперед только силой "религиозного отречения," в опыте веры...

И еще в одном отношении интересно сопоставить Киреевского и Одоевского. Перед обоими стоял один и тот же вопрос, - о месте России в Европе. Уже в двадцатые годы они угадывают и предчувствуют это историческое призвание России, на фоне того кризиса, на фоне того "оцепенения всеобщего," в котором они видят старые народы Европы. Запад исчерпан, иссякла творческая сила. Киреевский догадывается, что именно России суждено стать сердцем Европы в ближайшую и уже начинающуюся эпоху. Одоевский прямо предсказывает "русское завоевание Европы," внутреннее и духовное. "Европейцы чуют приближение Русского ума, как сомнамбулы приближение магнетизера..."

Спрашивается, что сможет внести этот "русский ум" в совместное творчество культуры...

Одоевский провидит: построить "науку инстинкта," создать "теософскую физику," довести до последних практических приложений начала новой Шеллинговой философии. Это значит - явить романтизм в жизни...

Не иначе думал в тридцатых годах и Киреевский. Заголовок его роковой статьи в "Европейце," - "Девятнадцатый век," - звучал очень выразительно. Ударение Киреевского лежит именно на этом противопоставлении "девятнадцатого" века - разрушительному веку восемнадцатому. Довершается развитие мысли отрицательной, и в "требовании" предваряется положительная эпоха, - "в требовании большего сближения Религии с

жизнью людей и народов" (срв. у Одоевского - "Девятнадцатый век принадлежит России")...

В этих патетических предчувствиях все достаточно неясно. Вся схема построена без учета реальности Церкви. И русское своеобразие Киреевский в это время усматривает скорее в отрицательном признаке: "классического древнего мира недоставало нашему развитию" (срв. у Чаадаева, также у Полевого, в его "Истории русского народа," - эта мысль восходит, кажется, к Де-Местру). И с этим связано другое соображение. "В России Христианская Религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиной тому, что влияние нашей Церкви, во времена необразованные, не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние Церкви Римской..."

Впоследствии, напротив, в "классицизме" Киреевский увидит начало и корень западного рационализма, этого засилия "чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего непризнающего..."

Весь смысл западной неправды для Киреевского откроется в этом торжестве формального разума или рассудка над верой и преданием, - в этом превознесении умозаключения над преданием. И весь смысл русского своеобразия тогда увидит он именно в предании. Пусть древняя Россия и мало развивалась, она обладала не данным на Западе условием развития правильного, - "в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам." Киреевский имеет в виду непрерывность святоотеческой традиции...

Всего менее Киреевский хотел бы возвращения во времени, восстановления старинных форм, - восстанавливать мертвые формы и смешно, и вредно. Важно только "внутреннее устроение духа..."

О переходе на "высшую ступень" Киреевский всегда говорил. В романтический свой период он не сомневался, что эта ступень принадлежит к тому же непрерывному ряду Западного развития. Теперь он в этом усомнился. "Начало Европейской образованности, развивавшееся во всей истории Запада, в наше время оказывается уже неудовлетворительным для высших требований просвещения." Кризис европейского просвещения разрешится только тогда, когда "новое начало" будет принято и освоено, - "то не замеченное до сих пор начало жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира Православно-Словенского." Сама западная философия приходит к сознанию, что необходимы "новые начала" для дальнейшего развития (Киреевский имеет в виду Шеллинга; может быть, и Баадера), но дальше требования или предчувствия не уходит...

Киреевский не придавал решительного значения природным или врожденным свойствам народа. Ценность русской истории и русского народного склада определялись для него этим высшим "началом" Православной истины, - цельности и разумности. Киреевский ценил и любил на Востоке именно эту святоотеческую традицию. "Вырвавшись из-под гнета рассудочных систем Европейского любомудрия, русский образованный человек, в глубине особенного, недоступного для Западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви, найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами Западного самосознания..."

Киреевский был человек одной темы, если и не одной мысли. Он постоянно возвращается к одной и той же теме. "О характере просвещения Европы и о его отношении к

просвещению России," - это заглавие его известной статьи в "Московском сборнике" 1852-го года и вообще для него характерно. Вопрос перед ним стоит по-прежнему о будущем. Не к хронологическому возвращению Киреевский призывает, но - войти в Церковную глубину. Всего менее хотел бы он простого восстановления быта. Он весь в пафосе делания и созидания, - и в духе цельности церковной. Он оговаривает все опасности чрезмерного "уважения к преданию," которое прилепляется больше к внешним выражениям, чем к внутреннему духу. И возвращение к отцам Киреевский разумеет не в смысле простого повторения или подражания. Следовать не то, что повторять...

Киреевский настойчиво разъясняет. "Но любомудрие святых отцов представляет только зародыш этой будущей философии, - зародыш живой и ясный, но нуждающийся еще в развитии...

Ибо философия не есть основное убеждение, но мысленное развитие того отношения, которое существует между этим основным убеждением и современной образованностью... Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в святых Отцах, было (бы) крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаться, и создаться не одним человеком, но вырастать на виду, сочувственным содействием общего единомыслия..."

Эти оговорки для Киреевского очень характерны. Во-первых, он и не расчитывает на все вопросы найти у отцов "готовые ответы," - гораздо важнее овладеть отеческим методом познания или искания, и затем - искать. "Они говорят о стране, в которой были..."

Во-вторых, все вопросы Западного просвещения должны быть признаны, разрешены, а не обойдены. "Все плоды тысячелетних опытов разума среди его разносторонних деятельностей" должны быть учтены. Не в исключении, но в преодолении видит он задачу Православного будущего просвещения... К современному русскому богословию Киреевский относился сдержанно. "Введение" Макария он осуждает за "сухость школьного слога," и отмечает мнения, с нашей Церковью несогласные, - "например, о непогрешимости иерархии, как-будто Дух Святый является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства." Не лучше и догматика Антония (Амфитеатрова). "Если сказать правду, удовлетворительного богословия у нас нет," писал Киреевский Кошелеву. "Введением" в него всего лучше могут служить проповеди Филарета, ("там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании сионской крепости"), или "Духовный Алфавит," изданный в собрании сочинений Димитрия Ростовского, или творения Тихона Задонского. В последние годы жизни Киреевский с большим увлечением участвовал в работе над изданием отеческих, преимущественно аскетических, творений, предпринятом в Оптиной Пустыни. В Оптиной он и похоронен...

Для Киреевского характерно было сочетание внутренней свободы с самым строгим послушанием. Свои собственные богословские и философские занятия он вполне подчинил старческому суду старца Макария Оптинского. И с тем большей убедительностью звучат его слова о свободе мысли в Православии. "Наша Церковь никогда не выставляла никакой системы человеческой, никакого ученого богословия, за основание своей истины, и потому не запрещала свободное развитие мысли в других системах, не преследовала их, как опасных врагов, могущих поколебать ее основу..."

В своем личном воззрении Киреевский достиг того синтеза, о котором говорил. Для себя самого "сообразил" с духом отеческого предания "все вопросы современной образованности." Написал Киреевский немного, - только несколько программных статей. Но и в этих набросках сразу чувствуется цельность и собранность его мысли, его характера, его личности...

Со стороны Иван Киреевский мог казаться неудачником, сломанным, лишним человеком. И, действительно, общественная деятельность ему не удалась. Но он ушёл во внутреннее делание, замкнулся в себе, и в подвиге, а не в разочаровании. В этом внутреннем затворе крепла и закалялась его мысль. "Воля родится втайне и воспитывается молчанием..."

Путь Киреевского всего меньше можно назвать органическим. То был путь подвига. Та "цельность" духа, о которой он учил, не есть та врожденная непосредственность, о которой говорили романтики... Киреевский прошел через обращение и отречение. "И во всяком случае, способ мышления разума верующего будет отличен от разума, ищущего убеждения или опирающегося на убеждение отвлеченное..."

Это не было "воцерковление," но преодоление романтизма...

6. Религиозные воззрения Гоголя.

Религиозная проблематика культуры в эти годы с особенной остротой чувствуется у Гоголя, - и трудно разграничить его творческий путь от его личной судьбы...

В ряду своих русских сверстников, старших и младших, Гоголь (1809-1852) занимает очень своеобразное место. Это был сразу писатель передовой и отсталый...

От Гоголя идут новые пути, и не в литературе только. Есть что-то пророческое в его творчестве... Но сам он как-то запаздывает в прошедшем веке...

В этой душевной отсталости, в этом душевном архаизме Гоголя - один из узлов его трагической судьбы... Философские веяния эпохи Гоголя не коснулись, разве через искусство...

"Споры" его современников, все эти "споры о наших европейских и славянских началах," между "староверами" и "нововерами," или славянистами и европистами, представлялись ему сплошным недоразумением, - "все они говорят о разных сторонах одного и того же предмета, никак не догадываясь, что ничуть не спорят и не перечат друг другу..."

Гоголь вращается чаще среди славянофилов, но сам он не был славянофилом. Его вернее считать западником...

Любил он не тот Запад, что тогдашние русские западники, и не той любовью. Но о своем мировоззрении и в складе душевном он был весь западный, с ранних лет был и оставался под западным влиянием. Собственно, только Запад он и знал, - о России же больше мечтал. И лучше знал, какой Россия должна стать и быть, какой он хотел бы ее видеть, нежели действительную Россию...

В ранние годы Гоголь проходит опыт немецкого романтизма, и сам творит конгениально в этом романтическом духе. То не было подражанием, и не было только литературной манерой. Гоголь овладевает самой творческой проблематикой романтизма, интимно вживается в этот романтический опыт. И для него лично то был важный сдвиг или поворот во внутренней жизни...

С творческой серьезностью Гоголь пережил и прочувствовал все демонологические мотивы романтики, и перевоплотил их в полнозначных образах. И чувствуется в этом сила личного убеждения, острота личного опыта, - мир во власти злых сил, в темной одержимости, и во зле лежит...

Этому соответствует рано пробуждающееся чувство религиозного страха, - и то был именно испуг, не столько трепет или благоговение.... Молодой Гоголь и религиозно живет в каком-то магическом мире, в мире чарований и разочарований. У него были странные прозрения в тайны темных страстей. Впоследствии перед ним раскроется "мертвая бесчувственность жизни." Он изображает точно остановившиеся, застывшие, неподвижные лица, - почти не лица, но маски (Розанов отмечал, что портрет у Гоголя всегда статичен)...

И верно было замечено о Гоголе, что видит он мир под знаком смерти, sub specie mortis...

От романтизма у Гоголя и его первое утопическое искушение, искушение творческой силой искусства. И затем первое разочарование, - само искусство оказывается двусмысленным, и потому беспомощным. "Магический идеализм" соблазнительно двоится...

"Дивись, сын мой, ужасному могуществу беса. Он во все силится проникнуть: в наши дела, в наши мысли и даже в самое вдохновение художника. Бесчисленны будут жертвы этого адского духа, живущего невидимо, без образа на земле. Это тот черный дух, который врывается к нам даже в минуты самых чистых и святых помышлений..."

Этот испуг остается у Гоголя на всю жизнь, до предсмертной молитвы. "Свяжи вновь сатану таинственной силой неисповедимого Креста..." Романтический опыт всегда слагается из антитез и натяжений. Непосредственность и рефлексия, "соборность" и своеволие, примирение и протест, покой и тревога, - в такой диалектической игре весь романтизм. Мотивы примирения в русском романтизме выражены сильнее, "органические" мотивы преобладали здесь над "критическими." Это нужно сказать прежде всего о славянофильстве, поскольку оно было романтическим. Только у немногих звучали тревожные голоса, только немногим дано было апокалиптическое ухо слышать. Таков был Лермонтов, творчество которого тем загадочнее, что не досказано. И особенно силен был этот апокалиптический слух у Гоголя...

Но сам в себе романтизм религиозно безвыходен, из романтизма нужно вернуться в Церковь, - то путь "религиозного отречения." Внутри же романтизма есть только мнимые и ложные пути...

Религиозное мировоззрение молодого Гоголя было очень расплывчатым. Это был очень неопределенный религиозный гуманизм, романтическая взволнованность, чувствительность, умиленность. Реальности Церкви тогда Гоголь не ощущал, разве эстетически...

"Я пришел ко Христу скорее протестантским, чем католическим путем," писал впоследствии Гоголь Шевыреву. "Анализ над душой человека таким образом, каким его не производят другие люди, был причиной того, что я встретился со Христом, изумясь в нем прежде мудрости человеческой и неслыханному дотоле знанию души, а потом уже поклонясь Божеству Его..."

И то же снова в "Авторской Исповеди..." "С этих пор человек и душа человека сделались больше, чем когда-либо, предметом наблюдений... Я обратил внимание на узнание тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще. Книги законодателей, душеведцев и наблюдателей за природой человека стали моим чтением. Все, где только выражалось познание людей и души человека, от исповеди светского человека до исповеди анахорета и пустынника, меня занимало, - и на этой дороге,

нечувствительно, почти сам не ведая как, я пришел ко Христу, увидевши, что в нем ключ к душе человека, и что еще никто из душезнателей не исходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял Он..."

Это признание очень характерно... То был путь пиетического гуманизма, которым шел Гоголь. И в этом он принадлежит еще к Александровскому веку... Книги каких "душезнателей" и "душеведцев" читал Гоголь, сказать в точности трудно. Во всяком случае, он читал Библию. И привык читать ее, как книгу пророческую и даже апокалиптическую. Библейская торжественность начинает проникать и в стиль самого Гоголя...

"Разогни книгу Ветхого Завета: ты найдешь там каждое из нынешних событий, увидишь яснее дня, в чем оно преступило пред Богом, и так очевидно изображен над ним совершившийся страшный суд Божий, что встрепенется настоящее..."

Гоголь говорит об этом в связи с лирическим призванием русской поэзии. И отмечает нечто пророческое в русской поэзии. "И звуки становятся библейскими у наших поэтов," - ибо уже приближается для России "иное царство..."

В духовном развитии Гоголя Римские впечатления были решающими. "Все, что мне нужно было, я забрал и заключил в глубину души моей. Там Рим, как святыня, как свидетель чудных явлений, совершившихся надо мною, пребывает вечно..."

И не в том дело, конечно, что княгиня Зинаида Волконская и польские братья "воскресенцы" умели или не сумели склонить Гоголя в сторону католицизма. "Переменять обряды своей религии," действительно, Гоголь и не помышлял. И просто потому уже, что тогда не замечал никакой разности между исповеданиями. "Потому что, как религия наша, так и католическая, совершенно одно и то же, и потому совершенно нет надобности переменить одну на другую. Та и другая истинна; та и другая признает одного и того же Спасителя нашего, одну и ту же Божественную Премудрость, посетившую некогда нашу землю, претерпевшую последнее унижение на ней, для того, чтобы возвысить выше нашу душу и устремить ее к небу..."

Но от своих римских собеседников Гоголь слышал не только о догматах римского католицизма. Они беседовали и "о славянских делах." Встречался Гоголь и с Мицкевичем. Нужно думать, польские братья рассказывали Гоголю о своем деле, о своем обществе или ордене Воскресения, о польском мессианизме. И то был некий возбужденный "апостолат истины," программа религиозного действия. Для Гоголя то было первым введением в круг тогдашнего социального христианства...

Религиозный опыт Гоголя в эти годы не исчерпывается эстетическими переживаниями. Социальные мотивы тоже достаточно резко вычерчиваются в его сознании, - и это вполне понятно на тогдашнем историческом фоне. В этом отношении очень характерен "Рим" Гоголя. "Страшное царство слов вместо дел..." И это всеобщее опустошение - от безверия... "Иконы вынесли из храма, - и храм уже не храм: летучие мыши и злые духи обитают в нем..." От обратного подсказывается идеал религиозного возвращения...

Ближайшие друзья Гоголя, - Виельгорские, Смирнова и др., - были связаны с католическими кругами в Париже. Смирнова увлекалась проповедями Лакордера, Равиньяна, бывала в кружке Свечиной (в конце 30-х годов). Это был новый источник соприкосновения с социальным католичеством...

Весьма вероятно, что Гоголь читал в Риме книгу Сильвио Пеллико, "Об обязанностях человека" (Dei doveri degli Uommi), - она была отмечена сочувственно и в русских журналах (вышла в 1836 г.)... Для Гоголя этого было уже достаточно. Своей гениальной впечатлительностью он схватывал намеки на лету, и творил из них сладостную легенду, ибо был поэт...

Следует припомнить, что в последней уничтоженной редакции "Мертвых душ" был выведен священник, и в этом образе личные черты отца Матвея были странно сплетены "с католическими оттенками." Это говорит о силе "католических" впечатлений Гоголя... В римские годы основной книгой в душевном обиходе Гоголя была знаменитая книга о Подражании (срв. ее влияние на Иванова). Эту книгу он прислал из заграницы своим московским друзьям для ежедневного чтения и медитаций. "По прочтении, предайтесь размышлениям о прочитанном. Переворотите на все стороны прочитанное, с тем, чтобы наконец добраться и увидеть, как именно оно может быть применено к вам..."

Так, очевидно, поступал и сам Гоголь. "Изберите для этого душевного занятия час свободный и неутружденный, который бы служил началом вашего дня. Всего лучше немедленно после чаю или кофию, чтобы и самый аппетит не отвлекал вас..." Он читает и советует Смирновой прочесть кое-что из "Oeuvres philosophiques" Боссюэта... У Смирновой же он просит: "поищите Томаса Аквинтуса "Somma teologica", если она только переведена по-французски..."

Одновременно Гоголь читает и святых отцов, в русских переводах, в "Христианском Чтении" и в московских "Прибавлениях" (книги ему пересылали из России, но кое-что давал ему и парижский протоиерей, о. Д. Вершинский, из магистров Петербургской академии). Но вот что любопытно, - работая над своими "Размышлениями о Божественной литургии" в 1842 и 1843 г. г. в Париже, Гоголь вместе со славянским текстом имел под рукой еще и латинский, - очевидно, взамен греческого, из Гоара. В основу толкования была положена известная книга Дмитревского. Гоголь просил прислать ему и Ареопагитики... Все эти подробности очень показательны. Стиль у Гоголя складывается западный... И когда он читал святых отцов, его душевные навыки уже установились и отеческие могивы вплетались в уже готовую ткань...

Читал Гоголь тогда и Златоуста, и Ефрема Сирина, и преп. Максима "о любви," и все "Добротолюбие" (Паисиево), и Тихона Задонского (срв. его выписки из святых отцов). Неясно, зачем просил он прислать ему Стефана Яворского (проповеди), Лазаря Барановича ("Трубы Словес" и "Меч духовный"), "Розыск" Димитрия Ростовского, - и не видно, получил ли он эти книги. Из современных русских авторов он читал слова Иннокентия, еще проповеди Иакова Вечеркова, анонимные статьи в "Христианском чтении..."

С ранних лет у Гоголя была твердая уверенность в своем избранничестве, в своем призвании и предназначении - чем-то означить свое существование, нечто великое или особенное совершить. Такое самочувствие характерно для всего поколения и даже для всей этой сентиментально-романтической эпохи. И то был очень сложный сплав...

У Гоголя это самочувствие призванного достигает временами степени навязчивой идеи, прелестной гордыни, "Кто-то незримый пишет предо мною могущественным жезлом..." Он убежден, что призван свидетельствовать и учить. "Властью высшею облечено отныне мое слово," - "и горе кому бы то ни было, не слушающему моего слова..." Он был убежден в особой значительности и своего личного опыта и примера, и оправдывался против упреков, "зачем он выставил свою внутреннюю клеть," напоминая, "что все-таки я еще не

монах, а писатель." И он продолжает. "Я не считал ни для кого соблазнительным открыть публично, что я стараюсь быть лучшим, чем я есмь. Я не нахожу соблазнительным томиться и сгорать явно, в виду всех, желанием совершенства..."

У Гоголя была очень опасная теория молитвы. "Как узнать хотение Божие? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя и исследовать себя: какие способности, данные нам от рождения, выше и благороднее других. Теми способностями мы должны работать премущественно, и в сей работе заключено хотение Бога; иначе они не были бы нам даны. Итак, прося о пробуждении их, мы будем просить о том, что согласно с Его волей; стало быть, молитва наша прямо будет услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была от всех сил души нашей. Если такое постоянное напряжение хотя на две минуты в день соблюсти в продолжении одной или двух недель, то увидишь действия ее непременно. К концу этого времени в молитве окажутся прибавления... И за вопросами в ту же минуту последуют ответы, которые будут прямо от Бога. Красота этих ответов будет такова, что весь состав уже сам собою превратиться в восторг..."

Очевидно, что Гоголь практиковал такую молитву. И неудивительно тогда, если он придавал своим творениям почти непогрешительное значение, видел в них высшее откровение...

Учительная настойчивость Гоголя, его прямая навязчивость очень раздражала его ближайших друзей. И есть странная чрезмерность в оборотах и словах, которые выбирает Гоголь, когда говорит о себе и о своем деле. "Соотечественники, я вас любил, - любил тою любовью, которую не высказывают, которую мне дал Бог..."

Религиозный путь Гоголя был труден, в своих изгибах и надломах он не объяснен и вряд ли объясним... Часто прорываются эти судорожные подергивания религиозного испуга, - страшные видения вдруг встают перед его взорами, и он внутренне обмирает. "Диавол выступил уже без маски в мир," вот его страшное прозрение! "Стонет весь умирающий состав, мой чуя исполинские возрастания и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища от них подымутся..."

В опыте Гоголя есть несомненные элементы аскетического надрыва, болезненная перенапряженность покаянной рефлексии... Но именно в том своеобразие Гоголя, что с этим острым аскетизмом он соединяет очень настойчивую волю к общественному действию... В этом весь смысл роковой книги Гоголя, "Выбранные места из переписки с друзьями..." Как сам Гоголь настаивает в "Авторской исповеди," в "Переписке" он хотел "заговорить вперед кое о чем из того, что должно было мне доказать в лице выведенных героев повествовательного сочинения" (т. е. во II-м томе "Мертвых Душ"). Очень характерно здесь это выражение - "доказать." Свои художественные образы Гоголь сознательно обращает в доказательства...

В "Мертвых Душах," во второй части, Гоголь хотел показать "возрожденную" или пробудившуюся Россию. В понимании Гоголя это ведь не бытовая повесть, а именно "поэма," и "душеполезная поэма." И "Переписка" есть идеологическое предисловие к этой "поэме..."

Только по крайнему недоразумению в этой книге можно было найти проповедь личного совершенствования и спасения. В действительности же то была программа социального христианства...

Это впервые напомнил, кажется, только Гершензон. "На русском языке, быть может, нет другого произведения, так беззаветно, так целостно, до малейших оттенков мысли и слова, проникнутого духом общественности..." И Гершензон верно отметил неожиданное сочетание у Гоголя нравственного пафоса с самым крайним и мелочным утилитаризмом. "Бесцельная радость бытия для Гоголя не существует... Его мышление насквозь практично и утилитарно, и именно в общественном смысле..."

Основная категория у Гоголя есть служба, - даже не служение... "Нет, для вас так же как для меня, заперты двери желанной обители. Монастырь ваш - Россия. Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертививши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она теперь зовет сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни..." Всего менее Гоголь был доволен современностью, всего менее довольствовался он существующим порядком и положением. Он весь был в пафосе обновления, и была в нем какая-то апокалиптическая нетерпеливость, жажда прямого действия. "И непонятною тоскою уже загорелась земля..."

Именно потому, что он так обеспокоен современным положением России, он и настаивает: "кто даже и не в службе, тот должен теперь вступить в службу и ухватиться за свою должность, как утопающий хватается за доску, без чего не спастись никому..." Вся книга Гоголя написана, от начала и до конца, об общественном благе... И это была утопия священного царства...

"На корабле своей должности, службы, должен теперь всяк из нас выноситься из омута, глядя на Кормщика Небесного... Служить же теперь должен из нас всяк не так, как служил бы он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос..."

Здесь характерен уже и этот оборот: "прежняя Россия..." Гоголь себя видит уже в "ином мире," в новом теократическом плане... И не следует ли сопоставить это самочувствие Гоголя с духом "Священного Союза," с идеологией Александровских времен и "сугубого министерства..." Образ генерал-губернатора во второй части "Мертвых Душ" весь выдержан именно в этом стиле. "С завтрашнего же дня будет доставлено от меня во все отделения присутствия по экземпляру Библии, по экземпляру русских летописей и три-четыре классика, первых всемирных поэтов, верных летописцев своей жизни..."

И с этим Александровским духом связано и то, что в религиозно-социальной утопии Гоголя государство ведь заслоняет Церковь и творческая инициатива предоставляется мирянам, в порядке их "службы," а не иерархии и не духовенству. "Власть государя - явление бессмысленное, если он не почувствует, что должен быть образом Божиим на земле..." И вся Библия оказывается книгой для царей, - нужно только подражать самому Богу, как Он царствовал в избранном народе... Призвание царя -"быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь..."

В мире вокруг все так становится страшно, так много всюду страданий, "что разорвется от жалости и бесчувственное сердце, и сила еще доселе небывалого сострадания вызовет силу другой, еще доселе небывалой любви..."

Гоголь пророчит какое-то небывалое воспламенение сердец... "Загорится человек любовию ко всему человечеству, - такою, какою никогда еще не загорался... Из нас, людей частных, возыметь такую любовь во всей силе никто не возможет; она останется в идеях и в мыслях, а не в деле; могут проникнуться ею вполне одни только те, которым уже постановлено в непременный закон полюбить всех, как одного человека. Все полюбивши

в своем государстве, до единого человека всякого сословия и звания, и обративши все, что ни есть в нем, как бы в собственное тело свое, возболев духом о всех, скорбя, рыдая, молясь и день и ночь о страждущем народе своем, государь приобретет тот всемогущий голос любви, который один только может быть доступен разболевшемуся человечеству..." Этот утопический образ теократического царя повторяется с очень сходными чертами у Ал. Иванова (начиная уже с 1826-го года)...

Еще любопытнее позднейшее отражение того же идеала у Влад. Соловьева в его рассуждениях о теократических обязательствах русского царя: прощать и целить любовью... Здесь есть некий единый поток мысли и настроений, и его истоки можно проследить как раз до времен Священного Союза...

Гоголь говорит о великих религиозно-исторических преимуществах Восточной Церкви; "все примирит и распутает наша Церковь..." Это - Церковь будущего: "в ней дорога и путь, как устремить все в человеке в один согласный гимн верховному Существу..." Для новых исторических задач Западная Церковь уже не подготовлена. Прежний мир она еще могла кое-как "мирить со Христом" во имя одностороннего и неполного развития человечества. Теперь задачи безмерно сложнее...

И, однако, это историческое призвание нашей Церкви Гоголь определяет снова с государственой точки зрения. "Может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, заставив у нас всякое сословие, звание и должность войти в их законные границы и пределы и, не изменив ничего в государстве, дать силу России, изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала..." До сих пор эта Церковь как-то таилась, "как целомудренная дева," но она создана для жизни...

И как характерны наставления Гоголя "губернаторам" и "русскому помещику" взять на себя руководство священниками. "Объявляйте им почаще те страшные истины, от которых поневоле содрогнется их душа..." "Бери с собою священника повсюду, где ни бываешь на работах, чтобы сначала он был при тебе в качестве помощника... Возьми Златоуста и читай его вместе с твоим священником, и притом с карандашом в руках..." Все это снова вполне в духе "сугубого министерства..."

Не удивительно, что книга Гоголя понравилась только людям этого Александровского духа и стиля, - Смирновой, ("у меня просветлело на душе за вас"), Стурдзе ("беседы наши в Риме отразились потом как в зеркале" в этой книге, говорил Стурдза)... И она категорически не понравилась ни о. Матвею, ни Игнатию Брянчанинову, ни Григорию Постникову, ни Иннокентию. Под "гордостью," в которой они упрекали Гоголя, разумели они именно этот дух утопического активизма... Аксаковы не без основания увидели в этой книге западное влияние и западное зло...

Верно было отмечено и то, что в книге больше морали и морализма, чем действительной веры и церковности... В том же стиле написана и "Развязка Ревизора" (с ее моралистическими аллегориями: "наш душевный город," "казни собственной души нашей" и т. д.)...

Гоголь остается все время в кругу довольно неопределенного пиетизма. Не составляет исключения и его книга о литургии. Догматическое содержание и символика в ней заимствованы (у Дмитревского, отчасти из "Новой Скрижали"), и самому Гоголю принадлежит здесь только этот стиль трогательной и искренной чувствительности. "Божественная литургия есть вечное повторение великого подвига любви, для нас совершившегося... Послышалось кроткое лобзание брата..."

Характерно, что в эпоху "Переписки" Гоголь всюду и всегда подчеркивает именно психологическое значение образа Христа, "Который один из всех, доселе бывших на земле, показал в себе полное познание души человеческой..."

Но есть в "Переписке" и другая струя, струя подлинного "социального христианства," - всего сильнее она пробивается в известном отрывке: "Светлое Воскресение..." "Христианин! Выгнали на улицу Христа, в лазареты и больницы, наместо того, чтобы призвать Его к себе в домы, под родную крышу свою, - и думают, что они христиане!" (в первом издании было опущено цензурой). И как характерно это ударение на оскудении братства в девятнадцатом веке. "Позабыл бедный человек девятнадцатого века, что в этот день нет ни подлых, ни презренных людей, но все люди - братья той же семьи, и всякому человеку имя брат, а не какое-либо другое..."

Не столько славянофилов это напоминает (хотя и замечает Гоголь, "что есть начало братства Христова в самой нашей славянской природе" и т. под.)... Скорее это напоминает западные образцы, и не слышатся ли здесь скорее отзвуки Ламенне и его "Слов верующего?..."

Очень характерна у Гоголя вся эта характеристика потребностей и нужд "девятнадцатого века." "Когда обнять все человечество, как братьев, сделалось любимою мечтою молодого человека; когда многие только и грезят о том, как преобразовать все человечество..., когда почти половина уже признала торжественно, что одно только христианство в силах это произвесть!... когда стали даже поговаривать о том, чтобы все было общее - и дома, и земли..." В таком широком кругу заговаривает Гоголь о "братстве," и огорчается, что не хватает именно живого братского чувства...

Между тем, только через любовь к ближнему и можно полюбить Бога. "Трудно полюбить Того, Кого никто не видел. Один Христос принес и возвестил нам тайну, что в любви к братьям получаем любовь к Богу... Идите же в мир и приобретите прежде любовь к братьям..." Здесь вся сила в этом "прежде," именно это словечко стоит здесь под патетическим ударением...

В книге Гоголя перекрещиваются и переплетаются очень разнородные нити, и полного единства в ней нет. Однако, неизменной остается всегда эта социальная обращенность и устремленность воли... В самом замысле книги есть роковая неувязка. Гоголь старается все свести к "душевному делу." "Дело мое - душа и прочное дело жизни..." Но в том и была завязка его творческой драмы, что он всего меньше был психологом, именно психологическое обоснование не могло ему удаться. Вместо психологического анализа получается резонерство и сухой морализм. Ап. Григорьев верно подчеркивал, что Гоголь весь есть человек сделанный...

Гоголь объяснял в "Авторской исповеди," что его книга ("Выбранные места") есть "исповедь человека, который провел несколько лет внутри себя." Но именно этот внутренний опыт Гоголя и был смутен, в нем и была его главная слабость... С этим и связан "религиозный кризис" его последних лет. Исход для Гоголя мог быть только в отречении от социальной утопии и в подлинном аскетическом вхождении внутрь себя, - "поворотиться во внутреннюю жизнь" и советовал ему о. Матвей... Внутренно Гоголь меняется в последние годы, и это тяжело дается ему. Творчески он так и не смог перемениться. В последней редакции "Мертвых Душ" он остается в пределах того же мертвенного пиетизма, что и раньше. Это и было его последним крушением...

В истории русского религиозного развития Гоголь прямого влияния не имел. Он оставался как-то в стороне, он сам себя отстранил от тем и интересов своего поколения, от тогдашних философских споров. И религиозного учителя в нем узнали только полвека спустя. Только в эпоху русского неоромантизма религиозно-романтические мотивы Гоголя вновь оживают...

От славянофилов Гоголя в свое время отделяла и отдаляла его встревоженность, его предчувствия социальной грозы и замешательства. Он слишком долго прожил на Западе и в самые "социальные" годы, в годы утопий и предчувствий, в канун взрыва. И как характерно при этом сочетание апокалиптического трепета с "расчетами" его утопических проектов. Именно это и было характерно для "пиетизма" (срв. и у Жуковского)...

В творчестве Гоголя проблема христианской культуры была показана с ее утопической стороны, в ее опасностях и неувязках, как некое искушение... Это было отчасти и внутренним противодействием тому патриархальному благодушию, которое бывало слишком сильно у отдельных славянофилов...

7. А. С. Хомяков - идеолог славянофильства.

Систематиком славянофильского учения был А. С. Хомяков (1804-1860). Впрочем, не следует слово "система" понимать в прямом и тесном значении. Отделанной системы нет и у Хомякова. И он писал фрагментарно, всегда по случаю, крупными мазками. Но ум у него был систематический, при всей своей постоянной настороженности и возбужденности. "Он, как средневековые рыцари," говорит о нем Герцен, "спал вооруженный..."

Образ Хомякова остается не совсем ясным и для нас. Мы не знаем, как сложился его твердый духовный и умственный характер. Из того, что мы знаем о его молодых годах, сложение его мировоззрения мало объясняется. Создается впечатление, что Хомяков "родился," а не "стал." Как говорит о нем Бердяев, "Хомяков родился на свет Божий религиозно готовым, церковным, твердым... В нем не произошло никакого переворота, никакого изменения и никакой измены..."

То верно, по-видимому, что Хомяков не проходил через сомнение и кризис, что он сохранил нетронутой изначальную верность. Однако, не нужно преувеличивать ровность и спокойствие его духовного темперамента, и не следует отождествлять этого "церковного спокойствия" с бытовой успокоенностью. И, во всяком случае, Хомяков был прирожденный диалектик. Его мысль развивается и даже впервые становится всегда именно в разговоре, в споре ли, или в наставлении, но всегда в каком-то обмене и размене мнений. Эту черту в душевном складе Хомякова отмечают все, кто говорил о нем. В его складе было что-то "сократическое," - "и любил вести споры по Сократовой методе," говорит о нем Кошелев. "Ум сильный, подвижной, богатый средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо проспорил всю свою жизнь. Боец без устали и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал остротами и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя" (Герцен)...

Твердость Хомякова есть именно верность, мужество, самообладание. Не столько он "родился" твердым, сколько пребыл в твёрдости, напряжением своей верности. Бердяев удачно назвал его "рыцарем Православной Церкви." В этом отношении есть наглядное различие между Хомяковым и Конст. Аксаковым или Петром Киреевским, у которых

врожденная невозмутимость, действительно, преобладает... Но Иван Киреевский был тоже "непобедимым диалектиком" (как его называет Ксен. Полевой)...

Хомяков был очень сдержан, о своей внутренней жизни говорить не любил, мы его знаем и видим таким, каким он бывал на людях, в московских гостинных, на всех этих литературных и нелитературных вечерах, которых бывало три и больше каждую неделю. Иногда может и вправду показаться, что это был только умелый совопросник, - "Горгиас, совопросник мира сего," передает Герцен выражение "полуповрежденного" Морошкина, и от себя прибавляет: "закалившийся старый бретер диалектики." Еще резче отзывается о Хомякове историк Соловьев в своих самодовольно-злобных "Записках." У Герцена получалось впечатление, что Хомяков скорее казался, чем был. Однако, он сумел проверить и исправить это впечатление, сумел почувствовать и понять, что была у Хомякова и какая-то совсем не показанная глубина...

Об этой внутренней жизни Хомякова мы знаем слишком мало. Чуть ли не единственным свидетельством является рассказ Юрия Самарина, - и Самарин тоже подчеркивает, что это был единственный случай, когда Хомяков приоткрыл перед ним мир "собственных внутренних ощущений." Это было сразу же после смерти жены Хомякова. "Жизнь его раздвоилась. Днем он работал, читал, говорил, занимался своими делами, отдавался каждому, кому до него было дело. Но когда наступала ночь и вокруг него все улегалось и умолкало, начиналась для него другая пора... Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. Не шевелясь и не подавая голоса, я начал всматриваться и вслушиваться. Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным своим добродушным смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь..."

Самарин заключает свой рассказ общей характеристикой. "Не было в мире человека, которому до такой степени (было) противно и несвойственно увлекаться собственными ощущениями и уступить ясность сознания нервическому раздражению. Внутренняя жизнь его отличалась трезвостью, - это была преобладающая черта его благочестия. Он даже боялся умиления, зная, что человек слишком склонен вменять себе в заслугу каждое земное чувство, каждую пролитую слезу; и когда умиление на него находило, он нарочно сам себя обливал струей холодной насмешки, чтобы не давать душе своей испаряться в бесплодных порывах и все силы ее направлять на дела..."

Верность Хомякова есть закаленность его духа. Его цельность не есть простая нетронутость, первобытная наивность, - она проведена через испытания, через искушения, если и не через соблазны. И не случайно ведь Хомяков был убежденным волюнтаристом в метафизике. В его мировоззрении прежде всего и чувствуется эта упругость мысли, - "воля разума..."

Как ни важна категория "быта" в самом построении Хомякова, вывести его мировоззрение из бытового самочувствия никак невозможно. У него не было чувства земли. Напротив, слишком часто создается впечатление именно его непочвенности, впечатление чрезмерной напряженности этого "волящего разума." Чрезмерная прозрачность иных и,

прежде всего, историософических схем Хомякова именно отсюда, не от бытовой успокоенности...

Восприятие Церкви у Хомякова всего меньше можно называть бытовым. Скорее можно было бы Хомякова упрекать в обратном, и есть в его мировоззрении известный повод для тех сомнений, которые так резко формулировал в свое время о. Павел Флоренский. В изображении Хомякова самодостаточность Церкви показана с такой покоряющей очевидностью, что историческая действенность ее остается как бы в тени. Но всего меньше означает это "бесплотность" и "бескровность" его богословского созерцания. Исторический динамизм в богословских построениях Хомякова недостаточно чувствуется не от его бытовой невозмутимости, но именно от этой мистической преисполненности и "сверхбытности," - "не от мира сего..."

Вопрос об "источниках" богословских или религиозно-философских воззрений Хомякова никогда не бывал до сих пор поставлен с надлежащей конкретностью. Совершенно очевидно серьезное знакомство Хомякова с отеческими творениями, с историей древней Церкви вообще. Святых отцов в сороковые годы многие читали в славянофильских кругах, даже люди, по складу своему к такого рода чтению и не предрасположенные, как Кошелев. И даже Герцен, как он вспоминает в "Былом и думах," должен был тогда "прочесть волюминозные истории Неандера и Гфререра и особенно изучать историю вселенских соборов, мало знакомую ему, чтобы восстановить равновесие в споре с противником." Есть основания предполагать особое внимание Хомякова к творениям блаженного Августина (хотя он и считал его "истинным отцом схоластики церковной")...

Столь же бесспорно и основательное знакомство Хомякова с современной германской философией, с Гегелем и его противниками. Но влияние Шеллинга на Хомякова вряд ли было значительным, как и влияние Баадера. С "исторической школой" у Хомякова много общего, но к "натурфилософским" и "космогоническим" вопросам Хомяков оставался равнодушен, - его не заинтересовал ни Шеллинг, ни Якоб Беме...

Трудно делать более конкретные сопоставления. Есть несомненное средство с Мелером. Есть известная близость в некоторых вопросах к Вине. Только с оговорками можно, вслед за Влад. Соловьевым, сопоставлять Хомякова с французскими "традиционалистами" (Соловьев имел в виду Бональда и Ламенне, в период его "Опыта о безразличии"). Бердяев верно отметил: "здесь, у славянофилов, была гениальность свободы, - там, у традиционалистов, гениальность авторитета." Любопытно, впрочем, что именно во Франции в это время выдвигается ряд "светских богословов," ревнующих о возрождении и укреплении церковности, ослабевшей за годы революции. Де-Местр, Шатобриан, Бональд, Монталамбер... Во всяком случае их положение очень напоминает славянофилов. Сходство не следует принимать за влияние, конечно...

Вряд ли имеет смысл выдвигать и "влияние" случайных книг или авторов, - "никоего Bordas-Demoulin," о котором Соловьеву с симпатией говорил Самарин, или дерптского богослова Сарториуса, потому что и он обвинял католицизм в рационализме. Вообще сказать, вопрос о генезисе системы или мировоззрении нельзя подменять вопросом о "влияниях." Не всякое влияние есть тем самым зависимость, и зависимость не означает прямого заимствования, - "влиянием" будет и толчок, побуждение, - "влияние" может быть и от обратного. Во всяком случае, не следует ссылкой на "влияния" заслонять самодеятельность мыслителя. Вопрос о влияниях может быть верно поставлен и надежно решен только в том случае, когда генетический процесс может быть восстановлен в целом и прослежен в смене своих фаз. При этом, конечно, всего важнее распознать и схватить

основную интуицию, найти исходную точку развития, - иначе и о "влияниях" говорить будет трудно...

И здесь остается вне спора, - Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви...

Он не столько конструирует или объясняет, сколько именно описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства. Сходство или сродство его с Мелером (и нужно брать в расчет не столько его "Символику" Мелера, сколько именно раннюю его книгу о Церкви) следует рассматривать не в плане "влияний," но в плане опыта и свидетельства, - как приближение с разных сторон и из различных исходных точек к той же реальности... Общим для обоих является признание церковности, как метода богословского исследования и познания. Быть в Церкви, - это необходимое предусловие богословского познания. Христианство познаваемо только изнутри. "Сие исповедание постижимо, так же как и вся жизнь духа, только верующему и члену Церкви..."

Этот опытный характер богословствования у Хомякова отметил еще Юрий Самарин, в своем известном "предисловии." "Хомяков выяснил область света, атмосферу Церкви." Именно в этом его историческая влиятельность и значительность. Богословские сочинения Хомякова были изданы впервые уже только после его смерти, в богословский обиход они стали входить еще позже, многие отнеслись к ним с недоверием. Это недоверие и настороженность вполне объясняются из новизны, - это была новизна метода, не новизна содержания. Это был призыв вернуться на "забытый путь опытного богопознания." Именно это ценили и ценят последующие поколения у Хомякова. Именно это в его богословии смущает приверженцев старого метода...

В богословском наследии Хомякова всего важнее его "Опыт катихизического изложения учения о Церкви" (издан впервые только в 1864-м году). Сам Хомяков надписал его проще: "Церковь одна." Это сразу и тема, и тезис, - и предпосылка, и вывод...

Сразу же нужно определить тот "литературный тип," к которому этот катихизический "опыт" относится. Напрасно искать у Хомякова определений или доказательств. Он ставит себе и решает другую задачу. И ведь он исключает от начала саму возможность определять или доказывать с внешней убедительностью, связывающей или обязывающей также и неверующего. Хомяков отрицает саму возможность или надежду "доказать истину и дойти до нее собственной силой разума,"- речь идет о познании христианской истины. "Но силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств..."

Хомяков сознательно не доказывает и не определяет, - он свидетельствует и описывает. Вместо логических определений он стремится, начертать образ Церкви. Он старается изобразить ее во всей ее духовной жизненности и самоочевидности. И еще - он призывает взять ключ и войти в церковные врата. Этот ключ есть вера. "Христианское знание не есть дело разума испытующего, но веры благодатной и живой." Авторитету Хомяков противопоставляет свободу, - и при том не как право, но как обязанность. Это значит: формальной принудительности внешнего доказательства он противополагает внутреннюю очевидность истины. Всего менее Хомяков допускает свободу личных или частных мнений. Он настаивает как раз на противоположном. Рациональную убедительность он потому и отстраняет, что рассуждает каждый за себя и от себя. Только вера не есть и не может быть "частным делом," - ибо вера есть приобщение ко Христу. Вера - от соединяющего и единого Духа, потому всегда есть нечто общее, - общее дело...

"Ты понимаешь писание, во сколько хранишь предание и во сколько творишь дела угодные мудрости в тебе живущей. Но мудрость, живущая в тебе, не есть тебе данная лично, но тебе, как члену Церкви, и дана тебе отчасти, не уничтожая совершенно твою личную ложь, - дана же Церкви в полноте, истины и без примеси лжи. Посему не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость..."

Церковь в изображении Хомякова и есть, прежде всего, единство,- "единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати." В этом определении соподчиняются два мотива: "единство" и "покорность" человека, - "дается же благодать и непокорным, не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви." Только в покорности, т. е. в свободном своем приобщении и в любви, может человек принадлежать и пребывать в Церкви. "Она принимает в свое лоно только свободных," замечает Самарин. В покорности открывается и осуществляется именно свобода. Ибо в Церкви человек находит не что-то внешнее и чуждое для него. "Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения с своими братьями, с своим Спасителем." И не в том сила, что раздельное множество собирается в единство, не в простом сложении или сопряжении человеческих возможностей. Сила от Духа Божия. "Каждый из нас от земли, одна Церковь от неба." Сила единства в том, что единит воистину только Дух Животворящий. Не согласие, как таковое, но согласие в Церкви, то есть во Христе и в Духе, обеспечивает и свидетельствует истину. Когда Хомяков в своей полемике против "западных исповеданий" противопоставляет "личной отдельности" - "святое единение любви и молитвы," он никак не отделяет этого "согласия всех в любви" от "благодати животворящего Духа," силой которого "согласие" или "единство" только и устрояется. Вся ценность "согласия" в том, что оно неопровержимо свидетельствует о благодати, о присутствии Духа, без Которого оно невозможно. Колеблющееся "верование" обращается в непреклонность "веры" только силой Духа Святого. "Вера есть Дух Святый, налагающий печать свою на верение. Но эта печать не дается человеку по его усмотрению; она вовсе не дается человеку, пребывающему в своей одинокой субъективности. Она дана была единожды, на все века, апостольской Церкви, собранной, в святом единении любви и молитвы, в великий день Пятидесятницы, - и от того времени христианин, человек субъективный, слепой протестант по своей нравственной немощи, становится зрящим кафоликом в святости апостольской Церкви, к которой он принадлежит, как ее неразрывная часть." Не потому "становится кафолическим," что включается во множественность верующих, но потому, что приобщается единству благодати. Кафолический или соборный не значит "всемирный." "Здесь речь не о числительности, не о протяжении, не о всемирности в смысле географическом, но о чем-то несравненно высшем. "Все ваши названия от человеческой случайности, а наше от самой сущности Христианства." Так понимает кафоличность святой Афанасий...

"Соборность" для Хомякова никак не совпадает с "общественностью" или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви. "Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной." "Нравственное единство" есть только человеческое условие и залог этого соборного преображения Духом (ср. именно такое понимание "кафоличности" и у Влад. Соловьева, в его "Духовных основах жизни"), - "отличительный признак божественности в Церкви есть внутренняя всецелость и кафоличность ее пути, ее истины, ее жизни, - всецелость не в смысле арифметической и механической совокупности всех частей и членов, каковая внешняя совокупность ни в каком данном моменте не имеет действительного существования, а в смысле мистической (сверхсознательной) связи и духовного нравственного общения всех частей и членов Церкви между собой и с общим Божественным Главой..."

Только по недоразумению можно обвинять Хомякова в том, будто он сводит единство Церкви к одним только нравственным и психологическим чертам, "преувеличивает значение человеческого согласия или несогласия," умаляет тем самым "достоинство и ценность Истины." Такой упрек в последнее время с особой резкостью был высказан о. П. Флоренским. "Из общего смысла системы ни откуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова значение существенное, жизненное, а не декоративное..."

Флоренский считает возможным сводить весь смысл полемики Хомякова против "западных исповеданий" к тому, что "право и принуждение, - стихию романских народов, - он хочет вытеснить общественностью и родственностью, - стихией народов славянских." В учении о "соборности" Флоренский угадывает только маскированный социализм ("объяснить все из момента социального"), "осторожный подход к теории всечеловеческого суверенитета..."

Такое перетолкование воззрений Хомякова приходится назвать инвективой скорее, чем критикой. Как бы ни двоились социально философские представления славянофилов, в своем учении о Церкви Хомяков остается верен именно основной и древнейшей отеческой традиции...

В своей полемике Хомяков только применяет древне-церковный обычай противопоставлять Церковь и ересь, прежде всего, как любовь и раздор, или общение и одиночество. Так это было уже у Иринея, у Тертуллиана, у Оригена, всего резче у блаженного Августина, для которого с особенной выразительностью ударение перенесено именно на любовь. Именно с такой точки зрения Августин и вел свою полемику против донатизма. И вот, в замечательной книге Мелера "О единстве в Церкви" (первым изданием вышла в 1825-м году, переиздана в 1843-м) Хомяков мог найти блестящую и очень острую характеристику этих принципов древне-церковной полемики. На эту книгу Мелера ссылок мы у Хомякова, правда, не находим, но другие книги Мелера имели обращение в славянофильских кругах: и его "Символика," в которой протестантизм опровергается именно за обособление, и его замечательная монография о святом Афанасии, где его полемика против ариан истолкована в том же духе "соборности," обращенной против духа расчуждения и раскола. Хомяков внимательно следил за современной богословской литературой, и трудно допустить, что эта замечательная книга о Церкви осталась ему неизвестна или недоступна...

Очень показательно самое заглавие этой книги Мелера: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus (1825), - Единство в Церкви или начало соборности. Всего точнее передавать здесь термин "католицизм" именно словом "соборность" - и сам Мелер определял "кафоличность" именно, как единство во множестве, как непрерывность общей жизни...

Таким сопоставлением самостоятельность Хомякова не умаляется. И образ его становится еще нагляднее в раздвинутых исторических перспективах... У Мелера мог он найти, прежде всего, конгениальное обобщение святоотеческих свидетельств, - в своей книге Мелер излагал учение о Церкви именно "в духе отцов Церкви первых трех веков..."

Эта духовная встреча Хомякова с Мелером очень характерна. Мелер принадлежал к тому поколению немецких католических богословов, которые ведут в те годы внутреннюю борьбу с веком Просвещения, с духом "иозефинизма" или т. наз. "фебронианства," но не ради восстановления Тридентинской схоластической традиции, а во имя духовного возврата к святоотеческой полноте. Такова была эта Тюбингенская католическая школа, к которой кроме Мелера принадлежали Дрей, Гиршер, в следующем поколении

Штауденмайер, Кун, Гефеле. Это была историческая школа в богословии, прежде всего, и задача церковной истории полагалась здесь в том, чтобы изобразить Церковь, этот богочеловеческий и духоносный организм, в ее внутреннем становлении и росте. Началу внешнего авторитета противополагалось при этом начало благодатной Жизни. Это было внутреннее преодоление того "романистического" духа, или ультрамонтанства, которого высшим пределом явился впоследствии Ватиканский собор. Именно из духа Тюбингенской католической школы питалась старокатолическая оппозиция...

Восстановление церковно-исторической чуткости сопровождалось и общим напряжением церковного самочувствия, повышенным чувством церковности. К этому присоединяется философский замысел, подобный тому, какой мы встречаем у Киреевского, - связать и сочетать, или "сообразить," опыт святоотеческий и опыт современного просвещения, опыт новейшей философии. У Мелера, в частности, в его учении о Церкви мы находим творческое применение или использование мотивов, взятых у Шеллинга, Гегеля, даже Шлейермахера, - и в его позднейших книгах образ Церкви вычерчивается в прямом и сознательном противопоставлении Гегелевскому государству. И нужно все время помнить, что в своем синтезе Мелер исходит не из "отвлеченных начал," не из отвлеченных философских предпосылок, но от конкретного бытия, от благодатной действительности Церкви. Он не строит умозрительную схему, но описывает живой опыт...

Из глубины церковного самочувствия, из опыта церковности, Мелер судит и опровергает Реформацию, отвергает именно принцип протестантизма. Есть известное сходство между этой полемической "Символикой" Мелера и полемической программой Хомякова, в его известных брошюрах "о западных исповеданиях" (срв. впоследствии у кн. С. Н. Трубецкого расширение критики Хомякова на всю историю новой философии, как основанной на "принципе личного убеждения," и противопоставленное этому учение о кафолическом или соборном сознании)...

Писал о "западных исповеданиях" Хомяков по частным поводам, как бы случайно, откликаясь на чужой голос, - но сама тема органически вырастала из самого духа его системы. Именно потому, что в бытии Церкви Хомякову самым важным и первичным представлялось ее онтологическое единство, ее соборность или кафоличность, он должен был сразу же объяснить и возможность разделений в христианском мире, и смысл действительно происшедших разделений или отделений. Именно потому он и переносит ударение на нравственную сторону, так подчеркивает недостаток любви, как источник Западной схизмы. Он стремится показать или обнажить сам корень схизмы, показать эту основную отделяющую силу. Всего менее можно подозревать, что Хомяков не дооценивает значительность и важность догматических расхождений и погрешностей. В переписке с Пальмером, во всяком случае, на этой необходимости предварительного догматического единомыслия и единодушия Хомяков настаивает с совершенной откровенностью, подчеркивает, что Церковь не может быть "объединением разномнений." Но при этом он настаивает и на другом: простого единомыслия, умственного, и даже сердечного, согласия с полнотой кафолических учений Церкви, еще мало для того, чтобы принадлежать ей в полноте и жизнеспособности. Остается еще "нравственное препятствие." Это и есть разделяющая воля...

Хомяков должен был установить основные предпосылки для обсуждения вопроса об отделившихся "исповеданиях." И в истории православной символики, или т. н. "обличительного богословия," Хомякову принадлежит несравненная заслуга принципиальной и обобщенной постановки самого вопроса, в отмену старинной и бесплодной казуистики. В схемах Хомякова слишком много стройности. История

христианского Запада с некоторым упрощением и насилием уложена в эту схему распавшихся "единства" и "свободы," на фоне оскудевающей любви. Однако, не следует принимать эти полемические "брошюры" Хомякова за то, чем они и не притязали быть, - это ведь только очерк, набросок, вступление, а не система. Во всяком случае, вопрос был поставлен остро и по существу.

8. О месте и роли Церкви.

В системе воззрений Хомякова особого внимания заслуживают его мысли и суждения об историческом раскрытии или самоосуществлении Апостольского предания (что на Западе принято разуметь под неточным именем "догматического развития")...

В начале сороковых годов на эти темы в славянофильских кругах идет спор. Повод к нему подал Юрий Самарин (1819-1876), переживавший тогда острое увлечение философией Гегеля. Он только что выдержал экзамен на магистра и писал свою диссертацию о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. В истории русской Церкви при Петре Самарин видел столкновение двух принципов, - романизма и протестантизма. И он видел в этом столкновении диалектическую встречу. Перед ним вставал общий вопрос о путях церковно-догматического развития. Он сам подчеркивал этот мотив: "мы же исповедуем Церковь развивающуюся" (он говорил о себе и о Конст. Аксакове, с которым вместе переживал тогда гегелианскую фазу)...

Вскоре, однако, под давлением и убеждением Хомякова, Самарин переменил во многом свой образ мысли, перестроил и свою диссертацию, смягчил прямолинейную диалектичность своих первоначальных схем. По его черновым бумагам и по его переписке с А. Н. Поповым, одним из участников славянофильских собраний, стоявшим всецело на стороне Хомякова, мы можем судить об этих первоначальных предпосылках Самарина. И в противоположении к ним точка зрения Хомякова становится еще более понятной...

Первый спорный вопрос был о соотношении двух моментов в Церкви. Самарин различал и разделял жизнь и сознание, и от этого первоначального натяжения начинал свой диалектический ряд. Попов против этого напоминал слова Хомякова о Церкви, что в ней "учение живет и жизнь учит." Так встречаются два разных понимания исторического движения. У Самарина диалектика, предполагающая в исходной точке раздельность (это вполне в гегелианском стиле), - у Хомякова органическая точка зрения, предполагающая изначальную цельность...

Самарин слишком резко различал эти два нераздельные аспекта церковности: Церковь, как жизнь таинств, - и по этой стороне он не допускал развития, - и Церковь, как школа. "Стремление к возведению жизни в стройную систему догматов есть развитие Церкви, как школы. Это вторая сторона ее, по времени, проявилась позже, по значению своему стоит выше первой. Вселенский собор в развитии Церкви есть высшая ступень, соответствующая в этом отношении тому, что таинства есть в жизни, - следовательно, высшее проявление Церкви вообще..."

В Церкви "борющейся" (т. е. воинствующей) это натяжение, между непосредственностью жизни и сознанием, никогда не может и не будет снято, - пока не наступит торжество...

Развитие не оканчивается. "Церковь развивается, то есть, - она постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которой она обладает." Это не значит, что только в этом процессе самопознания, она впервые только становится Церковью. Она есть от начала. Однако, сознание есть для Самарина высшая ступень. И в столкновении

богословских мнений он усваивает судящую роль философии. "Изучение Православия," пасал Самарин Попову, "привело меня к результату, что православие явится тем, чем оно может быть, и восторжествует только тогда, когда его оправдает наука, что вопрос о Церкви зависит от вопроса философского, и что участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля..."

Самарин очень пунктуально мотивирует это неожиданное утверждение. Все преимущество Православия он видит в том, что Церковь не притязает поглотить в себе науку и государство (как в католичестве), признает их рядом с собой, "как отдельные сферы," и в относительной свободе, - "сознает себя только как Церковь." Вполне в духе Гегеля, Самарин замыкает Церковь в обособленный момент веры, ограничивает ее одним только религиозным моментом, как таковым, - и религия не должна притязать становиться философией, это нарушило бы ее самостоятельность. Но отсюда, считает Самарин, с очевидностью следует преимущество философии. Ибо только философия может оградить неприкосновенность религиозной сферы, провести твердую грань между разумом и верой. "Она признала религию, как отдельную сферу, со всеми ее особенностями, с таинствами и чудесами..."

Неправду западных исповеданий Самарин видит именно в этой нерасчлененности "отдельных сфер." Только Православие может быть оправдано современной философией. "Философия определит ей место, как вечно присущему моменту в развитии духа, и решит в ее пользу спор между нею и вероисповеданиями западными." Под "философией" Самарин разумеет Гегеля, и подчеркивает: "вне этой философии православная Церковь существовать не может..."

Нет надобности входить в подробности спора Хомякова с Самариным, да мы и не можем восстановить развитие его в подробностях. Важнее понять этот спор в его предпосылках. Прочитавши диссертацию Самарина, Хомяков так о ней отозвался. "В ней нет любви откровенной к Православию. Тайник жизни и ее внутренние источники недоступны для науки и принадлежат только любви." В этом и коренится все своеобразие Хомякова в учении о церковном развитии. "Познание Божественных истин дано взаимной любви христиан, и не имеет другого блюстителя кроме этой любви" (Хомяков ссылается здесь на известное послание восточных патриархов 1848-го года)...

Церковь сама о себе свидетельствует. "И Церковь унаследовала от блаженных апостолов не слова, а наследие внутренней жизни, наследие мысли, невыразимой и, однако, постоянно стремящейся выразиться..."

Как организм любви, Церковь не подлежит и не может подлежать суждению разума, - напротив, "дело разума подлежит решающему пересмотру Церкви, а решение Церкви истекает не из логической аргументации, а из внутреннего смысла, исходящего от Бога..."

Хомяков подчеркивает тожество и непрерывность церковного сознания ... "Мысль современной Церкви," повторяет он, "есть та самая мысль, которая начертала писания, та самая, которая впоследствии признала эти писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на соборах же и символизировала его в обряде. Мысль Церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших веках есть непрерывное откровение, есть вдохновение Духа Божия..."

Богословское определение и толкование вероучительных истин Хомяков считает всегда только условным, разумея под этим не то, что не полная истина изрекается, но что полнота и истина могут быть увидены и опознаны только изнутри...

"Все слова наши, если смею так выразиться, суть не свет Христов, а только тень Его на земле... Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора..."

Хомяков колеблется признать догматическую терминологию самодостаточной и адекватной, вне опыта, т. е. в порядке доказательного изложения. "Труд аналитический неизбежен; мало того, он свят, он благ, ибо свидетельствует, что вера христиан не простой отголосок древних формул; но он только указывает на сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое Церковью в своих недрах. Мысль эта не умещается в одной познавательной способности, она почиет в полноте разумного и нравственного бытия..."

В этих рассуждениях Хомяков снова остается вполне верен началам отеческого богословия (срв. в особенности у каппадокийцев, в связи с их полемикой против Евномия и его религиозно-гносеологического гипер-оптимизма). Подозревать Хомякова (вслед за о. П. Флоренским) в нарочитой уклончивости от всякой "онтологической определенности" нет никакого повода. "Как же быть православным," спрашивает Хомяков, и отвечает: "то, что вся Церковь высказала, тому веровать безусловно, знать, что все, что она когда-нибудь выскажет, будет безусловно истинно, но, что она еще не высказала, того за нее не высказывать авторитетно, а стараться самому уразуметь, со смирением и искренностью, не признавая, впрочем, над собою ничьего суда, покуда Церковь своего суда не изрекла..."

В богословии окончательная система не дана и невозможна, - в этом выводе Хомяков и Самарин встречаются и совпадают, но приходят в точку встречи они разными путями и по разным мотивам...

Хомяков воспринимает богословие всегда на живом фоне изначальной и неизменной перводанности. Откровения в Церкви, - и богословие должно и может быть только "аналитическим" свидетельством и подтверждением этого откровения. Для Хомякова богословие есть описание этой благодатной действительности, которая явлена и открыта в непогрешительном и непреложном опыте Церкви. Самарин верно передал самое основное в этом церковном самочувствии Хомякова: "Церковь не доктрина, не система, и не учреждения. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее - истина и любовь, как организм..."

Голос Хомякова и прозвучал в свое время, как такое напоминание о церковности, - напоминание о церковном опыте, как первоисточнике и мериле всякого подлинного богословствования... Этим был подан знак к возвращению, - из школы в Церковь...

Потому так и смутил этот призыв даже лучших из тогдашних "школьных богословов" (не составил исключения даже о. А. В. Горский, в своих не убедительных и не проницательных замечаниях на статьи Хомякова). Для них контекст современной западно-европейской науки был более привычен, чем беспокойные и неожиданные просторы отеческого богословия и аскетики...

Призыв Хомякова показался слишком смелым и отважным, даже язык его статей показался слишком живым и, в этой живости, "не точным." Это и было поводом остановить статьи Хомякова в цензуре на Западе (такое же впечатление "неточности" было у школьных критиков от книг Де-Местра). И когда богословские сочинения Хомякова были допущены к свободному обращению, особая заметка предупреждала о школьной неточности: "неопределенность и неточность встречающихся в них некоторых

выражений, происшедшие от неполучения автором специально-богословского образования" (эта цензурная, пометка воспроизводилась вплоть до издания 1900 года)...

Впрочем, очень скоро духовная и душевная обстановка изменилась... И в 60-х годах влияние Хомякова ясно чувствуется и в стенах духовной школы...

9. Три периода русской философии.

В пережитой истории русской философии можно выделить три основных момента, - три эпохи...

Из них первая охватывает почти точно три десятилетия, от средины двадцатых до средины пятидесятых годов, от первого кружка московских "любомудров" и до Крымской кампании, - эти "замечательные десятилетия" русской романтики и идеализма...

Эта эпоха судорожно оборвалась, была перервана неистовым приступом противофилософских настроений, восстанием "детей" против "отцов..."

Вторая эпоха в истории русской мысли почти совпадает со второй половиной прошлого века. Это было время большого общественного и социально-политического возбуждения, время т. наз. "великих реформ," а затем и "обратного хода." Это было время очень решительных сдвигов и глубочайших переслаиваний во всем составе и сложении русского общества, всего русского народа...

Но, прежде всего, это был снова, как и в "тридцатые годы," некий душевный сдвиг или "ледоход," Об этом согласно свидетельствуют совсем разные люди, люди разных поколений, переходившие тогда этот искус и опыт "эманципации." Даже слова у них невольно оказывались одинаковые...

Страхов остроумно называл эти годы сразу после Крымской кампании временем "воздушной революции." "То был чад молодости, который зовется любовью," говорит Шелгунов. "То было состояние влюбленных перед свадьбою," говорит Гиляров-Платонов. "Метались, словно в любовном чаду," вспоминает Стасов. "Я помню это время. Это, действительно, был какой-то рассвет, какая-то умственная весна. Это был порыв, ничем не удержимый." Так вспоминает о тех годах и Конст. Леонтьев...

Такому согласию и созвучию современников нужно верить...

"В том, что после Севастополя все очнулись, все стали думать и всеми овладело критическое настроение, и заключается разгадка мистического секрета 60-х годов. Это было удивительное время, - время, когда всякий захотел думать, читать и учиться, и когда каждый, у кого что-нибудь было за душой, хотел высказать это громко..."

Шелгунов в таком описании дает почувствовать все своеобразие тогдашнего сдвига. Это был всеобщий сдвиг. В "замечательные десятилетия" этого еще не было. Как говорил Герцен в "Былом и Думах," "тридцать лет тому назад, Россия будущего существовала исключительно между несколькими мальчиками, только что вышедшими из детства." "Общественным" и широким движение становится только позже, только в эти, в "Шестидесятые" годы...

Новое движение предваряется отрицанием...

Действительный смысл тогдашнего так называемого "нигилизма" не в том только заключается, что рвали с устаревшими традициями и отвергали или разрушали обветшавший быт. Нет, "отрицание" было много решительнее, и было всеобщим. Именно в этом и была его привлекательность. Отрицали и отвергали тогда не только вот это данное и отжившее прошлое, но именно всякое "прошлое" вообще.. Иначе сказать, - тогда отвергали историю...

Русский "нигилизм" был в те годы, прежде всего, самым яростным приступом антиисторического утопизма...

Всего менее то была "трезвая" эпоха. То было именно нетрезвое время, время увлечений, время припадочное и одержимое. И за "критическим" образом внешних действий скрывались свои некритические предпосылки, - резонирующий догматизм Просвещения...

И это был, в прямом и собственном смысле, шаг назад, к авторитетам XVIII-го века. Есть нарочитый архаизм во всем стиле "Шестидесятых" годов. Всего характернее тогдашний возврат симпатий к Руссо (отчасти через Прудона)...

Коренное неприятие истории неизбежно оборачивалось "опрощенством," т. е. отрицанием культуры вообще, - ибо нет и не может быть культуры иначе, как в истории, в элементе "исторического," т. е. в непрерывности традиций. "Опрощение" в России проповедовали Писарев и Варфоломей Зайцев раньше Толстого, - и Толстой в этом отношении был типический "шестидесятник" и нигилист...

Это был возврат к "природе" из "истории," обратное включение человека в "естественный порядок," в порядок естества, т. е. природы...

И вместе с тем, то был возврат от "объективного" идеализма в этике именно к "субъективному," от "нравственности" к "морали" (если говорить в терминах Гегеля), от историзма Гегеля или Шеллинга к Канту, именно к Канту второй "Критики," с его отвлеченным морализмом, к Канту в духе Руссо. Это было вновь то самое утопическое злоупотребление категорией "идеала," злоупотребление правом "морального суждения" и оценки, против чего так горячо и настойчиво возражал Гегель. И ведь именно в таком догматизировании "отвлеченных" и самодовлеющих идеалов и заключается психологический смысл всякого утопизма, притязающего всегда как-то перекраивать действительность "по новому штату..."

В этике "категорического императива" есть великая и непреложная правда, и моральная оценка не может и не должна быть подменяема или заслоняема ничем иным. И, однако, как часто эта "императивность" вырождается в мечтательную притязательность, в некую одержимость надуманными преобразовательными планами! И утрачивается чувство исторической действительности!..

Еще Аполлон Григорьев очень остроумно говорил о роли "кряжевого семинариста" в истории русского отрицания и нигилизма. Он имел в виду Иринарха Введенского, прежде всего, но этот образ был именно типичен. Таких "семинаристов" было много...

"Раз известный взгляд улегся у них в известную схему, будет ли эта схема - хрия инверса, административная централизация по французскому образцу, как у Сперанского, или фаланстера, как у многих из наших литературных знаменитостей, - что им за дело, что жизнь кричит на прокрустовом ложе этой самой хрии инверсы, этого самого

административного или социального идеальчика? Их же ведь ломали в бурсе, гнули в академии, - отчего же и жизнь-то не ломать?..."

То была схоластика наоборот. У одного из тогдашних вождей сорвалось примечательное слово: "строиться в пустыне..." Для утописта очень характерно такое самочувствие: в истории чувствовать себя как в пустыне... Ибо "историческое" обрекается на слом...

"Раскол в нигилистах" не нарушал единодушия в этом утопическом морализме... Нет различия в этом отношении и между людьми "Шестидесятых" и "Семидесятых" годов...

То верно, что "нигилисты" 60-х годов отвергали на словах всякую независимую этику и всякую этику вообще, подменяя моральные категории началами "пользы," "счастья" или "удовольствия." И тем не менее они оставались вполне в плену самого прописного морализма, оставались подлинными педантами и "законниками" в самом своем гедонизме или утилитаризме. Ибо они выдвигали ведь, в противоположение исторической действительности, некую систему "понятий" и "правил," здравых понятий и простых правил. Не с "прописями" ли в руках судил и пересуживал Писарев всю историческую культуру, хотя на словах он и отвергал понятие цели и право оценки. Не был ли типическим законником сам Бентам, а за ним и оба Милля. И не требовал ли сам принцип "утилитаризма" именно этого постоянного оценочного перемеривания, чтобы с точностью устанавливать эту "наибольшую" пользу или счастье?..

Напрасно притязали и самые крайние из тогдашних "реалистов," что в биологическом учении об эволюции окончательно снимаются все оценочные и "телеологические" категории, - в действительности, дарвинизм весь насквозь оставался учением крипто-моралистическим, только "цель" и "ценность" прикрываются в этой системе термином "приспособление..."

Потому и был так легок и быстр переход к откровенному морализму Семидесятых годов, когда слово "идеал" стало самым употребительным и заманчивым, когда говорили всего больше о "долге" и о "жертвах." Это была только новая вариация на прежнюю тему...

Этот пафос моралистического или гедонического "законодательства" психологически был пережитком и рецидивом Просвещения...

И как странно, что такой запоздалый и отсталый антиисторический нигилизм, эта историческая "нетовщина," мог стать популярным в России в эпоху расцвета исторических работ и исследований, в обстановке большой историософской впечатлительности...

В русской культуре именно с 60-х годов начинается парадоксальный и очень болезненный разрыв. Не разрыв только, но именно парадокс...

В истории русского творчества вторая половина XIX-го века ознаменована была всего больше именно новым эстетическим подъемом и новым религиозно-филисофским пробуждением...

Ведь это было время Достоевского и Льва Толстого, время Тютчева и Фета в лирике, время Серова, Чайковского, Бородина, Римского, время Влад. Соловьева, время Леонтьева, Аполлона Григорьева, Фёодорова, и очень многих еще. Именно этими и такими именами обозначается и по ним провешивается творческая магистраль русской культуры. Но русское "самосознание" не равнялось и не следовало за творчеством. И на

новый подъем художественного гения было ответом "разрушение эстетики" (от Писарева до Льва Толстого), а религиозной тоске и боли противопоставляли так часто самый плоский и невежественный рационализм...

Это был снова разрыв и распад: "интеллекта" и "инстинкта," рассудка и интуиции...

"Рассудок" слепнет и ссыхается в таком самозамыкании, теряет и доступ к глубинам опыта, - оттого и резонирует, судит и обличает, всего менее - познает. Но именно перед этим ослепшим рассудком приходится "интуиции" оправдываться...

С этим был связан и новый социальный разрыв: между творческим и творящим меньшинством и тем коллективом, который принято называть "интеллигенцией." К философии и к "метафизике" устанавливается пренебрежительное отношение, философов едва терпят. И хотя, в действительности, все общество томилось именно философскими беспокойством, предписывалось удовлетворять его не в творчестве, а в "просвещении," т. е. в диллетантизме...

Приходит разночинец. И начинается новая борьба, подлинная борьба за мысль и культуру. Уже не внешняя борьба только, как прежде, во времена политической реакции, когда философию, как "мятежную науку," польза которой сомнительна, а опасность очевидна, исключали из университетских программ и преподавания. Теперь борьба переносится вглубь, - приходится бороться не с консерватизмом и не с косностью застарелых предрассудков, но с мнимым "прогрессизмом," с опрощенством, с общим снижением самого культурного уровня...

"Философия во всей Европе потеряла кредит," - эту фразу популярного тогда Льюиса любили припоминать и повторять русские "радикалы" тех времен. И это отрицание философии, - вернее сказать, отречение от философии, - означало именно этот моралистический подлог, подстановку или подмену критерия "истины" критерием "пользы." Это была роковая болезь, - одичание умственной совести...

Так характерно для всей эпохи это утверждение Михайловского: "человеческая личность шире истины..."

Просто утрачивается потребность в истине, теряется познавательное смирение перед действительностью и объективностью, - "человеческая личность" себя освобождает и от действительности, которой предписывает свои требования или пожелания, "пластичность" которой предполагает и утверждает. Всего менее настроение тех годов было "реалистическим," как бы много тогда о "реализме" ни говорили, как бы много ни занимались тогда естественными науками. В теориях и учениях всей второй половины прошлого века чувствуется, напротив, крайняя напряженность отвлекающего воображения, прежде всего. В "шестидесятые годы" книжность и кабинетность были в особенности разительны. И ведь именно в редакциях "толстых журналов," а вовсе не в лабораториях, и дилетантами, а не творцами, вырабатывалось тогда "культурно-общественное самосознание..."

Ум привыкает жить в избранных рамках доктрин, сам обрекает себя на одиночное заключение, - не умеет, не любит, не хочет, и даже боится "просторов объективной действительности." Потому и декретирует невозможность и недопустимость бескорыстного познания, невозможность и ненужность "чистого искусства," объявляет истину только "удовлетворением познавательных потребностей." Это был самый дурной

доктринаризм. "Сердца пламенели новою верой, но умы не работали, ибо на все вопросы были уже готовые и безусловные ответы" (Влад. Соловьев)...

В этом отношении не было существенного различия между сменявшимися поколениями русской интеллигенции, как бы ни расходились и ни разногласили они между собой в других отношениях. Русский интеллигент всегда, по верному наблюдению С. Л. Франка, "сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной, исторической, бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний, благочестивой веры." Это есть худший и самый мрачный "аскетизм," - любовь и воля к бедности...

Но это совсем не "нищета духовная," ибо в этой бедности всего меньше смирения. Это - бедность очень самодовольная, горделивая, притязательная и даже злобная...

Рецидив "просвещенства" ничем творческим не сказался и в русской культуре, - не мог и сказаться, конечно. Но это была очень и очень опасная и болезнетворная прививка. "Право философского творчества было отвергнуто в высшем судилище общественного утилитаризма" (слова Бердяева)...

И эта утилитарно-моралистическая травма оказалась в русской душе особенно злокачественной и ползучей. В этом отношении очень показательна известная полемика "Современника" против Юркевича и Лаврова. Впрочем, это не была полемика, но травля, - "смех и свист лучшие орудия убеждения!" Чернышевского тогда с основанием сравнивали с Аскоченским, - и это верно психологически: и тот, и другой были озлобленными семинаристами, прежде всего. И оба не столько спорили, сколько сводили счеты, хотя и не личные. Но не столько старались опровергнуть противника, сколько его опозорить и навлечь на него неприятные подозрения. Для этого не нужно было и читать опровергаемых произведений, о чем радикалы прямо и свидетельствовали, в чем и признавались...

Чернышевский именно "расправляется" со своими противниками, и не только с ними. Ему очевидно, что Юркевич "порядочных книг" не читал, - разуметь надлежало: Фейербаха. Ссылки Юркевича на западных авторов Чернышевский с пугающей развязностью отводит: Шопенгауэра он сравнивает с Каролиной Павловой, Милля с Писемским, Прудон же просто начитался отсталых и вредных книг. В рассуждение по существу Чернышевский не входит...

Писарев идет еще дальше и протестует против рассуждения вообще. "Простой здравый смысл" лучше всякого рассуждения, - и чего не может понять сразу и без подготовки любой человек, то заведомо есть излишество и вздор. В статьях Лаврова его возмущало, что автор зачем-то определяет и анализирует понятия, следит за строгостью доказательств. Все это для Писарева только "гимнастические фокусы мысли." И он спрашивает: "какая естественная жизненная потребность влечет к разрешению вопроса, что такое я?... к каким результатам в области мысли, частной или гражданской жизни может привести решение этого вопроса?... искать разрешения подобного вопроса все равно, что искать квадратуру круга..."

Нужно было принимать некий самоновейший кодекс именно без рассуждения...

А. Григорьев очень удачно называл тогдашних нигилистов "людьми новейшего пятокнижия," - то были обязательные Бюхнер и Молешотт, Фохт, редко называли открыто Фейербаха, и толковали его скорее вкривь, как вульгарного материалиста. Влад. Соловьев остроумно говорил о смене "катихизисов" и "обязательных авторитетов," - "пока

оставалась в силе эта безусловность материалистической догмы, ни о каком умственном прогрессе не могло быть и речи..."

И в области самого естествознания тогдашние настроения были несомненным шагом вспять, по сравнению, хотя бы, с известными "Письмами об изучении природы" Искандера. То правда, что в экспериментальном отношении быстро и далеко ушли вперед, но снова за этим внешним опытом мысль не поспевала... Вот эта отсталость самосознания и была первым итогом "нигилистического" сдвига...

И не только общество раскололось, и творящее меньшинство потеряло сочувствие среды. Но раскололось и самое сознание, - творческие порывы оттеснялись под порог этой цензурой общественного утилитаризма, и вместо того возводились торопливо доктринальные прописи. Культура вообще оказывалась "неоправданной" в глазах самих причастников и даже строителей, - отсюда все эти настроения раскаяния и чувство неправедного обладания. "Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет," справедливо говорил С. Л. Франк. "Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков, состояний на хорошие и дурные, добрые и злые..."

Именно отсюда и этот характерный русский максимализм, - это преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потерянным инстинктом действительности. Именно от "релятивизма" рождается эта нетерпимость доктринеров, охраняющих свое произвольное решение...

И этот "нигилистический морализм" легко сочетался с пиетическими навыками, унаследованными от предыдущих эпох и поколений. Общим было здесь это равнодушие к культуре и действительности, это чрезмерное вхождение внутрь себя, преувеличенный интерес к "переживаниям," - весь этот безысходный психологизм...

Острый привкус психологизма чувствуется очень явно и в самом русском культурном творчестве, до самого конца века. "Метафизика" казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили "этику" или мораль, - подменяли вопрос о том, что есть, вопросом о том, чему быть должно. В этом уже был некий утопический привкус... В ту же сторону слишком часто сдвигались и богословские интересы. Слишком часто пробовали и сами "догматы" растворить в "морали," переложить их с греческого "метафизического" языка на русский этический. И в таком стремлении встречались "интеллигенты" и "аскеты," - аскетический психологизм оказывался восприимчивым к двойному влиянию Канта и Ричля, со стоявшим позади его философским вдохновителем Лотце. Правда, это относится уже к позднейшему времени. Но это был отпрыск все тех же "Шестидесятых" годов... Преодоление психологизма оказалось задачей очень трудной. Ибо, в действительности, то был вопрос о выпрямлении умственной совести...

10. Религиозный кризис "возбужденных семидесятых."

Вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса...

Образ Писарева в этом отношении, быть может, еще характернее других. Это был человек до болезненности впечатлительный. В юности он перешел через самый суровый аскетический искус, через подлинный аскетический надрыв. Самым острым и

подавляющим в эти годы было для него впечатление от Гоголевской "Переписки." И вставал уже этот типичный вопрос: как же мне жить свято...

Решали его в духе самого крайнего максимализма, нужно всецело и нераздельно отдаваться и предаваться одному...

Напрасные слова и бесполезные разговоры отдаются сразу же безвыходными угрызениями совести...

На такой психологической почве собирается юное "общество мыслящих людей," этот характерный кружок Трескина, который сыграл такую решающую роль во всем душевном развитии Писарева...

Собирался этот кружок "для благочестивых разговоров и взаимной нравственной поддержки," - это скорее напоминает Александровских мистиков и масонов, чем Московские кружки любомудров. Очень любопытно, что в числе основных задач было поставлено угашение половой страсти и влечения во всем человечестве. Пусть лучше человечество вымрет, и жизнь остановится, чем жить в грехе. Впрочем, оставалась надежда, надежда на чудо. Вдруг люди станут бессмертными, "в награду за такое подвижничество человечества," - "или будут рождаться каким-нибудь чудесным образом, помимо плотского греха..."

Весь "нигилизм" Писарева был подготовлен именно таким мечтательно-моралистическим перенапряжением и надрывом. И совсем незадолго до своего вступления в "Современник" Писарев предлагал свой перевод "Мессиады," песнь XI, в духовный журнал "Странник" (напечатан не был)...

Срывом религиозного чувства был и кризис Добролюбова, так выделявшегося в молодые годы именно возбужденностью религиозных переживаний. Это был кризис веры в Провидение, потрясенной и разрушенной внезапной и неожиданной смертью родителей. Эта "несправедливость" убедила его, по его собственным словам, "в несуществовании тех призраков, которые состроило себе восточное воображение..."

Характерен религиозный кризис Лесевича, под впечатлением Фейербаха, но скорее по "логике сердца," чем по логике ума. От страстной веры он перешел к страстному безверию и богоборчеству, через "гордость," - чтобы не признавать ничего высшего над человеком. Это был тоже срыв или надрыв религиозного чувства...

Иначе протекал религиозный кризис Чернышевского. Это был кризис взглядов, даже не убеждений, и не верований. Не срыв, скорее какое-то выветривание рассудочных воззрений, такое тягучее и вялое. Такими серыми выглядят записи его дневников, где он говорит о своих религиозных колебаниях. Он и не верует, и не решается не верить. Промежуточной ступенью и у Чернышевского был религиозно-сентиментальный гуманизм; в этом отношении между французским утопизмом и Фейербахом различие не было столь резко. Ведь и в толковании Фейербаха образ Христа оставался символом братской любви и человеческого благородства. "Главная мысль христианства есть любовь," в этом было главное для Чернышевского, - во все другое у него не было потребности верить. И он просто перешел к другому "катихизису," по Фейербаху. В 1848-м году Чернышевский ждал нового Мессию, ждал религиозно-социального обновления мира. "И жаль, весьма жаль, мне было бы расстаться с Иисусом Христом, который так благ, так мил душе своею личностью, благой и любящей человечество, и так вливает в душу мир, когда подумаю о Нем." Этот гуманитарный сентиментализм очень для

Чернышевского вообще был характерен. И, по внушениям совести, он решительно и резко отвергал основной "догмат" дарвинизма, борьбу за существование, как учение безнравственное, в отношении к человеку во всяком случае. Чернышевский придерживался теории Ламарка, в которой органическое развитие объясняется творческим приспособлением. В этом вопросе Чернышевский, Кропоткин и Михайловский неожиданно сходились с Данилевским...

Религиозное отрицание не означает равнодушия. Это скорее показатель сдавленного беспокойства. И совсем не так был внезапен уже в начале Семидесятых годов этот бурный взрыв религиозно-утопического энтузиазма, этот исход или "хождение в народ,"- "в Фиваиду или, по меньшей мере, в монтанистическую Фригию" (уподобление Г. П. Федотова). "То была подлинная драма растущей и выпрямляющейся души, то были муки рождения больших дум и тревожных запросов сердца," так рассказывает один из участников этого хилиастического похода. "Я видел не раз, как молодежь, отправлявшаяся уже в народ, читала Евангелие и горько рыдала над ним. Чего она искала в Евангелии?.. Какия струны ее души были так задеты "благой вестью?.." Крест и фригийская шапка!.. Но это было, было!.. У всех почти находим Евангелие" (О. В. Аптекман)

И сам автор этих воспоминаний принял крещение уже во время своих "хождений," - как сам он говорит, "по любви ко Христу" (срв. его рассказ о пребывании в с. Буригах, в госпитале кн. Дондуковой-Корсаковой)...

И как ни далека была и бывала тогдашняя религиозность от подлинной "Благой Вести," искренность чувства и действительность религиозной потребности вне всякого сомнения. "Это взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением религиозной энергии... Перед нами безумие религиозного голода, не утоленного целые века," хорошо говорит об этом Г. П. Федотов... И важно отметить, то было искание именно религии... Только "созданием новой религии" можно было закрепить этот припадочный энтузиазм и обратить его „в постоянное и неискоренимое чувство..."

Пора наивного материализма 60-х годов уже кончилась, и в Семидесятых уже возвращались в историю... История переживалась тогда религиозно. "С разных сторон мне приходилось слышать такого рода суждения: мир утопает во зле и неправде; чтобы спасти его, недостаточна наука, бессильна философия, только религия - религия сердца - может дать человечеству счастье" (Аптекман)...

Это бывала часто религия очень странная, "религия братства," религиозное народничество, эта странная полувера Шатова, иногда и позитивная "религия человечества," и даже "спиритуализм" (т. е. спиритизм). И именно в качестве некоего катихизиса была написана "Азбука социальных наук" Флеровского-Берви (1871), одна из самых характерных и популярных книг той эпохи. "Я стремился создать религию братства!..."

И всегда был силен религиозный пыл и жажда, хотя бы то и была одна только "душевность без духовности" (по удачному выражению Богучарского). И это не была одна только беспредметная иллюзия и прелесть, и не одно только кружение помыслов или кипение чувств. Жажда была во всяком случае, подлинной и искренней, хотя бы и утолялась она чаще суррогатами и самовнушением, чем действительной пищей и питием...

Особо нужно упомянуть о тогдашнем влечении к расколу в радикальных кругах (срв. в частности пребывание А. Михайлова у "спасовцев" под Саратовым). В религиозных движениях стараются открыть их социальную основу. Но не были ли, напротив, социалистические движения направляемы религиозным инстинктом, только слепым?! "Через 200 лет мученикам двуперстия откликаются мученики социализма" (Федотов)...

Очень характерна проповедь А. К. Маликова (умер уже в 1904 г,), основателя секты т. наз. "богочеловеков," проповедника "непротивления" до Толстого, - одно время он имел большое влияние на радикальную молодежь (срв. кружок т. наз. "чайковцев"), сумел многих увлечь с собой в Соединенные Штаты там строить религиозную коммуну. Кажется, именно Маликов и самого Толстого впервые навел на мысль о непротивлении. Но там, где у Толстого мы находим скорее доводы от здравого смысла, у Маликова звучал всегда голос смятенного сердца. То была проповедь какой-то гуманистической религии, почти апофеоз человека, - "все мы богочеловеки." Это можно было протолковать и от Пьера Леру, и от Фейербаха. Но всего важнее в этой проповеди было непосредственно движение чувства, экзальтация взволнованной совести. Коммуна в Америке не удалась, конечно. Сам Маликов впоследствии вернулся в Церковь, и в полноте церковности нашел разрешение своих тревожных исканий...

То была апокалиптическая полоса в истории русского чувства, эти "Семидесятые годы." И с основанием сравнивали тогдашнее "хождение в народ" с крестовым походом (срв. у Степняка-Кравчинского, в его "Подпольной России"). Психологически в эти годы традиции утопического социализма вновь оживают и обновляются. И в этом тогдашнем увлечении идеалом фаланстера или коммуны не трудно распознать подсознательную и заблудившуюся жажду соборности...

И даже - почти что монастырский пафос... Это был очень характерный симптом, показатель сердечной тревоги...

Религиозный смысл и характер тогдашнего русского кризиса был раскрыт и показан еще Достоевским (1821-1881). Личный опыт и художественное прозрение интимно смыкаются в его творчестве. Достоевский сумел назвать тайну своей современности, распознал тогда еще не высказанную религиозную тоску. "Порассказать только то, что мы все, русские, пережили в последние десять лет в нашем духовном развитии," так определял сам Достоевский задание задуманного им "огромного" романа "Атеизм". Достоевский старался осмыслить весь тогдашний русский опыт. Он был взволнован всем происходившим вокруг. Но это не было простое житейское любопытство. Достоевский видел и созерцал, как в сплетении житейских мелочей и обыденных событий свершается или решается последняя судьба человека. Он изучал человеческую личность не в ее "эмпирическом характере," не в игре видимых причин и следствий, но именно в ее "умопостигаемых," в ее хтонических глубинах, где смыкаются и размыкаются таинственные токи первобытия. Достоевский изучает человека в его проблематике, - иначе сказать, в его свободе, которой дано решать, избирать, отвергать и принимать, которой дано даже и сдаваться в плен или продаваться в рабство. Здесь важно подчеркнуть: ведь только через "проблематику" и становится свобода "предметной..."

В своих книгах Достоевский рассказывал не только о себе, и не только свой душевный опыт "объективировал" он в своих творческих образах, в своих "героях." У него был не один, но много героев. И каждый герой есть не только лик (или образ), но еще и голос...

Очень рано Достоевскому открылась таинственная антиномия человеческой свободы. Весь смысл и радость жизни для человека именно в его свободе, в волевой свободе, в этом

"своеволии" человека. Даже смирение и покорность возможны лишь через "своеволие," через самоотречение. И, однако, не оборачивается ли слишком часто это "своеволие" человека в саморазрушение? Это - самая интимная тема у Достоевского. Он не только показывает трагическое столкновение и скрещивание свобод или своеволий, когда свобода оказывается насилием и тиранией для других. Он показывает и самое страшное, - саморазрушение свободы. Упорство в своем самоопределении и самоутверждении отрывает человека от преданий и от среды, - и тем самым его обессиливает. В беспочвенности Достоевский открывает духовную опасность. В одиночестве и обособлении угрожает разрыв с действительностью. "Скиталец" способен только мечтать, он не может выйти из мира призраков, в который роковым образом его своевольное воображение как-то магически обращает мир живой. Мечтатель становится "подпольным человеком," начинается жуткое разложение личности. Одинокая свобода оборачивается одержимостью, мечтатель в плену у своей мечты...

Достоевский видит и изображает этот мистический распад самодовлеющего дерзновения, вырождающегося в дерзость и даже в мистическое озорство. Показывает, как пустая свобода ввергает в рабство, - страстям или идеям. И кто покушается на чужую свободу, тот и сам погибает. В этом тайна Раскольникова, "тайна Наполеона..."

Но Достоевский не только показывает в образах эту диалектику идей-сил, как последнюю и интимную тему современной русской жизни. Он становится толкователем судеб того "случайного племени," каким была радикальная интеллигенция 60-х годов, эти тогдашние "нигилисты." И Достоевский хотел показать не столько внешний быт, сколько именно тайную судьбу этого "племени," свершавшуюся в тогдашних борениях и спорах... Одержимость мечтой еще опаснее, чем бытовая нелюдимость... И не были ли русские радикалы и нигилисты именно одержимы...

Свобода праведна только через любовь, но и любовь возможна только в свободе, - через любовь к свободе ближнего. Несвободная любовь вырождается неминуемо в страсть, оборачивается насилием для любимого, и роком для мнящего любить...

В этом ключ Достоевского к его синтезу...

С пугающей прозорливостью Достоевский изображал эту антиномическую диалектику несвободной любви. И ведь Великий Инквизитор есть, прежде всего, именно жертва любви, несвободной любви к ближнему, не уважающей и не чтущей чужой свободы, свободы каждого единого из малых сих. Такая любовь в несвободе и через несвободу только выжигает воспаленное сердце, и сожигает мнимо любимых, - убивает их обманом и презрением. И не в этой ли антиномии один из фокусов трагедии в "Бесах..."

Достоевского не удовлетворяло романтическое решение антиномии. Органическую цельность нельзя обрести через возврат к природе или к земле, как бы ни был такой возврат привлекателен. Нельзя просто потому, что мир вовлечен в кризис, - органическая эпоха оборвалась. И вопрос в том, как выйти из разлагающегося и распадающегося быта. Достоевский изображает именно проблематику этого распада. Его последним синтезом было свидетельство о Церкви. Влад. Соловьев верно определил основную мысль Достоевского - Церковь, как общественный идеал...

Свобода вполне осуществима только через любовь и братство, - в этом тайна соборности, тайна Церкви, как братства и любви во Христе. Это и был внутренний отклик на все тогдашнее гуманистическое искание братства, на тогдашнюю жажду братской любви. Его диагноз и вывод тот, что только в Церкви и во Христе люди становятся братьями

воистину, и только во Христе снимается опасность всякого засилия, насилия и одержимости, только в Нем перестает человек быть опасен для ближнего своего. Только в Церкви мечтательность угашается, и призраки рассеиваются...

В своем творчестве Достоевский исходил из проблематики раннего французского социализма. Фурье и Жорж Занд больше других открыли ему роковую проблематику социальной жизни. И, прежде всего, - бесплодие и опасность свободы и равенства без братства. Это и была ведь основная теза всего "утопического" социализма, которую люди тогдашнего "по-революционного" поколения полемически противопоставляли якобинству революции, всяким "женевским идеям" вообще. И это не был только социальный диагноз, это был диагноз морально-метафизический. Утопизм притязал быть именно "религией," - правда, "религией человечества," но все же с "евангельским" идеалом. И в период своих социал-утопических увлечений Достоевский оставался и чувствовал себя христианином. С Белинским он так резко порвал тогда всего больше, за то, что тот "ругал ему Христа." Как удачно говорит Комарович, "христианский социалист Достоевский ушел от позитивиста Белинского..."

Но к этому мечтательному и книжному опыту слишком скоро прибавился жестокий и действительный опыт Мертвого Дома... И в "Мертвом Доме" Достоевский узнал не только о силе зла над человеком, в опровержение гуманистического оптимизма. Важнее другое... "В каторжной жизни есть еще одна мука, чуть ли не сильнейшая, чем все другие. Это вынужденное общее сожительство..." Крайняя мука здесь в том, что приходится насильно жить вместе и сообща, - "во что бы то ни стало, согласиться друг с другом." Ужас принудительного общения с людьми, - вот первый личный вывод Достоевского из опыта Мертвого Дома... Но не есть ли катор жная тюрьма только предельный случай планового общества? И не становится ли всякое слишком организованное, хотя бы и по наилучшему штату, общежитие именно каторгой? И не неизбежно ли в таких условиях развиваться "судорожному нетерпению," или мечтаниям?..

"Это тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по самом себе..."

От "Записок из мертвого Дома" к "Запискам из подполья" переход был вполне естественным... От социалистической утопии Достоевский теперь отрекается. "Записки из подполья" написаны, по-видимому, в ответ на "Что делать," - у Чернышевского Достоевский увидел темную и пошлую изнанку социальной утопии, разгадал в ней новое рабство. И все яснее ему становилось, что от рабства освободиться во имя формальной свободы нельзя. Такая свобода пуста и беспредметна, потому и вырождается в новое засилие, или одержимость. Власть мечты, или одержимость идеей, - это одна из главных тем в творчестве Достоевского...

Одной симпатии или жалости еще недостаточно для братства. И нельзя любить человека, просто как человека, - это означало бы полюбить человека в его данной случайности, не в его свободе. Но еще опаснее полюбить человека в его идеальном образе, - здесь всегда кроется опасность "наклеветать" живому человеку его мнимый идеал, удушить его мечтой, оковать выдуманной или надуманной идеей. Удушить и оковать себя мечтой может и каждый сам себя...

От гуманистической мечты о братстве Достоевский переходит к "органическим" теориям общества, передумывает славянофильские и романтические темы (здесь несомненно влияние Аполлона Григорьева). И не в том главное, что Достоевский исповедует "почвенничество," как идеологию. Но именно в его художественном творчестве эта тема о "почве" и о "мечте" становится основной. И вопрос стоит для Достоевского не в плане

быта. Его тревожит беспочвенность на большой глубине. Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца, - роковой образ скитальца, скорее даже чем странника. И снова, это - типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этим распадом органических связей, этим отрывом и отпадением своевольной личности от среды, от традиции, от Бога. И "почвенничество" есть именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание цельной жизни. Для Достоевского, как и для других многих, то был проект еще не распознанной соборности. Во всем бытии есть некий раскол, в человеческом существовании всего больше. Человек уединяется, - в этом главная тревога Достоевского. И в ней по-новому звучат все еще социалистические мотивы, - мечта открыть или создать "органическую" эпоху. Из- под власти "отвлеченных начал" вернуть человека к цельности, к цельной жизни...

Между Достоевским и Влад. Соловьевым сродство гораздо глубже, чем то можно видеть при сличении разрозненных тезисов или взглядов. Но не следует преувеличивать их взаимного влияния. Их близость - в единстве личных тем... И очень скоро Достоевский понял, что одной цельности переживаний еще очень и очень недостаточно. И нужно вернуться не столько к цельности чувств, но именно к вере... Именно об этом и написаны главные романы Достоевского...

Достоевский был слишком чутким тайнозрителем человеческой души, чтобы остановиться на органическом оптимизме. Органическое братство, организованное, пусть изнутри, каким-нибудь "хоровым началом," вряд ли многим будет отличаться от "муравейника..."

То правда, что органического соблазна Достоевский до конца так и не преодолел. Он остается утопистом, продолжает верить в историческое разрешение жизненных противоречий. Он надеется и пророчит, что "государство" обратится в Церковь, - в этом Достоевский оставался мечтателем. Но эта мечта отставала от его новых подлинных прозрений и разногласила с ними. "Гармонии" Достоевский требовал. Но уже провидел иное. История открывалась ему, как непрерывный Апокалипсис, и в ней решался вопрос о Христе. В истории вновь строится Вавилонская башня...

Достоевский видел, как вновь Христос встречается с Аполлоном, истина о Богочеловеке с мечтой о человекобоге. Бог с диаволом борется, а поле битвы в сердцах людей...

Очень характерно, что именно история всего больше интересовала Достоевского уже с молодых лет, и всегда у него было предчувствие каких-то надвигающихся катастроф. В истории он всегда чувствовал именно эту человеческую тревогу, встревоженность, и еще более - тоску безверия...

Достоевский мечтал о "русском социализме," но видел "русского инока." И этот инок не думал и не хотел строить "мировой гармонии," и вовсе не был историческим строителем. Ни святитель Тихон, ни старец Зосима, ни Макар Иванович...

Так, мечта и видение у Достоевского не совпадали. И последняго синтеза он не дал... Одно чувство оставалось у Достоевского всегда твердым и ясным: "Слово плоть бысть..."

Истина открылась и в этой жизни. Отсюда эта торжествующая Осанна...

Достоевский веровал от любви, не от страха. В этом он так не похож ни на Гоголя, ни на Конст. Леонтьева, одинаково стесненных в их духовном опыте каким-то нерасходящимся испугом, почти отчаянием... В историю русской философии Достоевский входит не

потому, что он построил философскую систему, но потому, что он широко раздвинул и углубил сам метафизический опыт...

И Достоевский больше показывает, чем доказывает...

В особенности важным было то, что Достоевский сводил все искание жизненной правды к реальности Церкви. В его диалектике живых образов (скорее, чем только идей) реальность соборности становится в особенности очевидной. И, конечно, с исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека...

Это было в особенности своевременно в возбужденной обстановке русских Семидесятых годов...

Конст. Леонтьев (1831-1891) резко обвинял Достоевского в проповеди нового и "розового" христианства (по поводу его Пушкинской речи). "Все эти надежды на земную любовь и на мир земной можно найти и в песнях Беранже, и еще больше у Ж. Занд и у многих других. И не только имя Божие, но даже и Христово имя упоминалось на Западе по этому поводу не раз." В другом месте Леонтьев называет квакеров и социалистов, Кабе, Фурье и снова Ж. Занд...

Влад. Соловьев вряд ли удачно защищал память Достоевского от этих разоблачений Леонтьева, перетолковывая "всеобщую гармонию" из Пушкинской речи в духе катастофического апокалиптизма. И Леонтьеву не трудно было такую апологию просто отвести. Не таков был прямой смысл выражений Достоевского, и вряд ли кто понял его в таком смысле...

Действительно, в своем религиозном развитии Достоевский исходил именно от тех впечатлений и имен, о которых говорил Леонтьев. И от этого "гуманизма" он не отрекался и впоследствии потому, что при всей двусмысленности и недостаточности, угадывал в нем возможность стать подлинно христианским, и стремился его оцерковить. Достоевский видел только недоразвитость там, где Леонтьев находил полную противоположность...

"Сочиненному" христианству Достоевского Леонтьев противопоставлял современный монастырский и монашеский быт или уклад, особенно на Афоне. И настаивал, что в Оптиной "правильным православным сочинением" Братьев Карамазовых не признают, а старец Зосима современному монастырскому духу не отвечает. В свое время Розанов по этому поводу очень верно заметил. "Если это не отвечало типу русского монашества XVIII-XIX веков (слова Леонтьева), то, может быть, и даже наверное, отвечало типу монашества IV-IX веков." К Златоусту Достоевский, действительно во всяком случае ближе (и именно в своих социальных мотивах), чем Леонтьев... Розанов прибавляет: "Вся Россия прочла его "Братьев Карамазовых," и изображению старца Зосимы поверила. "Русский инок" (термин Достоевского) появился, как родной и как обаятельный образ, в глазах всей России, даже неверующих ее частей." Достоевский во многих пробудил эту тягу к монастырю. Под его влиянием и в самом типе современного монашества обозначился сдвиг "в сторону любви и ожидания..."

Сейчас мы знаем, что старец Зосима и не был писан с натуры, и не от Оптинских образов Достоевский в данном случае исходил. Это был "идеальный" или "идеализированный" портрет, писанный больше всего с Тихона Задонского, и именно творениями Тихона вдохновлялся Достоевский, составляя "поучения" Зосимы. "Прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонскаго," замечает он сам о главе: О Священном Писании в жизни о. Зосимы (срв. также еще и "Душеполезные беседы" схимонаха старца Зосимы

(Верховского), подвизавшегося в Сибири около г. Кузнецка). Силой своей художественной прозорливости Достоевский угадал и распознал эту серафическую струю в русском благочестии, и намеченную линию пророчески продолжил...

Леонтьева ссылки Розанова нисколько бы не успокоили, но именно испугали бы еще раз. Леонтьев весь был в страхе. Он был странно уверен, что от радости люди забываются и забывают о Боге. Потому и не любил он, чтобы кто радовался. Он точно не знал и не понимал, что можно радоваться о Господе. Он не знал, что "любовь изгоняет страх," - нет, он и не хотел, чтобы любовь изгнала страх...

Совсем неверно считать Конст. Леонтьева представителем и выразителем подлинного и основного предания Православной Церкви, даже хотя бы только одной восточной аскетики. Леонтьев только драпировался в аскетику. Как удачно определил снова Розанов: "ревущая встреча эллинского эстетизма с монашескими словами о строгом загробном идеале." Аскетика, то были для Леонтьева именно заговорные слова, которыми он заговаривал свой испуг. И в эстетизме Леонтьева чувствуются скорее западные, латинские мотивы (его удачно сравнивают с Леоном Блуа). Для Леонтьева очень характерно, что с "Теократией" Влад. Соловьева он готов был и хотел бы согласиться, очень хотел бы себя открыто объявить его учеником, и к католичеству его влекло; но известный реферат Соловьева "об упадке средневекового мировоззрения" привел Леонтьева в подлинное неистовство, как соглашательство с "демократическим прогрессом..."

У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоззрения. Он и не хотел его иметь. Леонтьев тревожился только о том, чтобы его языческий натурализм не был ему вменен или поставлен в вину и в грех. Странным образом, у этого притязаемого "византийца" была совсем протестантская проблематика спасения, почти без остатка вмещавшаяся в идею вменения или, скорее, невменения. Как уйти от кары или возмездия за грех?..

Леонтьев не верил в преображение мира, и верить не хотел. Он именно любовался этим непреображенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой двусмысленной, языческой и нечистой, красотой. Но от замысла религиозного искусства он в испуге отшатывался. Бога надо чтить там, вверху...

Слава в вышних Богу, и на земли мир...

"В упор против этой вифлеемской песни Леонтьев, уже монах, отвечает: не надо мира" (это опять из наблюдений Розанова)...

В суждении о мире у Леонтьева только один критерий, эстетический. И для него это совпадает с измерением силы жизни. Он ищет в жизни силы, пестроты, блеска, всякого "многообразия в единстве." И во имя этого великолепия так часто протестует против добра и еще больше против морали. "Христианство не отрицает обманчивого и коварного изящества зла; оно лишь учит нас бороться против него и посылает на помощь ангела молитвы и отречения." Это так характерно для Леонтьева. Он отказывается от зла, - того требует Церковь. Но он отказывается также осудить зло, - и даже старается внушить, что отказываться, не осуждая, только труднее, а потому и похвальнее. "Вопреки сухости сердца и равнодушию ума принудительная молитва выше, чем молитва легкая, радостная, умиленная, горячая..."

Всего характернее те "безумные" (в его собственной оценке) афоризмы, которые он однажды сформулировал в письме к Розанову (уже совсем незадолго до своей смерти). Он

открыто признает и показывает расхождение обоих своих мерил, эстетического и христианского...

Сила жизни внешне свидетельствуется "видимым разнообразием и ощущаемой интенсивностью." И вот, "более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие." В этом отношении христианство ведет, действительно, туда же, что и европейский "прогресс." Мир потускнеет и поблекнет, если весь обратится в христианство. "И христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь..."

Еще по поводу Пушкинской речи Достоевского Леонтьев восклицал с раздражением: "Окончательное слово!.. Окончательное слово может быть только одно. Конец всему на земле. Прекращение истории и жизни..." Это значит не столько то, что история кончится и будет суд... Нет, самое христианство останавливает, как-то парализует историю, отнимает у людей силы и увлечение... Из этой коллизии своих двух мерил Леонтьев знает только один выход: подчиняться...

"Что же делать?.. Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда..." Какая ядовитая смесь от Ницше и от Кальвина сразу! и возможна она только в изволенной двусмысленности, в сумерках умственной совести...

Соловьев в свое время верно отметил: "Надежды и мечтания Леонтьева не вытекали из христианства, которое он, однако исповедовал как, универсальную истину. Ему оставалась неясною универсальная природа этой истины и невозможность принимать ее наполовину." В этом отношении то была прямая противоположность самому Соловьеву, с его инстинктом последовательности...

У Леонтьева всего неприятнее именно этот постоянный привкус двусмысленности. У него точно не было врожденного морального инстинкта, его как-то не тревожил никогда категорический императив "нравственного закона." Но у него не было и подлинной познавательной тоски. Об истине он тоже тревожился немного. Христианство не было для него светом разума, - об этом он никогда не говорил, да и о догматах вообще он упоминал как-то слишком редко. Не часто говорил он и о самом Христе...

Нет, не истины искал он в христианстве и в вере, но только спасения... И именно спасения от ада и погибели, там и здесь, - нет, не новой жизни...

В его восприятии христианство почти что совпадает с философским пессимизмом, с философией Гартмана, - "что на земле все неверно и неважно, все недолговечно, а действительность и вековечность настанут после гибели земли и всего живущего на ней..." Все кончится, все оборвется...

Христианство для Леонтьева есть только религия конца... Пророчество о конце, не тема для жизни, - нет в христианстве "благой вести" об истории и для истории... В истории Леонтьев не видел религиозного смысла, в истории он оставался эстетом и биологом, и тем вполне удовлетворялся...

У Леонтьева встречаем неожиданный гиперэсхатологизм, столь характерный для Реформации. Леонтьев неожиданно сближается с Карлом Бартом, при всех своих

языческих или "ницшеанских" склонностях и предпосылках. Всего дальше он именно от святоотеческой традиции...

Для Леонтьева христианство было только якорем личного спасения, он сам старался сжать всю свою религиозную психологию в рамки "трансцендентного эгоизма." Потому у него не могло и быть ясного понятия о Церкви, для того он был слишком индивидуалистом...

Леонтьев был одним из возвращающихся... Каким тягостным и трудным был для него этот возврат, безрадостный, испуганный, скорее с закрытыми глазами, "вопреки целой буре внутренних протестов," как сам он говорит. Он уверовал, и веровал, с надрывом, с разочарованием и грустью, и вера не стала для него источником вдохновения, оставалась только средством самобичевания и самопонуждения...

Леонтьев был разочарованным романтиком больше, чем верующим. И так характерен его образ для тогдашней эпохи религиозного кризиса, религиозного разложения романтизма. Леонтьева нужно сравнивать не со старшими славянофилами, но скорее с такими же нераскаянными романтиками, как Герцен или Аполлон Григорьев. У них одинаковое чувство жизни... Это было очарование мощи и просторов, эстетическая религия космоса, почитание "творящей природы" (natura naturans). Это было восприятие мира даже и не под знаком красоты, но под знаком художественного наслаждения. И в романтической эстетике вообще очень силен этот привкус гедонизма...

О Герцене сам Леонтьев не раз вспоминает, их роднит в особенности эта эстетическая критика современного Запада, мелеющего и линяющего... Но с Григорьевым общего еще больше... Именно от Григорьева идет в русском мировоззрении это эстетическое перетолкование православия, которое уже у Леонтьева так остро и еще больше обостряется у неоромантиков под конец века и позже. В таком восприятии быт и обряд оказываются важнее и характернее, чем догма и учение веры. И при этом ведь можно сказать с убеждением, что "жизнь" шире и глубже всякого "учения..."

Григорьев был человек путанный и беспорядочный, неудачник и несчастливец. Но ему дано было "счастье или несчастье рождать из себя собственные, а не чужие мысли..." Григорьев (1822-1864) был сверстником младших славянофилов. И, подобно Аксакову и Юрию Самарину, в годы студенчества он был восторженным гегелистом (под влиянием новых профессоров юридического факультета: Редкина, Крюкова и др.). Только позже он поворачивается к Шеллингу и предается "умственным сатурналиям" этого философского романтизма. К философским впечатлениям присоединялись литературные: Байрон, и особенно - "вихри юной французской словесности," Гюго прежде других. Слабее было влияние немецкой литературы, отчасти Шиллер, и совсем слабо Гете...

Немецкий идеализм Григорьев переживал с каким-то полурелигиозным подъемом и надрывом сразу, - "скакал по оврагам и безднам." Фет, который с ним тогда жил вместе и учился, свидетельствует в своих воспоминаниях, что "в этот период времени Григорьев от самого отчаянного атеизма одним скачком переходил в крайний аскетизм." Одно время он принадлежал к какой-то масонской ложе, читал мистические книги, Лабзина, между прочим, и в его молодых стихах ясно слышатся отзвуки масонских песен и гимнов (срв. его "Гимны" - "слова о великой радости," по выражению Ал. Блока)...

Но подлинной веры у Григорьева не было... Он сам признавался, - "под православием разумел я просто известное стихийно-историческое начало, которому суждено еще жить и дать новые формы жизни, искусства..."

Именно эстетически Григорьев воспринимает известного инока Парфения, и в его книге Григорьева привлекает свежесть образов, яркость впечатлений, художественная выдержанность и законченность, "торжество души..."

Григорьев очень ценил старших славянофилов, Хомякова и Киреевского, как носителей "органическаго" начала. Очень ему понравилась книга архим. Феодора (Бухарева) "О Православии." Но всюду его привлекает сила жизни, которую он ощущает у писателей, а не их убеждения...

В 50-х годах Григорьев примыкал к т. наз. "молодой редакции Москвитянина." Из других членов кружка нужно назвать Островского, Писемского, Тертия Филиппова. С Филипповым позже Леонтьев был близок. Бывал здесь и Зедергольм, впоследствии оптинский постриженник, иеромонах о. Климент, аскетический друг и собеседник Леонтьева. Для всех было характерно это сочетание изощренной романтической эстетики с самым реалистическим чувством живого быта, с увлечением русской песнью. С этим связано открытие мира русского купечества для русской литературы. У Филиппова именно отсюда и с тех пор внимание и интерес к русскому старообрядчеству. Меняется само понятие "народа." Иначе поворачивается и вопрос о быте, становится более историчным и образным, менее поддается пасторальному опрощению. "Город" ведь есть более историчная категория, чем "село" (почти что синоним для "природы")...

Григорьев на примере Москвы прочувствовал эту историчность. "Мне старый собор нужен, старые образа в окладах, с сумрачными ликами, следы истории нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жестокие, да типические..." Свое мировоззрение Григорьев называл органическим, и связывал его с Шеллингом прежде всего. У него - "громадная руда органических теорий...

Основным у Григорьева было именно это чувство творческой неисчерпаемости и непрерывности жизни, - "чувство органической связи между явлениями жизни, чувство цельности и единства жизни..." Жизнь шире логики. Скорее поэма, чем система (так Гайм в своей известной книге о "романтической школе" поясняет различие романтизма и гегелизма)... Григорьев противопоставляет "историческое чувство" и "историческое воззрение." Иначе сказать, интуицию и понятие, живое художественное восприятие и - "деспотизм теории..."

Отчасти это напоминает критику Ивана Киреевского, еще больше Герцена. Кстати, "левой" гегельянской Григорьев сочувствовал больше, чем правой, - и всего острее у него всегда эстетический довод... Шеллингизм был для Григорьева философией мировой красоты, - и оправданием многообразия, богатства и цветения жизни...

"Высшее значение формулы Шеллинга заключается в том, что всему: и народам, и лицам, возвращается их цельное самоответственное значение, что разбит кумир, которому приносились требы идольские, кумир отвлеченного духа человечества и его развития..." По мотивам эстетическим Григорьев отстаивает теорию постоянства или, вернее, несводимости типов или форм против метафизического трансформизма с его неизбежным учением о "переходных формах..."

Жизнь мира развертывается в смене и совокупности "типических циклов," и каждый имеет свой лик, свою форму, свой образ. Каждая эпоха есть своего рода "организм," целое во времени, как каждый народ есть целое или организм в пространстве...

"Каждый таковой организм, так или иначе сложившийся, так или иначе видоизменивший первоначальное предание в своих преданиях и верованиях, вносит свой органический принцип в мировую жизнь... Каждый таковой организм сам в себе замкнут, сам по себе необходим, сам по себе имеет полномочие жить по законам, ему свойственным, а не обязан служить переходной формой для другого... Единство же между этими организмами, единство не измененное, никакому развитию не подлежащее, от начала одинаковое, есть правда души человеческой..."

Так из предпосылок "органического" мировоззрения выводится теория культурно-исторических типов, - в те же годы ее формулирует Герцен (см. его "Концы и начала"), и мотивирует тоже эстетически. Впоследствии ее досказывает Н. Я. Данилевский в своей известной книге... Неповторимое и своеобразное прежде всего привлекает Григорьева. И вот, Запад становится однообразен. "Запад дошел до отвлеченного лица, - человечества. Восток верует только в душу живу..."

Запад застывает, Восток еще расплавлен...

Сходство с Леонтьевым сразу заметно. И здесь - тожество опыта и интуиции, единство романтического типа... В философии Леонтьев и не пошел дальше Григорьева, так и не вышел из тесных границ романтического натурализма. В истории для него решающим всегда оставался критерий эстетический, критерий своеобразия и мощи... И его теория "спасения" остается внешней и неорганической пристройкой к этой не преображенной, языческой философии... То был именно тупик романтизма...

Разногласие Леонтьева с Достоевским не было их личным спором и столкновением. Здесь встал типический и основной вопрос, которым тогда и тревожилась русская совесть. Это был вопрос о религиозном действии. Именно этот вопрос все время чувствуется у самого Достоевского, как и у Соловьева, еще больше у Федорова. Это все тот же вопрос: как мне жить свято...

И на него Леонтьев с надрывом и раздражением отвечал: помни о смерти... Для жизни он оставлял хищную мудрость здешнего мира...

Всю остроту такого решения почувствовало только уже следующее поколение, к концу века...

11. Владимир Сергеевич Соловьев - трехчленная схема "вселенской теократии."

Отрицание и возврат, - это две стороны одного и того же беспокойного религиозного процесса, в который русское сознание и сердце были вовлечены с середины прошлого века. Во всяком случае, то было время беспокойства... На таком историческом фоне и становится понятен весь смысл философской проповеди Влад. Соловьева (1853-1900), начинавшего именно в Семидесятые годы. Хилиазм молодого Соловьева, весь этот его апокалиптический оптимизм и нетерпение, уже не кажется таким неожиданным и исключительным. Это была все та же "вера в прогресс," хотя и в особом толковании. Л. М. Лопатин верно говорил об этом. "У него была непоколебимая вера в близкое завершение исторического процесса. В этом он сходился со своими современниками: вера в историю, в прогресс, в скорое и окончательное торжество над жизнью всех культурных идеалов и водворение среди людей земного рая, представляла своего рода религию русских интеллигентных слоев второй половины прошлого века. В годы юности, в эпоху увлечения материализмом, эта вера у Соловьева не имела ничего мистического: он просто

был очень последовательным и убежденным социалистом. Но потом, с общей переменой миросозерцания, она приобретает все более мистический характер и сливается с преобразованной верой во второе пришествие." Нужно только прибавить, что это "потом" падает тоже на самые ранние годы, "на заре туманной юности..."

Вместе со своими сверстниками Соловьев в свое время читал Флеровского (о том вспоминает Кареев), и в его юношеских письмах можно найти прямые намеки в духе религиозного народничества. "Скоро покажет мужик свою настоящую силу к большому конфузу тех, кто не видит в нем ничего, кроме пьянства и грубого суеверия. Приближаются славные и тяжелые времена и хорошо тому, кто может ждать их с надеждой, а не со страхом" (написано в 1873 г.). И в этой связи Соловьев отмечает сектантское движение в народе (срв. о возвращении и о сближении с народом и в его речах в марте 1881-го года)...

В годы своей первой заграничной поездки Соловьев очень интересуется новейшими религиозно-коммунистическими опытами в Америке, в частности, братством т. наз. "перфекционистов" в Онеиде, читает только что тогда вышедшую книгу Нордгофа об этих общинах (срв. воспоминания Янжула). Этот интерес не остывал вполне у Соловьева и позже...

И в первом из своих "Чтений о Богочеловечестве" Соловьев говорил, прежде всего, именно о "правде социализма..."

Весь творческий путь Соловьева может быть понят и объяснен именно из этого искания социальной правды...

"Социализм является, как сила исторически оправданная," - хотя бы то была только правда вопроса или потребности. Осуществить свой замысел или идеал социализм не может и не сможет, пока останется движением мирским и только человеческим. "Социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т. е. к признанию религии." Кроме того, Фурье в понимании Соловьева принадлежит та великая заслуга, что он "провозгласил восстановление прав материи," против односторонности спиритуализма и идеализма. Эта rehabilitation de la chair, в толковании Соловьева, была на пользу христианской истине. "Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным, - христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел... Христианство обещает не только новое небо, но и новую землю..."

И в религиозном синтезе этот замысел и "правда" социализма исполняется...

Свою философскую деятельность или проповедь Соловьев начинал в том убеждении, "что философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошлого." Новая философия должна быть обращена к жизни, должна переходить к действию. "Именно теперь, в XIX веке, наступила пора для философии выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости, и заявить свои верховные права в деле жизни..."

Недостаточность "отвлеченного" теоретического познания определяется для Соловьева, прежде всего, именно несовершенством окружающего мира. В эмпирическом опыте нет и не дано той истинной действительности, в познании которой и состоит действительная истина. Эту истинную действительность еще нужно сперва и наново создать. "Конечно,

истина вечно есть в Боге, но поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность. Итак, для истинной организации знания необходима организация действительности. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей или творчества..."

Философию в глазах Соловьева "оправдывали" именно ее "исторические дела," - "она освобождала человеческую личность от насилия внешности и давала ей внутреннее содержание." Соловьев решал, прежде всего, вопрос о путях праведной жизни, - потому и призывал заниматься философией, "как делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным." И слушали Соловьева не столько как мыслителя, но именно как "учителя," проповедника, даже пророка. Стечение слушателей на его лекциях в Петербургском университете удивляло и огорчало ревнителей "положительного" знания. "В шестидесятых годах такую толпу могла бы собрать только лекция по физиологии, а в семидесятых - по политической экономии, а вот в начале восьмидесятых почти вся университетская молодежь спешит послушать лекцию о христианстве" (отзыв современника)...

В общественном радикализме своего времени Соловьев угадывал искание преображенного мира... И во всем секулярном прогрессе Нового времени видел точно тайное веяние Духа Христова. "Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершался в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христове..."

В новом европейском развитии Соловьев находил предварение и даже предвосхищение христианской правды. "Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля..."

Но это смутное и слепое искание правды нужно теперь ввести в "разум истины," - нужно его открыто привести или вернуть ко Христу. Церковь должна распознать в мире это тайное веяние взыскуемой правды, "возвести его на высшую ступень разумного сознания," закрепить его в высшем и преображающем синтезе... В восприятии Соловьева христианство есть тема творимой истории. Вполне реально христианство только, как "всемирно-историческое начало." Соловьев твердо верил, что только в историческом действии Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, обратно, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или делание впервые получает действительное оправдание и опору. "Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, - оно должно быть вселенским, оно должно распространиться на все человечество и на все дела человеческие..."

Церковь, в понимании Соловьева, есть исторический деятель, имеет творческое задание и призвание в истории, и есть единственный подлинный общественный идеал. "Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие, которое не от мира сего." То была крепкая и неизменная вера Соловьева, стержень всей его системы...

Начинал Соловьев с типичной романтической критики существующего. Весь мир он видел в кризисе, в критической фазе, т. е. в распаде и в разладе, во власти "отвлеченных начал." Все в мире разомкнуто и разобщено. И сама религия в современном мире скорее в упадке, - "в действительности является не тем, чем она должна быть." Потому все и погрузилось в разлад, что религия перестала быть "началом" жизни. "Современная религия есть вещь очень жалкая, - собственно говоря, религии, как господствующего

начала, как центра тяготения, нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность, как личное настроение, личный вкус." И вот, теперь предстоит и надлежит восстановить эти распавшиеся планы жизни, восстановить их во взаимной связи и в органической целости... Философия и должна подготовить или обосновать этот великий синтез, это "всеединство," это великое и новое восстановление...

"Когда же христианство станет действительным убеждением, т. е. таким, по которому люди будут жить, осуществлять его в действительности, - тогда, очевидно, все изменится..."

Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства в новое время было "именно его мнимое противоречие с разумом," - оно не достаточно "входило в разум," - являлось в мире "в ложной форме," и доныне является. Соловьев, напротив, твердо веровал и открыто утверждал, что никакого противоречия нет и быть не может, что только в христианском откровении впервые и исполняются все постулаты познающего разума и взыскующего сердца. Потому и придавал он такое значение раскрытию христианской истины в адекватной форме, этому "оправданию веры отцов" через философию. Его философия в целом и притязала быть именно таким исповеданием христианской веры в элементе истины...

Религиозный синтез еще не дан, но только задан, "есть не данное сознания, а задача для ума, для исполнения которой сознание представляет только разрозненные и отчасти загадочные данные." В этом искомом и заданном синтезе "элемент мистический" есть только одно из слагаемых. В одностороннем развитии теологический принцип оборачивается отвлеченным догматизмом. То верно, подчеркивает Соловьев, что философия и наука, взятые и развиваемые о себе, неизменно приводят к скептическому исходу, и к объективности можно вернуться оттуда только через "мистический" опыт. Однако, следует ли из этого, что философию и науку можно, или нужно, попросту оставить вне синтеза, и восстановить систему Аквината или восточную патристику? Соловьев отвечает решительным "нет." Здесь он и ставит вопрос: почему же ум человеческий так неудержимо в истории "отделяется от истины религиозного знания," даже под риском низвергнуться в пустоту и ничтожество бесплодного скептицизма. Объявить все новейшее развитие только "произвольным заблуждением," только "неким новым грехопадением,"- это было бы слишком легким ответом. Нет, в самой традиционной теологии есть повод и основание для этого отпадения или отступления разума, - отступления временного, уверен Соловьев. Традиционная теология не включает эмпирического знания природы и не дает разуму творческого простора. "Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факт опыта, то она точно так же не может определяться, как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим." Задача синтеза именно в том, чтобы "ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой, и таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии..."

Очень характерно, что уже в самые последние годы Соловьев продолжал понимать пророчество, что Евангелие будет проповедано по всей земле в том смысле, что Истина будет явлена миру с такой очевидностью, при которой станет неизбежным: либо сознательно ее принять, или также сознательно ее отвергнуть. Вопрос должен быть и будет сведен к такой окончательной и безусловной форме выражения, чтобы он мог быть разрешен частым и волевым актом или определенным решением каждого самого за себя, абсолютно моральным или абсолютно имморальным. "Пока еще христианское учение не

достигло подобной ясности, и предстоит установить христианскую философию, без чего проповедывание Евангелия не может быть осуществлено" (из письма к Е.Тавернье, 1896)...

То был возврат к метафизике, тем самым и возврат к догматам. Это была и реакция против всякого психологизма, пиетизма, морализма...

Соловьев стремился пробудить мысль, прежде всего, - будил умственную совесть... То был возврат к вере через разум. Intelligo, ut credam...

Соловьев был утопическим оптимистом в своих исторических ожиданих. "Нежданное сбудется скоро." Под конец жизни он был захвачен острой апокалиптической тревогой, предчувствием конца. Но с новым чувством по-прежнему ждал: сбудется скоро...

Творческий путь Соловьева был очень неровен, извилист, даже изломан. То был путь борений, не прямого развития, - путь увлечений и отречений, смена вспышек и разочарований. В разные эпохи своей жизни Соловьев очень по-разному понимал и представлял смысл своего собственного философского дела...

Кризис неверия разрешился, в ранней молодости, не возвращением к христианству, но обращением в философский пессимизм, в веру Шопенгауэра и Э. ф. Гартмана (срв. влияние Шопенгауэра у Тургенева и особенно у Фета). К "историческому" христианству Соловьев в это время относился скорее отрицательно, и всяким "катихизисам" противопоставлял "истинное" христианство будущего, которое еще нужно раскрыть. В эти годы, под двойным влиянием новейшего пессимизма и платонизма, Соловьев склонялся к тому, что впоследствии сам называл "отрешенным идеализмом." Он стремился тогда силой проповеди убеждать в ничтожестве мира сего, силой разумного убеждения погашать эту слепую жажду посюстороннего существования. Волю к жизни нужно погасить, этот мир уничтожить. Теоретически его призрачность уже разоблачена, в свете философского идеализма, - "мир вещественен лишь в обмане." И этот призрак рассеется некогда без следа. То будет апокатастазис, не нирвана, - явление мира духов. И, когда свою юношескую диссертацию о "Кризисе западной философии" Соловьев заключал провозглашением совпадения и согласия древних "созерцаний Востока" и новейшего "умозрения Запада," он говорил не о философском "оправдании" христианства, но именно о пессимизме. От сильного влияния Шопенгауэра до конца Соловьев так никогда и не освободился. К этому присоединялось увлечение духовидением и медиумизмом...

Правда, очень скоро Соловьев перешел к высшему синтезу, к "абсолютному" идеализму Шеллинга и Гегеля, с его замыслом "оправдать" мир и в явлении. В том ведь и был пафос этих великих идеалистических систем, чтобы увидеть и показать все существующее sub specie aeternitatis, т. е. именно под знаком абсолютного обоснования, иначе сказать - логической необходимости...

Так именно и определяет Соловьев задачу метафизики. "Эта задача, очевидно, сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира Божественной сущности..."

И через такое "выведение" самое "условное" становится непременным...

Без "достаточного оснозания" ведь ничего случиться не может. Всякое явление должно быть "хорошо обосновано," так как иначе оно и не могло бы вовсе случиться. И раз уж что случается, то значит не могло не случиться. Именно "случайного" вообще не бывает...

У Соловьева этот пафос абсолютного обоснования был всегда очень острым. Он прямо и учил о предопределении... С этим связано у него такое странное нечувствие зла, до самых последних лет жизни. Его раннее мировоззрение с правом можно назвать "розовым христианством," это была очень благополучная утопия прогресса, - "христианство без Антихриста" (по остроумному выражению А. С. Волжского). Вся первая "система" Соловьева построена из предпосылок метафизического оптимизма. В его мировоззрении, странным образом, совсем не было трагических мотивов, несмотря на все его увлечение философским пессимизмом. Это метафизическое благодушие всего более определяется органическим мироощущением, - восприятием мира, как "органического целого," в котором все соразмерено и сопринадлежно (срв. его учение о Мировой душе, близкое и к Шеллингу). И тогда весь мировой процесс есть развитие (кстати заметить, Соловьев был убежденным дарвинистом, не только трансформистом вообще)...

Зло, в восприятии Соловьева, есть только разлад, беспорядок, хаос... Иначе сказать, дезорганизованность бытия... Потому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира...

И это совершается уже силой самого естественного развития. "На темной основе разлада и хаоса невидимая сила выводит светлые нити всеобщей жизни и слаживает разрозненные черты вселенной в стройные образы..."

Это есть сразу и логическая, и эстетическая завершенность или полнота, - космос, эта "темного хаоса светлая дочь," по поэтическому слову самого Соловьева...

В органическом целом ведь не может быть лишних элементов. Это значит, что нет и недолжных элементов. Зло коренится только в их распорядке, т. е. в непорядке или беспорядке. Тем самым зло не устойчиво. "Разрозненное, бессмысленное бытие существ есть только их ложное положение, призрачное и преходящее..."

Источник зла и саму его энергию Соловьев верно усматривал в эгоизме, в этом стремлении разъединиться, обособиться, замкнуться в себе и от других, - "это противопоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других." Но, во-первых, это стремление к расчуждению не выполнимо, не осуществимо, - "невольное влечение единящей силы" всегда сильнее (срв. уже закон всемирного тяготения, образующего естественную солидарность мира). Смысл всегда и непременно торжествует над бессмыслицей. У Соловьева эта неизбежность явно преувеличена, получает характер натуральной необходимости. Ибо, во-вторых, само расчуждение вводится в этот процесс самораскрытия смысла, как его необходимая предпосылка. "Зачем в мировой жизни эти труды и усилия? Зачем природа должна испытывать муки рождения, и зачем прежде, чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, невыдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? Зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами?..."

Вот на это космическое зло, на это безобразие в природе, Соловьев и обращает свое внимание, прежде всего... И на свой риторический вопрос он отвечает "одним словом," выражающим нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, - "это слово есть свобода..." Однако, вряд ли здесь не только именно одно слово...

"Для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того, чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того, чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны стоять на своем, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может привести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом..."

Зло есть точно некий выкуп свободы. Падение мировой души есть путь к ее свободному восстановлению. "И цель достигнута заране, победа предваряет бой..."

Падшая природа, тот мир, который "во зле лежит," есть для Соловьева, "только другое, недолжное, взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного," только "перестановка известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном..." Существующее отлично от должного "только по положению..."

Именно отсюда этот замысел всеобщего синтеза, вселенского примирения или восстановления, через новую перестановку. У Соловьева было это удивительное утопическое доверие ко всякого рода соглашениям и перестановкам...

То не было для Соловьева только убеждением рассудка. У Соловьева был живой мистический опыт. В эти ранние годы то был всего скорее, опыт спекулятивной теософии. Романтика, Якоб Беме и его продолжатели, и даже Парацельс и Сведенборг, - вот тот мистический или теософский круг, в котором выращивалось первое мировоззрение Соловьева. Вскоре прибавилось изучение гностиков и каббалы. Именно в эти ранние годы и были продуманы и даже написаны все главные философские книги Соловьева (только "Оправдание Добра," да статьи по "теоретической философии" относятся к поздним годам). В "Чтениях о Богочеловечестве" (и во французской книге) Соловьев очень близок к Шеллингу, в основной интуиции и в частных дедукциях; в "Критике отвлеченных начал" сильно чувствуется влияние Гартмана и Шопенгауера, - и всегда сказывается влияние Гегеля и его методы...

В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта. Это касается, прежде всего, и его основной концепции, его учения о Софии. Соловьев и впоследствии так всегда и оставался в этом душном и тесном кругу теософии и гностицизма, В 90-ых годах, после крушения своих унионально-утопических надежд и расчетов, Соловьев вторично переживал очень острый рецидив этого мечтательного гностицизма. Это был, кажется, самый темный период в его жизни, "обморок духовный," соблазн эротической магией, время гнилой и черной страсти. Но все же то был уже рецидив. Во всяком случае, с неоплатонизмом и с новой немецкой мистикой Соловьев всегда был связан больше и теснее, чем с опытом Великой Церкви и с кафолический мистикой. Особенно характерно, что у Соловьева вовсе не было литургической чуткости. Церковь он воспринимал скорее в элементах схоластики и каноники, еще и в плане "христианской политики," - всего меньше в плане мистическом, всего меньше - на глубинах таинственных и духовных. У него бывали видения, непостижные уму (срв. его "Три свидания" и всю его мистическую лирику вообще). Но именно в них, в этих загадочных "встречах" и видениях "Вечной Женственности," Соловьев и был всего дальше от Церкви...

Именно соборность Церкви оставалась для Соловьева мистически закрытой. Он слишком был связан с протестантизмом, через философию, через немецкий идеализм и мистику...

Он всегда не на церковно-исторической магистрали, а на каком-то мистическом окольном пути...

Конечно, историю древней Церкви и святых отцов Соловьев достаточно знал и изучал, - Mansi читал он, кажется, больше, чем Migne'я... Но и здесь его лично привлекали всего больше именно гностики (Валентина он считал одним из самых великих в истории мысли, особенно его учение о материи), еще и Филон, влияние которого всегда чувствуется у Соловьева при толковании Ветхого Завета (и в "Истории теократии"). Дальше Оригена, во всяком случае, Соловьев так и не пошел, хотя Оригеновский "универсализм," после сильного им увлечения, он и отвергнул. В известном смысле, Соловьев так и остался в доникейской эпохе, в доникейском богословии, с его пропедевтической проблематикой. Странным образом, о Богочеловечестве Соловьев говорит много больше, чем о Богочеловеке, - и образ Спасителя остается в его системе только бледной тенью. Именно христологические главы в "Чтениях о Богочеловечестве" совсем неразвиты. Это удивляло и смущало даже Розанова...

У Соловьева поражает именно эта странная невосприимчивость или невнимание к мистическим святыням Церкви, равно Восточной и Западной. Мистика света Фаворского также остается вне его кругозора, как и Тереза Испанская или Poverello из Ассизи. В его французской книге о "Вселенской Церкви" всего меньше трезвой "католической" церковности, вместо того - теософские дедукции догматов. Сближать Соловьева с блаженным Августином нет действительных поводов и оснований. Нет и поводов предполагать, что к Римской церкви мистически привлекало его почитание Пречистой Девы, theologia Mariana. В его творчестве это совсем не чувствуется, не чувствуется и в лирике, - перевод "литаний" из Петрарки еще ничего не доказывает...

Очень характерно, что раскрывая в "Чтениях о Богочеловечестве" свое учение о Троичности, Соловьев оговаривает, что не учитывает тех частностей, которые встречаются у отдельных мыслителей, у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова, - в существенном и основном учение у них одно. "В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении." Соловьев точно возвращается вспять к тому месту, с которого апологетам II-го века Сократ и Гераклит представлялись "своими," казались "христианами до Христа" (Соловьев именно этими словами определяет роль Филона и Плотина). "Положительные факты," к тому же, Соловьев сразу же осложняет спекулятивным толкованием. Богочеловечество в "вечном мире" осуществлено от начала, и Воплощение есть только некое проявление этого вечного единства в мире вещественности и бывания. Воплощение Слова, в таком толковании, есть только нисхождение вечного Христа в поток явлений. "В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданиями во времени восстанавливать то, что оставлено им в вечности, т. е. свое внутреннее единство с Богом и природой, - то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен был низойти в тот же поток явлений, должен был подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент, - в полноту времен..."

Это напоминает Оригена, но бледнее, чем у него, и без того личного чувства, которым у Оригена так согрето все построение (срв. учение Соловьева об "универсальном или абсолютном человеке" или "всечеловеческом организме," как о "вечном теле Божием"). От церковного догмата Соловьев, во всяком случае, далеко отходит...

Во всех его построениях силен привкус символического иллюзионизма... Символическое толкование событий и лиц у Соловьева не столько повышает ценность и значимость этих чувственных знаков, через соотнесение их к горним реальностям, сколько, напротив, обесценивает их, обращая в какую-то прозрачную тень, - точно новое доказательство ничтожества всего земнородного... В истории лишь показуются, экспонируются бледные образы или подобия от вечных вещей...

Таков и был символизм или аллегоризм у Филона и Оригена...

В этом "иллюзионизме" коренится источник всех утопических неудач Соловьева, источник всех его личных разочарований и отречений...

Оригинальным мыслителем, правду сказать, Соловьев не был. Но он был мыслитель необыкновенно чуткий... Всегда оставался он только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и кончая немецким идеализмом. И у него был великий и редкий платонический дар - трогать мысль...

Научиться методу у Соловьева невозможно, но от него можно загореться вдохновением... Он, действительно, сумел показать исторические "дела" философии, сумел вовлечь русское сознание в этот суровый искус философского раздумья. Все его делание было действенным и подлинным откликом на религиозное томление и тревогу его века, на весь этот религиозный ропот и сомнение. То был, действительно, некий духовный подвиг...

И во всем духовном складе Соловьева так много рыцарства и благородства, если и не героизма... Очень убеждает и само его стремление от христианского слова к христианскому делу...

В разные эпохи Соловьев совсем по-разному строил практические схемы. Впрочем, в них по существу гораздо больше неизменного, чем то кажется при наблюдении со стороны... От славянофилов он унаследовал убеждение, что историческая инициатива и решающее влияние перешли от Запада к России. Недолго мечтал он о вселенском призвании Православной Церкви, но гораздо тверже веровал в универсальное призвание Русского Царя. Ведь русскую иерархию Соловьев упрекал в отказе и забвении о своем общественном призвании, "чтобы проводить и осуществлять в обществе человеческом новую духовную жизнь, открывшуюся в христианстве." И, прежде всего, Церковь должна восстановить или вновь обрести свою свободу, в духе свободы и мира размежеваться с государством, в пределах неразложимой, но и свободной целости исторического бытия. "Собор Русской Церкви должен торжественно исповедать, что истина Христа и Церковь Его не нуждаются в принудительном единстве форм и насильственной охране, и что евангельская заповедь любви и милосердия прежде всего обязательна для церковной власти." В особенности же Церковь должна вновь привлечь и притянуть к себе "лучших людей" из образованного общества, "отдаленных от истины христианской тем образом мертвенности и распадения, который эта истина приняла в нынешней учащей Церкви..."

Эти ожидания и пожелания Соловьева не сбылись и не сбывались. Но решающим толчком были для него мартовские события 1881-го года. Вполне решительно и резко Соловьев осуждал тогда насилие революции, и видел в нем ясное свидетельство ее бессилия, - подлинно сильным может быть только свободное добро. Но именно потому он и ждал, и требовал от Царства - простить. Это было его тогдашнее убеждение вообще. "Чтобы молитва не была языческим пустословием, необходима полная вера в силу Духа Божия, совершенная преданность всеблагой воле Божией, решительное отречение от всех внешних, вещественных, недостоиных дела Божия средств и орудий" (см. уже в статье о

"Духовной власти в России," 1880). Именно поэтому Соловьев и говорил о прощении. "Веруя, что только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения, проявляемую ныне в таких небывалых размерах, - веруя также, что русский народ в целости своей живет и движется духом Христовым, - веруя, наконец, что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, - я решился с публичной кафедры исповедать эту свою веру! Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет его власть на недосягаемую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую, и самым делом покажет божественное значение Царской власти, - покажет, что в Нем живет высшая духовная сила всего русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига" (из письма на имя Государя).

Подвиг совершен не был. Для Соловьева это было не только социально-политическим разочарованием. Это был для него, прежде всего, духовный или мистический шок. Он теряет веру или доверие к христианской искренности и серьезности действующих лиц. И тем не менее его вера во вселенское предназначение русского царства так и осталась неизменной...

Важно подчеркнуть, - ведь именно эта вера была одной из главных предпосылок и его унинональной утопии. Ведь под именем "соединения Церквей" Соловьев проповедовал некий вечный союз Римского архиерея с Русским царем, - союз высших носителей двух величайшим даров: Царства и Священства...

Без Русского царства и самое Папство не может осуществить своего теократического призвания. Ибо только в славянском элементе может Священство найти среду для своего окончательного воплощения. Здесь, очевидно, сказывалось увлечение Штроссмаером...

То будет третья империя, - после Константина и Карла Великого. "После этих двух предварительных воплощений она ждет третьего и последнего воплощения своего..." Это из предисловия к "La Russie et 1'Eglise universelle..."

И там же о славянском царстве... Ваше слово, о народы слова, это - вселенская теократия, истинная солидарность всех наций и всех классов, - христианство, осуществленное в общественной жизни, - политика, ставшая христианской; это - свобода для всех угнетенных, покровительство для всех слабых; это - социальная справедливость и добрый христианский мир..."

Это и есть "правда социализма," развернутая теперь в "теократический" синтез...

На тему об "Империи" Соловьев упоминает Тютчева и Данте. И с этим скрещивается влияние хорватских впечатлений, особенно же влияние епископа Штроссмайера...

В другом месте Соловьев прямо называл славянство и Россию "новым домом Давидовым в христианском мире." Теократическую миссию и призвание славянства он описывал по Ветхому Завету...

В синтезе Соловьева был еще и третий момент, - служение пророка...

В ранних схемах у Соловьева был очень ярко выражен этот типический мотив романтики, - искусство, как "теургия." И с этим связан образ вдохновенного поэта, художника, - творца... "Великое и таинственное искусство, вводящее все существующее в форму красоты," это был для Соловьева последний, завершающий и высший, момент искомого синтеза. "Полная же истина мира - в живом его единстве, как одухотворенного и богоносного тела..."

В таинствах Церкви Соловьев видел преображение этой естественной "теургии," так что "цельная эстетика" и должна была быть, по его замыслу, именно философией христианских таинств ("там будет о семи таинствах, под влиянием которых, после примирения Церквей, весь мир переродится не только нравственно, но физически и эстетически," передает Леонтьев предположения Соловьева о недописанной части "Критики отвлеченных начал"). И вот "теургический" момент органически вводится в состав теократического синтеза. Преображение или одухотворение самой видимой природы есть задача и будет достижением "свободной теократии..."

Под библейским влиянием у Соловьева вычерчивается в мысли образ пророка...

Это есть высшая и самая синтетическая власть, "как полнейшее выражение богочеловеческого сочетания, как настоящее орудие Грядущего Бога." В пророческом служении Соловьев всегда подразумевал и "теургический" мотив...

Так слагалась у него эта трехчленная схема "вселенской теократии," в которой тройственность властей соответствует троякому измерению времени, - прошедшему, настоящему и будущему. И все эти времена объединяются в некой таинственной современности...

Уже в 80-х годах Соловьев развил свой "теократический" замысел в связную систему. Но в своих предпосылках этот замысел понятен из утопического духа Семидесятых годов, когда он и сложился в сознании Соловьева...

12. Николай Федорович Федоров - "блеск мечты не есть пламень благодати..."

В этой связи нужно назвать еще одно имя, очень значительное и очень обособленное, - имя Н. Ф. Федорова (1828-1903)...

При жизни его, как мыслителя, знали немногие, за пределами узкого круга его личных приверженцев. Правда, он был в общении и с Достоевским, и с Соловьевым, и с Львом Толстым, и умел их вовлекать в диалектику своих идей. Влияние Федорова на Соловьева особенно чувствуется в девяностые годы. Мотивы Федорова легко распознать в замысле "Братьев Карамазовых" (тема отцеубийства, как греха по преимуществу, в противоположении мысли Федорова о воскрешении предков, и некоторые другие мотивы). Однако, только после смерти Федорова впервые были изданы его рукописи, и то "не для продажи..."

Федоров не был писателем, даже для самого себя записывать свои мысли он начал сравнительно поздно, и все его произведения входят в литературный оборот очень не скоро после написания. Понять его всего легче в перспективах его эпохи, в мечтательной и утопической обстановке Семидесятых годов...

Федоров был одинокий мыслитель...

Он много и настойчиво говорил о "соборности." Но сам он был человек уединенный. И эта уединенность, это духовное одиночество принадлежит, к самому интимному строю его мысли. В учениях Федорова, и в самой его личности, было очень много от XVIII-го века. Он архаичен в своем опыте и мировоззрении, у него каким-то странным образом оживает весь этот слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения. В этом отношении Федоров психологически напоминает Льва Толстого, как бы они ни расходились в своих взглядах...

Федоров был мыслитель острый и тонкий. Он умел вскрывать подлинные апории и ставить решительные вопросы. Но в его ответах всегда меньше, чем в вопросах, - есть в них всегда какая-то рассудочная упрощенность... Это был мечтатель, - у него мечты всегда больше, чем прозрения... Да, конечно, он всегда возражал против отвлеченной теории, и сам притязал строить философию дела, философию проективную... Но именно в этом его "проективизме" мечтательство и сказывается всего острее. Одинокая мечта об общем деле, - вот основной паралогизм философии Федорова...

И со своим "проектом" он точно приступает к действительности извне, как с неким предписанием, и с предписанием гетерономным... Это очень напоминает законодателя и благодетеля в духе XVIII-го века...

Всего менее можно сближать Федорова с почвенничеством. Федоров был натуралистом в своей метафизике, вся его концепция выполнена в категориях природного бытия. Но сам он был беспочвенным, был мечтателем о почве. Подлинная "власть земли" у него совсем и не чувствуется...

Федоров прожил всю жизнь, точно был и не от мира его. Не потому так случилось, что в предвосхищении он уже восходил в горние миры, и не потому, что уходил подвизаться хотя бы и во внутреннюю пустыню. Нет, именно в этом мире он только отгораживался, огораживал себя мечтой или идеей...

Он вел суровую жизнь. Но его скорее следует назвать абстинентом, чем подвижником, и древних киников его бедность напоминает больше, чем Франциска Ассизского. Он именно воздерживается, уклоняется, сторонится, но не подвизается. И в его мечтательном "проективизме" очень силен привкус "неделания" и сама его скромность или бедность есть своеобразный вид неделания, - он выступает из существующего порядка...

Он предлагает свое особенное дело... Очень удачно один из критиков говорил о прельщении трезвостью в мировоззрении Федорова...

Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык. У Федорова совсем не было интуиции "новой твари" во Христе, он не чувствовал, что Христос есть "потрясение" для природного порядка и ритмов. О Христе он говорит очень редко, мало и неясно, в каких-то бледных и неубедительных словах. Строго говоря, у Федорова нет никакой христологии вовсе...

В его "проектах" нет вовсе потусторонности, есть прямое нечувствие преображения...

Строго говоря, у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это - тема о смерти. И этот замысел - воскрешение мертвых. И вот в том, что Федоров говорит о смерти и воскресении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех. И эту загадку смерти он почти что

исчерпывает в пределах морали и евгеники. "Воскрешение предков," восстановление родовой полноты и цельности, восстановление естественного и психологического братства, - этим и исчерпывается для него духовная сторона победы над смертью. В природе "воскрешение" означает только переключение и обращение энергии, означает разумную регуляцию процессов. Сам Федоров подчеркивал, что ничего "мистического" здесь нет и быть не должно. И всеобщее Воскресение он представляет себе, как некое возвращение к здешней жизни, только в восстановленной полноте рода...

Нечувствие греха (только "недомыслие!") искажало для Федорова все перспективы. Он не мог вместить в свою систему и осмыслить само понятие спасения, - "спасаться" собственно было не от чего...

У человека есть только один действительный враг, с которым Федоров и призывал бороться, предполагая, что у человека есть силы этого врага побороть, - это - природа или смерть..

И это враг только временный...

Природа слепа и в этой своей слепоте губительна и смертоносна. Но стихия сильна, пока не обуздана. Сильна, пока не силен человек, пока он не прозреет. И человек сильнее природы, и он призван овладеть природой, обуздать и обратить в покорное орудие смысла и разума. Тогда и смерть прекратится...

"Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою. В нас она достигает совершенства или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит..."

Так природа становится и достигает исполнения в труде и делании человека. Человек не досоздан природой, и сам должен и саму природу досоздать. Он должен внести в природу разум...

В мировоззрении Федорова самым неясным оказывается учение о человеке. Интересует Федорова собственно только судьба человеческого тела. И ведь именно через тело человек и сращен с природой... Но остается совсем неясно, какова же судьба души?.. Остается и то неясным, что же есть смерть?.. Остается неясным, кто умирает и кто воскресает, - тело или человек?..

О загробной жизни умерших Федоров едва упоминает. Он говорит больше об их могилах, об их могильном прахе. И весь феномен смерти в изображении Федорова сводится собственно к тому, что поколения вытесняют одно другое, что слишком коротки сроки жизни, и вся совокупность человеческих поколений не может осуществиться сразу. Смерть в его понимании есть только натуральный изъян, недоразвитость природы и мира. "Нет смерти вечной, а устранение смерти временной - наше дело и наша задача..." Потому и врачевание против смерти предлагается натуральное, в пределах природы, силами человека и природы, без всякого трансцензуса, без благодати. "Нужно еще прибавить, что воскрешение, о котором здесь говорится, есть не мистическое, не чудо, а естественное следствие успешного познания совокупными силами всех людей слепой, смертоносной силы природы..."

Федоров настойчиво подчеркивает эквивалентность этого естественного восстановления...

В изображении "дисгармоний человеческой природы" Федоров странным образом напоминает Мечникова. Оба решают один и тот же вопрос. У Мечникова, может быть, даже больше тревоги, больше "пессимизма" в начале, и больше заботы или внимания к индивидуальной судьбе. Федоров мало интересуется судьбой отдельной особи или организма о себе. И в воскрешенном мире его интересует не столько полнота лиц, сколько именно полнота поколений, - осуществленная или восстановленная целость рода...

Учение о человеческой личности у Федорова совсем не развито. Индивид остается и должен быть только органом рода. Потому и среди чувств человеческих выше всего Федоров ценит привязанности и связи кровные, "родственные." В таком же смысле толкует Федоров и самое учете о Святой Троице...

Разгадку смерти Федоров ищет на путях какой-то человеческой биотехники. И характерно, что органическим процессам он противопоставляет технические, естественной силе рождения - человеческий труд и расчет. В природе Федоров не видит и не признает никакого смысла, ни целей, ни красоты. Мир есть хаос и стихия, потому в нем и нет мира. Смысл в мир привносится только трудом, - не творчеством...

Жизненному порыву Федоров противопоставляет трудовой проект, - своего рода некую космическую многолетку...

Человек для Федорова есть, прежде всего, техник, почти что механик природы, распорядитель и распределитель. И высший образ действия для него- регуляция...

Разум должен согласить и сочетать хаотическия движения и процессы мира, внести в них разумную закономерность. Метеорическая регуляция для начала, и в будущем - управление движениями самой земли. Мы должны стать небесными механиками в прямом смысле, покорить сознанию космос. "Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда или планета, управляемая сознанием и волею." В том и видит Федоров язву грехопадения, что человек потерял свою космическую власть и мощь. И в человеке ослепла самая природа...

Главное же в том, чтобы возвратить или возстановить свою власть над собственным телом...

Человек "должен вновь овладеть своим телом изнутри, - .должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которыя разлагается человеческое существо." И это умение "воспроизводить себя" предполагает соответственную власть и над всяким человеческим телом, над материей вообще, "познание и управление" всеми молекулами и атомами внешнего мира, - ибо весь мир есть прах предков. Извлекать частицы умерших тел придется из сидерических далей, из теллурических глубин...

Для Федорова здесь вопрос стоит именно о собирании и сочетании частиц, о складывании разложившегося ("сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине")...

Он и вообще хочет космический организм перестроить или обратить в механизм. И ожидает, что от такого обращения и рационализации мир оживет и воскреснет, станет бессмертным. "Обращая влияние земной массы в сознательный труд, объединенный род человеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскресения..."

Тогда и откроется "трудовой рай..."

Сила - от знания и от сознания. Сила - от разума. Смерть от природы, жизнь от сознания, сознания человеческого. И воскрешение есть дело человеческое, дело науки и дело искусства. Воскрешаются умершие естественными силами, теми же силами природы, только повороченными к новым целям. "Человек ни уничтожить, ни создать ничего не может, а может лишь превращать и воссоздавать..."

Федоров имел в виду, прежде всего, обращение естественной и стихийной силы рождения, "превращение рождения в воскрешение," использование эротической энергии рождающего пола для восстановления родовой полноты. К рождению Федоров относится с брезгливой стыдливостью и гнушением. "Природному размножению в христианстве соответствует, в отрицательном смысле, - целомудрие, т. е отрицание рождения, а в положительном - всеобщее воскрешение, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение и из праха, произведенного разрушительной борьбой, прежде живших поколений..."

В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия, эротика, искусство сочетаются в некий прелестной и жуткий синтез. И Соловьев имел повод спросить не будет ли это "оживлением трупов?" Есть у Федорова несомненный привкус какой-то некромантии...

И нужно еще раз подчеркнуть: Федоров всегда предпочитает сделанное - рожденному, и искусственное естественному... Своеобразие религиозного построения Федорова не в том, что созерцательному или аскетическому христианству он противопоставляет "деятельное..."

Он идет много дальше. Божественному действию он противопоставляет человеческое. Он благодати противопоставляет труд. Одно вместо другого. Мир замкнут в себе...

"Знанием вещества и его сил восстановленные, прошедшие поколения, способные уже воссозидать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Земля станет первой звездой на небе, движимой не слепой силой падения, а разумом, восстановляющим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое... Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда..."

С этим гуманистическим активизмом у Федорова связано условное понимание эсхатологических пророчеств Библии, как предупреждений и предостережений, обращенных педагогически к воображению и воле людей. Они говорят только о том, что случилось бы под условием человеческого неделания. И для Федорова это, все-таки, только некий casus irrealis...

Любопытно, что "трансцендентное" воскрешение силой Божией по Федорову приравниватся "воскресению суда," воскресению гнева. В жизнь воскреснуть человек должен и может только собственной или естественной силой... Федоров вдается в исключительность самого крайнего оптимистического пелагианства... Догмат Богочеловечества в системе Федорова совсем не раскрыт. "Религия" Федорова есть религия человечества. Это - своеобразный "культ предков," - так настаивает сам Федоров. И "религия всеобщего предприятия," - опять его собственное определение...

Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма, утонченная форма "позитивной религии." И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)...

Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, "в большинстве своих предположений," не было христианским вовсе, и с христианским откровением и опытом резко разногласит. И это скорее идеология, чем действительная вера... "Христос есть воскреситель и христианство есть воскрешение; завершением служения Христа было воскрешение Лазаря..." Это не случайная обмолвка. Христос и был для Федорова только величайшим чудотворцем, которому духи и стихии повинуются. Таинство Креста оставалось для него закрытым, - "и самая крестная казнь, и смерть Христа были лишь бессильным мщением врагов воскрешения и врагов Воскресителя..." Вифания, где воскрешен был Лазарь, для Федорова выше Назарета, и Вифлеема, и самого Иерусалима...

У Федорова остается одно прикладное христианство без основного. Его "проект" нисколько не выводит за пределы "слишком человеческого." И не в христианском Откровении источник его вдохновений. Федоров исходит из других преданий и традиций. Он строит какое-то "новое христианство." Его историческая память своеобразно сужена. Он строит именно нечто новое...

И очень характерно, что у Федорова оказывается неожиданно много точек близости и соприкосновения с "Позитивной Политикой" Огюста Конта. Можно думать, не случайно и Влад. Соловьев взялся вновь за чтение Конта в девяностые годы, когда влияние Федорова на его мысль сказывалось так очевидно. В известной его статье о Конте нетрудно распознать прямые намеки на Федорова...

Соловьев выделяет у Конта мотив воскресения. "Конт не высказывает прямо этой мысли, но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его Politique positive, тот должен будет признаться, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче воскресения мертвых, как именно Август Конт..." И, кстати заметить, вряд ли случайно Соловьев называет здесь воскресение "задачей..."

Мысль Конта, действительно, всегда обращена или поворочена к предкам. И "позитивный культ" есть именно культ предков, прежде всего. О погребении и о кладбище Конт размышлял с таким же вниманием и настойчивостью, как и Федоров. Общественный культ в "религии человечества" и прикрепляется к священным некрополям...

Прямо Конт говорит только об "идеальном воскресении," - в памяти или вечном памятовании, в культе умерших, всего больше - в единодушии и единомыслии сменяющих поколений с отошедшими. Но подразумевает он при этом нечто большее. Он думает все время об оживляющей силе любви...

"Великое Существо" и состоит прежде всего, из усопших, из предков. И через них Великое Существо и действует в истории еще становящегося человечества. Усопшие властвуют над живыми тройной силой примера, давности, предания. И ряд предков важнее толпы современников. В том залог поступания, чтобы власть усопших усиливалась. Непрерывность в предании и времени даже важнее солидарности или согласия среди живущих...

У Конта очень силен этот пафос исторической "непрерывности," потребность интегрировать всю полноту пережитой истории в действительное единство. В позитивном "культе предков," в этой "идеализации" и "адорации" отошедших сказывается самая

острая потребность встретиться и быть с умершими, как с живыми, - потребность преодолеть этот тягостный разрыв между сменяющимися поколениями, остановить мгновение, остановить само время. И последнее "таинство" позитивного культа есть обряд "включения" или "инкорпорации," т. е. торжественного причтения усопших к благородному сонму предков, к составу "Человечества..."

С Контом у Федорова прежде всего тема общая. И тот же дух притязаемой "научности," такой же натурализм или "физицизм." Федоров идет дальше Конта, у него много своего. Но "тип" мировоззрения у них одинаковый...

Есть и другие точки сходства между ними. Теория брака у Конта очень напоминает замысел Федорова "обращать" эротическую энергию, и еще больше напоминает Конта Соловьев (разумею его "Смысл любви"). Мысль Федорова организовать в постоянный "вселенский собор" представителей духовенства, науки и искусства имеет много параллелей в проектах Конта и еще Сен-Симона...

Много общего у Федорова и с Фурье, с его "мистическим позитивизмом," где так причудливо перемешаны мотивы Дидро и Ретифа. Роднит их греза о возрождении природы и воскресении умерших, притом именно через сознательную регуляцию природы. И, подобно Фурье, Федоров ставил и положительно решал "небесно переселенческий вопрос," - "вознесение воскрешенных поколений на небесные миры или земли, которые и будут... воссозидаемы и управляемы вознесенными на них поколениями воскрешенных." Но на тему о "родстве" Федоров с Фурье резко расходится...

Мировоззрение Федорова сложилось под французскими влияниями, немецкой философии он не любил. Из французского утопизма отчасти у него и сам пафос социального строительства и "дела." И все его размышления о "неродственном" состоянии мира очень близко напоминают учения французских позитивистов и социалистов об "анархии," (у Ог. Конта), об оскудении "братства" (у Сен-Симона), о "раздроблении" жизни (у Фурье). Самоутверждению личности во всех этих системах противопоставляется начало общения и братства, начало согласия и совместного труда. Роднит с ними Федорова и его пафос родовой полноты и цельности, - под другими именами он говорит всегда именно о "Человечестве..." В частности, у самого Фурье и в фурьеризме были очень сильные связи с давней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Федорова...

Он и остается до конца в этом безысходном кругу магического и технического натурализма, этого чудотворчества разума и сознания ("психократия"). В его мировоззрении не остается места для свободного вдохновения и творчества, нет места и для умного делания, для духовной жизни, и молитвенных восхождений. О таинствах говорит он как-то двояко. И магия "всеобщего предприятия" для него реальнее Святейшей Евхаристии...

Все мировоззрение Федорова поражено неисцельным практицизмом, под именем "трудового сознания" он проповедует самый насильнический утилитаризм. Личность подчиняется "проекту." Он и сам проговаривается о "тягле" своего принудительного религиозно-магического "проекта." Под именем свободы он разумеет тоже только труд, - своими руками... В системе Федорова душно, сколько бы он ни говорил о небесных просторах и переселениях по звездам. В ней чувствуется зачарованность смертью...

У Федорова много ярких и немало верных мыслей, и много чутких догадок и наблюдений. Это был больше упрямый, чем смелый мыслитель. В критике и в своих исканиях Федоров часто бывает прав. И прежде всего, был он прав в этом требовании "делового слова" в

этой жажде христианского дела. Но и эта правда изнутри обессилена гуманистической самоуверенностью...

"Дело" он измыслил себе соблазнительное и напрасное... И "блеск мечты не есть пламень благодати..."

13. Заключение.

Религиозный возврат был вместе и философским пробуждением... Это - очень характерный и значительный факт русского недавнего развития... Далеко не всегда то бывало возвращение к истинной вере, не всегда в Церковь, даже не всегда и в христианство. Иногда то бывало только искание и тревога. Томления было больше, чем верности...

Однако, во всяком случае, предельные вопросы бытия и действия с какой-то неудержимой силой вдвигались тогда в поле сердечного и умного внимания. Это мы узнаем теперь по письмам, дневникам, воспоминаниям людей тех поколений. Это сказывалось и в литературе, в лирике. Достаточно назвать имя Льва Толстого (срв. его "Исповедь")...

Влад. Соловьев не был одинок в своей борьбе за философию. В ряд с ним нужно поставить немало других и значительных имен... Чичерин, Кавелин, П. Бакунин, Страхов, Дебольский, Козлов, Лопатин, братья Трубецкие... По-разному, и часто в споре, они все делали одно и то же нераздельное философское дело...

То были опыты творческого усвоения, претворения и преодоления великих исторических систем филофии, немецкого идеализма, прежде всего, отчасти, и философского спиритуализма, в типе Лейбница, и даже утопического позитивизма (срв. влияние Фурье у Козлова). Это была отличная школа мысли, и в ней закалилась не только сила, но и смелость русского умозрения...

И настойчивая философская проповедь преодолела, наконец, и общественное равнодушие, противление и упрямство. В 80-х годах эта проповедь становится совсем открытой и получает размах почти что общественнного движения. В этом отношении особенно показательна история Московского Психологического общества и образ его долголетнего председателя, Н. Я. Грота. Его удачно называли в некрологах "философским скитальцем." Он так и прожил всю жизнь в смене мировоззрений, в тревоге и почти суете около этих предельных вопросов. Но у него была несравненная искренность бескорыстного искателя...

Очень интересно пересматривать, год за годом, эти желтоватые книжки "Вопросов философии и психологии," журнала, издаваемого Психологическим обществом (с 1891 г.), и в них перечитывать также и протоколы собраний Общества. Внимательный читатель и по этим сухим, часто намеренно высушенным, отчетам сумеет проследить историю нарастающей мысли или философского пробуждения, историю этого сдвига или возврата к идеализму...

Здесь Соловьев читал "Об упадке средневекового мировоззрения," и Лев Толстой - "Что такое искусство..."

Умозрительный прилив в конце прошлого века не был внезапным, он задолго подготовлялся в тиши...

И к концу века философская среда уже сложилась. Философия становится темой общественного внимания. И в связи с этим новым подъемом оживает и интерес к родному философскому прошлому, к философскому родству...

Так начинается третий период в истории русской философии, скорее оборванный, чем замкнутый социальной катастрофой...

VII. Историческая школа.

1. Общие предпосылки церковных преобразований.

Вопрос о церковных преобразованиях в "эпоху великих реформ" был поставлен одним из первых. Положительные программы очень расходились и не были ясными. Но существовавшего порядка никто уже не защищал и не оправдывал. И в требовании коренных изменений сходились люди очень разных настроений и направлений, - достаточно сопоставить имена А. Н. Муравьева, М. П. Погодина и М. Н. Каткова...

Общим было сознание "лжи церковной" и требование свободы и гласности...

Очень резко высказывался на эту тему Катков в докладной записке, поданной министру народного просвещения в 1858-м году (напечатана она была только много позже). "Нельзя без грусти видеть; как в русской мысли постепенно усиливается равнодушие к интересам религии. Это следствие тех преград, которыми хотят насильственно отделять высшие интересы от живой мысли и живого слова образованного русского общества... Где возможно повторять только казенные и стереотипные фразы, там теряется доверие к религиозному чувству, там всякий поневоле совестится выражать его, и русский писатель никогда не посмеет говорить публике тоном такого религиозного убеждения, каким могут говорить писатели других стран... Эта насильственная недоступность, в которую поставлены у нас все интересы религии и Церкви, есть главная причина того бесплодия, которым поражена русская мысль и все наше образование..."

Такой суровый отзыв были тогда готовы повторить очень многие, - славянофилы прежде других. И именно тема свободы, внешней и внутренней, становится основной во всей славянофильской публицистике 60-х годов. Еще в 1855-м году Конст. Аксаков писал в своей известной записке "о внутреннем состоянии России" о свободе. "Деятельность мысли, духовная свобода есть призвание человека... Если найдутся злонамеренные люди, которые захотят распространять вредные мысли, то найдутся люди благонамеренные, которые обличат их, уничтожат вред и тем доставят новое торжество и новую силу правде. Истина, действующая свободно, всегда довольно сильна, чтобы защитить себя и разбить в прах всякую ложь. А если истина не в силах сама защитить себя, то ее ничто защитить не может. Но не верить в победоносную силу истины - значило бы не верить в истину... Это безбожие своего рода: ибо Бог есть истина..."

К. Аксаков говорит: "истина, действующая свободно, всегда достаточно сильна." Он подразумевает большее: только в свободе истины и есть сила...

И это требование свободы у славянофилов рождалось от твердости в вере...

Недоверие же и страх рождается в сомнении и неверии... Скепсис не может стать источником творческих вдохновений... Вся сила тогдашней эпохи была именно в этой вере, почти доверчивости или оптимизме, - какой бы наивной ни казалась эта доверчивость... И дело было тогда не в одних только настроениях или неопределенных "требованиях." Определенные пожелания были заявлены от начала. В этом отношении очень характерны записки А. Н. Муравьева "о стеснительном положении Синодального действования" и о необходимых преобразованиях, составленные в 1856 и 1857 г.г. С ним соглашался Григорий, тогда уже митрополит Новгородский, и в особенности Иннокентий Вениаминов, тогда епископ Камчатский, а позже митрополит Московский, преемник Филарета (его назначение в Москву и приписывали внушениям Муравьева), - его переписка с Муравьевым очень интересна...

Муравьев говорил о формализме и бедности, о бюрократическом духе в архиерейском и консисторском управлении, о засилии светской власти. Необходимо восстановить свободу и соборность, самодеятельность в Церкви, - необходимо как по мотивам каноническим, так и по практическим побуждениям. Ибо связанная истина бессильна...

Филарет Московский нашел выводы Муравьева слишком резкими и поспешными. Он увидел здесь торопливое суждение стороннего человека...

Филарет меньше всего хотел защищать существовавший порядок, со многими положительными предложениями Муравьева он соглашался, в частности - о восстановлении соборного начала. Но он опасался проведения реформ сверху, с неизбежным соучастием и содействием той же светской или мирской власти, от которой и нужно было освободиться. Инициатива Муравьева, этого "русского Шатобриана" (как его называли его сверстники), не была надежным залогом подлинной церковной самодеятельности и независимости. От своей прежней службы по Синодальному ведомству, за обер-прокурорским столом, Муравьев сохранил привычку к постоянному наблюдению и прямой слежке за действиями иерархических властей и слишком навязчиво вмешивался в эти дела и действия. Страдал нередко от этой навязчивости и сам Филарет...

Строго говоря, Муравьев имел в виду только упразднение "Пратасовских захватов," возврат от нововводных "министерских" приемов к прежним "коллегиальным" порядкам, введение обер-прокурской канцелярии в нормальные рамки. О действительной самодеятельности Церкви он и не помышлял...

Филарет же, вообще говоря, предпочитал малые дела широким планам и громким словам. И это вовсе не от чрезмерной осторожности или от недостаточного мужества...

Благонадежнее было бы постараться, в явочном порядке восстановить "совещательные сношения" епископов между собой и таким способом восстановить органическое единство нераздельного епископата, - нежели торопливо проводить преобразования законодательным порядком. "Можно предусматривать, что не без затруднения будет собирание от архиереев мнений, и действование их на соборе, отчасти только известное по актам древних соборов и совсем неизвестное многим из них на опыте." Филарет не был уверен, что русская Церковь готова к собору. Он очень сурово оценивал создавшееся положение. "Несчастие нашего времени то, что количество погрешностей и неосторожностей, накопленное не одним уже веком, едва ли не превышает силы и средства исправления..."

Для тогдашних настроений Филарета особенно показателен случай со статьей Н. П. Гилярова-Платонова "О первоначальном народном образовании," которую и сам

митрополит не усомнился одобрить к напечатанию в академическом журнале (в "Прибавлениях" 1862-го года). Это была очень острая критика сложившихся порядков, когда духовенство практически отстранено от всякого общественного действия и влияния. "Православное духовенство есть сословие, намеренно униженное, на которое само государство смотрит с презрением..."

Не удивительно, что эта статья вызвала раздражение в высоких кругах...

Спрошенный по этому поводу, Филарет признал, что статья составлена слишком резко и неосторожно. Но он подчеркивал, при этом, что для такого увлечения резкими словами у автора были достаточные поводы. И с большой откровенностью Филарет перечисляет ряд случаев, которые могут подать повод говорить о "презрении" и "унижении." Эти оговорки только усиливают первоначальную резкость самой статьи. Победы Филарет ожидал, во всяком случае, только от прямого и творческого действия, не от запретов, - и от церковного пробуждения, не от государственной опеки. Выбор людей он считал важнее внешних преобразований...

Дальнейшее развитие событий только подтверждало опасения Филарета. Преобразовательная инициатива сверху и в либеральных формах оказывалась для Церкви опасной. И время графа Дм. А. Толстого было не легче времен Пратасовских, если только не было еще тяжелее...

2. Русская духовная журналистика и подготовка общественного мнения к восприятию церковной реформы.

Потребность в гласности становится в те годы всеобщей. И одним из самых характерных симптомов эпохи было возникновение и развитие русской духовной журналистики. Один за другим возникают по частной инициативе журналы в столицах и даже в провинции. Оживают в связи с этим и официальные академические журналы. В 1860-м году в Москве начинают выходить "Православное Обозрение" и "Душеполезное Чтение," в Петербурге - "Странник," в Киеве - "Руководство для сельских пастырей" (под редакцией о. П. Г. Лебединцева) и "Труды Киевской духовной академии." В Одессе, по предположению еще Иннокентия, возобновленному Димитрием Муретовым, и в Ярославле, по мысли архиепископа Нила (Исаковича), в том же году основаны были первые "Епархиальные Ведомости," - и данному примеру вскоре последовали и во многих других епархиях. В 1861-1864 гг. в Петербурге выходит журнал "Дух Христианина." В 1862-м году передано было в частные руки издание "Духовной Беседы," открытой при Петербургской семинарии еще митр. Григорием с 1857-го года. В Харькове Макарий Булгаков основал "Духовный Вестник" (с 1862). В 1863-м году было учреждено в Москве, при сочувствии и при участии Филарета, "Общество любителей духовного просвещения," в противовес развивавшемуся тогда просвещению не духовному, но уже только с 1871-го года начало оно издавать свои "Чтения" (в особом приложении печатался русский перевод древних правил с толкованием, вместе с греческим текстом)...

Большинство открытых тогда журналов просуществовали до последней катастрофы. В их издании бывали перебои, не все издания и не всегда бывали достаточно жизненны и живы. Но никогда не оскудевал интерес читателей, не ослабевала сама потребность в чтении, каков бы ни был уровень и характер этого читательского спроса. Очень трудно дать общую и исчерпывающую характеристику этой духовной журналистики, - периодические издания всего труднее поддаются обобщающей характеристике. Можно отметить только несколько основных черт. И, прежде всего, все время чувствуется здесь эта потребность высказаться, - потребность ставить и обсуждать вопросы...

"Православие не есть утверждение мертвой веры..."

В этом отношении особенно показательно развитие журнала "Православный Собеседник," основанного при Казанской академии еще в 1855-м году. По первоначальному замыслу и предположениям митр. Григория, тогда Казанского, это должен был быть журнал миссионерский и особенно противораскольничий. Но с назначением ректором в Казань архим. Иоанна Соколова весь план был изменен. Новый ректор захотел из академического органа создать то, что у нас принято было называть "толстым журналом," только в строго церковном направлении. И до известной степени ему это удалось...

На академическом акте 1856-го года Иоанн говорил "О духовном просвещении в России" и развивал здесь программу сближения с обществом и народом. Церковь и духовная школа должны выйти из своего уединения и войти в мир, войти во всю эту сложность жизненных трудностей и интересов. Познание веры не может быть только привилегией клира, и жизнь по вере есть всеобщая заповедь... Иоанн хотел добиться, чтобы академии получили общественное влияние...

С очень большой смелостью и сам он, как проповедник, касался всех очередных вопросов общественной жизни, начиная от предположенного освобождения крестьян, - и другим он подсказывал и задавал такие же темы...

Это публицистическое увлечение Казанского ректора было, правда, сравнительно скоро остановлено сверху, - направление, им взятое, было Синодом признано "не соответствующим достоинству духовного журнала," и орган Казанской академии был демонстративно передан в ведомство Московского цензурного комитета. Однако, краткость сроков нисколько не ослабляет выразительности симптома...

Сам Иоанн и в последующие годы не отступал от своих публицистических воззрений. "Церковь должна и готова тысячу раз повторять удар этого часа во все колокола, чтобы огласить все концы и углы России, чтобы пробудить все чувства русской души, и во имя христианской истины и любви призвать всех сынов отечества к участию и содействию в общем великом деле возрождения..."

Самым ярким и значительным из тогдашних журналов оказалось "Православное Обозрение" (издавалось с 1860-го по 1891-й год). Основано оно было тремя учеными священниками в Москве, - это были Н. Сергиевский, Г. П. Смирнов-Платонов, П. А. Преображенский, - к ним примыкал и четвертый, А. М. Иванцов-Платонов, московский магистр, но в те годы служивший в Петербургской академии, и перешедший в Москву уже только в 1872-м году, профессором церковной истории в Университет. Задачи журнала были очень убедительно описаны в первом же объявлении об издании: "содействовать возбуждению внимания к религиозным потребностям и вопросам в русском обществе. представить опыты или, по крайней мере, заявить требование живого направления духовной науки, возможного в области православной веры, и вообще - быть органом сближения между духовенством и обществом, между духовной наукой и жизнью..."

Так с самого начала были четко выражены и поставлены темы религиозной культуры и церковно-общественного действия... Жизнь христианской истины "не ограничивается областью религиозного сознания." Христианство, "как созидательное и животворное начало" должно обнять всю современную жизнь... И ударение переносится на общественную инициативу, на внутреннюю самодеятельность и творчество...

"Здесь по нашему разумению, прежде всего, и помимо правительственных мер, нужен для духовенства собственный подвиг нравственного самопреобразования, - нужно, чтобы духовенство в своей среде и в области своего служения глубже прониклось нравственными началами и духом общественности, - нужно, чтобы оно из своей замкнутости серьезно пробудилось к сознанию общих и высших интересов православия..."

Серьезное внимание обращено было на корреспонденцию с мест. Интересны и письма или обзоры заграничных сотрудников, священников в заграничных церквах (особо нужно отметить статьи о. К. Кустодиева из Мадрида и о. Е. Попова из Лондона)...

"Православное Обозрение" издавалось под сочувственным смотрением и охраной Филарета Московского. И он относился с доверием к основным началам этого общественно-литературного действия... Редактором писался в первые годы Н. Сергиевский, профессор богословия в Московском университете, но руководящие редакционные статьи писал обычно о. А. Иванцов-Платонов, без подписи. Впоследствии единоличным издателем и редактором стал о. П. Преображенский...

А. М. Иванцов-Платонов (1835-1894) не был богословом в собственном смысле слова, не был самостоятельным мыслителем. Он был историком по призванию и убеждению. Писал он немного, но был отличным учителем на кафедре, - и своих слушателей он вводил в метод работы и приводил их в непосредственную близость к оправдательным первоисточникам. В ряду московских университетских историков он занял влиятельное и почетное место (срв. его некрологи, составленные кн. С. Н. Трубецким и М. Корелиным). В своем историческом построении он умел сочетать духовную верность традиции с беспристрастием критической акривии...

"Не совпадают ли в существе своем начало православия с началами самой исторической науки..."

Верность преданию не столько в охранении старых форм сколько в непрерывности поступательного развития. "Православное начало в существе своем есть именно историческое начало для науки и жизни, потому что православие в истинном смысле есть ни что иное как живая история Церкви, продолжение вселенско-церковного Предания..." Вселенское не следует подменять местным...

Иванцов-Платонов был человек очень твердых и действенных убеждений. И ученая деятельность была для него религиозным призванием и потребностью, - "высший нравственный долг, дело совести, служение живому Богу..."

У него был очень силен нравственно-общественный пафос. Он верил крепко, что христианство подлежит деятельному осуществлению и в жизни общественной, не только в личной... В реформах своего времени он угадывал "пути Царствия Божия," узнавал в них "лето Господне приятно," наставшее в силе...

Он был близок к славянофилам, издавал сочинения Самарина и Хомякова, участвовал в изданиях Ив. Аксакова, в "Дне" и в "Руси." Его первая напечатанная статья появилась в "Русской Беседе" за 1858-ой год: "О положительном и отрицательном направлениях в русской литературе." Не во всем был он со славянофилами согласен, но их соединял и роднил этот дух светлой и свободной веры, этот пафос христианской свободы и христианского просвещения...

У Аксакова Иванцов и напечатал свои замечательные статьи "О русском церковном управлении," - строгая и проницательная критика Петербургского синодального строя ("Русь" 1882 г. и отд.). Там же спорил он и с Влад. Соловьевым, после его первых статей о "христианской политике..."

И вообще, "историческое направление" было характерным для "Православного Обозрения." По истории статей всегда бывало всего больше. И с первых же лет начато было издание "Памятников древней христианской письменности в русском переводе," в особом приложении. Изданы были писания мужей апостольских, апологеты, "Против ересей" святого Иринея Лионского, - начат был, но остановлен, перевод апокрифических евангелий. Над этим изданием и переводами всего больше трудился о. П. Преображенский (скончался в 1893 г.). По личным своим интересам, он был философом, не историком - его самого привлекала у отцов их ищущая мысль. Одно время подымался вопрос о приглашении о. Преображенского на философскую кафедру в Московский Университет (совместно с Н. П. Гиляровым-Платоновым), - выбран был Юркевич из Киевской Академии...

При "Православном Обозрении" были изданы кроме того неканонические книги Ветхого Завета, с греческого... Замысел был тот, чтобы дать в руки и рядовому читателю сам текст памятников, а не только пересказ или толкование. И текст давался полностью, без всяких смягчений или сокращений. Это отвечало и мысли Филарета, - трудные или смущающие места у святых отцов нужно объяснять, а не пропускать...

"Если же встретится выражение, которое имеет неблаговидный смысл, надобно найти в нем существенную мысль святого отца, которая должна быть чиста, и по ней устроить перевод, верный если не букве, то идее святого отца..." Обращает внимание и многочисленность участвующих в журнале и пишущих лиц. Обычно это бывали профессора или преподаватели духовных академий и семинарий, из бывших академических воспитанников, и печатали они или свои "курсовые сочинения" (т. е. выпускные или на ученую степень), или свои "классические уроки," иногда поучения и беседы. Таким образом, этот журнальный расцвет в 60-х годах отражал развитие духовной школы предыдущей эпохи...

Чувствуется связь и даже зависимость от западных книг. Но очень сильно сказывается и живой интерес к родной церковной действительности, в ее прошлом и в ее современности, и интерес к жизни других православных миров. Работ и статей по русской церковной истории в журналах 60-х и 70-х годов появилось исключительно много. Это связано было и с общим оживлением исторических интересов и занятий в России в те годы, с обострением исторической любознательности, с общим напряжением тогдашних общественно-исторических исканий...

Были для того и практические поводы. Вопрос о преобразованиях в церковной жизни и в самом церковном управлении был задан и поставлен совсем открыто. В частности, был очень остро поставлен вопрос с преобразовании церковного суда. Все эти вопросы обсуждались в печати, прямо или косвенно, с большим увлечением и даже горячностью. Особое возбуждение вызывали книги бывшего профессора Дм. Ив. Ростиславова и калязинского священника И. С. Беллюстина, изданные тогда за границей, в Берлине и Лейпциге. Это была желчная и не добрая критика существующих порядков, часто верная в своих фактических основаниях, но ложная и даже лживая в своей нетворческой обличительности. И вся острота обличения сосредоточена была на иерархии и на монашестве, что и придает критике такой специфический протестантский и пресвитерианский стиль. Это именно обличительство, не церковная самокритика. Идеал

Беллюстина и складывался под влиянием протестанской ортодоксии и плохо понятого примера первохристианства.

Это был своего рода "протестантизм восточного обряда," - и в то время это настроение было очень распространенным. Однако, в тогдашнем обличительстве не так интересна принципиальная сторона, сколько бытовая. В этих спорах 60-х годов вскрывается застарелая рознь различных слоев русского клира между собой, рознь т. наз. "белого" и "черного" духовенства. И под именем "черного" духовенства нужно понимать, прежде всего, т. наз. "ученое монашество," этот своеобразный служило-педагогический орден, из членов которого, как правило, избирались кандидаты в епископы. Это было западническое включение в русскую церковно-историческую ткань, очень неудачное повторение западного примера в несоответственных условиях. Это "ученое монашество" возникает впервые на Юге в XVII-м веке, в связи с заведением новых латинских школ. И вместе с этими школами переходит и на Север. От живых монастырских преданий это новое монашество вполне отрывается. Между монашеством "ученым" и монастырским не было взаимного понимания и рознь между ними достигала иногда трагической остроты. Восемнадцатый век был временем в особенности неблагоприятным для здорового развития монашества.

Русское "ученое монашество," как тип, сложилось именно в обстановке этого просветительного века. В XIX веке положение несколько исправляется, но преобладающий тип остается таким, каким он уже к тому времени сложился. Среди "ученых" монахов нередко бывали истинные ревнители и подвижники. Но такими исключениями только оттеняется вся уродливость основного типа. И главный парадокс в судьбе "ученого монашества" связан с тем, что организуется оно под властью и верховенством обер-прокурора. Ибо духовные школы в XIX веке оказываются под непосредственным управлением обер-прокурора, и назначение епископов остается неприкосновенной прерогативой той же светской власти. Это было не только обмирщение, но бюрократизация монашества. "Орден" создается светской властью, как средство властвовать и в Церкви. В сущности, то было только номинальное монашество, кроме видимого "образа" или одежды здесь мало оставалось монашеского. Это ученое "черное" духовенство всегда меньше было носителем аскетического начала. Обеты молчаливо преступались по невыполнимости. Монашество для "ученых" перестает быть путем послушания и подвига, становится для них путем власти, путем ко власти и чести, - во всяком случае. В середине XIX-го века "черное" духовенство было тем привиллегированным слоем клира, для которого в силу целибата был открыт и проложен путь к почестям высших званий. Рознь "белых" и "черных" начиналась в области бытовой и житейской, от самого начала уже окрашивалась и отравлялась чувствами личной обиды и несправедливого предпочтения. И в таком настроении нелегко было разглядеть действительные очертания вещей (см. об этом у Никанора Херсонского)...

Это была одна из самых зараженных и опасных ран старого русского церковно-общественного строя. И с течением времени взаимное напряжение скорее возрастает. Тема об "ученом монашестве" постоянно обсуждается, открыто или прикрыто, но с неизменным возбуждением. Несколько позже органом либерально-обличительного направления в духовной публицистике становится "Церковно-общественный вестник," еженедельный журнал, выходивший (с 1875 г.) под редакцией А. И. Поповицкого, одно время лектора французского языка в Петербургской академии...

Всего хуже, что эта внутрисословная рознь отражалась и в собственно богословской работе, - темы выбирались часто с затаенным публицистическим замыслом, в оправдание своего или в опровержение чужого практического идеала..

Это чувствуется уже и в 60-ые годы...

С большим вниманием в это время обсуждаются и все вопросы, связанные с устроением или восстановлением приходской жизни, с открытием братств и сродных им обществ. В этом отношении особенно характерна деятельность о. А. В. Гумилевского, одного из соредакторов журнала "Дух Христианина," организатора братства при Христорождественской церкви на Песках, в Санкт-Петербурге. Это был первый открытый опыт социально-христианской работы. Он встретил сопротивление со стороны светской администрации, опасавшейся чрезмерной активности духовенства, и широко задуманный план церковно-социально-каритативной работы был смят...

Социальные темы обсуждались с особенным вниманием и в славянофильской печати, в журнале "День," иногда и слишком смело. Кн. С. М. Трубецкой впоследствии отзывался об этих славянофильских планах "демократических" реформ в Церкви, что они "больше подходили к каким-нибудь индепендентским общинам, чем к православной Церкви." Момент иерархический был затенен, и с чрезмерной силой был выдвинут момент самодеятельности, почти суверенности церковного народа или "мира," хотя народ и противопоставляется не столько иерархии, сколько бюрократии. Особую остроту все эти вопросы получали по связи с освобождением крестьян и новым устроением свободных сельских обывателей...

В этих церковно-публистических спорах перспективы иногда раздвигались, иногда затуманивались пристрастиями, торопливостью, непримиримостью...

Очень своеобразное положение занял в этих спорах обер-прокурорский надзор. С 1865-го года обер-прокурором становится граф Дм. А. Толстой, совмещая с Синодальной службой и должность Министра Народного просвещения, так что на много лет как бы возобновляется опыт "сугубого министерства." Только на этот раз не в духе сверхисповедного мистицизма, но в духе сверхисповедного индифферентизма...

"Главный ретроград" в общей и внутренней политике, в делах церковных Дм. Толстой был, напротив, радикалом и новатором. Человек вряд ли верующий, и вовсе не церковный, он не имел никакой склонности и сочувствия ко всем религиозным пережиткам, и не скрывал своего пренебрежения к клиру и иерархии. "Давление обер-прокурора на духовную самостоятельность Синода при графе Толстом стало окончательно установившимся порядком вещей, и одновременно обессиливало Церковь, и обезличивало ее иерархов" (отзыв кн. В. Мещерского). Толстой везде и старался прежде всего ослабить и остановить влияние Церкви и духовенства, - особенно это было очевидно в организации начального народного образования, от чего духовенство настойчиво отстранялось (срв. сокращение числа приходов, за десять лет было закрыто более 2.000 приходов!). Не менее это очевидно и в "Толстовской" реформе средней школы, которая должна была воспитывать новые поколения в духе какого-то неуловимого "классического" гуманизма, - и "Закон Божий" оказывался в числе второстепенных предметов. Но граф Толстой пытался преобразовать и саму Церковь. При нем был задуман ряд либеральных реформ во всех областях церковного строя. Самой решительной была, кажется, попытка духовно-судебных преобразований. Сразу же после издания Судебных уставов и по Синодальному ведомству был поднят вопрос, не надлежит ли и церковные суды перестроить и переобразовать "сообразно тем началам, на которых преобразована судебная часть по гражданскому, военному и морскому ведомствам." Характерна уже сама постановка вопроса, - спрашивается собственно о том, как распространить реформу на последнее из "ведомств," преобразованием еще не затронутое. Была образована комиссия под председательством Филофея, тогда архиепископа

Тверского (умер Киевским митрополитом). Работы этой комиссии оказались бесплодны. К вопросу о судебных преобразованиях вернулись снова только через несколько лет, - в январе 1870-го года был учрежден особый Комитет о преобразовании судебной части, под председательством Макария Литовского. Очень показательно было, что этот комитет был составлен из светских и лиц белого духовенства, и кроме председательствующего, в нем не было ни одного монаха и ни одного епископа. Комитет выработал свой проект к 1873-му году. Он был разослан на отзыв к епархиальным архиереям и в епархиальные учреждения. Одновременно был издан очень острый разбор этого проекта. "О предполагаемой реформе церковного суда," - записка эта издана была анонимно, но не было тайной, что составил ее проф. Московской академии по церковному праву, А. П. Лавров (впоследствии Алексий, архиепископ Литовский), член комитета, оставшийся в меньшинстве. Проект комитета был встречен очень неприязненно среди епископата, и архиепископ Агафангел Волынский ответил на него обстоятельным отзывом о незаконности и вреде обер-прокурорской власти (остался в рукописи). От реформы прошлось отказаться. Основная неправда комитетского проекта кроется в нецерковности исходных посылок. Вопрос ставился собственно о введении "судебных уставов" в церковную деятельность, точно не существует независимого церковного права и правосознания. В том и была вся тайная острота предположенной реформы, что молчаливо отвергалось само существование независимой церковной юрисдикции и особенно судебных полномочий. Это и было последовательно с точки зрения Петровских начал, - не совершается ли все в русской Церкви "по указу Императорского Величества?..."

То верно, что церковные суды и судопроизводство в России нуждались в коренном переустройстве. И однако, - не по прописям светского правосознания, наивно и насильственно вводимым в действие, но из начал живого канонического самосознания Церкви. Верно и то, что это самосознание не было тогда достаточно живым и чутким, - нужно было его пробудить... Но именно этого и не хотел граф Толстой. Он действовал вполне в духе Петровских начал, подчиняя Церковь во всем государственным интересам...

Особенно резко сказывалось при графе Толстом правительственное отталкивание от монашества. Монашество символически напоминало о церковной независимости и неотмирности, как бы ни было само монашество обмирщено. В эпоху Толстого был открыт широкий доступ для лиц белого духовенства к влиятельным положениям в Церкви, - именно по тому мотиву, что белое ближе к миру. К Толстовской эпохе всего ближе и относится резкое замечание Голубинского. "Порабощение членов Синода обер-прокурором есть господство барина над семинаристами: будь члены Синода из бар, имей связи в придворном обществе, и прокурор не господствовал бы над ними." В таком соотношении социальных моментов и состоит вся острота и сила Петровской реформы. Потому и было государство до времени заинтересовано охранением сословности духовного чина...

"Мы живем в век жестокого гонения на веру и Церковь под видом коварного об них попечения," так писал митр. Арсений еще в 1862-м году. Этот резкий отзыв был бы еще уместнее несколькими годами позже...

3. Столкновение косности и мечтательности.

Самым громким эпизодом в истории духовной журналистики 60-х годов было, конечно, известное столкновение между архимандритом о. Федором Бухаревым (1824-1871) и В. И. Аскоченским, известным издателем "Домашней Беседы" (выходила с 1850-го года), на

тему "О православии в отношении к современности" (заглавие сборника статей о. Феодора, СПБ. 1860)...

Об этом трагическом эпизоде говорили много и много раз. Вряд ли, однако, смысл этого столкновения был верно разгадан. Во всяком случае, то не был богословский спор, и то не была встреча двух богословских направлений. Это был конфликт психологический, прежде всего, и конфликт очень личный...

В. И. Аскоченский (1813-1879) в молодости был бакалавром Киевской академии, по польскому языку и патрологии. Но из академической службы и вообще из "духовного ведомства" он рано вышел, - такая деятельность его не удовлетворяла вовсе. По его "дневникам" можно вполне понять причины его ухода. Он весь в протесте против монашества, против всякого аскетизма вообще. "Когда это власть анахоретов перейдет в руки людей, которые знают свет и требования просвещения! Мне кажется, что покуда бородатые философы будут ораторствовать с устарелых своих кафедр, пока не истребит Господь этот нечистый дух односторонности и закоренелого беззубого квиетизма, пока не дадут воли чувству и простора уму, а, главное, пока не отнимут грозную, бестолковую ферулу у этих черных гениев, которые, не в гнев им будет сказано, ужасно как близоруки, - до тех пор от нашей академии не жди добра. Все в ней будет грязно, темно, пошло, и наше просвещение через десять, а много-много через двадцать лет, станет страшным анахронизмом..."

О своем преподавании Аскоченский очень откровенно объясняет, что в аудитории он говорит совсем свободно, но к экзаменам сдает записки, невинные, как речная вода. Так прячется он "от неразумной ревности наших инквизиторов-монахов." И прятаться, действительно, приходилось. "Что мне за надобность, думал я, пища во время оно свои лекции, до святости такого-то... Я читаю его сочинения, разбираю их, как критик, а не безответный поклонник прославленной Богом и людьми святыни. И вот причина, отчего читатель мой найдет в моих записках столько смелости и заподозрит меня, быть может, в кощунстве..."

Аскоченский не к "ученому монашеству" только относится отрицательно, но именно к самой аскезе, к постам, ко всякого рода устарелым обрядам церковным, в том числе и к чину Православия. "Ныне уже времена не те. Из разности мнений насчет того или другого догмата - нет драки: ты веришь так, а я верю иначе, - ты принимаешь это, а я нет; что же тут? Вольному воля, спасенному - рай, а драться нам не из чего и ругаться тоже..."

Аскоченский всегда был склонен к вольным мыслям. Особое влечение и интерес чувствовал он всегда к "бедному Иуде," которого считал оклеветанным невинно...

Психологически Аскоченский всего ближе напоминает известного Ростиславова, как бы они не расходились в практических выводах. И одинаковая у них озлобленность, и какое-то злорадство в осуждениях... Аскоченского озлобили житейские неудачи, он чувствовал себя точно заеденным средой. Ему пришлось пройти почти что через нищету, семейное счастье его было дважды разбито в молодые годы. Из этих искушений он вышел жестким и желчным...

В пятидесятые годы он вступает в журналистику, как ярый охранитель. Но охранителем стал он от желчного безверия. И охранял он скорее бытовой и гражданский порядок, но не церковное предание, которого и не знал. Сложившийся порядок он отстаивал и сторожил из мрачного недоверия к людям. "Аскетического" мировоззрения вовсе и не разделял,

защитником его только прикидывался. Всю действительность воспринимал он как-то мелодраматически, в игре света и теней. Вокруг он всю угадывал злонамеренных...

Тогдашняя вспышка нигилизма и радикализма, казалось, оправдывала его мрачную недоверчивость. Этим только и объясняется его литературный успех. "Домашняя Беседа" многим представлялась горьким и грубым противоядием против "радикальной" журналистики, которой тогда ведь заправляли тоже выходцы из духовного ведомства и школы. Да и сама грубость Аскоченского не так уже и удивительна в одуряющей обстановке тогдашних "полемических красот," и всех этих "свистков образованности." Но не следует считать его единомышленниками всех тех, кто был тогда доволен его полемикой. В этой полемике слишком многое понятно только из личного темперамента полемиста...

Аскоченский не верил в эмпирическое добро. И в архим. Феодоре его раздражала, прежде всего, уже эта благодушная доверчивость, благожелательство. Можно думать, что раздражал и сам его монашеский сан...

Считать о. Феодора Бухарева "новым человеком" никак не приходится. По своему, душевному складу он вполне принадлежал к эпохе Александровского мистицизма. Для своего времени он скорее запоздал. И в этом именно завязка его личной трагедии и срыва...

С ранней молодости Бухарев был схвачен волей к действию, у него была неодолимая потребность строить новый мир и новую жизнь. Он затем и постриг принял, "чтобы не оставаться в воинстве Христовом рядовым воином." Монахом и священником он становился с тем, чтобы пролагать новые пути в мире, чтобы расширить поле своего возможного влияния в жизни. Он сам объяснил, что в его понимании монашество есть служение - т. е. именно действие и влияние...

Но у него совсем не было чуткости и восприимчивости к действительной жизни. Он ее мало знал и не умел узнавать. Он вовсе был неспособен к житейскому видению, именно к прямому действию и был он непригоден. У него неизбежно развивалась утопическая мечтательность, и пробуждалось упрямство визионера. Всего сильнее это в его роковой книге "Исследования Апокалипсиса." У о. Феодора совсем не было чувства исторической перспективы, он не чувствовал исторического ритма и инерции, все сроки для него слишком сокращались. Его толкование исторических событий мало убедительно. Он совсем не был историком, он плохо знал историю, следил исторический процесс по случайным учебникам. "С Апокалипсисом и Лоренцом в руках Федор толкует судьбы мира" (слова Гилярова)...

И к его книге можно применить слова Филарета, сказанные по другому случаю о другом опыте Апокалиптических настроений: "некоторые неясные явления Апокалипсические принуждено совлекает на землю и Божественное превращает в политическое..."

Надуманного в его книге гораздо больше, чем действительно увиденного. Даже в последней обработке книга осталась бледной, - ярких страниц в ней совсем мало. И тем трагичнее тот роковой вывод, который из цензурного запрещения этой книги сделал архимандрит Феодор. Отречение от священства, сложение иноческих обетов и брак, - это никак не "героический акт исповедничества," но именно судорога мечтательной растерянности. Это было подлинное мистическое самоубийство, особенно страшное у проповедника божественного Агнца. Это был судорожный и бессильный протест утопической грезы против трагической сложности жизни. Из монашества Бухарев уходил

теперь с тем, чтобы отыскать для себя новые и лучшие пути служения и действия. И самообман был тем более трагичен, что никакого пути он не нашел, и не мог найти. Ибо просто не видел окружающего и происходящего, не умел и не хотел видеть. Именно публицистом быть он не мог. Во всем, что тогда писал он о радикальной и отрицательной журналистике, поражает это наивное невидение, это неумение схватывать конкретные очертания вещей. Потому он и не мог решить этой задачи, которой занимался всю жизнь. То была великая задача воцерковления жизни. И было несомненной заслугой о. Феодора, что эту задачу он выдвигал в своем учительстве и преподавании. Но сам он ослаблял впечатление своей проповеди. Его собственные решения смущают так часто именно этой невидящей наивностью, этой несерьезностью. Бухарев не только был утопистом, но был и очень наивным утопистом...

Сила была в его искренности. Но сама искренность слишком часто бывала преувеличенной и надрывной. У него не было духовной меры. Он всегда бывал в душевной возбужденности. "Затрудненное дыхание, перерывы голоса, необычайный блеск глаз..."

Слушателей своих он увлекал, волновал, но вести их он совсем не умел. И всегда он был только "по поводу" (срв. очень интересные "записки" о нем прот. В. Лаврского, его близкого ученика по Казани)...

Учился Бухарев в Московской академии, там же был бакалавром, потом профессором и инспектором в Казани. Из академических преподавателей всего больше обязан он был о. Ф. Голубинскому, - от него узнал о немецкой философии и теософии. Из сторонних влияний он сам отмечает статьи Белинского, из которых он тоже извлекал философские идеи, и переводил их "на иное основание," т. е. ко Христу. Сильное на него впечатление производили книги Гоголя, особенно "Переписка." Впоследствии на него имел сильное влияние юродивый священник о. Петр Томаницкий, в г. Угличе, - его считал он "могущественным вождем духовным." Но всего ближе в своих взглядах был он к Филарету Московскому, что и сам всегда признавал. Основной замысел его "системы" взят именно у Филарета, все это учение о Крестной любви. И даже роковая книга об Апокалипсисе задумана была не без косвенного влияния Филарета, - Апокалипсис, это была любимая книга московского митрополита. И в общем Филарет ведь одобрил книгу Бухарева "Мерцание де света видишь..."

И он был вполне прав, настаивая, что не следует такую наивную книгу печатать...

В мировоззрении Бухарева есть подлинный размах. Но это только размах воображения. И в этом он так не похож на Филарета. Филарет умел аскетически сдерживать пылкость своего воображения и взыграние своего сердца. Отсюда такая пластичность и мерность в его созерцаниях. Именно этого не было у Бухарева. Он все понимал слишком прямо, потому и схематично. В его изображении всегда чувствуется насилие мечты над действительностью. Филарета можно назвать трагическим икономистом. Бухарев был акривист, - утопист акривии...

Основным в его мировоззрении было очень яркое переживание совершившегося спасения. Грех мира взят или снят Агнцем Божиим, преграда греховности сломлена и разорена. Отсюда у Бухарева весь этот несдержанный оптимизм, радость примирения. В христианском опыте греховность теряет свое жало, сердце затоплено этим чувством искупительного милосердия Божия. Но этой милости нужно быть действительным причастником. Нужно и самому стать крестоносцем, спострадать Агнцу, сопережить и как бы вменить самому себе все чужие погрешности и заблуждения. Только через такое

сострадание, только силой такой сострадающей любви и можно войти в силу Отчего благоволения и любви Агнчей. И отсюда чувство острой христианской ответственности за жизнь. Ибо для всякого и каждого дела или действия человеческого задана высшая цель, по силе непреложного Воплощения, в образе Богочеловека...

Бог Слово есть Агнец Божий, в созерцании Бухарева. Именно в Единородном и открывается вся полнота Троической любви, через него изливается в мир. От самого творения мира начинается истощание Слова, Его заколение. Ибо приемлет Он на Себя все противоречия и нестроения мирового бытия. Вся греховная жизнь мира есть непрерывное заколение Агнца. Только Его жертвенная любовь и охраняет мир. В искупительном Воплощении это истощание завершается. В смерти Крестной исполняется Агнчая жертва, и ее силой в полноте Церкви оживотворяется и весь смертный состав бытия...

Этот очерк сделан очень смело и увлекательно. И все же в нем нет достаточной конкретности. Все время только общие определения. Есть и ощутительный привкус сентиментального квиетизма. Крестоношение у Бухарева скорее в сочувственном воображении, чем в действительном подвиге. И своего подвига он не снес, от обетов отрекся, вступил в клятво-преступный брак, отрекся и от священнического долга, - и все во имя притязательного и мечтательного активизма...

Творческой силы у Бухарева не было, не было у него и аскетического мужества. Именно креста своего он не понес. Отсюда его крушение. Это образ трогательный, но никак не пророческий и не героический...

Спор с Аскоченским завязался вокруг современных событий. Строго говоря, оба были не правы. Аскоченский - в своей скептической злобности, о. Феодор - в сентиментальном благодушии. Его правда была в том только, что он искал выхода и уповал, хотя за выход и принял тупик. Но Аскоченский мрачно радовался именно безысходности...

Спор Аскоченского и Бухарева, - то было столкновение косности и мечтательности... Спор мог быть решен только в других измерениях...

4. Новые попытки перевода Библии на русский язык.

При самом начале нового царствования, Филарет Московский воспользовался изменившимися обстоятельствами, чтобы продвинуть остановленное дело библейского перевода. По случаю коронации нового Государя в 1856-м году Святейший Синод, по положению, временно переносил свое присутствие в Москву, и это дало Филарету возможность, после очень долгого перерыва, вновь принять личное участие в синодских действиях. По его предложению и внушению Синод рассуждал в Москве, между прочим, и "о доставлении православному народу способа читать Священное Писание, для домашнего назидания, с удобнейшим по возможности разумением." Предложение возобновить перевод Священного Писания было принято в Синоде единогласно, и Филарету было предоставлено изложить определение в окончательном виде...

Тем временем был назначен новый обер-прокурор, граф А. П. Толстой (интимный друг Гоголя). Человек "оптинского православия" (как его определяет Гиляров), граф Толстой не был склонен ни к каким "преобразованиям" в Церкви; к академическому образованию он вообще не был расположен, а против библейского перевода в особенности как раз перед тем незадолго был настроен в Киеве, митрополитом Филаретом Киевским. Поступивший от Филарета Московского проект состоявшегося определения обер-прокурор посчитал за его личное мнение, в Синод не вносил, а послал его в Киев, в

расчете на отрицательный отзыв. Вскоре и последовал из Киева ответ резкий и очень укоризненный (эту Киевскую записку, под ближайшим руководством самого престарелого митрополита, составляли архим. Антоний и прот. И. М. Скворцов). Нового здесь было мало, сравнительно с доводами 1824-го или 1842-го годов. То же опасение "народного" языка, то же недоверие к еврейской библии, "в Церкви не известной," тот же страх перед прежними "нечестивыми" переводами, Павского и Макария. Присоединилось еще опасение, не вздумал бы кто после Священного Писания заговорить и о переводе богослужебных книг...

Русский язык по выразительности своей и сравниться со славянским не может, потому лучше было бы заняться исправлением самого славянского текста. Полезно издавать толкования, выбранные из святых отцов. Вместе с тем следует усилить преподавание славянского языка во всех школах вообще, духовных и светских, чтобы отнять повод незнанием славянского языка оправдывать нужду в русском переводе...

Решаться на новый перевод никак невозможно "без соглашения с греческой церковью," которая не допускает у себя переложения Библии на простонародный новогреческий язык. Не возникнет ли мысль, что русская Церковь отступается от древнего наследия Первоучителей Словенских?..

И само дело исправления славянской Библии надежнее поручить не академическим профессорам, а скорее лицам, "совершенно свободным от учебных занятий" и "благонадежным не только по образованию, а наипаче по благочестию..."

Идея русского перевода родилась из мутного источника. "Эта мысль родилась отнюдь не в церкви русской, ни в иерархии, ни в народе, а точно также, как и мысль о переводе на новогреческий язык, в Англии, гнездилище всех ересей, сект и революций, и перенесена оттуда Библейскими Обществами, и принята, первоначально не в Святейшем Синоде, а в канцелярии обер-прокурора оного, и развита в огромных размерах в бывшем министерстве духовных дел. Такое начинание, а равно и последствия сего дела, ясно показывают, что на нем не было благословения свыше..."

В заключение Киевский митрополит вверял все это тревожное дело "благоразумию" обер-прокурора, в надежде, что "державное слово" Государя остановит все это неблагонадежное начинание. Однако, Государь указал спросить заключение Московского владыки, а затем весь материал обсудить в Синоде...

Филарет Московский ответил на Киевскую записку решительно и спокойно, но не без горечи...

И уже только после смерти Киевского митрополита (в декабре 1857 года) библейское дело получило официальное движение. Синодальное определение состоялось 24 января - 20 марта 1858 года, и Высочайшее повеление о возобновлении русского перевода было опубликовано в мае. Вслед затем Филарет Московский сдал в печать свою "записку" 1845-го года, как бы в напутствие новому делу...

Перевод был возобновлен с Нового Завета, к участию в работах снова были привлечены все академии, а редактирование поручено петербургскому профессору Е. И. Ловягину. Высшее наблюдение и последний просмотр были доверены Филарету. Несмотря на свой преклонный возраст, он очень деятельно участвовал в работе, со вниманием перечитывая и проверяя весь материал...

В 1860-м году было издано русское Четвероевангелие, а в 1862-м и полный Новый Завет...

Перевод Ветхого Завета потребовал больше времени. Уже с самого начала 60-х годов в различных духовных журналах стали появляться частные опыты перевода отдельных книг. И, прежде всего, были опубликованы эти так незадолго перед тем запретные переводы Павского (в журнале "Дух Христианина" за 1862 и 1863 годы) и арх. Макария (в "Православном Обозрении" с 1860-го по 1867-ой, особым приложением). Это был очень живой и яркий симптом сдвига и поворота. Было признано полезным и нужным предать гласности эти опыты, чтобы через свободное обсуждение в печати подготовить окончательное издание. С этой целью было предложено и профессорам академии заняться переводами отдельных книг, с тем чтобы эти новые опыты были в свое время использованы Синодальной комиссией. Нечто подобное предлагал в свое время о. Макарий Глухарев, - издавать при Петербургской Академии особый журнал: "Опыты в переводе с еврейского и греческого," и рассылать по академиям и семинариям, с примечаниями и сносками, - потом этот материал пригодится...

В академических изданиях, в "Христианском Чтении" и в "Трудах Киевской духовной академии," в эти годы и появляется перевод многих книг. В Киеве особенно потрудился проф. М. С. Гуляев, в Петербурге проф. М. А. Голубев, в сотрудничестве с П. И. Савваитовым, Д. А. Хвольсоном и др. Появились и отдельные издания. Издавал свои переводы библейские и Порфирий Успенский, тогда епископ Чигиринский (с греческого). Это был полный разрыв с режимом предыдущего царствования...

Но встретились и трудности. И не сразу удалось решить вопрос о принципах перевода. Было заявлено мнение, что и Ветхий Завет переводить нужно с греческого, - к этому мнению удалось склонить и митр. Григория. Филарет Московский настоял, чтобы перевод делался по сличению обоих текстов, и расхождение в важнейших местах было отмечаемо под чертой. Сперва предположено было начать с Псалтыри, и над исправлением перевода Псалтыри сам Филарет работал в свои последние годы. Но затем и сам он предложил издавать в порядке обычного текста, т. к. Пятокнижие легче Псалтыри и по языку. Синодальный перевод начал выходить с 1868-го года, отдельными томами, и все издание закончилось в 1875-ом (со включением и книг "неканонических")...

Синодальное издание не всеми было принято благожелательно. Смутило расхождение с привычным славянским текстом, - иначе сказать, предпочтение, отданное еврейской Библии. Это многим казалось прямым отступлением от Предания...

Основные доводы в защиту Семидесяти приводились обычно от Икономоса. За перевод с греческого стоял даже Димитрий Муретов, ради единства с современными греками. Если же сносить и соображать еврейский текст и греческий, думал он, "будет не перевод, а сочинение..."

Особенно резким противником еврейского текста был епископ Феофан Говоров, тогда уже Вышенский затворник. Новый русский перевод Ветхого Завета он называл Синодальным сочинением, совсем как Афанасий, и мечтал, что эту "Библию новомодную доведет до сожжения на Исаакиевской площади." Употребление еврейского текста, никогда не бывшего в церковном употреблении, означало в его понимании прямое отступничество. "Еврейская библия к нам нейдет, потому что никогда не было ее в Церкви и в церковном употреблении. Поэтому принимать ее значит отступать от того, что всегда было в Церкви, т. е. сдвигаться с коренного основания православия." Феофан вполне признавал нужду в русском переводе, он возражал только против еврейского образца. И синодальный перевод считал поэтому соблазнительным и вредным. "Церковь Божия не

знала другого слова Божия, кроме 70 толковников, и когда говорила, что Писание богодухновенно, разумела Писание именно в этом переводе." Об этом он очень резко писал в "Душеполезном Чтении" (1875 и 1876), ему отвечал в "Православном Обозрении" проф. П. И. Горский-Платонов с неменьшей резкостью. Но Феофан не ограничивался критикой. Он предлагал заняться изданием общедоступных толкований Библии по славянскому тексту (и особенно книг учительных и пророческих), чтобы приучить именно к этому тексту, т. е. к Семидесяти. "Выйдет, что, несмотря на существование библии в переводе с еврейского, знать ее и понимать и читать все будут по Семидесяти, по причине сего толкования." Проект этот не был осуществлен, сам Феофан издал только толкование на Псалом Сто Осмьнадцатый (сто восемнадцатый). Возникла у него и мысль сесть за перевод всей Библии с греческого, "с замечаниями в оправдание греческого текста и в осуждение еврейского." Это намерение осталось тоже без исполнения...

Уже только много позже некоторые книги Ветхого Завета были переведены с греческого казанским профессором П. А. Юнгеровым (пророки, Псалтирь, Притчи, Бытие, книги неканонические)...

Тревоги Феофана относятся уже к 70-м годам. Характерно, что весь спор идет теперь совсем открыто, без всякого покрова административных тайн, - в периодической печати, а не в секретных комитетах, как прежде...

И в процессе работы над переводом Ветхого Завета снова и снова открывалось, что соотношение масоретской редакции и Семидесяти слишком сложно, чтобы можно было ставить вопрос о выборе между ними в общем виде. Можно спрашивать только о предпочтительном или надежном чтении отдельных отрывков или стихов, и приходится "выбирать" иногда "еврейскую истину," иногда же греческое чтение. Филологически "лучшим" будет именно сводный текст. Богословскому заключению о "догматическом" достоинстве определенного текста, во всяком случае, должно предшествовать подробное исследование отдельных книг. Примером такой работы в те годы была диссертация И. С. Якимова о книге пророка Иеремии (1874). Следует упомянуть и работы Д. А. Хвольсона и И. А. Олесницкого...

Обнаруживалась и другая трудность. Оказывалось, что и "Славянскую Библию" не приходится в целом приравнивать к Семидесяти, что и сам славянский текст есть уже сводный, в известном смысле и пределах. В этом и была принципиальная важность описания библейских рукописей Горским и Невоструевым в Московской Синодальной библиотеке. Начинается историческое изучение Славянской Библии. И уже нельзя так упрощенно спрашивать "о выборе" между славянским и русским...

Оживает интерес и к вопросам библейской критики. Большинство русских исследователей придерживались "умеренных" или "посредствующих" взглядов, но и у них влияние западной критической литературы сказывалось очень заметно. Достаточно назвать работы архим. Филарета Филаретова (ректора Киевской академии, впоследствии епископа Рижского, 1824-1882). В диссертации о "Происхождении книги Иова" (1872) он не только принимал позднюю послепленную датировку книги, но и разбирал ее скорее, как памятник литературы, нежели как книгу священного канона. К тому же все исследование было проведено по еврейскому тексту, безо всякого внимания к славянским чтениям. Это показалось неосторожным. Митр. Арсений Киевский нашел сам "тон диссертации" несоответствующим богодухновенному характеру библейской книги, и публичная защита диссертации была запрещена Святейшим Синодом. А в следующем (1873) году в "Трудах Киевской Академии" были напечатаны устаревшие лекции по "введению в священные книги Ветхого Завета," читанные самим митр. Арсением в Петербургской академии еще в

1823-1825 годах. Впрочем, в кратком предисловии "от редакции" было оговорено, что читатель сам сможет судить, "насколько вперед подвинулись у нас библиологическая наука с того времени до настоящего..."

Другим видным представителем нового русского библеизма был И. А. Олесницкий (1842-1907). Это был ученый с очень широким кругозором, сразу и археолог, и гебраист, и богослов; и за долгие годы своего преподавания в Киевской академии он успел здесь создать традицию библейских работ. Всего больше его интересовала история библейской литературы и поэзии (срв. его исследования о книге Притч и о Песни Песней, о ритмах и метре библейской поэзии, о древнееврейской музыке). Не раз Олесницкий бывал в Палестине для изучения вещественных памятников библейской истории и плодом этих его археологических изысканий явилась его обширная книга о "Ветхозаветном храме в Иерусалиме" (1889)...

Из Петербургских библеистов нужно назвать еще о. Н. Вишнякова и Ф. Г. Елеонского...

Настольной книгой у русских библеистов становится в это время известное "введение" К. Ф. Кейля, в Киевской академии его перевели по-русски (в "Трудах" с 1871 г.). Такие представители ортодоксального протестантизма, как Генгетенберг или Геферник, привлекали многих своим мессианским или "христологическим" толкованием Ветхого Завета. Это было своего рода философия библейской истории, как евангельского приготовления. "В русской богословской литературе утверждаются до значительной степени и почти становятся традиционными многие исагогические и экзегетические воззрения, прикрываемые обыкновенно авторитетом великих отцов и учителей Церкви, на самом же деле представляющие помесь протестантской ортодоксии с средневековым иудейством" (А. А. Жданов)...

Очень немногое было сделано в те годы по изучению Нового Завета. Преобладал апологетический интерес. Чувствовалась нужда и потребность ответить на "возражения т. наз. отрицательной критики," Штрауса и "тюбининской школы," и особенно Ренана. Нужно назвать здесь имя епископа Михаила Лузина (1830-1887), бывшего профессором в Московской академии, потом ректором в Киевской и епископом Курским. Он много писал. Правда, его книги были обычно только торопливая, хотя и старательная, компиляция, почти пересказ и даже просто перевод немногих иностранных книжек, не всегда удачно выбранных, и часто неверно понятых. Но этим не уничтожалось их положительное влияние. Было и то важно, что архим. Михаил отвечал на "отрицание," а не умалчивал. В его темах всегда была добрая современность (срв. его книгу "О Евангелиях и евангельской истории," по поводу книги Ренана). Как академический преподаватель, он внушал своим слушателям любовь к научному чтению и занятиям, стараясь их вовлечь в ученую работу, приучал разбираться в критической проблематике, хотя бы и при чужом пособии. Это был искренний ревнитель духовного просвещения, и этот благородный пафос он умел передать своим ученикам...

5. Реформа духовной школы.

С конца 50-х годов открыто обсуждается и вопрос о преобразовании духовных школ. Пример подан был из Министерства народного просвещения. Педагогическая тема была остро поставлена тогда и в общей печати, в связи с известной книгой Пирогова "Вопросы жизни" (1856). Заговорили громко и о темных сторонах духовной школы...

В Синодальном ведомстве дело велось с методической медлительностью и оставалось в руках обер-прокурорского надзора. Общественное и общее мнение требовало и ожидало

преобразований по воспитательной части, во всяком случае. С 1857-го года Духовно-Учебное Управление начинает собирать отзывы и мнения у сведущих и у начальствующих лиц. В том же году отправляется во Францию обер-прокурорский чиновник с полуофициальным поручением познакомиться с устройством и бытом тамошних римско-католических семинарий. Собирали сведения о богословских школах и в Англии. Справлялись и о том, "как воспитывается и чему обучается на Востоке юношество, приготовляющееся к служению Православной Церкви..."

Сам Государь, во время своей поездки по России в 1858-м году, побывал в нескольких семинариях. И в следующем году, по Высочайшему повелению, была назначена экстренная ревизия духовно-учебных заведений. Ревизовать был послан директор Духовно-Учебного Управления, князь С. Н. Урусов. Он должен был определить, в какой мере реформа необходима. Урусов осмотрел одиннадцать епархий и закончил свое обозрение только уже в 1861-м году. Особенно неудовлетворительной нашел он часть воспитательную, - бедность, скудость средств, слабость надзора, отсутствие нравственных связей. Но и учебные планы оказались очень непрактичными и неудачными. Требовалась коренная реформа...

Еще раньше, в начале 1860-го года, был образован при Синоде особый комитет для рассмотрения поступавших с мест отзывов и материалов, под председательством Димитрия Муретова, тогда архиепископа Херсонского. В этот комитет был передан и отчет Урусова. Комитет должен был сообразить все представленные отзывы и разработать план преобразований...

Архиепископ Димитрий сразу же многих удивил и смутил решительностью своих предложений. В его плане перекрещиваются двоякие мотивы. С одной стороны он считал необходимым сохранить всю существующую сеть школ, но с тем, чтобы перестроить их в общеобразовательные гимназии духовного ведомства и приравнять по программам и правам к обычным гимназиям. Духовенство сохранит прежнюю удобность воспитывать и учить своих детей, но воспитанникам этой сословной школы не будет ни закрыт, ни даже затруднен выход в другие состояния. По разным мотивам, этой свободы "выхода из духовного звания" желали сами учащиеся, и многие представители церковной власти. Филарет Московский был против всяких стеснений и запретов. "Невольник не богомольник. И к чему это порабощать свободных, когда и несвободным дают свободу..."

С другой стороны, арх. Димитрий считал нужным совершенно перестроить богословские классы существующих семинарий в особые пастырские школы. Для них он удерживал прежнее имя "семинарий," но имел в виду всего скорее римские семинарии. Сюда следовало допускать людей уже сложившихся, с установившимся призванием, - из духовных гимназий в семинарии должны переходить только желающие, по своей доброй воле. Новые семинарии должны были быть учебными заведениями закрытыми, с очень строгим аскетическим и богослужебным режимом. Арх. Димитрия всего больше смущала внутренняя неприготовленность и нетвердость духовенства в исполнении все усложнявшихся задач пастырского служения. Нужно было поднять дух и усилить ревность. В семинарии следует допускать желающих и из других состояний...

Строго говоря, план Димитрия Херсонского означал молчаливое упразднение сословности духовенства. И при последовательном проведении в жизнь этот план в короткое время должен был привести к разложению всей существующей церковно-политической системы, к освобождению Церкви от государства, от его опеки и власти. Трудно сказать, насколько это предвидел и насколько того сознательно добивался сам архиепископ Димитрий. Но его противники сразу почувствовали, что этот план связан с какими-то

решительными переменами во всей церковной жизни. И казалось опасным так решительно ломать исторически сложившейся и привычный тип смешанной школы. Такого мнения был и Филарет Московский, которого в комитете представлял Горский. Главная слабость нового предположения была, конечно, в том, что финансировать его оказывалось очень нелегким. Государство к новым тратам и ассигновкам вовсе не было расположено. В возможности увеличить местные средства твердой уверенности не было. И к тому же передача духовных школ на местное обеспечивание тем самым означала бы ослабление центральной власти Учебного Управления, т. е. и всего обер-прокурорского надзора, всей бюрократической системы Синодального ведомства...

В основном, план арх. Димитрия был все-таки одобрен и принят большинством комитета. Светские члены остались при особом мнении. Тертий Филиппов, секретарь комитета, в особенности предостерегал против аскетической односторонности, которая его смущала в плане новых "семинарий." Он предпочитал вернуться к широким и гуманистическим принципам старого устава 1814-го года...

Комитет несколько изменил план своего председателя. Решено было сохранить единую школу, но с тем, чтобы богословские предметы были выделены и сосредоточены в одном высшем цикле. Это было в духе старой школьной системы. Общий двенадцатилетний курс был так построен, что первые восемь классов приводились в соответствие с планами общей школы. Богословские предметы были отнесены преимущественно к высшей ступени, на последние четыре года...

С мест высказывались пожелания, чтобы древние языки были превращены в необязательный предмет, оставлены в программах только для тех, кто имеет в виду продолжать образование в высшей школе. Нужны ли они для сельского духовенства? Комитет не признал возможным снижать общий образовательный уровень духовной школы. Греческий, как язык Священного Писания и святых отцов, тесно связанный к тому же и со славянским, должен остаться в семинарском курсе в неприкосновенности. Латинский же должен быть удержан, как язык классический. Комитет предполагал сделать обязательным еврейский. Сокращен был только курс наук математических. Преподавание философии было восстановлено в полной мере...

Работы комитета были переданы на рассмотрение и отзыв епархиальных преосвященных, академических конференций и отдельных сведущих лиц. Поступали эти новые отзывы с большим запозданием, уже в 1864 и 1865 гг. Тем временем вопрос о школьных реформах обсуждался в периодической печати. В 1862-м году вышла известная книга Ростиславова "О состоянии духовных училищ в России," печатанная в Лейпциге. Книга эта вызвала большое возбуждение и к свободному обращению в России допущена не была...

Только с назначением в Синодальные обер-прокуроры графа Дм. А. Толстого, в 1865-м году, вопрос о школьных преобразованиях был сдвинут дальше. Это решающее влияние государственной инициативы очень характерно. То была скорее государственная, чем церковная реформа. То государство реформировало свою школу "духовного ведомства..."

Новому обер-прокурору удалось наперед обеспечить значительное увеличение правительственной ассигновки. Удалось отыскать новые средства и на местах. И в 1866-м году был учрежден новый комитет для разработки духовно-школьных уставов, под номинальным председательством Киевского митрополита Арсения. Обыкновенно же председательствовал в комитете Нектарий, тогда епископ Нижегородский, присутствовавший в Синоде, бывший перед тем ректором Санкт-Петербургской

академии. В состав комитета были введены снова и светские члены, представители других ведомств...

Комитет почти без споров решил оставить общую схему старых уставов 1814-го года без изменений. Духовные училища оставлялись в качестве приготовительной ступени, и семинарии по-прежнему должны были быть школой общеобразовательной с богословскими предметами. План арх. Димитрия был оставлен без всякого применения...

К нему возвращались только "два архимандрита" в своем особом мнении, - Филарет Филаретов, ректор Киевской академии, и Михаил Лузин, инспектор Московской академии. Разделением школы образовательной и пастырской архимандриты рассчитывали обойти слишком суровое ограничение числа казенных воспитанников или стипендиатов в единой школе, что должно было очень затруднить духовенство в воспитании их детей...

При составлении окончательного проекта устава "два архимандрита" подали свой параллельный проект. В их мотивировке повторяются все основные доводы арх. Димитрия. Предлагали они ввести семиклассные гимназии с классическим курсом и трехгодичные несословные пастырские семинарии. Предложение "двух архимандритов" было отвергнуто комитетом. Казалось опасным обособлять богословскую степень. Многих ли такая обособленная богословская школа к себе привлечет? В гимназиях же ослабеет церковность, если слишком широко откроется доступ к светским состояниям. Впрочем, под влиянием протеста архимандритов, и в общекомитетском проекте устава было строже проведено разграничение богословских и общих предметов, и после окончания общих ступеней предоставлялась возможность выхода желающим. Еще в 1863-м году семинаристам был открыт доступ в университеты (закрыт был в 1879-м году по мотивам общеполитическим). Следует отметить, что при обсуждении предположений комитета 1860-го года Макарий Булгаков, тогда архиепископ Харьковский, решительно высказывался за разделение двух типов школ. Он даже предлагал передать предположенные духовные гимназии в общее ведение с тем, чтобы содержались они на государственный счет, но преподаватели в них определялись из духовных академий и епархиальный архиерей оставался почетным блюстителем. Только богословские училища подобает содержать на церковный счет. В духовных гимназиях следует возможно приблизиться к светским, чтобы устранить рознь и предубеждения, и даже начальствующих лиц следует определять из светских, однако - с академическим образованием. Кроме того, Макарий считал нужным расширить власть педагогических советов и ограничить власть начальников...

По проекту большинства новые уставы были приняты Синодом и утверждены Высочайшей властью в мае 1867-го года. В общем удержана была схема 1814-го года. Характерным было, однако, разрешение принимать в высший богословский класс и желающих со стороны, окончивших среднюю школу, по испытании в богословских предметах за предыдущее классы семинарии. Кроме того, в этот богословский класс допускались и слушатели из людей зрелого возраста, имеющих значительную церковную начитанность, по личному усмотрению епархиального архиерея. И то, и другое было предложено обер-прокурором. Это был бледный намек на независимость богословской школы...

Из общих перемен в постановке школьного дела особенно важным было широкое применение выборного и совещательного начала. Должность ректора в семинариях становилась выборной, избирало правление семинарии, но кандидатов намечало общее педагогическое собрание, - епархиальный архиерей представлял избранных кандидатов в

Синод, мог предложить при этом и своего кандидата, - Синод был волен утвердить одного из избранных или назначить своего кандидата. В большинстве семинарий были избраны в ректора лица белого духовенства или даже миряне, изъявившие согласие принять священный сан. Избирательной стала и должность инспектора. Преподавательской корпорации было предоставлено широкое участие в управлении семинарией. Это было особенно чувствительным отступлением от прежней системы. Очень важным было и то, что к активному участию в жизни духовных школ теперь привлекалось и само духовенство, в лице своих депутатов, введенных в состав семинарских правлений. Духовные училища и вообще поручались ближайшему попечению местного духовенства. Это связано было, прежде всего, с тем, что духовенство привлекалось к материальному обеспечению школ из местных средств. Естественно было дать ему и возможность наблюдения. Именно ради организации сословной денежной самопомощи и были с 1867-го года организованы "епархиальные съезды" или собрания духовенства...

Все эти новшества на деле не всегда применялись вполне свободно, и многие из них бывали отменяемы гласно или негласно. Да и весь школьный режим был серьезно изменен уже в 1884-м году, так что уставы "шестидесятых годов" были в действии не более пятнадцати лет. Во всяком случае, то был шаг навстречу жизни...

Вслед за утверждением новых уставов, по предложению обер-прокурора, было упразднено Духовно-Учебное Управление и вместо него открыт Учебный Комитет при Святейшем Синоде. Председателем комитета был назначен известный Парижский посольский протоиерей, о. Иосиф Васильев. Учебный Комитет подчинялся Синоду, но характерно, что писать в Комитет нужно было на имя обер-прокурора. В сущности, духовные школы по-прежнему оставались в главном ведении самого обер-прокурора. Эта зависимость даже усилилась, ибо была ослаблена связь семинарий с духовными академиями, хотя академиям и было предоставлено новое право испытывать ("пробными уроками") и рекомендовать кандидатов на школьные должности, - на практике это создавало необычайную путаницу и волокиту. Влияние государственной власти в духовных школах стало особенно очевидно с развитием в Учебном Комитете института членов-ревизоров, всегда из светских чиновников, хотя бы и с академическим образованием и духовного звания по рождению, представлявших собственно лицо обер-прокурора (подобно секретарям духовных консисторий)...

Уже только после утверждения общих духовно-школьных уставов был двинут и вопрос о реформе духовных академий. В 1867-м году были спрошены и представлены заключения академических конференций. Сразу же была образована комиссия под председательством Нектария, из членов духовных и светских, и в 1858-м году она уже представила свой проект нового устава. Проект был сразу же опубликован "для всеобщего обсуждения." Синод просил представить свои заключения о проекте преосвященных академических городов, а также преосвященных Макария Литовского, Евсевия Могилевского, Леонтия тогда Подольского. В 1869-м году проект был еще раз пересмотрен комиссией в расширенном составе и внесен в Синод. Устав получил Высочайшее утверждение 30 мая 1869 г. С осени же было решено преобразовать академии Санкт-Петербургскую и Киевскую, и в следующем году - Московскую и Казанскую...

И по новому уставу Духовным Академиям ставилась двоякая задача. Это должна была быть не только богословская высшая школа, но еще и своего рода педагогический институт духовного ведомства. И в Академиях не столько готовили к пастырству, сколько именно к педагогической деятельности. Отсюда неизбежная многопредметность и разбросанность. Иные предметы только затем и преподавались, чтобы по ним приготовить преподавателей для школ низших ступеней. Многопредметность в учебном курсе новый

устав стремился ослабить путем разделения на "факультеты" или отделения, так что только некоторые предметы оставались для всех обязательными, а большинство распределялось по группам. Таких "отделений" было создано в конце концов три, - богословское, церковно-историческое, церковно-практическое. Во главе каждого был поставлен особый помощник ректора. Групповым распределением предметов новый устав предполагал облегчить основательное изучение избранных предметов. Но цельность богословского образования этим все же разбивалась...

Очень характерным нововведением было и положение об ученых степенях. На третьем курсе писалось окончательное сочинение и сдавались общие испытания. Только лучшие из выдержавших испытание оставлялись и на четвертый год. Получившие в среднем выводе ниже 4S выпускались сразу же со званием "действительного студента." На четвертом курсе студенты занимались только немногими специальными предметами, приготовлялись к испытанию на степень магистра и обрабатывали для того диссертацию, и, кроме того, слушали лекции по педагогике с практическими упражнениями. При окончании четвертого курса сдавался магистерский экзамен. Для получения магистерской степени требовалось представление печатной диссертации и ее публичная защита. Это был решительный и очень важный шаг к публичности и гласности академического преподавания и богословской работы вообще. Имелось в виду действовать против распространенного предрассудка об отсталости академической науки и вступить в возможное общение с наукой университетской. Гласность казалась лучшим средством борьбы с ложными мнениями и удобнейшим способом внушения мнений здравых. В конце 50-х годов в Петербургской академии даже возникала мысль сделать академическое преподавание вообще открытым и публичным, как в Университете, или устраивать при академии публичные чтения по богословским наукам. Митр. Григорий входил об этом с представлением в Синод. Представление это осталось без всякого движения и десять лет спустя было сдано в комиссию арх. Нектария. Казалось, не уместнее ли действовать против неверия проповедью, а не учеными лекциями...

По новому уставу от ординарного профессора требовалась докторская степень, степень доктора должен был иметь и ректор. Наличным ординарным профессорам было предложено приобрести степень доктора в трехлетний срок, или выйти из академии...

Для получения докторской степени нужно было представить и публично защитить печатную диссертацию...

Важным изменением в постановке ученой части было и ограничение срока профессорской службы, - по истечении двадцатипятилетнего срока полагалась новая баллотировка, допускалось дополнительное переизбрание и еще на пять лет, но никак не долее 35-летнего срока. Имелось в виду обновление личного состава. Для приготовления к преподаванию открывался при академиях институт приват-доцентов, - к чтению частных лекций допускались магистры и даже кандидаты, но по представлении диссертации pro venia legendi (так было тогда и в университетах)...

Первоначально предполагалось образовать особое философское отделение с тем, чтобы академиям было предоставлено право присуждать ученые степени и по философии. Это предложение было тем более уместно, что в университетах философские кафедры были заняты в это время именно академическими магистрами или кандидатами. Однако, оно было отвергнуто, чтобы не нарушать единообразия школы богословской, и философские предметы отнесены были к числу общеобразовательных. Вместо философского было образовано отделение церковно-практическое, с программой очень пестрой и не цельной. Это было не пастырское, скорее литературно-педагогическое отделение, - очень

характерная черточка для того времени. Вряд ли не большинство поступавших записывалось тогда на это "практическое" отделение, - но именно не "в надежду священства," а ради учительского звания. И в самом пастырстве для людей того времени "власть учить" (вернее, "просвещать") собой почти заслоняет и сам дар священства, само "служение таинств..."

Предполагалось сперва при С.-Петербургской академии образовать особое физико-математическое отделение, - снова с педагогическим предназначением, чтобы готовить преподавателей математики и физики для школ духовного ведомства. При окончательном пересмотре и это было отвергнуто, по особенному настоянию обер-прокурора, отказывавшегося изыскивать на это кредиты. То было верно, что не стоило создавать особый (и укороченный) "факультет" ради одной педагогической нужды. Но, странным образом, не была понята внутренняя потребность богословской школы в изучении точных и естественных наук. Именно в те годы, когда во имя этих наук открыт был подлинный поход против христианского мировоззрения и против всякой веры вообще, было в особенности своевременно обратить самое серьезное внимание на изучение естественных наук. Между тем, оказалось очень нелегким получить согласие даже и на учреждение кафедры "естественно-научной апологетики" в Московской академии с обеспечением ее из средств Московской епархии. Кажется, опасались, что академическая апологетика окажется слишком старомодной. Если для таких опасений и были основания, следовало ли снимать с очереди саму задачу? От апологетической задачи Церковь уйти не может, в те годы в особенности не могла уйти. Но всего опаснее вдаваться в апологетику без основательного знания соответственных наук, и не владея самим методом, доверяясь и попадая в зависимость от популярной литературы. Такая апологетика из вторых или третьих рук никогда не бывает убедительной. Отчасти апологетический материал входил в состав философских дисциплин, метафизики и психологии. Но зияющий пробел все-таки оставался...

Очень характерно было и спешное решение закрыть миссионерское отделение в Казанской академии, как не вмещающееся в нормальную схему высшей богословской школы. Этим расшатывалась вся православная миссия на Востоке. И с большим трудом удалось отстоять сохранение миссионерских предметов в академии, и то в качестве только необязательных, сверх нормального плана...

У преобразователей не было живого чувства церковных нужд и потребностей. И со введением новых уставов духовная школа не была "воцерковлена," не установилось органических связей с церковной средой. Тогда больше заботились о "сближении" с миром. И реформа была разработана в духе того неопределенного гуманизма, каким окрашены и другие "великие реформы" тех лет...

Дать общую оценку преобразовательного плана очень не просто. И новый устав слишком недолго был в действии, чтобы судить по плодам. Следует помнить, однако, что новый устав осуществляли и проводили в жизнь старые люди, учившиеся еще по старым уставам. И потому в жизни сказывалось не только слабость нового, но и недостаточность старого. И многим приходилось преподавать, что им самим преподано не было...

Главным достоинством академического устава 1869-го года было, конечно, то, что ученый характер высшей богословской школы был твердо означен и огражден. Комиссия преосвященного Нектария взяла в руководство университетский устав и по этому образцу перестраивала академическую организацию. Отсюда именно этот дух академических свобод, расчет на творческую самодеятельность академий...

Но даже и лучший устав не может преодолеть душевной инерции эпохи. То было у нас время практических увлечений, и уже подымалась волна опрощенства. Идеал той эпохи был распределительный, не созидательный. Не творчество, а именно "просвещение." Было много любознательности или любопытства, но не доставало творческой воли. Торопились узнать и передать готовые ответы или решения. Была какая-то вера в эти чужие ответы, но точно страх перед исследованием. И слишком многие у нас тогда изучали не сам предмет, а западную литературу предмета. Казалось, что в том попросту и состоит очередная задача новой русской науки, чтобы "догнать" западное просвещение. Получается впечатление, что у нас богословствовали скорее как бы по западнической или западной инерции, а не из внутренней потребности и убеждения. И за долгие годы западного влияния в школах не привыкли спрашивать себя о духовных предпосылках богословия. Почти забывали, что строить предстоит церковное богословие, а не богословие вообще. То был вопрос о духовном методе. Нужно было научиться богословствовать не из ученой традиции или инерции только, и не только из любознательности, но из живого церковного опыта и из религиозной потребности в знании. Иначе и нельзя было вернуть богословскому преподаванию его духовную устойчивость и убедительность. В предыдущую эпоху пример такого богословствования уже был показан Филаретом Московским. Но не многие хотели и не многие умели за ним идти...

6. Начало научного осмысления Истории Церкви.

По уставу 1814-го года в академиях главным предметом преподавания становится Священное Писание. На втором месте - философия. В догматике утверждается библейский или экзегетический метод, - все доказуется и должно быть доказуемо текстами...

С тридцатых годов усиливается преподавание исторических наук. При графе Пратасове в истории видели лучшее противоядие против библейских излишеств. В истории видели тогда свидетельство от предания. Потому и была тогда в семинарскую программу введена патрология, "историко-богословское учение об отцах Церкви," как особый предмет...

Сказывается и прямое действие западного примера. То было ведь время церковно-исторического расцвета в Германии. Это сразу же отразилось и у нас. Неандера в особенности читали у нас тогда с увлечением. Иногда у нас так прямо и ставили себе задачей: соединить западный "гений" и ученость с восточным "авторитетом" и "духом жизни." Присоединяется и философский интерес к истории, под влиянием немецкого идеализма...

Всего же важнее было пробуждение живого и непосредственного исторического чувства, - появление той потребности в историческом видении, того "стремления быть свидетелем событий," "знать, как знает свидетель," в каком Болотов видел само существо историзма...

У нас в историческую работу уходят лучшие и сильные люди, по внутреннему влечению, из духовной потребности. И силой их личного влияния и примера, всего больше, и объясняется это характерное преобладание церковной истории в системе русского богословского преподавания с половины прошлого века, во всяком случае...

Здесь не место входить в подробное описание всего сделаного русскими учеными в отдельных областях церковно-исторической науки. Сделано было очень и очень не мало, - и в собирании памятников, и в критике источников, и в историческом синтезе. Но историка богословской мысли интересует только одна сторона этой ученой работы: как эта сосредоточенность исторического внимания сказывается в общем богословском

мировоззрении, как отражается она в богословском синтезе. И для этого достаточно отметить только немногие поворотные точки в этом ученом процессе...

Историческое веяние в русском богословии начинается из Московской академии. Именно здесь впервые и создается русская школа церковных историков...

Филарет Гумилевский впервые ввел "исторический метод" в преподавание догматики и сумел пробудить у своих слушателей не только интерес, но и любовь к историческим занятиям. Филарет был исследователем. Он любил работать по источникам, любил и архивные розыски. Любил собирать и сопоставлять факты. Так возникли его книги об отцах Церкви, о русских духовных писателях, о греческих песнопевцах, - почти в типе словарей. В Харькове и в Чернигове, в бытность свою там епархиальным архиереем, Филарет занимался "историко-статистическим описанием." Но Филарет не был собирателем в старом стиле, каким был митр. Евгений. Он был не столько археологом, сколько именно историком. У него была потребность в обобщениях. И у него был дар исторического рассказа и исторического синтеза. "История русской Церкви" Филарета была для своего времени событием (издана в 5 выпусках в 1847 и 1849 г.г.). Впервые вся русская церковная история была рассказана и показана, как живое целое, от Крешения Руси и до 1826-го года, - и рассказана ясно и вдумчиво. Эта вдумчивость и вообще отличает Филарета, как историка. Иногда это ему мешает. Ему трудно писать бесстрастно, он размышляет над событиями вслух. Ему трудно скрывать свои симпатии и антипатии. У Филарета было почти болезненное чувство правдивости, отсюда смелость и резкость его суждений о прошлом, его отзывов о недавнем. История синодального периода в его изложении оказалась слишком откровенной. Еще раньше вызвала толки его статья о Стоглаве и о старом обряде...

Филарет заторопился издавать свою "историю," когда Макарий в 1846-м году начал печатать в "Христианском Чтении" главы из своей книги о русском христианстве до Владимира. Филарет испугался, что его уже опередили. Но Макарий писал совсем в другом темпе и в других масштабах. Он задумал многотомное сочинение и писал каждый том отдельно (первое издание с 1857 по 1883). Смерть прервала его "историю" на XII-м томе, на описании собора 1666-го года...

Филарет торопился дать общий очерк, стремился показать единство и связь событий, понять исторический процесс изнутри. Теперь его рассказ не удовлетворяет. Слишком мало говорится о внутренней жизни и о церковном обществе, все больше о церковном управлении. Слишком многое досказывается по соображению. Слишком однообразно повторяются рубрики. Однако, всегда рассказ Филарета перспективен, всегда в нем чувствуется дыхание жизни...

У Макария исторической перспективы вовсе нет. Он ограничивается повествовательным прагматизмом и дальше хронологического сцепления событий не простирается. Критика источников почти отсутствует. Макарий остается и в истории только собирателем известий и текстов. Его история не больше, чем "историографическая мозаика" (как отзывается о ней Н Н. Глубоковский). Фактическая обстоятельность и есть единственное достоинство этого многотомного труда. Это памятник изумительного трудолюбия и благородной любознательности. И на известной ступени ученой работы фактическая обстоятельность есть действительный и важный шаг вперед. Но этим не искупается методологическая беспомощность. Гиляров-Платонов называл метод Макария "механическим." Вернее сказать, метода у Макария вовсе и не было. Его "история" написана без метода и без руководящей мысли. Это - история, написанная не историком.

Историческому рассказу Макарий научился в процессе работы, и последние томы живее первых. Но метода он так и не приобрел...

Филарет Гумилевский в первые годы своего преподавания в Московской академии встретил ученика, который вскоре стал ему и другом. То был А. В. Горский (1812-1875). На долгие годы их соединила нежная дружеская приязнь и общая страсть к исторической науке. То была именно страсть, захватывавшая всего человека. "Когда друзья науки стали служить вместе, занятие историей сделались для них насущной пищей," говорит историк Московской академии. Они продолжали работать сообща и тогда, когда уже им не приходилось жить и служить вместе. Помощь Горского чувствуется почти во всех работах Филарета. Это была помощь библиотекаря и критика...

Образ Горского один из самых светлых в истории русской науки. Но есть в нем какая-то трагическая хрупкость. Изящества в этом образе больше, чем силы...

Со стороны Горский мог показаться человеком запуганным. С. М. Соловьев прямо и обвинял митрополита Филарета, что он своим деспотизмом заглушил огромное дарование Горского. И этот отзыв принято повторять без проверки. Но это обвинение вполне ложно. То верно, что у Горского в характере и в его мышлении всегда чувствуется какая-то внутренняя связанность и нерешительность. То не был, однако, страх перед чьим-нибудь чужим осуждением или мнением, хотя бы мнением Владыки, - то была некая духовная мнительность. "Засушил" Горского вовсе не Филарет. Он сам себя останавливал на каждом шагу, из какой-то внутренней боязливости. Это видно сразу по его дневникам, за ранние годы...

"К сожалению," писал о Горском в свое время П. С. Казанский, "чем обширнее становятся его познания, тем, по-видимому, увеличивается и его недоверие к себе. Оно то и останавливает и его самого, и чрез него других, в печатании трудов..."

И то не было беспомощность эрудита, знающего слишком много и не умеющего со своими знаниями совладать. У Горского был дар исторической аппрегензии. Он вполне владел своим зианием...

То был какой-то глубокий духовный надлом, надлом умственного характера. И Горский сам это знал. "Небогатый и без того силою самостоятельного разумного мышления, должен каждый шаг делать за кем-нибудь другим, и легковерием страшусь увлекаться за добрыми и недобрыми водителями." Так говорил он сам о себе в письме к другу. Он всегда искал, к кому бы ему прислониться. Сам он считал то последствием замкнутого и строгого воспитания, "под грозящим жезлом скромности," в родительском доме. "Лета моего детства текли тихо, скромно, мертво." Горский жаловался, что в детские годы "в его сердце не потрудились раскрыть ему Бога и Его святую религию." Он тяготился этой внушенной ему сухостью сердца. "Рука отеческой попечительности, всегда опасливой, лелеяла меня, и в ту же пору ковала мне тяжелые оковы, которые глубоко заросли в душу." Это было внутреннее торможение, не внешний страх...

В академию Горский поступил почти мальчиком, шестнадцати лет, из философского класса Костромской семинарии, на два года раньше нормального срока. Академический ревизор нашел его развитие редким, - кстати, то был Афанасий Дроздов, тогда еще бакалавр Московской академии. Но в академии Горскому учиться было сперва не легко. Он ведь вовсе не изучал богословия в семинарии и должен был изучать в первый раз то, что другие учили уже во второй...

Отец доверил его покровительству о. Феодора Голубинского, тоже костромича родом. Философских склонностей у Горского никогда не было, и к философским внушениям Голубинского он остался невосприимчив. Но Голубинский очень на него повлиял своим "теплым благочестием." От него у Горского и эта постоянная религиозная задумчивость. С Голубинским и с о. П. Делицыным Горский навсегда остался в дружбе, в "ученом братстве." От них у него интерес к "мистической" стороне христианства. Горский читал Фенелона, Гамана и др. В его религиозном облике немало черт Александровского времени: внимательность к снам и приметам, вера в тайное общение душ (срв. "религиозный энтузиазм" в молодости и у П. С. Казанского)...

Поверх этого западнического мистического влияния ложится отеческая волна. И она была сильнее. Это было влияние Филарета Гумилевского. Кажется, именно Филарет и объяснил Горскому впервые его призвание историка. Сблизились они сперва на ученой основе. Вспоминали они впоследствии о долгих беседах на исторические темы, о часах, проведенных вдвоем над рукописями или старопечатными книгами. Но сближение пошло глубже. Филарет ввел Горского и в мир отеческого любомудрия и аскезы. Он учил его аскетической мудрости и работе над собой. "Дело спасения начинается в нас зимою, именно сокрушением сердечным, крепким самопогружением и стеснением воли, мыслей и чувств." Он предостерегал его от умозрительных увлечений, от того "почти гностического" духа, которым можно было заразиться из немецких книг, - "но и крепко запустил в тебя когти волк немецкий." Филарет учил Горского духу практической церковности и канонического послушания. Остерегал его подчинять веру доводам науки, остерегал и от самой книжной страсти, - опасной, как и всякая страсть. "Вкусите и видите, - вот способ знания христианской религии," - таинства и молитва. Этот урок Горский твердо запомнил. Он принял священство впоследствии для укрепления себя в богословской работе, - и ради радости приносить бескровную Жертву...

Духовной тишины Горский достигал многими скорбями. Родительский запрет помешал ему последовать за Филаретом в иноческом пути. Он с горечью покорился. Вместо того ушел в ученый затвор. Позже и сам уже не хотел расставаться с академией, которой отдал всю свою любовь...

В Горском поражает его впечатлительность, его восприимчивость, прежде всего, - его ненасытная способность к познанию. Он много читал. Больше любил читать, чем писать. То не было пассивностью или вялостью мысли. Горский предпочитал работать по первоисточникам, чтобы из них строить самому. Он не только собирал материалы, но сразу же и строил, хотя бы для самого себя. Это была любознательность исследователя, не любопытство любителя...

Когда Горский занял в академии церковно-историческую кафедру, ему приходилось одному прочитывать слишком многое: от библейской истории до позднейших времен. Вскоре, впрочем, библейская история была отделена и поручена особому бакалавру. Но долгие годы Горскому приходилось одному читать сразу полный курс общей церковной истории, и истории Церкви русской. Много времени уходило на выработку курсов...

В истории всеобщей Горский всего больше пользовался Неандером и еще Гизелером. Но все было лично проработано им и по источникам. Очень ценил Горский и Мосгейма. У Неандера его привлекало это стремление и умение находить религиозный смысл происходивших событий, это умение изображать исторический процесс, "как одно целое, в стройной и тесной связи всех его частей." В своих лекциях Горский и стремился, прежде всего, показать эту "внутреннюю связь фактов," не довольствовался внешним прагматизмом, и говорил об органическом развитии. Всего больше он останавливался на

истории догматов. Впоследствии и догматику он читал историческим методом. Из западных пособий по догматике он пользовался обычно курсами Штауденмайера и Куна, еще Каниса, Филиппи. Из лекций издана только часть, - история Евангельская и Апостольская. Это есть, собственно, философия Новозаветной истории, изложенная с редким проникновением, - показуется через всю историю, как Христос возбуждает веру, в учениках и в народе...

Следует отметить еще образцовые опыты отеческих жизнеописаний, - ученые жития Афанасия, Василия, Епифания, Феодорита. Его слушатели вспоминали еще его незабываемую характеристику Оригена...

Но главным предметом Горского была история русской Церкви. И, прежде всего, нужно отметить его работы по описанию славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, - ему помогал в этом К. И. Невоструев (†1872). Плодом напряженной работы нескольких лет было "Описание" библиотеки в шести томах (I-V, 1855-1869; том VI-ой, отпечатанный в свое время, выпущен только в 1917-м году). Это не только описание рукописей в собственном смысле слова, это сразу и обоснованная оценка или характеристика памятников и их значения, как исторических источников. В том и был замысел митр. Филарета относительно Синодального книгохранилища, чтобы ввести весь этот новый рукописный материал в научный оборот сразу же с надлежащим толкованием. Потому и хотел он это поручить "своему," и не любил вмешательства чужих, как Погодин или Ундольский. Горский выполнил задачу образцово. В том именно длящаяся ценность его работы, что вместо внешнего описания он дал исследование. В особенности это относится к описанию библейских рукописей; до сих пор оно сохраняет всю важность, как опыт по истории славянского текста Библии. Этот именно том и вызвал нарекания. Цензура затруднялась пропустить его. Рассматривал книгу Иоанн Соколов, тогда еще архимандрит. Он нашел здесь укоризну нашей Церкви, - "не имела Слова Божия в чистом целостном виде, а принимала и читала его в виде поврежденном," до времен Геннадия. Иоанна смущало, что нет ни одного списка "точно" по Семидесяти, его смущали и подробности о Геннадиевом своде, образ Вениамина-доминиканца. Не лучше ли опустить весь комментарий, всю учено-критическую часть? С согласия Филарета, Горский составил "апологию" против отзыва цензора, защищая свободу исторической критики документов в ее собственной области. В этих вопросах у него не было колебаний...

Горский был не столько археографом, сколько историком в прямом смысле. Документы и памятники он воспринимал взглядом исследователя. И у него было продуманное историческое мировоззрение, своя философия русской истории. Всего сильнее впечатление на него сделал в свое время Полевой. С этим и связан его постоянный интерес ко внутренней жизни самого церковного народа, - как принималось христианское учение в быту и в жизни. Поэтому его интересовали не столько официальные документы, сколько памятники литературы, особенно жития и проповеди, приоткрывавшие доступ в этот внутренний мир. И именно к урокам Горского восходит у Гилярова-Платонова такое определение задачи русского церковного историка: "изложить жизнь Русского народа, как общества верующих." В такой постановке и по сейчас история Русской Церкви еще не написана...

Всего больше такое понимание задач русской церковной истории в то время сказывалось у историков Казанской школы. Достаточно назвать имя А. П. Щапова (1831-1876). Уже в его известной диссертации о русском расколе очень чувствуется это внимание к бытовой стороне церковной жизни. И в этом ценность этой книги, при всех ее пробелах и преувеличениях. Человек необузданный и страстный, Щапов творил силой какой-то вдохновенной импровизации, и к методическому труду не был способен, несмотря на все

свое крайнее трудолюбие и работоспособность до самозабвения. Вступительную лекцию в академии он читал на тему: Православие и русская народность. Это была программа по истории народной веры. Этой программы он не исполнил, и слишком рано был потерян для науки. Удачно говорит о нем Знаменский в своей истории Казанской академии. "Щапов пронесся над академией каким-то мимолетным метеором, который блестел и освещал предметы фантастическим и, пожалуй, фальшивым светом; но свет от него все-таки был яркий и для людей внимательных успел осветить впереди длинную дорогу, которой прежде было не видно." Ранние работы Щапова характерны, как симптом, как показатель пробудившейся потребности строить историю Церкви, как историю всего тела. Отчасти то было прямым отражением Московских академических веяний, отчасти объясняется влиянием славянофильства...

Горский был не только исследователем, не только мастером, но и учителем. Был учителем несравненным, учил же словом и житием, учил не только на кафедре, но и в библиотеке (он был библиотекарем в академии все время своей профессуры, до назначения ректором). Он умел пробуждать у студентов ученый энтузиазм, умел пробуждать в них историческое чувство, умел завлекать их в историческую работу, - и всегда по источникам. Он внимательно следил за своими и за чужими учениками, помогая им советами или учеными остережениями. Он любил работать для других. "В Московской духовной академии ходит предание, что поразительный блеск канонического и исторического обоснования в знаменитых резолюциях Филарета во многом обязан Горскому." Много поработал Горский над русским Новым Заветом. Горский помагал Сергию, впоследствии архиепископу Владимирскому, в его работе над "Полным месяцесловом Востока." О помощи Горского Филарету Гумилевскому уже было сказано. Влияние его чувствуется и во многом другом. Именно он навел Голубинского на мысль исходить в реконструкции устройства и быта древней русской Церкви из византийского материала, - образцы такого сравнительного анализа он и сам давал в своих лекциях. Горским подсказан и метод Каптерева в его работах по истории патр. Никона и его времени, - Каптерев использовал и подобранные уже Горским материалы...

Горский сумел создать ученое движение в академии. Личным примером своим он свидетельствовал и напоминал, что наука есть подвиг и служение...

В Московской академии создалась школа историков. Прежде всего нужно назвать Е. Е. Голубинского (1834-1912). Он не любил признаваться, сколь многим он обязан в своей работе Горскому. Он был совсем другого духа. Голубинский принадлежал к тому поколению, из которого выходили вожди нигилизма. Есть что-то от этого неисторического обличительства и у него, в самом его историческом методе, в самой психологии его исторической работы. Это, прежде всего, его мнительная недоверчивость, почти подозрительность в отношении к источникам. Он точно удивляется всякий раз, когда убеждается в надежности и достоверности своих источников или памятников. Он всюду ожидает встретить подделки, подлоги, искажения, недостоверные сказания, суеверные слухи, поверия, легенды. Он всегда предполагает возможность намеренного обмана. Это у него очень яркая черточка от просветительства...

Житейскую недоверчивость и подозрительность Голубинский превращает в исторический метод. "Истории лгущей," которая других обманывает, сама не обманываясь, он хочет противопоставить "историю настоящую," правдивую и трезвую...

Голубинский поставил себе задачей написать историю Русской Церкви "критическим" методом. Это означало, прежде всего, критику источников. Но Голубинский никогда не разделял критики источников от критики самой жизни, событий и порядков.

"Критический" для него означало "обличительный." И в первом томе своей "Истории" он и занимается, собственно, некоторым разоблачением недостоверности исторических преданий и принятых мнений о первых временах русского христианства. Впрочем, это только одна сторона его работы. С исключительной аккуратностью Голубинский подбирает и распределяет по категориям все сохранившиеся до нас известия и факты, и в итоге получается, хотя и мозаическая и с пробелами, картина внутреннего быта и строя древней русской Церкви...

Философских обобщений в истории Голубинский не любил, законов развития тоже не отыскивал, не было у него и социологического анализа. Это был историк-публицист. И во всем чувствовалось его "воинствующее резонерство," как метко выразился об исторической манере Голубинского академик В. Г. Васильевский...

У Голубинского был свой церковно-практический идеал, очень типический для его времени. Это было своеобразное сочетание самого острого западничества с духом бытового провинциализма. Крайнее приятие Петровской реформы сочетается с почитанием церковной древности, довизантийской. Он ждал реформ в быте русской Церкви, прежде всего. Нужно поднять культурный уровень духовенства, усилить его учительную деятельность, - отвлечь от сохи к книге. Это предполагало изменение социальных условий. Этот личный идеал Голубинского всегда чувствуется в его исторических оценках и характеристиках. Он считал, что историку дано право судить, казнить и славить. В истории хотел он видеть, прежде всего, живых людей, - "поскольку в истории, подобно действительной жизни, которую она воспроизводит, всякий человек имеет значение только, как живая нравственная личность, и поскольку наше нравственное чувство ищет находиться в живом общении с историческими людьми и хочет знать, должны ли мы воздавать им почести или произносить над ними строгий, т. наз. исторический суд..."

Голубинскому удалось издать только первый том своей "Истории," "период домонгольский," в двух половинах. И это оказалось возможно только при горячем содействии Макария, тогда уже митрополита Московского, который помог и деньгами на издание, и своим иерархическим авторитетом, когда поднялись толки о неблагонадежности Голубинского. После смерти Макария у Голубинского не оставалось влиятельных покровителей, его критический метод казался опасным, ему пришлось слишком рано оставить и преподавание в академии. И только в старости смог он издать первую половину второго тома, приготовленную к печати за много лет до того. Вскоре после того он потерял зрение. Вторая половина второго тома издана была уже после его смерти, в черновом тексте... Голубинский не был мастером исторического синтеза. Его сила в подробностях, в испытании и собирании фактов. Но не осталась без влияния в русской историографии и его публицистическая возбужденность. Он напоминал, что история есть самая творимая жизнь. В Московской академии совместное преподавание Голубинского и Ключевского подняло внимание к разработке русской церковной истории...

С не меньшей напряженностью продолжалась работа и в области древней истории Церкви. Следует упомянуть имя П. С. Казанского (1819-1878), писавшего по истории монашества, древнего и русского, - он принадлежит еще к старшему поколению и к "старой манере" истории. Большим влиянием пользовался А. П. Лебедев (1845-1908), занимавший много лет кафедру в академии и затем ушедший в Московский университет, где он заменил прот. Иванцова-Платонова. Лебедев привлекал к себе учеников. На темы, им заданные, было написано и издано много ценных исторических и патрологических монографий. Достаточно назвать имена А. П. Доброклонского и Н. Н. Глубоковского. Но

сам Лебедев не был самостоятельным исследователем. Он больше следил за западной литературой своего предмета, чем изучал сам предмет. Он был того мнения, что прежде всего нужно "догнать" западную науку. С ней он и старался познакомить своих слушателей покороче. И в этом его бесспорная заслуга. Лебедев любил писать, писал он легко и живо, с публицистической остротой и даже задором, и с неизбежным при том упрощением. Всего больше это заметно в истории догматических движений. Лебедев совсем не был богословом, и о богословских спорах рассказывает без всякого внутреннего в них соучастия, как сторонний наблюдатель, - именно безучастно, но не бесстрастно. И в лучшей из его книг, в его известной диссертации о первых вселенских соборах (1879), не достает именно этого сочувственного проникновения в смысл описываемых и обсуждаемых событий. Это в свое время хорошо показал о. Иванцов-Платонов в своем обстоятельном разборе этой книги...

В своих позднейших работах Лебедев оставался только популяризатором, часто и очень небрежным. Однако, именно своей доступностью и своей публицистической манерой Лебедев много сумел заинтересовать в исторической работе. И в истории русской науки его имя должно быть помянуто с уважением...

К тому же публицистическому направлению в церковной историографии принадлежал Ф. А. Терновский (1838-1884), профессор в Киевской академии и университете, работавший тоже больше по пособиям... Эта публицистическая манера в историографии очень характерна для той эпохи...

Совсем другого стиля были созидатели церковно-исторической школы в Санкт-Петербургской академии, И. Е. Троицкий (1832-1902) и В. В. Болотов (1853-1900)...

Троицкий всего больше работал по истории Византии. Это был исследователь вдумчивый и осторожный, у которого можно было учиться методу и историческому чутью. Это был историк с очень широким богословским и практическим кругозором. В прошлом он умел видеть живых людей, умел показать психологию событий. Его самая значительная книга посвящена вопросу об отношениях Церкви и государства в Византии ("Арсений, патрииарх Никейский и Константинопольский, и арсениты," СПб. 1873, из "Христианского Чтения"). Решающим фактором Троицкий считает рознь "белого" и "черного" духовенства в Византии, спор "икономистов" и "акривистов." Эта рознь помогла государству одолеть влияние духовенства, разделенного, а не сплоченного, как то было на Западе. В Византии побеждает сперва строгая монашеская группа, но вскоре и она подпадает под верховенство государства. Троицкий интересовался также и внутренней борьбой между сторонниками восточной традиции и новаторами западнического типа, в эпоху Лионской унии и позже. Со вниманием он следил и за жизнью современного православного Востока...

Болотов соединял в себе дар историка и проникновение богослова. Это чувствуется всего более в его первой и молодой книге об Оригене (1879). Это - исчерпывающий и образцовый анализ учения Оригена о Святой Троице, проведенный по текстам, которые автор умеет оживлять. И оживает образ самого Оригена, как бы рассуждающего вслух. Этот образ показан на живом историческом фоне, в живой череде древних писателей и богословов. Очень тонко прознализирован и сложный вопрос об отношении арианства и оригенизма. Это есть исторический анализ, сделанный богословом. И богословская чуткость делает сам анализ особенно убедительным. Книга Болотова вышла в один год с диссертацией Лебедева. Сравнение этих двух книг очень поучительно в методологическом отношении...

Эта первая книга Болотова осталась и самой значительной в его литературном наследстве. Второй книги он уже не написал. В 80-х годах он работал над источниками по истории несторианства, но в это время было запрещено писать о "ересях" и об "еретиках," и он не довел своих исследований до конца. Умер Болотов не в старые годы. Остался от него ряд очень тонких этюдов на частные темы, преимущественно по истории негреческого Востока, - и в них сказывается весь его блестящий дар аналитика. Особо нужно отметить его "тезисы" о Filioque, составленные для Синодальной комиссии по старокатолическому вопросу. Болотов приходит к заключению, что это западное учение может быть допущено и терпимо в качестве частного богословского мнения, во внимание к авторитету блаженного Августина, хотя оно и не совпадает по смыслу с основным восточным (или каппадокийским) "теологуменом," - "чрез Сына." Разногласие в богословском учении об исхождении Святого Духа не было главным или решающим поводом к разрыву Византии и Рима. "Разделением Церквей" Болотов интересовался не только, как историк. И в молодости он перевел один из трактатов Г. Овербека о романизме и православии, с примечаниями, показывающими личный интерес (в "Христианском Чтении" 1882 и 1883 годов)...

О Болотове, как историке, всего больше свидетельствует его академический курс, изданный по студенческим записям после его смерти. Особенно важен IV том, посвященный истории богословской мысли в период вселенских соборов. Здесь сказывается в полной мере дар исторической композициии проникновение богослова, и сразу чувствуется, что все построение методически проверено во всех частностях и подробностях. У Болотова всегда чувствуется эта особая надежность и достоверность...

У Болотова всегда было много занимающихся, он любил и умел руководить работами начинающих. Темы выбирал он для них всегда с методологическим расчетом и, прежде всего, старался научить обращаться с источниками. Это была школа исторического метода и опыта...

Исторический метод открывает в церковном прошлом многообразие и изменчивость. И на прошлое уже не приходится глухо ссылаться в доказательство "постоянства." В жизни Церкви на протяжении веков мы наблюдаем, во всяком случае, не только "постоянство," но еще и рост, и творчество, и развитие. Канонический строй, богословское самосознание, богослужебный чин и устав, быт и подвиг, и многое другое в жизни Церкви оказывается величиной исторической, переменной, растущей и живой, слагающейся во времени. От изменчивости в прошлом естественно заключить и к изменяемости в настоящем. Археологические розыскания приобретают практическую остроту. И спрашивается, как верность преданию согласовать с потребностями творимой жизни. Этот вопрос всегда слышится или подразумевается у всех русских церковных историков уже с пятидесятых годов...

Литургика становится исторической наукой. Наука о "древностях церковных" в стиле старинных эрудитов перестает удовлетворять. Внимание исследователей обращается к позднейшей, византийской и древнерусской, истории богослужебного строя. И становится необходимым привлечение нового и часто неизданного материала. Это живо чувствовал уже о. А. В. Горский при описании литургических рукописей Синодальной библиотеки. Из специальных исследований нужно отметить работы И. Д. Мансветова, Н. Ф. Красносельцева, прот. К. Т. Никольского, А. А. Дмитриевского. Уже позже, в 90-х годах, Дмитриевскому во время его поездок на Ближний Восток удалось собрать исключительно богатый и почти нетронутый материал по истории византийского богослужения и привлечь к его разработке своих учеников в Киевской академии. Инициатива рукописных разведок на Востоке принадлежит епископу Порфирию Успенскому (1804-1885). Ему

пришлось немало лет провести в Константинополе, на Афоне и в Палестине с официальной миссией. Вернувшись в Россию, он привез с собой богатое собрание греческих рукописей, древних икон и других древностей, до сих пор еще не использованное исследователями вполне. Скорее антикварий и эрудит, чем исследователь, человек острого и скорее беспокойного ума, но без критической школы, Порфирий, тем не менее, в своих многочисленных исторических книгах заложил твердый фактический фундамент для последующей разработки византийской церковной истории. Следует назвать еще имена архим. Антонина Капустина (1818-1894), епископа Арсения Иващенко (1830-1903), епископа Амфилохия Казанского (1818-1893), архиепископа Макария Миролюбова (1817-1894), архиепископа Сергия Спасского (1830-1904), - это были скорее собиратели, чем исследователи, но вклад их в историю русской науки не следует умалять...

Особый интерес возбуждала история русского "старого обряда," так торопливо и неосторожно в свое время осужденного. Исторически этот "обряд" оказывался теперь скорее оправданным. Но тем очевиднее становилось, что действительная острота русского "старообрядчества" не столько в этом "старом" обряде, сколько в болезненном и ложном чувстве церковности... Нужно упомянуть еще о работах по истории церковного искусства, византийского и древнерусского. Это была новая дисциплина, взамен старой "археологии," созданная всего больше трудами русских исследователей: Ф. И. Буслаева, Н. П. Кондакова, Н. В. Покровского и других...

Методологически важен был прием постоянного сопоставления памятников вещественных и литературных...

Исторический метод был перенесен и в науку церковного права. Отчасти это чувствовалось уже у Иоанна Смоленского, в его анализе канонических источников. Гораздо сильнее это сказывается у его продолжателей. Особенный интерес возбуждали вопросы по истории покаянной дисциплины. Следует назвать имена А. С. Павлова, прот. М. И. Горчакова, Н. С. Суворова, Н. А. Заозерского, Т. В. Барсова, В. Ф. Кипарисова, И. С. Бердникова. И не раз поднимался вопрос об "изменяемости" канонической дисциплины и о "каноничности" существующего Синодального строя...

Так в исторической школе перерабатывается церковное самосознание. И богослову оставалось сделать свои выводы из нового опыта.

7. Исторический метод систематического богословия.

Развитие церковно-исторических интересов сразу же отражается и на разработке догматического или систематического богословия. Уже с тридцатых или сороковых годов входит в привычку "исторический метод." Впрочем, строго говоря, далеко не всегда это был метод "исторический" в собственном смысле. Обыкновенно то был скорее метод т. наз. "положительного богословия," - внимательный подбор и пересмотр всех текстов и свидетельств в хронологической последовательности. Так и у Макария в его догматике. Не всякое применение "исторического" материала есть уже тем самым и историческое исследование. "Историзм" привходит только тогда, когда показания источников воспринимаются не только как догматический довод, но и как историческое свидетельство, во всем их временном своеобразии и на живом историческом фоне. Иначе сказать, "историзм" в богословском методе связан с понятием "развития." Еще мало научиться воспринимать и различать исторический колорит текстов. Нужно научиться еще и тому, чтобы видеть их в органической связи, в единстве раскрывающейся жизни. В этом отношении очень характерен вопрос о "правоверии" доникейских писателей,

апологетов, в частности, который смущал и тревожил эрудитов XVII-го века (срв. спор между Петавием и Буллем о смысле доникейского словоупотребления), и в позднейшее время потерял эту остроту с пробуждением подлинного исторического чувства...

В русской богословской литературе вопрос об "историческом методе" впервые поднялся под видом вопроса об "авторитете святых отцов," о догматической значимости отеческих свидетельств. В Санкт-Петербургской академии при графе Пратасове были склонны каждую отеческую систему в целом принимать, как догматическое свидетельство, как выражение Священного Предания (срв. записку об этом бакалавра И. И. Лобовикова). Против этого именно из Московской школы раздавались предостерегающие голоса. Митр. Филарет настаивал, что отеческие свидетельства должны быть приемлемы только в связи с библейской основой, а не в самодовлеющем качестве. Филарет Гумилевский подчеркивал, что творения отцов суть, прежде всего, живое исповедание их веры и опыта, но еще не догматический памятник. С этой точки зрения в Московской академии опасались превращения патрологии в богословскую науку. При этом, однако, оттенялся скорее момент исторической относительности и субъективности, нежели момент развития. Но уже Горский в своих лекциях по догматике отмечал и факт развития.

"Как же смотреть на христианскую догматику? Ужели она всегда была одна и та же по количеству объясненных истин, и по определенности этих истин? Когда рассматривается догмат, как мысль Божественная, он един и неизменен, сам в себе полон, ясен, определен. Но когда рассматривается догмат, как мысль Божественная, усвоенная или еще усвояемая умом человеческим, то его внешняя массивность необходимо с течением времени возрастает. Он прилагается к разным отношениям человека, встречается с теми или другими мыслями его, и, соприкасаясь, объясняет их и сам объясняется, противоречия, возражения выводят его из спокойного состояния, заставляют раскрывать свою Божественную энергию. Иногда века, народы его не понимают, отвергают; наконец, он берет верх. Правда, он не был побежден и тогда, когда ложь над ним торжествовала...

Новые открытия ума человеческого в области истины, постепенно возрастающая опытность его, прибавляют ему ясность. В чем прежде можно было еще сомневаться, то теперь было уже несомненным, делом решенным. Таким образом, каждый догмат имеет свою сферу, которая с течением времени возрастает, теснее и теснее соприкасается с прочими частями догматики христианской и с другими началами, лежащими в уме человеческом; все это срастается, воплощается в одно тело, оживляется одним духом; вся область ума от того просветляется; все науки, чем более которая соприкосновенна догматике, от того выигрывают в точности, положительности; с течением времени все более и более становится возможной полная строгая система знания. Вот ход развития догмата, вот жизнь его. Это звезда небесная!" (запись в дневнике Горского)...

С шестидесятых годов "историческое" веяние в преподавании догматики становится особенно чувствительным. В уставе 1869-го года было прямо указано, что догматическое богословие должно преподаваться "с историческим изложением догматов" (внесено в устав по настоянию протоиереев Янышева и И. Васильева). В Санкт-Петербургской академии догматику много лет преподавал А. Л. Катанский (1836-1919). Воспитанник Санкт-Петербургской академии, он в начале своей академической карьеры провел несколько лет бакалавром в Московской академии, по церковной археологии и литургике, и здесь приобщился исторической атмосфере занятий. В своих "воспоминаниях" он сам отмечает влияние Горского. От Горского он получил и напутственные советы, когда был переведен в Петербург на догматику. Из инославных догматистов он всего больше следовал Клее и Канису.

Катанский открыто ставил вопрос об исторической стороне догмата. Историю имеет "форма" или "внешняя схема" догмата, и при неизменяемости догмата, как откровенной истины, есть рост по формальной стороне, - первоначально данная форма или формула бывала слишком тесна для явленной в ней истины и потому с неизбежностью расширялась. Это был рост или выработка более совершенного языка и словоупотребления, "работа догматико-филологическая." И к этому делается сразу же вряд ли осторожное примечание: "вполне точных выражений не может дать несовершенный язык человеческий." И еще резче: "церковно-историческая формула догмата и его доказательства в догматике - дело второстепенное." Для догматического богословия важна не буква, а смысл этой буквы, "тот смысл который соединялся с известной истиной и тогда, когда еще не существовала известная формула." Все историческое слишком поспешно отодвигается в область несущественного.

Для своего времени статья Катанского "Об историческом изложении догматов" (в "Христианском Чтении" 1871-го года) была смелым манифестом. Однако, "исторического" в его преподавании было мало. Историзм ограничивался тем, что он тщательно разграничивал свидетельства по эпохам, отделял "библейское богословие" от "церковного" или "отеческого," не умаляя, впрочем, их органической и неразрывной связи и т. д., - методологически это было очень полезно. Это приучало читать в каждом свидетельстве только то, что в нем есть, и не вкладывать в него по аналогии в нем самом вряд ли подразумеваемый смысл. Такой именно характер имели и книги Катанского, - диссертация о таинствах по учению отцов и писателей первых трех веков (1879, - в особом приложении Катанский отмечает, что седмиричный счет таинств - западного средневекового происхождения, и сравнительно поздно был перенят на Востоке) и особенно его поздняя книга о благодати (1903, из "Христианского Чтения" за предшествующие годы). Ценность этих работ в том, что с большим вниманием пересматриваются и сопоставляются отдельные отеческие тексты, по авторам, - такой "догматико-филологический" анализ, во всяком случае, облегчает последующий синтез, хотя бы сам аналитик и ограничивался только "сводом" своих данных. Катанский был убежден, что святоотеческие творения есть "единственное средство, чтобы оживить нашу вялую и скудную богословскую мысль." Первоначально он хотел было заняться разработкой "библейского богословия," написать "библейскую догматику" (срв. его статью "Об изучении библейского новозаветного периода в историко-догматическом отношении" в "Христианском Чтении" 1872-го года); но побоялся прослыть "протестантом..."

В Киевской академии при новом уставе догматику преподавал архим. Сильвестр Малеванский (1828-1908, позже епископ и ректор академии). Свои лекции он издал и в самом заглавии оттенил: "Опыт православного догматического богословия с историческим изложением догматов" (1878-1891, пять томов). По-видимому, под влиянием Хомякова, Сильвестр исходит из догматического опыта Церкви, из "общего религиозного сознания вселенской Церкви." И задачей историка становится проследить и показать, как этот опыт отвердевает в догматических определениях и богословских формулировках. Догмат в таком понимании оказывается уже не только внешним данным, но и внутренним заданием церковной мысли. Догматист должен идти дальше простых подтверждающих ссылок на прошлое, на исторические тексты и свидетельства. Он должен изобразить сам процесс опознания откровенной истины, в его внутренней диалектике, на конкретном историческом фоне. Истина открывается человеку не для того, чтобы он ее лишь внешне признал и охранял, как некий недвижимый клад, не прикасаясь к ней своей мыслительной силой. И верность апостольскому преданию не означает, что его следует хранить "только в мертвенной неподвижности." Догмат дан, как откровение, и приемлется верой. Но еще недостаточно простого согласия или приятия догматов, как

данных извне. Спасает только живая вера, усвоение откровенной истины "религиозным чувством" и сознанием, "претворяющее догмат веры в природу нашего духа." И только через такое усвоение сознанием догмат и становится тем, чем он должен быть для человека, "становится для него истинным светом, просвещающим темные его глубины, и новым жизненным началом, вносящим в его природу новую истинную жизнь, для передачи ее всему духовному составу человеческому." Иначе догмат уподобится семени доброму, падшему на камени. Догмат должен быть внутренне усвоен и освоен сознанием или мышлением. "Разум не может созидать новых догматов, но силою своей самодеятельности может готовые, данные догматы вполне усвоять себе, обращая их в свое собственное достояние, в свою природу и жизнь." И разум "возводит на степень знания," что непосредственно принято верой. Свидетельствует догмат Церковь, облекая истину откровения в самую точную и соответственную форму, и этим "возводит ее на степень несомненной, непререкаемой истины." Божественная полнота истины от самого начала содержится в данном догмате, но она должна быть явлена, раскрыта, признана. И в этом вся важность исторической действенности мысли. "Догматы пред изучающим их разумом являются теперь не в чистом, первоначальном виде, в каком заключены они в божественном откровении, а в виде более или менее развитом и сформированном, как перешедшие уже чрез длинный и многосложный процесс сознания столько веков существовавшей Церкви..."

Догматист и должен понять или показать догмат во внутренней "диалектике" этого церковного "процесса сознания..."

Своей программы Сильвестр до конца не осуществил. Его исторический анализ часто недостаточно глубок. С большим вниманием у него собран и обработан святоотеческий материал. Но библейской истории догмата почти нет, и переход от "апостольского проповедания" к "догматам отцов" остается не объясненным. Во всяком случае, это был очень значительный шаг вперед, "от Макария." "Точно бы в удушливую комнату ворвалась струя свежего воздуха и повеяло бодростью и простором" (Алексей И. Введенский)...

Новый повод поставить вопрос о смысле догматического развития в догматике и богословии был подан сношениями со "старокатоликами." Отдельные представители русской Церкви участвовали на первых старокатолических конференциях в Кельне, Констанце, Фрейбурге и в Бонне, в 1872-1875 гг. Обсуждение условий возможного "воссоединения" старокатоликов с православной Церковью естественно приводило к историко-богословскому вопросу о развитии, хотя бы под видом вопроса о пределах и мерилах "обязательного" и "допустимого" в Церкви. Предстояло определить состав и содержание "вселенского сознания Церкви" и найти способ уверенно различать и разграничивать в предании "местное" и "вселенское." Мерилом исповедания было принято учение отцов. Правда, сразу же обратились к исследованию отдельных случаев доктринального расхождения или несогласия, и Боннская конференция 1875-го года была посвящена преимущественно вопросу об исхождении Духа Святого. Но все время подразумевается этот основной вопрос о смысле и границах "изменяемого" или "изменчивого" и "неизменного" в вероучении, о хранении преданий и о праве богословского толкования. В русской литературе эта богословская встреча с Западом отразилась довольно живо. Сближению со старокатоликами особенно сочувствовали и содействовали о. И. Л. Янышев, тогда уже ректор Санкт-Петербургской академии, бывший перед тем при русской церкви в Висбадене, проф. И. Т. Осинин, перед тем псаломщик в Копенгагене, и А. А Киреев. Характерно, что общее мнение было тогда скорее против начала развития в догматике. Это было отталкивание от "Ватиканского догмата." Под свежим впечатлением Ватиканского собора принцип развития и в

догматике воспринимался скорее, как средство раздвигать рамки "обязательного" в вере и обращать "местные" или частные мнения во "вселенский" догмат. И принципу развития настойчиво противопоставлялось начало предания, хранение и охранение "древней веры," какой она была раскрыта в эпоху вселенских соборов, в "неразделенной Церкви," до разделения церквей...

С новой остротой вопрос о "догматическом развитии" был поднять уже в 80-х годах Влад. Соловьевым. И снова в том же "римском" контексте, как средство оправдать догматическое развитие Римской церкви. Это многим помешало разглядеть само существо вопроса. Правда Соловьева была в том, что он живо чувствовал священную реальность истории в Церкви.

"Исходя из понятия Церкви, как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело...

Но и теперь она, как живое тело Христово, уже обладает начатками будущей совершенной жизни...

И в историческом бытии видимой Церкви это божественное тело уже с самого начала дано все, но не все обнаружено или открыто, а лишь постепенно открывается или обнаруживается. Согласно евангельскому сравнению, это вселенское тело (царствие Божие) дано нам, как божественное семя. Семя не есть часть или отдельный орган живого тела; оно есть все тело, только в возможности или потенции, т. е. в скрытом для нас и нечленораздельном состоянии, постепенно раскрывающемся. При этом раскрытии и обнаруживается в вещественном явлении лишь то, что само по себе, как образующая форма и живая сила, уже сначала заключалась в семени."

Развитие не разрушает, но предполагает торжество развивающегося. Развитие есть раскрытие внутренней идеи. И скорее исполнение, чем изменение. Организм живет не сменой, а взаимосохранением своих частей. И эта органическая цельность, или кафоличность, в особенности характерна для церковного развития...

Так Соловьев говорит о Церкви уже в "Религиозных основах жизни" и без всякого отношения к вопросу о соединении церквей (глава о Церкви первоначально была напечатана в "Руси" 1882-го года, т. е. раньше статей о "Великом споре"). О "догматическом развитии" он здесь особо не упоминает. И только устанавливает общий принцип.

"Если непременное условие церковности есть то, чтобы ничто новое не противоречило старому, то это не во имя того, что оно старо, а во имя того, что оно есть произведение и выражение того же Духа Божия, который непрерывно действует в Церкви и который не может себе противоречить...

Мы принимаем и почитаем преданное в Церкви не потому только, что оно предано (ибо бывают и худые предания), а потому, что признаем в преданном не произведение известного только времени, места или каких- либо лиц, а произведение того Духа Божия, который нераздельно всегда и везде присутствует и все наполняет, который и в нас самих свидетельствует о том, что некогда Им же создано в древней Церкви, так что мы выраженную прежде, но всегда единую истину познаем благодатной силой того же самого Духа, который ее тогда выразил. Поэтому всякая форма и всякое постановление, хотя бы и

выраженная в известное время и через известных лиц, но если эти лица действовали при этом не от себя и не в свое имя, а от всей и во имя всей Церкви прошедшей, настоящей и будущей, видимой и невидимой, - такая форма и такое их постановление по вере нашей исходит от присущего и действующего во всей Церкви Духа Христова и должно быть поэтому признано святым и неизменным, как поистине исходящее не от каких- либо частей Церкви и по месту и времени, не от отдельных членов ее в их частности и отдельности, а от всей Церкви Божией в ее неразделенном единстве и целости, как вмещающей всю полноту божественной благодати."

Здесь несомненна даже и словесная близость к Хомякову...

И в том же смысле Соловьев высказывается о догматическом развитии в своей загребской книге: "История и будущность теократии" (глава о догматическом развитии была первоначально напечатана в "Православном Обозрении," 1885, декабрь, с одобрительной заметкой от редакции). Строго говоря, и здесь Соловьев идет не дальше Викентия Леринского (см. его "Commonitorium," главы 22 и 23)...

"Догматическое развитие" для Соловьева в том состоит, что "первоначальный "залог веры," оставаясь о себе совершенно неприкосновенным и неизменяемым, все более раскрывается и уясняется для человеческого сознания." Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить к внутренней истинности этих догматических положений, но "она делала их ясными и бесспорными для всех православных." Против этого еще не стали бы спорить противники Соловьева. Только они представляют себе эту историческую усовершаемость церковных определений, как нечто вполне относительное и второстепенное, уже просто в силу их историчности. Для Соловьева был немыслим такой резкий разрыв двух сторон церковного бытия: человеческой и благодатной. Церковь растет и становится, как тело Христово, т. е. именно в своем двуединстве. "Ибо изменениям человеческой приемлемости неизбежно соответствуют относительные изменения и в действенности божественных сил, именно насколько эта действенность обусловлена человеческой приемлемостью." Это есть простое приложение основной истины о "синэргизме" или содействии "природы" и "благодати..."

Вся подлинная острота спора с Соловьевым именно в вопросе о смысле церковной истории. У противников Соловьева все время сказывается уничижительное представление об истории, упрощенная и гуманистическая схема, - точно Божественное содействие не есть фактор исторической ткани. И с этим связано какое-то пониженное чувство церковности. Особенно в этом отношении характерна полемика с Соловьевым в Харьковском журнале "Вера и Разум." Интерес этой полемики именно в том, что с Соловьевым здесь спорили люди без оригинальных взглядов, спорил здесь с ним как бы средний человек. И в стремлении оградить неприкосновенность изначального предания, т. е. Писания, противники Соловьева неизбежно приходили к пониженной оценке Вселенских соборов. С неожиданной резкостью они настаивали, что на соборах не было никакого "особого" содействия Духа Святого, и не было в том нужды. Соборы только охраняли предание и разъясняли его применительно "к случайным потребностям живущей во времена Церкви." Соборные свидетельства имеют поэтому значение скорее только историческое и отрицательное, как осуждение и исключение определенных ересей или заблуждений. "Чрезвычайные действия" Духа прекратились, когда закончился и заключился Новозаветный канон. И святые апостолы передали Божественное учение своим преемникам в устном и письменном предании "всецело." В понимании Соловьева Вселенские соборы определяли и описывали изначальную христианскую истину с новой точностью и с вяжущим авторитетом, и в этой точности и авторитете их важность и новизна, - новая ступень или степень определенности. Для его противников соборы

только низлагали еретиков. Для них вся полнота почти буквально сосредоточивалась в первохристианстве, они почти решались говорить об апостольском "каталоге догматов."

И во всей последующей истории Церкви не оказывалось никакого роста. Высказывалась даже еще более смелая догадка, что догматические определения показывают некое ослабление церковной жизни. "Справедливо ли видеть развитие истины в том, что у нас ее догматы записаны в точных определениях?" И не потому ли вообще понадобилось "записывать" и "определять," что была утрачена первоначальная "наглядность" апостольского созерцания? Преемники апостолов, очевидно, "не могли усвоить Богооткровенную истину так же наглядно и отчетливо, как сами апостолы, потому что Господа они сами не видели и речей Его своими ушами не слышали; вместе с этим они утратили много мелких черт непосредственных свидетелей, которые бессознательно входят в душу очевидца и придают живость и силу его впечатлениям." Процесс забывания продолжался и в дальнейшем. "Так пошло и дальше: конкретная живость истины терялась, от нее оставались формулы, слова, а слова, как известно, никогда не выражают полноты реального явления." Единственный выход из этого неизбежного процесса и был в закреплении апостольских воспоминаний.

"Итак, наши догматы, т. е. наши догматические формулы не суть следы какого-нибудь развития, прогресса, скорее напротив, - они суть, свидетели регресса, свидетели того, что истина стала бледнеть в сознании верующих и ее пришлось закреплять словесными определениями" (см. статью Е. Л., "Развивается ли в догматическом смысле Церковь," в журнале "Странник," 1889 года).

Все это рассуждение есть вариация на типическую схему протестанской историографии: церковная история, как упадок. Противники Соловьева доказывали против него слишком много...

Правда Соловьева была в том, что он устаналивает метод для догматического богословия. Соловьев был ближе к еп. Сильвестру, чем его противники, и не так уж многим от него отличался. Их сближает и роднит единое чувство церковности, общее обращение к опыту Церкви. В этом опыте вся полнота истины дана сразу, но опознается и расчленяется постепенно, и описывается в обязательных определениях. Вся догматическая система и есть такое "раскрытие" единого перводогмата о Богочеловеке.

"Догматическое расчленение единой христианской истины есть господствующий факт церковной истории от начала четвертого и до конца осьмого века. Задача церковного вероучения состояла не в открытии новых истин, а в новом раскрытии одной и той же первоначальной истины."

И значительность соборных вероопределений не столько в их старине ("напротив, в известном смысле оне были новы"), сколько в их истинности: "они принимались в силу своей внутренней связи с основным данным христианского откровения." Соловьев сам отмечал, что у него с его противниками действительное разногласие в том, как понимать апостольское свидетельство о Церкви, как о теле Христове, - в прямом и реальном смысле, хотя и таинственном, или только в переносном. У противников Соловьева очень явно сказывается стремление ограничить власть церковного учительства; и, напротив, очевидно преувеличивается неподвижность и законченность древних преданий. Соловьев всегда старается привести богословское разумение к его первоисточникам: к опыту и к учительству Церкви. "Православие держится не одной только стариною, а вечно живым Духом Божьим." И в этом Соловьев сходится с Хомяковым.

"Прямые и явные решения вселенской Церкви имеют для нас не одно формальное значение и не внешний только авторитет. Мы видим здесь реальное и живое проявление богоутвержденной власти, обусловленное реальным и живым действием Духа Святого...

Каждый истинный член Церкви сам нравственно участвует в ее решениях доверием и любовью к великому, богочеловеческому целому в его живых представителях. Без этого нравственного участия самой паствы, самого народа Божия в догматических актах вселенской Церкви и пастыри не могли бы проявить надлежащим образом свою духовную власть, и самый Дух Божий не нашел бы в Церкви того сочетания любви и свободы, коим привлекается Его действие. Всякое решение вселенской Церкви, будучи ее собственным действием, идущим извнутри от обитающего в ней Духа Божия, составляет положительный шаг на пути ее внутреннего развития, ее возрастания и совершенствования в полноту возраста Христова...

Развитие церковного вероучения (в связи с общим развитием Церкви) есть не теория, а факт, который нельзя серьезно отрицать, оставаясь на исторической почве..."

За Соловьевым остается бесспорная методологическая заслуга. Только историческим или "генетическим" методом и можно построить систему церковного богословия. У противников Соловьева не оказывалось именно метода. Об этой методической отсталости или беспомощности русских догматистов впоследствии очень резко говорил проф. Алексей Ив. Введенский. Он указывал на совершенную недостаточность простых ссылок на тексты или свидетельства, на авторитет и послушание. Догматику нужно строить "генетическим" методом. За каждым догматом, прежде всего, нужно духовно расслышать тот вопрос, на который он отвечает: "это - аналитика естественных запросов духа относительно той или другой истины." И затем уже нужно установить положительное свидетельство Церкви, от Писания и из предания: "и здесь отнюдь не мозаика текстов, но органический рост понятия..."

Тогда догмат оживет и откроется во всей своей умозрительной глубине. Откроется, как Божественный ответ на человеческий запрос, как некое Божественное "аминь," во-первых. Откроется, как свидетельство Церкви, во-вторых. И, наконец, окажется "истиною самоочевидной," которой противоречить духовно немыслимо и мучительно. "Догматика, идущая навстречу современным запросам, должна поэтому постоянно как бы заново создавать догматы, претворяя темный уголь традиционных формул в прозрачные и самосветящиеся камни истин веры..."

Так исторический метод должен сомкнуться с философским...

8. Влияние философского кризиса 60-х годов на богословие. Феофан Затворник и Иоанн Кронштадтский.

Философский кризис 60-х годов сказался и в богословии. Темы нравственные заслоняют темы метафизические...

"Сближение" Церкви "с жизнью," о котором тогда так много говорили, можно было понимать совсем разно. Или как власть Церкви над миром, что впоследствии Вл. Соловьев называл "теократией," стараясь воцерковить и тем обновить культуру. Или как приспособление Церкви к миру, приятие и усвоение светской и наличной культуры, как она исторически сложилась. У нас слишком часто и наивно решали этот вопрос во втором смысле. Так складывался русский церковный либерализм, более бытовой и житейский, чем богословский. То было наивное или "догматическое" приятие и оправдание мирского

и даже житейского благополучия, "секулярная религия" в самом прямом смысле, без аскетического искуса.

И не трудно убедиться, что этот "секулярный" дух из немецкого источника, что это простое применение или приложение того патриархального пиетизма, того культа домашних добродетелей и уюта, какой был характерен для протестантской Германии в сороковых и даже в шестидесятых годах. Сколько "добродетельных" книг было тогда переведено по-русски или приспособлено с немецкого. "Христианскую мораль" у нас в те годы вычитывали именно из немецких книжек. Семинарская программа по нравственному богословию при уставе 1867-го года была составлена применительно к "системе" Хр. Пальмера, и, кроме того, рекомендовалась очень "Богословская этика" Р. Роте. В Московской академии придерживались Зайлера (еще под влиянием о. Ф. Голубинского). В Казанской академии Филарет Филаретов читал нравственное богословие по Де-Ветте. Учебник нравственного богословия Платона Фивейского (впосл. архиепископа Костромского), вышедший в 1854-м году, был составлен преимущественно по католической системе Штапфа, изданной в сороковых годах сразу по-немецки и по-латыни. Тот же Платон перевел с латинского "Памятную книжку для священника," изданную в Вене мехитаристами (1857, р. пер. М. 1860; не было указано, что это перевод).

Изданный в 60-х годах учебник прот. П. Ф. Солярского был тоже скомпилирован по немецким пособиям, сразу протестантским и католическим ("Записки по Нравственному православному богословию," 3 тома, 1860, 1862, 1863; срв. его же "Нравственное православное богословие," 1869, 6-ое издание 1901 года). Впоследствии была переведена с датского известная система Мартенсена (переведена была и его догматика). Такое же влияние иностранных пособий чувствовалось в русской литературе по пастырскому богословию.

Очень характерна обычная переоценка нравственного момента. "Пастырское Богословие" архим. Кирилла Наумова (1853) так и было построено, как "систематическое изложение нравственных обязанностей пастыря Церкви." На неполноту и неточность такого определения тогда же было обращено внимание: есть у пастыря обязанности выше "нравственных," именно тайнодействия. А. Кирилл писал не под иностранным влиянием, но он отражал в своей книге дух времени. И тоже повторяется в последующее время. В практическом пастырском журнале "Руководство для сельских пастырей" в 60-х и 70-х годах всего меньше статей о священнослужении, разве решение запутанных казусов "из пастырской практики," а всего больше о церковном учительстве. С такой же тенденцией подбирался и святоотеческий материал.

Очень характерно, что по уставу 1867-го года в семинариях Пастырское Богословие (введенное в программу, как отдельный предмет, при Пратасове, в 1838-м году) было упразднено и заменено "Практическим руководством для пастырей." В академиях Пастырское Богословие тоже не получало развития. Любопытно, что очень нередко преподавали его миряне (как, напр., проф. Киевской академии В. Ф. Певницкий, занимавший кафедру очень долгие годы)...

В академическом преподавании самым типическим представителем этого морализованного христианства и этой обмирщенной религиозности был прот. И. Л. Янышев (1826-1910), назначенный ректором Санкт-Петербургской академии после преобразования, впоследствии придворный протопресвитер и духовник. Перед тем он был заграничным священником, одно время читал богословие и философию в Петербургском Университете. Его идеалом были богословские факультеты немецких университетов. В академии для своего преподавания он выбрал нравственное богословие и педагогику, и

сам выбор этот был достаточно показателен, - ибо принято было до тех пор, чтобы ректор читал догматику.

Начал Янышев свое преподавание лекцией о своих предшественниках, на текст: "На седалищи Моисеови седоша книжницы и фарисеи." Слушатели поняли, что он имел в виду Макария и Иоанна...

Преподавание Янышева показалось неожиданным и слишком смелым. Академический совет затруднился одобрить к напечатанию докторское сочинение своего ректора, представленное в 1872-м году в рукописи, под заглавием: "Состояние учения о совести, свободе и благодати в православной системе богословия и попытка к разъяснению этого учения." Сочинение Янышева было написано в виде критического разбора догматических определений обсуждаемых понятий в патриарших граматах, в Православном Исповедании и Катихизисе, у Дамаскина и в "известных" русских руководствах (у Макария). Янышев не находит в этих книгах "достаточно определенного учения" и предпочитает искать этой определенности другим методом, психолого-философским. Официальные рецензенты его рукописи нашли, что его воззрения "иногда, по крайней мере по видимости, не совпадают с изложением учения о сих предметах в наших богословских системах и символических книгах." Поэтому Совет академии и затруднился под своей ответственностью пропустить к изданию книгу, исходной точкой которой служит обсуждение и критика "таких изложений веры, которые авторизованы благословением Святейшего Синода" (Протокол Совета от 14 окт. 1872). Сочинение в Синоде было и вовсе остановлено в виду "значительного несходства" развиваемого в нем учения с общепринятым и с символическими книгами (указ 19 марта 1873 г.). Заключение о книге Янышева в Синоде давал Макарий...

Свои лекции Янышев смог издать только в конце 80-х годов, и очень интересно сравнить его курс с изложением нравственного богословия у еп. Феофана Говорова, который преподавал в Санкт-Петербурской академии перед Янышевым, - см. его "Путь ко спасению." Это книги совсем о разном, и различие это очень типично. Янышев излагает, в сущности, естественную мораль, и в очень оптимистическом духе, и ее выдает за православную нравственность. Это есть, прежде всего, оправдание мира. "Земные блага" приемлются, как необходимая среда, вне которой невозможно нравственное возрастание, - "то, без чего невозможна добродетель." Сюда относится не только собственность или имущество во всех его видах, но и само "удовольствие," сопряженное с приобретением и обладанием, и все "земные радости." Монашество и аскетика с этой точки зрения не могут быть одобрены. В созерцательной мистике аскетов Янышев находил один только квиетизм. "Аскетизмом" он называл трудовую власть разума и воли над всем внешним и невольным, иначе - выработку характера (срв. die innerweltliche Askese в протестантизме). И в таком истолковании "аскетизм" оказывается почти тожественным с "житейским благоразумием..."

Взгляды Янышева совсем не были оригинальны, он только продолжал традицию того "облегченного православия," которого в предыдущем поколении самым ярким представителем был прот. Павский. Впоследствии и пришлось перестраивать нравстненное богословие заново, как учение о духовной жизни...

С начала прошлого столетия вновь оживает в России созерцательное монашество, всего больше под влиянием учеников великого старца Паисия, расселяющихся теперь по различным русским обителям и скитам. Восстанавливается умное делание и старчество. И это отвечало какой-то глубокой потребности. Искание духовной жизни захватывает очень многих, и в самых разных социальных пластах русского общества и народа. Очень остро и

резко ставится вопрос о личном пути, о христианской личности. И новое веяние очень скоро становится во всем чувствительно и заметно. "Русский инок" в синтезе Достоевского появляется не случайно. И не случайно в Оптиной пустыни перекрещиваются пути Гоголя и старших славянофилов, К. Леонтьева, Достоевского, Влад. Соловьева и Страхова, и даже Льва Толстого, приходившего сюда в час немой предсмертной тоски и непонятого томления...

Оптина пустынь была не единственным духовным очагом, как и "молдавское влияние" не было единственным, не было и решающим. Были и тайные посещения Духа. Во всяком случае, начало прошлого века в судьбах русской Церкви отмечено и ознаменовано каким-то внутренним и таинственным сдвигом. Об этом свидетельствует пророческий образ преподобного Серафима Саровского (1759-1833), его подвиг, его радость, его учение. Образ вновь явленной святости оставался долго неразгаданными В этом образе так дивно смыкаются подвиг и радость, тягота молитвенной брани и райская уже светлость, предображение уже нездешнего света. Старец немощный и притрудный, "убогий Серафим" с неожиданным дерзновением свидетельствует о тайнах Духа. Он был именно свидетелем, скорее чем учителем. И еще больше: его образ и вся его жизнь есть уже явление Духа. Есть внутреннее сходство между преподобным Серафимом и святителем Тихоном. Но преподобный Серафим еще более напоминает древних тайновидцев, преподобного Симеона больше других, с его дерзновенным призывом искать даров Духа. Преподобный Серафим был начитан в отцах...

В его опыте обновляется исконная традиция взыскания Духа. Святость преподобного Серафима сразу и древняя и новая. "Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего." И нет других целей, и быть не может, все другое должно быть только средством. Под елеем, которого не достало у юродивых дев Евангельской притчи, преподобный Серафим разумел не добрые дела, но именно благодать Всесвятого Духа. "Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том то и дело лишь христианское, чтобы одне добродетели делать,... а до того, получена ли была ими благодать духа Божия, достигли ли оне ее, им и дела не было..."

Так со властью противопоставляется морализму - духовность. Смысл и исполнение христианской жизни в том, что Дух вселяется в душе человеческой, и претворяет ее "в храм Божества, в пресветлый чертог вечного радования." Все это почти, что слова преподобного Симеона, ибо опыт все тот же (и не нужно предполагать литературное влияние)...

Дух подается, но и взыскуется. Требуется подвиг, стяжание. И подаваемая благодать открывается в некоем неизреченном свете (срв. описание Мотовилова в его известной записке о преподобном Серафиме)...

Преподобный Серафим внутренно принадлежит византийской традиции. И в нем она вновь становится вполне живой...

В русском церковном развитии святость и ученость оказались разомкнуты. В традиции старца Паисия приоткрывалась возможность нового смыкания и замыкания. Всего важнее было творческое восстановление перерванной когда-то византийской созерцательной и аскетической традиции. Это вскоре сказалось и в литературе. В сороковых годах в "Оптиной Пустыни" было предпринято издание святоотеческих переводов старца Паисия и его учеников, все еще остававшихся в рукописи, хотя и достаточно распространенных в самодельных списках. Инициатива издания принадлежала оптинскому старцу о. Макарию

(1788-1860) и И. В. Киреевскому. Намерение это было поддержано о. Ф. А. Голубинским, который мог быть очень полезен по своему званию и должности духовного цензора, и проф. С. П. Шевыревым. Очень сочувственно отнесся и Филарет Московский, хотя его впоследствии несколько смущало: "уж не слишком ли много вдруг Оптинцы хотят издавать." Голубинский объяснил, что они торопятся воспользоваться его участием и помощью, "без чего, вероятно, ничего не было бы издано." Первым было издано "Житие" старца Паисия, с приложением его некоторых писем и писаний его и его друга, старца Василия Поляномерульского (1847); еще раньше в "Москвитянине" появилась статья о ст. Паисии (в 1845 году, декабрь). Затем были изданы в переводе старца Паисия и других лиц: Никифора Феотокия слова огласительные (писатель XVIII-го века, издатель Исаака Сирина в греческом переводе, архиепископ Астраханский), Нила Сорского предание учеником, Варсонофия и Иоанна вопросоответы, Симеона Нового Богослова слова, Феодора Студита оглашения, Максима Исповедника слово о любви (перевод Тертия Филиппова), Исаака Сирина творения, аввы Фалласия, аввы Дорофея (перевод о. Климента Зедергольма), Марка Подвижника слова, Орсисия слова (с латинского переводил о. Климент), житие препподобного Григория Синаита и др. Кроме названных лиц в переводе участвовали из монастырской братии: о. Климент Зедергольм, о. Леонид Кавелин (впоследствии наместник Троицкой Лавры), о. Ювеналий Половцов (скончался в сане архиепископа Литовского), о. Амвросий Гренков (1812-1891), впоследствии знаменитый оптинский старец. Под смотрением о. Амвросия был издан "полуславянский" перевод Лествицы, из русских - две книги святителя Иоанна Максимовича: "Царский путь Креста Господня" и "Илиотропион," кроме того, "Письма и жизнеописание старца Макария" и т. д. Оптинское издательство было неким повторением дела самого старца Паисия, собравшего вокруг себя переводческий кружок. И в короткий срок в русский читательский обиход был введен ряд образцовых книг для духовного чтения и размышлений. Духовный спрос на эти книги уже существовал...

К старым и переводным книгам присоединялись новые и самостоятельные опыты. Прежде всего нужно назвать епископа Игнатия Брянчанинова (1807-1867). Поступив в молодые годы в монастырь, он довольно быстро прошел обычную лествицу монашеских послушаний и много лет был настоятелем Сергиевской пустыни, неподалеку от Петербурга, потом епископом Кавказским (в Ставрополе). Это был очень строгий ревнитель аскетической традиции. Он тоже примыкает к традиции старца Паисия, через учеников известного о. Леонида, впоследствии Оптинского старца. "Аскетические опыты" епископа Игнатия написаны с большим вдохновением и очень выразительно. Начертывается идеал духовной трезвости, с особенным предостережением против мечтательности. Но аскетическое приготовление, смирение и самоотречение, не заслоняет таинственной цели всего пути: стяжание мира Христова, встреча с небесным Странником и Гостем ищущих душ. "Ты приходишь! - я не вижу образа пришествия Твоего, вижу Твое пришествие..."

У Игнатия всегда чувствуется противоборство с мистическими влияниями Александровской эпохи, которые были сильны и в его время. Для него это была прелестная и мнимая духовность, не трезвая, отравленная гордыней, слишком торопливая и он не одобрял вовсе чтения инославных мистических книг, в особенности же "Imitation." Есть некая жесткость и в том, как он говорит о светской культуре. "Ученость - светильник ветхого человека." И он приходит почти что к агностицизму. Есть всегда оттенок какого-то разочарования, почти надрыва, в его словах об отречении. Странным образом, в его личном облике нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этим, может быть, и объясняется вся резкость его отрицаний, борьба с самим собой. В записках У. Пальмера о его русской поездке есть очень интересный рассказ о Сергиевской пустыни, где Игнатий тогда был настоятелем, - по-видимому, именно с Игнатием Пальмер всего

больше и говорил (это было в 1840 году). С неожиданной откровенностью Пальмеру рассказывали здесь о внутреннем кризисе русского духовенства.

"Наше духовенство чрезвычайно легко поддается новым и странным мнениям, читает книги неправославных и даже неверующих сочинителей, лютеран и других. Духовная академия заражена новшественными началами и даже "Христианское Чтение" заражено ими, хотя в нем и печатаются многие переводы из древних отцов. Россия пожалуй, находится недалеко от взрыва в ней еретического либерализма. У нас есть хорошая внешность: мы сохранили все обряды и символ первобытной Церкви; но все это мертвое тело, в нем мало жизни. Белое духовенство насильно сдерживается в лицемерном православии только боязнью народа..."

Эта характеристика интересна по той резкости, которой она окрашена. В ней чувствуется вся мера расхождения, если и не разрыва, двух традиций церковных, монашеской и мирской. "белой" и "черной." И в такой перспективе образ еп. Игнатия становится понятнее, со всей его недоверчивостью и отчуждением...

И, однако, он оставался вполне современным человеком по своей психологии и умственным привычкам. Всего резче это сказалось в его известном споре со святителем Феофаном о природе духов и ангелов. Игнатий решительно отвергал всякую возможность что-либо из тварного бытия считать невещественным вполне. Вполне невещественным можно считать только Божество, и не подобает в этом отношении уравнивать или приравнивать тварь и Бога. Ограниченность предполагает известную вещественность, связь с пространством и временем. И, наконец, душа связана и сораспростерта телу, - вряд ли можно и саму душу считать совсем невещественной. Отчасти в этих доводах повторяются некоторые отеческие мотивы, но еще сильнее чувствуется влияние идеалистической философии. Сам Игнатий ссылается на относительность понятия вещества по учению современной науки и отожествляет душевное с эфирным. "Душа эфирное весьма тонкое летучее тело, имеющее весь вид нашего грубого тела, все его члены, даже волосы, его характер лица, словом, полное сходство с ним." Это, во всяком случае, гораздо больше напоминает романтическую натурфилософию, чем отеческую традицию. Демоны входят и выходят из человека, как воздух при дыхании...

Феофан в своих возражениях подчеркивал, всего больше, простоту души, - и вряд ли возможно считать сознание или совесть только чем-то "эфирным!" Для объяснения связи души и тела нет повода овеществлять душу, - достаточно допустить их динамическое сродство. Впрочем, Феофан соглашался допустить, что душа, как бы одета некой "оболочкой, тонкой, эфирной." Ссылки на химию и математику вряд ли убедительны в богословском рассуждении. Доводы Феофана вполне исчерпывают вопрос...

Не менее характерно и то, что у Игнатия учение о воскресении тела остается недосказанным. То верно, что он во всей природе видел какое-то тайное знамение или символ "воскресения мертвых." Но все его известное "Слово о смерти" (1863 года) построено так, как если бы не было воскресения. Развоплощение души изображается почти в платонических чертах. Смерть есть высвобождение души из уз грубой телесности. Если припомнить, что для Игнатия уже сама душа тонко вещественна по природе, то воскресение оказывается невозможным и ненужным, разве в виде нового огрубления жизни...

Верным и типическим продолжателем отеческой традиции в аскетике и в богословии был Феофан Говоров (1815-1894), одно время епископ Тамбовский, позже Владимирский. Правящим архиереем он пробыл недолго, и затем жил на покое в Вышенской пустыне,

Тамбовской епархии, почти двадцать восемь полных лет. Образ его жизни в пустыни был очень строг, и через несколько лет пребывания в монастыре он замкнулся почти в безусловное уединение, никого к себе не принимая. Поэтому его обыкновенно и называют Затворником. Но сам Феофан очень не любил, когда говорили о его "затворе." "Из моего уединения сделали затвор. Ничего тут затворнического нет. Я заперся, чтобы не мешали, но не в видах строжайшего подвижничества, а в видах беспрепятственного книжничества." Он всегда подчеркивал, что заперся "для книжных занятий," - "так выходит, что я книжник и больше ничего." Характерно, что еще в Академии в своем прошении о допущении к постригу он упоминал о богословских занятиях: "имея постоянное усердие к занятию богословскими предметами и к уединенной жизни, я, чтобы соединить то и другое на предлежащем мне служении Церкви, положил обет посвятить жизнь свою монашескому званию." И с епископской кафедры он сходит впоследствии снова ради уединенной жизни и богословия. Но при этом он не прерывает письменного общения с миром, продолжает свой пастырский и миссионерский подвиг, как писатель. Его личная переписка была тоже очень обширной. Для очень многих он стал заочным духовником. Значения внешнего затвора Феофан не преувеличивал. Напротив, и другим советовал не торопиться с затвором. "Когда молитва твоя до того укрепится, что все будет держать тебя в сердце пред Богом, тогда у тебя и без затвора будет затвор...

Этого затвора ищи, а о том не хлопочи. Можно и при затворенных дверях по миру шататься, или целый мир напустить в свою комнату..."

Феофан окончил Киевскую академию в один год с Макарием Булгаковым, и оба были пострижены почти одновременно. Почти одновременно они были переведены в Петербургскую академию, Феофан в звании бакалавра по нравственному и пастырскому богословию. С этого времени и начинается его систематическая работа над аскетическими памятниками. Феофан старался все учение о "христианской жизни" перестроить по началам святоотеческой аскетики. Свои тогдашние лекции в Академии он впоследствии обработал и издал; так составилась его известная киига: "Путь ко спасению" (первое издание в 3 вып., 1868-1869 гг.). Феофан отмечает помощь и одобрение Игнатия Брянчанинова, тогда Сергиевского архимандрита...

В Академии, при Пратасове и ректоре Афанасии, Феофану было очень неуютно. Ученой должностью он стал болезненно тяготиться. Несколько ободрился он только с назначением в должность ректора Евсевия Орлинского, из Московской академии, близкого друга А. В. Горского. Но вскоре он с радостью принял назначение в Иерусалим, в состав духовной миссии, образованной тогда под начальством Порфирия Успенского, еще архимандрита. Впоследствии Феофан еще дважды возвращался на службу в Петербурскую академию: сперва бакалавром по каноническому праву, совсем ненадолго, и, наконец, - ректором. Поездка на Восток была событием в жизни Феофана. Его церковный кругозор очень раздвинулся. В мировоззрении Феофана есть какая-то вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость, свобода от быта. В то же время Феофан овладел вполне греческим языком...

Литературная деятельность Феофана развивается особенно в годы затвора. Он сразу же намечает целую систему работ. Во-первых, он принимается за толкование Нового Завета. Во-вторых, он решает перевести по-русски "Добротолюбие." Этой работы хватило на двадцать лет...

Феофан успел истолковать только послания апостола Павла (без послания к Евреям). Евангелие, думал он, нужно не столько толковать, сколько размышлять над ним; так составилась его "Евангельская история о Боге Слове." Феофан всегда опирается на

святоотеческие толкования, всего больше на Златоуста, Феодорита. Но он очень охотно пользовался и новыми западными комментариями, запасал себе книги и "самых крутоголовых," но особенно любил комментарии английские. В его библиотеке было много иностранных книг, в частности, собрания Миня, и не только его "Патрология," но и другие его серии, словари, проповедники, курс богословия. Из церковных историков он любил всего больше Флери и очень не любил Неандера. Его эрудиция была скорее старомодной. Но это вполне возмещалось его чуткостью и умением схватывать дух первоисточников. Толкования Феофана были его вкладом в русское библейское дело, были важным дополнением к русскому переводу Нового Завета...

Уже с 1873-го года Феофан начинает работать над переводом аскетических книг. В 1876-м году вышел I-ый том русского "Добротолюбия;" работа над продолжением растянулась на много лет, и V-й, последний, том вышел уже только в 1890-м. За ним через два года последовал еще сборник "Древних иноческих уставов," как бы VI-ой том. Русское "Добротолюбие" Феофана не совпадает с греческой "Филокалией," а потому расходится и со славянским "Добротолюбием" старца Паисия, вполне воспроизводившего греческий образец. Феофан же кое-что из греческого сборника опустил, очень многое прибавил совсем заново, иное оставил только в сокращении или пересказе. Он ведь переводил книгу для чтения и руководства. Кроме того, были переведены "Слова" преподобного Симеона Нового Богослова, с новогреческого (два выпуска, перв. изд. 1879 и 1881). Еще следует упомянуть его перевод "Невидимой брани" Никодима святогорца, тоже с новогреческого...

Книги и переводы Феофана издавали обыкновенно афонцы. Впрочем, иные на Святой Горе считали его слишком ученым: "по богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной..."

Феофан участвовал и во многих русских духовных журналах, особенно в "Душеполезном Чтении," одно время и в "Домашней Беседе" Аскоченского (там были напечатаны, напр., его статьи против Игнатия Брянчанинова)...

Очень много времени уходило у Феофана на переписку, и нередко его письма разрастались в статью или проповедь. Одна из его главных книг так и составилась из частных писем: "Письма о христианской жизни" были писаны первоначально кн. П. С. Лукомской и затем уже приспособлены для издания (перв. изд. 1860 г.). Таких сборников своих писем сам Феофан издал несколько. До своего ухода в монастырь Феофан много проповедовал, всегда также на темы духовной жизни, "и как на нее настроиться..."

Из своего затвора Феофан очень внимательно и беспокойно следил за внешней жизнью Церкви. Его очень смущало молчание и какое-то бездействие духовных властей. Он боялся: "того и гляди, что вера испарится," и в обществе и в народе; "попы всюду спят." "Через поколение, много через два иссякнет наше православие..." И он недоумевал, почему другие не тревожатся и не смущаются вместе с ним. "Следовало бы завести целое общество апологетов, - и писать, и писать..."

В действенность официальных миссий и даже миссионерских обществ он совсем не верил. Он мечтал о подлинном апостольском хождении в народ. "Поджигатели должны сами гореть. Горя, ходить повсюду, - и в устной беседе зажигать сердца..."

Особенно настаивал Феофан на пересмотре и даже переработке богослужебных книг. О непонятности и ошибках принятого перевода он не раз говорит очень резко: "иные службы у нас такие, что ничего не разберешь;" "наши иерархи не скучают от нелепости

потому, что не слышат, сидя в алтаре,... потому не знают, какой мрак в книгах, и это не по чему другому, как по причине отжившего век перевода." Всего лучше было бы предпринять заново полный перевод всего круга, "упрощенный и уясненный," и надо бы приступить к работе сегодня-завтра. Празднование 900-летия Крещения Руси в 1887-м году казалось ему подходящим и достаточным поводом. "Новый перевод книг богослужебных неотложно необходим." И ничего не было сделано. Конечно, в Синоде было некогда об этом думать, все дела. Между тем, именно от неисправности богослужения растет сектанство. Феофан идет и дальше.

"Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяемы... У греков ведь идет постоянное поновление Богослужебных книг... Я сличаю октоих... Очень, очень много у греков новенького..."

И такая же творческая свобода постоянно сказывается в отдельных советах Феофана: "Настоящего иночества вам хочется? Но где же вы его найдете? Оно скрыто и невидимо: видимы только всякие послабления. Иной раз приходит на мысль, что лучше не видеть монахов, а уединившись жить строго по примеру древних иноков." Ведь и старец Паисий не нашел "настоящего руководителя." Лучше жить общим советом, вдвоем или втроем, и искать руководства в книгах, в Слове Божием и у отцов святых. Важно только одно: стяжать духовную жизнь. "Один Бог, да душа, - вот монах." "Келлия его окно на небо." "Когда в сердце монастырь, тогда строение монастырское будь или не будь все равно." Важно сознательное стояние перед Богом, "умное предстояние Богу в сердце." Это и есть молитва, даже без слов. "Хоть никогда не берите в руки молитвенника... Своя из сердца молитва делает ненужной молитву читательную." Не нужно чужих слов, когда есть свои...

В 70-х годах у Феофана вышло разногласие с о. Иоанном Кронштадтским о молитве Иисусовой и о призывании имени Иисусова. Феофан написал об этом особую книгу, но издана она не была...

Религиозный идеал Феофана всего меньше можно назвать бытовым. И не в прикладных примечаниях об "относительных обязанностях" христиан разных состояний можно распознать его замысел. Это всего прежде идеал духовной жизни...

Тема Феофана всегда о душе, стоящей перед Богом, в сокрушении, и в покаянии, или в молитве. "Вся надежда тогда Спаситель, а отсюда непрестанное: Господи помилуй..."

Христианин восходит к Богу, через раскаяние и покаяние, и живет в Нем, "и в изумлении погружается в Его непостижимой беспредельности, и пребывает в Божественном порядке," благоговейно чтит и созерцает этот Божественный порядок бытия и жизни...

Отеческую аскетику Феофан сочетает с романтической психологией и натурфилософией. В свое время, в студенческие годы в Киевской академии, он был слушателем Феофана Авсенева, и его лекций по психологии (по Шуберту, "История души") не забывал и в своем "уединении." В одном из своих писем, и с прямой ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о "лествице невещественных сил" в природе. Это - силы, "строящие вещи," в пределах промыслительного порядка. И "всякая вещь имеет свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено при создании." Эти силы "душевного свойства," вещам присуща некая "способность инстинктуального чутья." Совокупность этих сил образует "душу мира." Это их общий субстрат. Мировая душа и есть единственный объект прямого воздействия Божия, на отдельные вещи и "силы" Бог воздействует "не непосредственно." "Идеи всех тварей" вложены в мировую душу при ее создании, и она

их "инстинктивно" осуществляет, в надлежащие сроки, или "выделывает их," "по мановению и возбуждению Божию." Есть в природе некая отзывчивая и творческая мощь. "Когда Бог говорил: да изведет земля былие травное, то ему внимала душа мира и исполняла повеленное..."

Мир двойствен в своем составе: "душа" и "стихия," т. е. материя. Из этой "стихии" мировая душа и "выделывает" отдельные вещи. "В этой душе есть инстинктивно чуемый образ того, что надо сделать из стихии..."

Есть градация душ: "некая химическая душа," и выше - растительная, затем - животная. Все эти души, низшие духа, в свой черед "погружаются в душу мира," растворяются в своем первичном субстрате. "А душа человека не может туда погрузиться, но духом увлекается горе, - это по смерти." Дух отделяет человека от природы, - и в духе даны человеку сознание и свобода ...

"Когда надлежало сотворить человека, то не земле дается повеление: да изведет, а в тайне Пресвятой Троицы произносится: "Сотворим." Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Оно было живое тело, было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек ангел в образе человека." Эта двойственность человеческого состава, естественного и духовного, предопределяет задачу человеческой жизни: дух должен овладеть естеством...

Феофан отмечает сходство изложенной теории с учением Лейбница о монадах. Эта романтическая теория объясняла для него явления внушения и ясновидения, которыми он очень интересовался. "С этим удобно мирится и падение и искупление." Однако, Феофан подчеркивает, что это только догадка. И о материальном мире мы меньше знаем, чем о духовном, и навсегда останемся "на поверхности," ибо нам не нужно знать больше и идти вглубь.

"Владение стихиями и силами, действующими на земле, будет расширяться; но это не ведение, а только умение пользоваться тем, что открывается само собою. Суть дела навсегда сокрыта для нас."

Впрочем, разум духовный и прозревший может проникнуть до "сокровенной мысли," вложенной в каждую вещь, как "животворная ее сущность." Это ведение доступно только человеку облагодатствованному: ибо та область "есть собственно область Божественного ума, где лежат умственные сокровища Бога-Царя." Да не надеется кто туда вторгнуться насилием и самовольно...

Феофан не строил системы, ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение. Он продолжил и докончил подвиг старца Паисия. Он осуществил русское Добротолюбие и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе. Тем резче обозначался с тех пор этот трагический раскол в русском церковном обществе: раскол и расхождение "аскетического" и "облегченного" православия, духовной аскетики и морализма...

В этой связи нужно назвать здесь имя о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского) (1829-1908). Его значение для русского богословия еще до сих пор вполне не опознано. Сложилась даже привычка видеть в о. Иоанне Кронштадтском только практического пастыря, благотворителя и молитвенника. И редко кто читает его замечательный дневник: "Моя

жизнь во Христе," как богословскую книгу. Конечно, в ней нет богословской системы, но есть богословский опыт и о нем свидетельство. Это дневник созерцателя, а не моралиста. И молитва не лирика, не только устремление души, но именно ее встреча с Богом, веяние Духа, духовная реальность (срв. суждение о. Иоанна о молитве Иисусовой и имени Божием). С дерзновением и властью о. Иоанн свидетельствует о тайне Церкви, как единого тела, и том, как она жива и действительна во Святейшей Евхаристии.

"Мы одно тело Любви... Тверди все - одно. Мы, говори: одно..."

О. Иоанна можно сопоставлять с вождями современного т. наз. "литургического движения" на Западе. Евхаристия утверждается вновь, как средоточие христианского бытия. Оживает и восстанавливается таинственное или сакраментальное восприятие Церкви, так ослабевшее за последние столетия, и всего больше от моралистических соблазнов. И в этом закладывается вновь основание для богословия теоцентрического, в преодоление искушений богословского гуманизма. "Все Божие, ничего нашего..."

У о. Иоанна вновь открывается "забытый путь опытного богопознания..." И в этом "опыте," духовном и евхаристическом, преодолевается всякий богословский "психологизм." Духовная жизнь и опыт таинств, таков единственный надежный путь к догматическому реализму. Это возвращение к духу святых отцов (срв. связь о. Иоанна в его молодые годы с Сергиевой пустынью и учениками еп. Игнатия). И возвращение не в исторической симпатии только, и не в подражании, но в обновлении или возрождении самого святоотеческого духа. "Церковь есть вечная истина..."

Но еще предстояла борьба с приражениями морализм.

9. Религиозный кризис 60-70 годов. Лев Толстой, как зеркало русской интеллигенции.

Семидесятые годы были временем острого религиозно-моралистического возбуждения, на верхах и в низах сразу. "Хождение в народ," это была одна из вспышек. И еще с 60-х годов усиливается сектантское движение в народе. Два мотива скрещиваются. Во-первых, "искание правды," тревога о неправде окружающей и собственной жизни; и к этому часто присоединяется еще какое-то апокалиптическое беспокойство, испуг или надежда, страх перед Антихристом или чаяние Грядущего (срв. секту "странников" и адвентистов). И, во-вторых, жажда какого-то "обращения," или "пробуждения," какого-то решающего поворота или перелома жизни к лучшему. То была новая волна пиетизма, разливающаяся теперь в новых социальных слоях. Южнорусский штундизм в значительной мере развивается под прямым влиянием сходных движений в немецких колониях, где ведь селились именно сектанты {между прочим, "пробужденные" из Баварии и Вюртемберга уже в 20-х годах). Любопытно, что "Победная повесть" Юнга-Штиллинга получила большое распространение у молокан.

Для всех сект того времени характерна эта нравственная чувствительность, повышенная впечатлительность совести. Это был рецидив сентиментализма, новый пароксизм этого упрощающего душевного утопизма, слишком однозначно разрешающего трагические противоречия и столкновения жизни добрыми чувствами и советами...

Подобное же движение наблюдаем и на светских верхах. Таков, прежде всего, "великосветский раскол," вызванный в Петербурге в 70-х годах проповедью лорда Г. В. Редстока (срв. еще пропаганду ирвингиан в те же годы). Это была типичная проповедь "обращения" или "возрождения" ("revival"), "пробуждение" сердца, "оправдание верою,"

возбуждение добрых христианских чувств. Сам Редсток всего больше сочувствовал, кажется, Plymouth-Brothers. Очень ценил Гион и Юнга-Штиллинга, имел апокалиптические предчувствия. Интересен отзыв о нем графа А. А. Толстого. Она пишет о нем Льву Толстому скорее с сочувствием: "милейший, добрейший сектант." Но сразу же открывает его слабое место: "Природу человеческую он вовсе не знал, и даже не обращает на нее внимания, потому что при его системе каждый человек может в секунду развязаться со своими страстями и дурными наклонностями только по одному желанию идти за Спасителем... He was a complete unbeliever. I spoke with him in the garden, we prayed together and he went away a christian." Это слова самого Редстока...

Русские последователи Редстока основали в 1876-м году "Общество поощрения духовно-нравственного чтения" (главные деятели: В. А. Пашков, бар. М. М. Корф, гр. А. А. Бобринской, кн. М. М. Дондукова-Корсакова, Ф. Г. Тернер, отчасти Н. С. Лесков). Это было в стиле прежних "библейских обществ," но кое-что привзошло сюда и от "хождения в народ," и очень ярко был выражен филантропический мотив (напр, посещение тюрем и чтение Священного Писания заключенным). Не случайно были теперь переизданы для распространения разные брошюры, русские и переводные, изданные в Александровское время. Сперва новые проповедники не отделялись от Церкви открыто. Но очень скоро начинает расти сектантская исключительность, завязывается связь с другими сектами (с духоборами, баптистами и т. д.). Власти вмешиваются. Молитвенные собрания "пашковцев" были запрещены и главным деятелям в 1884-м году пришлось уехать из России...

В такой исторической обстановке религиозный кризис и "обращение" Льва Толстого в конце 70-х годов перестает казаться обособленным и единичным эпизодом. И становится понятной психологическая влиятельность Толстого...

В своей "Исповеди" Толстой сам рассказал свою жизнь по типической схеме "обращения," хотя и не внезапного. Он был развратен и зол, и вот - прозрел, очнулся, и понял. Это уже истолкование, не рассказ...

Обыкновенно вся жизнь Толстого и представляется под знаком такого решительного перелома. Из "язычника" он стал "христианином," и вместо художника превратился в проповедника и моралиста...

Эта привычная схема очень и очень неточна. И, прежде всего, сама "Исповедь" есть художественное произведение, а не наивное признание, и в манере давно уже свойственной Толстому, начиная с его дневников молодости, с его "Франклинова журнала," "журнала для слабостей..."

Конечно, в конце 70-х годов он пережил очень значительное потрясение. Это и был его "религиозный кризис." Но это был уже не первый "кризис" в жизни Толстого. И это бурное душевное потрясение не означало еще перемены в мировоззрении. То была точно судорога в неразмыкаемом психическом круге. То был мучительный опыт. Но круг так и не разомкнулся...

В кризисе Толстого два слагаемых. Первое есть некое недоумение. "На меня стали находить минуты недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще, и все в той самой форме. Эти остановки выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?" Это был острый приступ рефлексии,

навязчивое самовопрошание о смысле жизни, о смысле отдельных поступков. И всегда был одинаковый ответ. "Истина была та, что жизнь есть бессмыслица..."

Второе слагаемое глубже. То была тяга к смерти, именно тяга, влечение, роковая и влекущая сила. "Нельзя сказать, чтоб я хотел убить себя. Сила, которая влекла меня прочь от жизни, была сильнее, полнее, общее хотения. Это была сила, подобная прежнему стремлению к жизни, только в обратном отношении. Я всеми силами стремился прочь от жизни. Я сам не знал, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь от нее, и между тем чего-то еще надеялся от нее, - и, боясь смерти, должен был употреблять хитрости против себя, чтобы не лишить себя жизни." Здесь так характерен этот двойной аффект страха, аффект метафизического отчаяния. "Я не могу видеть дня и ночи, бегущих и ведущих меня к смерти. Я вижу это одно, потому что это одно истина. Остальное все ложь. А истина одна смерть." То был страх перед конечным исчезновением или уничтожением: "есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожился бы неизбежной, предстоящей мне смертью?" Это делало и саму жизнь невозможной, - зачем? Ибо "придет смерть, которая уничтожит все." То был ужас небытия. То был испуг оставленности, покинутости в мире. "Это было чувство страха сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежда на чью-то помощь..."

И кризис разрешился тогда, когда родилось новое чувство жизни, когда вернулась уверенность, что в мире человек не один. "И странно, что та сила жизни, которая возратилась ко мне, была не новая, а самая старая, - та самая, которая влекла меня на первых порах моей жизни..."

Это последнее признание особенно важно. Толстой сам признает и свидетельствует, что нового ничего не родилось, что сам он не переменился. Изменилось только самочувствие. Здесь не было встречи, не было мистического опыта, откровения, восторжения. Просто стало вдруг ясно: "Знать Бога и жить одно и то же. Бог и есть жизнь. Живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога..."

Это предел "самой свирепой имманенции," - никакого просвета, никакого разрыва, все сплошно...

В опыте Толстого есть одно решительное противоречие. У него несомненно был темперамент проповедника или моралиста, но религиозного опыта у него вовсе не было. Толстой вовсе не был религиозен, он был религиозно бездарен. В свое время это очень смело отметил Овсянико-Куликовский. В учении Толстого он видел только суррогат религии, годный разве "для группы образованных сектантов" Овсянико-Куликовский судил, как безрелигиозный гуманист, но наблюдал он верно. "Его учение сухое, рассудочное, рационалистическое. Это религия не души, а силлогизмов..."

Учение Толстого есть скорее особого рода моральный позитивизм, отчасти напоминающей стоиков. И Толстой действительно ценил и Эпиктета, и Сенеку. "Это азбука христианской истины..."

И когда, после своего "кризиса," Толстой продолжал искать веру, он в действительности не столько искал, сколько испытывал верования других, исходя из своих давних и не менявшихся предпосылок. Свое "христианское" мировоззрение Толстой извлек вовсе не из Евангелия. Евангелие он уже сверяет со своим воззрением, и потому так легко он его урезывает и приспособляет. Евангелие для него есть книга, составленная много веков тому назад "людьми малообразованными и суеверными," и его нельзя принимать все

целиком. Но Толстой имеет в виду не научную критику, а просто личный выбор или отбор.

В одной из позднейших статей он предлагает очень характерный метод. Пусть каждый читает Евангелие с карандашами в руке, и отмечает, что ему понятно, - красным слова Христа, синим другие места. Только отмеченное существенно в Евангелии, - "что вполне просто и понятно." В таком отборе все должны приблизительно совпасть по силе единства разума. "Прежде всего, надо верить в разум, а потом отбирать из писаний, - и еврейских, и христианских, и магометанских, и буддийских, и китайских, и светских современных, - все, что согласно с разумом, и откидывать все, что несогласно с ним..."

Здесь удивляет это наивное доверие к здравому смыслу. "Ошибка может быть во всем, но только не в разуме. И разойтись люди могут только тогда, когда они будут верить разным преданиям человеческим, а не единому, у всех одинаковому, и всем непосредственно от Бога данному разуму." У Толстого было несомненное искание духовной жизни, но отравленное сразу же и искаженное его безудержной рассудочностью. Толстой умел угадать в "Невидимой брани" Никодима Святогорца "прекрасную книгу," но мерил ее насильственным мерилом "понятности" и решал, что нужно "выпустить лишнее и неверное." Толстой читал и жития святых, и творения отцов и аскетов - и снова все отбирал и подбирал, опуская догматы и чудеса. Это именно система переделанного христианства...

Характерна одна из записей в дневнике Толстого еще в 1852-м году. "Верую во единого, непостижимого, доброго Бога, в бессмертие души и в вечное возмездие за дела наши. Не понимаю тайны Троицы и рождения Сына Божия, но уважаю и не отвергаю веру отцов моих." Впоследствии именно этим "непониманием" Толстой и разлагает "веру отцов." Это его основной и повторяющийся довод...

Любопытно, что его основной религиозный замысел определился очень задолго до "кризиса." Очень важна запись в дневнике, под 5 марта 1855 г. "Разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта - основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение, я понимаю, что могут только поколения сознательно работающие к этой цели. Одно поколение будет завещать эту мысль следующему, и когда-нибудь фанатизм или разум приведут ее в исполнение. Действовать сознательно к соблазнению людей религией, вот основание мысли, которая, надеюсь, увлечет меня." Неясно, под каким впечатлением сделана эта запись. Есть здесь некоторое сходство с утопическим социализмом французским, но вряд ли Толстой им когда-нибудь занимался.

Еще неожиданнее отметка в дневнике 1860 года (по случаю смерти брата), - "пришла мне мысль написать материалистическое евангелие, жизнь Христа-материалиста..."

Во всяком случае, религиозная тема привлекала Толстого уже задолго до его последнего "обращения." И вся его душевная жизнь развертывается в смене каких-то полузамкнутых кругов, разделенных "переворотами" или "остановками жизни..."

Толстой был писатель очень личный, "эгоцентрический." Показательно, что к литературе он приходит от дневника, и первый его литературный опыт имеет автобиографический характер ("Детство"). И уже сами его "дневники молодости" есть литературное

произведение. "Переход к литературе совершается у Толстого непосредственно через дневник и наоборот - дневник тем самым должен рассматриваться не только как обычная тетрадь записей, но и как сборник литературных упражнений и литературного сырья" (Эйхенбаум). Для понимания Толстого это очень важный источник. В этих его молодых дневниках чувствуется даже не влияние, но сам дух XVIII-го века, дух Просвещения и сентиментализма, точно писал их какой-нибудь сверстник Жуковского или самого Карамзина. Толстой каким-то странным образом точно запоздал душевно в XVIII-м веке, и потому оказался вне истории и современности. И он сознательно уходит из современности в какое-то надуманное прошлое. Все его творчество есть в этом отношении какая-то непрерывная моралистическая робинзонада. Еще Анненков называл ум Толстого сектантским.

"Он искал пояснений всех явлений жизни и всех вопросов совести в себе самом, не зная и не желая знать ни эстетических, ни философских пояснений, ни признавая никаких традиций, ни исторических, ни теоретических, полагая, что они выдуманы нарочно людьми для самообольщения или для обольщения других."

Для Толстого очень характерно это нечувствие исторического, потому он и приходит к отрицанию культуры, как именно исторической формации и преемства, как связанности преемством опыта. Эго преемство для него и загадочно. "Весь смысл его позиции и системы был в том, чтобы преодолеть натиск истории," верно отмечает новейший исследователь. Толстой борется "с историей, как таковою, - с самым фактом исторического процесса," он "не хочет с ним согласиться, не допускает его возможности," он протестует против самого существования истории. И постольку он последовательный нигилист. Это очень своеобразный "нигилизм," нигилизм здравого смысла, - "здравый смысл," против "истории" (Эйхенбаум). Всеми симпатиями своими Толстой в XVIII-м веке. Это, прежде всего, Руссо, Стерн, Бернарден де С. Пьер и даже Vicar of Wakefield (любопытно, что Толстой впоследствии предлагал "Посреднику" переиздать "Векфильдского священника" для народа), потом Стендаль, Кс. Де-Местр, Тёпфер, писавшие именно во вкусе Стерна, еще Прудон. О Руссо сам Толстой отмечал: "Руссо был моим учителем с 15-летнего возраста." И в юности он носил его портрет на груди вместо нательного креста. Удачно самого Толстого называли: un Emil realise.

В годы юности он литературно и психологически упражняется в сентиментализме, пишет подражания Стерну, письма в жанре m-me Жанлис. Из русских его всего больше привлекает Карамзин, еще Новиков, Радищев. Уже в 50-х годах он читает Карамзина и нравоучительные журналы прошлого века, как напр. "Утренний свет." Характерна его ремарка в дневнике 1853 г. - "а право не худо бы как в басне при каждом литературном сочинении писать нравоучение." В дневниках молодости у Толстого очень резко сказывается его потребность и склонность к нравственной регламентации, своего рода моралистическая казуистика, непрестанный самоанализ и недовольство собой, проектирование планов и расписаний. И здесь уже есть эта стилизация своих недостатков, что потом в "Исповеди." Можно сказать, "Исповедь" и написана в моралистическом жанре XVIII-го века, вся разработана в категориях сентиментализма.

В творчестве Толстого сентиментализм вновь прорывается в верхние исторические пласты русской культуры.

Но сентиментализм есть только обмирщенный пиетизм, эта вариация того же психологического типа. Религиозно-моралистическая влиятельность и популярность Толстого свидетельствует о всей силе этих пиетических соблазнов в русской душе, совсем не изжитых и не исчерпанных в свое время. Не случайно Толстой занимался

Александровской эпохой, с ней во многом он чувствовал за одно. И если Пьера в "Войне и мире" он стилизовал под своего современника, то разве не хотел он еще больше саму современность и самого себя стилизовать под пиетиста и моралиста давних времен. Любопытно, что Толстой любил читать Фенелона, читал в свое время и Ангела Силезия (ср. и в "На каждый день")...

В пределах того же XVIII-го века и близость Толстого к Канту, близость в том именно, что у самого Канта было от ограниченности его времени. Здесь не столько влияние, сколько прямое совпадение в одиноком замысле "религии в границах одного только разума," innerhalb des bloszen Vernunft, с изгнанием всего "таинственного" и "чудесного," с мертвящей "регламентацией" и законничеством. Под категорией закона у Толстого исчезает и само добро. "Делай не доброе, но законное. Это одно удовлетворяет. Это одно нужно, и важно, и радостно." И Бог для Толстого не столько Отец, сколько Хозяин, и человек работник у него. Это шаг назад, от сыновства возврат к рабству...

Сила Толстого - в его обличительной откровенности, в его моральной тревоге. У него услышали призыв к покаянию, точно некий набат совести. Но в этой же именно точке всего острее чувствуется и вся его ограниченность и немочь. Толстой не умеет объяснить происхождение этой жизненной нечистоты и неправды. Он точно не замечает всей радикальности эмпирического зла. И наивно пытается свести все к одному непониманию или безрассудству, все объяснить "глупостью" или "обманом," или "злонамеренностью" и "сознательной ложью." Все это характерные черточки просвещения. Толстой знает о скверне в человеке, и говорит о ней с брезгливостью и гнушением (срв. "Крейцерову сонату"). Но чувства греха у него не было. И стыд еще не есть раскаяние...

Есть разительное несоответствие между агрессивным максимализмом социально-этических обличений и отрицаний Толстого и крайней бедностью его положительного нравственного учения. Вся мораль сводится у него к здравому смыслу и к житейскому благоразумию. "Христос учит нас именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо." И к этому сводится все Евангелие! Здесь нечувствие Толстого становится жутким, и "здравый смысл" оборачивается безумством...

Основное противоречие Толстого в том именно, что для него жизненная неправда преодолевается, строго говоря, только отказом от истории, только выходом из культуры и опрощением, то есть - через снятие вопросов и отказ от задач. Морализм у Толстого оборачивается историческим нигилизмом. В этом психологический корень и его религиозного отступничества, его отпадения от Церкви...

Толстой уходил из истории не раз. В первый раз это было в конце 50-х годов, когда Толстой замкнулся в Ясной Поляне и отдался своим педагогическим экспериментам. Это был именно исход из культуры. Всего менее Толстой думал тогда о влиянии на народ. Напротив, нужно узнать волю народа, и ее исполнить. В самом "противодействии народа нашему образованию" он усматривал только справедливый суд над этой бесполезной культурой. Ведь мужику действительно не нужна ни техника, ни изящная литература, ни само книгопечатание. Народничество Толстого приобретает почти что погромный оттенок. Несколько позже Толстой убеждается, что и вся философия и всякая наука есть только бесполезное пустословие. И от него он ищет укрытия в трудовой жизни простого народа.

В статье: "Кому у кого учиться писать: крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят" (1862) Толстой уже предвосхищает в основном свой будущий памфлет об искусстве. И тот же замысел в "Войне и мире." Овсянико-Куликовский очень

удачно определял этот жанр, как "нигилистический эпос." Большая история для Толстого есть только игра. И в этой игре нет героев, нет действующих лиц, есть только незримый рок и поступь безликих событий. Все точно снится. Все распадается и разложено в систему сцен и ситуаций. Это скорее маска жизни. В истории ничего не достигается. Из истории нужно укрыться...

И последним приступом нигилистической борьбы Толстого был его религиозный кризис. Он отверг Церковь, ибо отрицал человека. Он хотел остаться наедине со здравым смыслом...

Гордость и самоуничтожение странно смыкаются в этом нигилизме от здравого смысла. И даже такой наблюдатель, как М. Горький, сумел за этим "злейшим нигилизмом" распознать и различить "бесконечное, ничем не устранимое отчаяние и одиночество..."

У последователей Толстого сказывалась такая же потребность уйти из истории, и поселиться в благочестивой Утопии, точно уже по ту сторону истории. В этом весь замысел толстовских "колоний." То был приступ своеобразного аскетизма, бегство из грешного мира, но сразу же и надежда создать новый мир. Острый привкус апокалиптики в этом движении очевиден. Движение не удалось. "Культурные скиты" слишком скоро запустели, умерли от внутреннего бессилия. Но не случайно для многих, в их личной, судьбе, "толстовство" оказалось путем возрата в Церковь (достаточно назвать М. А. Новоселова и позже кн. Дм. А. Хилкова). Здесь же следует упомянуть и о православном Крестовоздвиженском трудовом братстве, основанном Н. Н. Неплюевым в его черниговском имении...

Влияние Толстого характерно, как веяние и симптом...

"Не мудрена система переделанного Евангелия, ее также просто опровергнуть, как и многие другие заблуждения, но все они будут страшно заманчивы и заразительны, пока истина, пока Православие будет существовать только в книгах, да в проповедях, а осуществляться лишь в деревенской глуши, да в пустынях Валаама или Афона" (митр. Антоний Храповицкий).

10. Эпоха Победоносцева.

Политический поворот с начала 80-х годов сразу же сказался и в церковных делах. Главным идеологом и вдохновителем нового "обратного хода," новой охранительной политики, "главным ретроградом" и был на этот раз обер-прокурор Святейшего Синода, незадолго перед 1-м марта назначенный К. П. Победоносцев (1827-1907). Его имя - символ эпохи...

Есть что-то призрачное и загадочное во всем духовном образе Победоносцева. "И только тень огромных крыл," очень удачно о нем сказал Блок. Он был очень скрытен, в словах и в действиях, и в его "пергаментных речах" было трудно расслышать его подлинный голос. Он всегда говорил точно за кого-то другого, укрывался в условном благозвучии и благообразии очень и очень размеренных слов. Свои книжечки и книги он имел обыкновение издавать безымянно, точно он их издает или составляет, точно в них он передает или излагает чьи-то чужие мнения и мысли. Эта условная псевдонимность для него очень характерна. Он был враг личного творчества...

Победоносцев по-своему был народником или почвенником. Это сблизило его с Достоевским. "У меня был для него отведен час, в субботу после всенощной, и он нередко ходил ко мне, и мы говорили долго и много за полночь..."

Но вдохновение Достоевского было Победоносцеву духовно чуждо. И образ пророка скоро померк в его холодной памяти...

Народником Победоносцев был не в стиле романтиков или славянофилов, скорее в духе Эдм. Бёрка, и без всякой метафизической перспективы. Очень многое в его критике западной цивилизации и прямо напоминает контрреволюционные апострофы Бёрка. Победоносцев верил в прочность патриархального быта, в растительную мудрость народной стихии, и не доверял личной инициативе. Он верил в простой народ, в силу народной простоты и первобытности, и не хотел разлагать эту наивную целостность чувства ядовитой прививкой рассудочной западной цивилизации. "Народ чует душой." И это чутье воплощается в преданиях и обрядах. К ним Победоносцев не хотел бы прикасаться испытующим сомнением мысли, - в представлении Победоносцева мысль всегда сомневается, всегда разлагает, никогда не творит. И лучше молчать, и хранить даже суеверие, ибо в них есть эта первичная энергия жизни. Победоносцева радовало и удовлетворяло вполне, что "во всех этих невоспитанных умах воздвигнут неизвестно кем алтарь Неведомому Богу." Он любил растворяться в народной толпе, "исчезать со своим я в этой массе молящегося народа." И его совсем не смущало, что слишком многие в этой молящейся толпе не могут сознательно следить за словами церковной службы.

"Народ не понимает решительно ничего ни в словах службы церковной, ни даже в "Отче наш," повторяемом нередко с пропусками или с прибавками, отнимающими всякий смысл у слов молитвы."

Но ведь истина постигается не разумом, но верой, "стоящею выше всех теоретических формул и выводов разума." "Самые драгоценные понятия," настаивает Победоносцев, "находятся в самой глубине воли и в полумраке..."

Есть что-то от позитивизма в этом непримиримом отталкивании Победоносцева от всякого рассуждения. Умозаключениям он всегда противопоставляет "факты." Обобщений он избегает не без иронии, и отвлеченных идей боится. Мысль убивает, замораживает жизнь. Его ученый курс гражданского права очень удачно называли "межевым планом" X-го тома. Так называемой "общей части" в нем почти нет. Нет и системы. Победоносцев избегает и "опасается вводить мысль в построение институтов..."

И здесь основная двусмысленность его воззрения. Вся эта защита непосредственного чувства у Победоносцева построена от противного. Сам он всего меньше был человеком непосредственным или наивным. Всего меньше сам он жил инстинктом. Сам он весь насквозь отвлеченность. Это был человек острого и надменного ума, "нигилистического по природе," как о нем говорил Витте. Это был безочарованный скептик. И в самом себе он ощущал весь этот холод отвлеченной мысли. От него он ищет противоядия в народной простоте. От собственной безбытности он хочет укрыться в быте, вернуться к "почве..."

И когда он говорит о вере, он всегда разумеет веру народа, не столько веру Церкви. Не догматическую веру, не учение веры, но именно "простую веру," т. е. чутье или чувство, некий инстинкт, пресловутую "веру угольщика." И сама Церковь для него есть, прежде всего, "живое, всенародное учреждение..."

В православной традиции он дорожил не тем, чем она действительно жива и сильна, не дерзновением подвига, но только ее привычными, обычными формами. Он был уверен, что вера крепка и крепится нерассуждением, а искуса мысли и рефлексии выдержать не сможет. Он дорожит исконным и коренным больше, чем истинным. "Старое учреждение тем драгоценно, потому незаменимо, что оно не придумано, а создано жизнью." И этого органического авторитета, очевидно, ничем нельзя заменить: "потому что корни его в той части бытия, где всего крепче и глубже утверждаются нравственные узы, - именно в бессознательной части бытия" (срв. у Бёрка его теорию "давности," prejudice and prescription). Поэтому и легендарный образ надежнее ясного понятия. В легенде есть сила жизни, а понятие бессильно...

Безотчетное чувство правдивее и надежнее, чем любознательный разум...

Богословия Победоносцев решительно не любил и боялся, и об "искании истины" отзывался всегда с недоброй и презрительной усмешкой. Духовной жизни не понимал, но пугался ее просторов. Отсюда вся двойственность его церковной политики. Он ценил сельское духовенство, немудреных пастырей наивного стада, и не любил действительных вождей. Он боялся их дерзновения и свободы, боялся и не признавал пророческого духа. Его смущали не только Влад. Соловьев или Толстой. Еще больше его тревожили такие подвижники и учителя духовного делания, как Феофан Затворник и даже о. Иоанн Кронштадтский. Победоносцев не хотел общественной и культурной влиятельности иерархии и клира, и властно следил за выбором епископов, не только по политическим мотивам, не только ради охраны правительственного суверенитета. Это расходилось и с его личным религиозным опытом и идеалом. За Победоносцевым остаются его заслуги: основание церковно-приходских школ, строительство благообразных сельских храмов, издательство благочестивых книг и молитвенников дли народа, забота о благочинном пении в церквах, материальная помощь духовенству, усиление церковной благотворительности. Он сумел понять и оценить С. А. Рачинского и его "сельскую школу."

Но с Рачинским он разделял и его основную ошибку, что "сельская школа" должна быть окончательной школой, не следует внушать ученикам беспокойного и тщеславного желания идти дальше, искать высшего или другого, и тем колебать устои социальных группировок. Народной школе Победоносцев усваивал роль охранительного учреждения: "содержать людей в строгом подчинении порядку общественной жизни." Школа должна не столько давать "общее развитие," сколько развивать навыки и умения, в строгом соответствии наличной среде, - иначе сказать, она должна быть сословной и полупрофессиональной.

И Победоносцев никак не хотел идти дальше этих начатков прикладного полупросвещения, - "ограждать священные заветы предков," и это все. Он не хотел религиозного пробуждения народа, он не хотел творческого обновления Церкви. Он боялся, что религиозное просвещение поведет к протестантизму. И, как замечает Н. П. Гиляров-Платонов, "опасение протестанства и вольномыслия повело к обскурантизму." Победоносцев верил в охранительную прочность патриархальных устоев, но не верил в созидательную силу Христовой истины и правды. Он опасался всякого действия, всякого движения, - охранительное бездействие казалось ему надежнее даже подвига. Он не хотел усложнения жизни, - "что просто, только то право," - и в этом пафосе исторического неделания он неожиданно встречается с Л. Толстым. При всем различии исторического настроения и темперамента они сближаются в исходных предпосылках, как близки были идейно Руссо и Бёрк...

Передают, "не надо," это был привычный ответ Победоносцева. Ему приписывают этот пронзительный афоризм о России: "ледяная пустыня, и в ней ходит лихой человек." Россия потому и представлялась ему пустыней, что он не умел узнавать добрых людей. Он не верил людям, он не верил в человека. Он страдал "историческим унынием," подозрительностью и маловерием. И сам он был ледяной человек. Ив. Аксаков остроумно писал ему еще в 1882 г. "Если бы в те времена спросили тебя: созывать ли вселенские соборы, которые мы признаем теперь святыми, ты представил бы столько основательных критических резонов против из созыва, что они бы, пожалуй, и не состоялись...

Исторгая плевелы, не следует исторгать и пшеницу, и лучше не исторгать плевел, чтобы не исторгнуть хотя бы один колос пшеницы...

Так и во всем. Твоя душа слишком болезненно чувствительна ко всему ложному, нечистому, и потому ты стал отрицательно относиться ко всему живому, усматривая в нем примесь нечистоты и фальши. Но без этого ничто живое в мире и не живет, и нужно верить в силу добра, которое преизбудет лишь в свободе... А если дать силу унынию, то нечем будет и осолиться..."

Так показательно, что Победоносцев не сумел почувствовать серафической святости преподобного Серафима Саровского. Здесь он расходился и с самым благочестивым "чутьем" народа...

Он веровал не от исполнения сердца, а от испуга. У него было больше презрения к человеку, чем даже негодования. Розанов верно назвал его известный "Московский Сборник" грешной книгой, - это грех уныния, безверия и печали...

В том парадокс, что сам Победоносцев был не так далек от своеобразного протестантизма. Он всем сердцем принимал Петровскую реформу. И при всем своем отвращении к современной западной цивилизации, либеральной и демократической, он оставался западным человеком. Характерно, что он переводил все западные книги: А. Тирша, Христианские основы семейной жизни (1861), Фому Кемпийского (1869), Ле Пле (1893). Характерен и его выбор авторитетов в его известном "Московском сборнике" (перв. изд. 1896), - Карлайль, Эмерсон, Гладстон, и даже Герберт Спенсер, и из романтиков - Карус с его книгой о душе.

Победоносцева остроумно сравнивали с "круглоголовыми," - тот же дух законничества и нетерпимого морализма. И, подобно суровому английскому Протектору, Победоносцев хотел властвовать в Церкви, ради народного блага. Мистической реальности Церкви он как-то не чувствовал. Он был типичным "эрастианцем" в своей деятельности. И вселенских перспектив у него не было. Всего характернее в этом отношении его опыт "усовершенствовать" русский текст Нового Завета на основе "славянского подлинника," и без обращения к греческому (этот опыт совсем не удался, даже стилистически)...

Победоносцев был бесчувственно нетерпим не только к инославным. Еще деспотичнее был он в "господствующей" Церкви. И ему почти что удалось создать вокруг себя эту жуткую иллюзию ледяного покоя. Конечно, далеко не все в Церкви поддавалось его энергичной регуляции. Но правительствующее значение обер-прокурорской власти в "ведомстве православного исповедания" при нем еще возросло. Настойчивость Победоносцева часто объясняется его страхом перед надвигающейся революцией, и его сравнивают с Конст. Леонтьевым. Сравнение неточно.

Леонтьев в одном из своих писем 80-х годов осудил со всей беспощадностью все это "бездарное безмолвие" испуганных охранителей. Он ясно видел, что ограничить всю жизнь Церкви одним охранением "значило бы обрекать Церковь почти что и на полное бессилие." Запрет не есть средство убеждения. "Положим, что нам сказано: "под конец" останется мало "избранных," но так как нам сказано тоже, что верного срока этому концу мы знать не будем до самой последней минуты, то зачем же нам преждевременно опускать руки и лишать Церковь всех тех обновляющих реформ, которыми она обладала в ее лучшие времена, от сошествия Святого Духа до великой победы иконопочитания над иконоборством и т. д., и т. д." И Леонтьев настаивает, что теперь время богословствовать, в особенности же мирянам. Личную жизнь нужно связать послушанием, и вполне подчинить воле избранного старца. Но ум должен оставаться свободным, конечно, в пределах догмата и предания. Ведь есть новые вопросы, и о них подобает писать мирянам, исследуя пути...

Для Победоносцева не было таких "новых вопросов," которые бы стоило решать. Вопрошать опасно. Он избирал именно то "бездарное безмолвие," которое Леонтьев осуждал. Победоносцев не хотел, чтобы о вере размышляли и говорили. Он был не только пессимист, но и скептик, - он соблазнялся не только о неправде, но и о самой истине христианской...

Первой пробой новой церковной политики было снова преобразование духовной школы. Толстовская реформа 60-х годов и действительно не была вполне удачной. Ревизия духовных академий преосв. Макарием в 1874-м году обнаружила и в академической жизни значительные пробелы и недочеты. В 1881-м году при Святейшем Синоде была образована комиссия для нового пересмотра уставов под председательством Сергия Ляпидевского, впосл. митрополита Московского, с участием представителей от академий и от Учебного Комитета. Предлагалось вернуться к прежней, ведомственной или служилой, точке зрения на духовную школу. Раздавались голоса и в пользу простого восстановления прежнего устава. Организация IV-го курса с его чрезмерной специализацией была признана неудачной. Решено было отменить приват-доцентуру и вместо того "оставлять при академии" лучших кандидатов для научных занятий..

Любопытно, что преподавание патристики снова объявлялось излишним. Но было признано желательным восстановить преподавание естественно-научной апологетики. В. Д. Кудрявцев предлагал еще ввести преподавание нравственной философии и философии права. Важным решением была отмена публичности академических диспутов, несмотря на голоса в пользу гласности.

"Предметы веры делаются поприщем словопрения," говорил арх. Сергий.

Комиссия имела 32 заседания и заканчивала работы уже в неполном составе, без иногородних. Проект был внесен в Синод в марте 1883 года. Для его рассмотрения было образовано особое совещание из трех синодальных архиереев: митр. Иоанникия, Леонтия, впосл. тоже митрополита, и арх. Саввы. Комиссия работала негласно, до конца работ не довела. Окончательный "Устав" был разработан в строжайшей тайне, по-видимому, в канцелярии Обер-Прокурора, и проведен через Синод с крайней поспешностью, без всякого обсуждения. "Митрополиты Исидор и Платон подписали, не заглянувши даже в переписанную набело тетрадь, преосвящ. Ионафан, не участвовавший в нашей комиссии, хотел было прочитать этот проект, но это ему не удалось." Так рассказывает арх. Савва. Он сам не со всем соглашался в комиссии и просил дать ему возможность представить свои соображения на усмотрение Синода, - это желание не было уважено, а вскоре арх.

Савва и вовсе был освобожден от присутствия в Синоде. Академический Устав был утвержден 20 апреля 1884 г., и подлежал введению уже с осени того же года.

Академический строй был очень серьезно изменен. Усиливалась власть Епархиального епископа над академией и ректору возвращалось его начальственное положение, он не должен был читать больше двух лекций в неделю. Отделения были упразднены и только второстепенные предметы были сведены в группы, которые предлагались на выбор. Специализация на IV-м курсе отменялась. Выпускное сочинение нужно было писать на тему богословского содержания (правило это, впрочем, на деле не соблюдалось слишком строго).

Очень характерно, что отменялась публичность академических диспутов. Степень доктора и вообще присуждалась теперь без защиты диссертации, по одному только отзыву рецензентов; вводилось различение докторской степени: богословия, церковной истории или канонического права. Магистерскую диссертацию предоставлялось защищать на "коллоквиуме" в заседании академического Совета расширенного состава, с участием "и приглашенных Советом сторонних лиц," но не на публичном диспуте. Нужно было избегать открытого спора, разногласия, напрасной гласности. И открытым возражением ведь только привлечешь излишнее внимание к противнику. Победоносцев боялся привлекать внимание к религиозным вопросам, он боялся споров и несогласий. Он сомневался, готова ли Церковь к самозащите. Он предпочитал ее ограждать извне государственной опекой и силой. Победоносцева скорее беспокоило пробуждение религиозных интересов в русском обществе. Он ценил религию, как быт, но не как искание...

Впрочем, в 70-х годах он и сам принимал довольно деятельное участие в работах "Петербургского отдела" уже раньше существовавшего в Москве "Общества любителей духовного просвещения." Этот "отдел" был открыт в 1872-м году, всего больше в связи со старокатолическим движением. Связь с Москвой была скорее только по имени. Почетным председателем отдела был вел. кн. Константин Николаевич, среди членов преобладали миряне, все больше из высшего круга. Из духовных лиц нужно назвать протоиереев Янышева, Васильева, П. Е. Покровского. "Отдел" при самом открытии получил важное преимущество: дозволение "в своей среде," т. е. в непубличных заседаниях, свободно рассуждать о делах Церкви. Первым обсуждался старокатолический вопрос. "Отдел" издавал свои протоколы по-русски и во французской редакции. В 70-х годах это был очень значительный очаг богословских интересов. Своим правом "свободного" обсуждения отдел пользовался широко и касался на своих собраниях вопросов, действительно, сложных и тонких. И, кроме того, устраивались публичные чтения. Нужно отметить выступление Т. Филиппова на тему "о нуждах единоверия" и его спор с И. Нильским (в 1873 и 1874 г.г.), тезисы Ф. Г. Тёрнера о свободе совести и воспитания (в начале 1876 г.), чтения о. И. Л. Янышева о свободе совести и "о сущности христианства с нравственной точки зрения," чтения Ф. Г. Тёрнера о христианском и новых философских воззрениях на жизнь (в 1878 и 1879 г.г.). Это были религиозно-философские собрания своего времени. К этому кругу в конце 70-х годов был близок и Влад. Соловьев, переселившийся тогда в Петербург. Нужно отметить и его известные "Чтения о богочеловечестве" (в 1878-м году)...

В 80-х годах, при Победоносцеве, такие собрания стали уже невозможны...

Победоносцев не сочувствовал и свободе богословской печати. Лучшие из богословских изданий под давлением духовной цензуры в начале 90-х годов прекращаются: "Православное Обозрение," "Чтения Московского общества любителей духовного

просвещения," даже "Прибавления" Московской академии. Правда, основываются и новые журналы: "Вера и Разум" в Харькове с 1884 года (инициатива арх. Амвросия Ключарева), "Богословский Вестник," при Московской академии (с 1892), "Вера и Церковь" в Москве (с 1899). Но чувствуется принужденная осторожность во всем. Победоносцев сочувствовал развитию изданий для народа. Возникает ряд журналов: "Воскресный день" (издавал свящ. С. Уваров), "Кормчий," "Пастырский собеседник" (изд. Маврицкого), "Русский Паломник" (под ред. А. И. Поповицкого, несколько неожиданная замена "Церковно-общественного Вестника"), - сюда же примыкают и непериодические "Троицкие Листки," издаваемые архимандритом Никоном, впоследствии епископом Вологодским. Значение этих изданий не следует принижать. Однако, жанр богословской литературы несомненно снижается, до уровня простой назидательности. В действительности это было отступление Церкви из культуры. Спорные вопросы, во всяком случае, снимались. И естественно, что на них искали ответов на стороне. Влиятельность Церкви этим несомненно подрывалась. Только под знаком "назидательности" и могло развиваться в Петербурге "Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви," основанное уже в 1881-м году (по почину петербургских протоиереев Д. Я. Никитина и М. И. Соколова). Следует отметить еще новые миссионерские журналы: "Братское Слово," под ред. Н. И. Субботина (возобновляется в 1883), "Православный Благовестник" (с 1893 г.), "Миссионерское Обозрение" (с 1896-го года). Выдвигались всего больше нравственные темы. И все сильнее чувствовалось желание на всякий вопрос давать готовый ответ, внушать впечатление совершенной законченности православного мировоззрения, устранять всякую возможность "недоуменных вопросов." "От настоящей серьезной борьбы за Православие мы избавлены государственной опекой," справедливо говорил Влад. Соловьев...

Победоносцева смущал усиленный приток учащихся в духовные академии, усилившийся в особенности после того, как семинаристам был закрыть доступ в университеты. Своекоштные студенты жили по частным квартирам, что затрудняло инспекторский надзор и наблюдение. Было издано новое распоряжение, предоставлявшее своекоштным студентам жить только в академических общежитиях, поскольку то дозволяет "вместимость зданий." Но и вообще многолюдство студентов в академиях казалось напрасным и беспокойным: для замещения освобождающихся учительских должностей в семинариях и духовных училищах кандидатов и так слишком достаточно. Любопытно, что о желательности высшего богословского образования для пастырского служения упомянуть забыли. Это был прямой возврат к служилой точке зрения на богословскую школу. В 1887-м году было сокращено и число казенных стипендий в академиях. Общее количество учащихся вскоре упало почти вдвое...

В 1889-м году были изданы особые "Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней." Это очень любопытный документ. Для мировоззрения Победоносцева он в особенности характерен. Все предполагается решенным. И главная задача полагается в предупреждении и пресечении богословской неблагонамеренности. Предлагалось обращать внимание не только на ученые достоинства сочинений, "но и на соответствие общего направления их с духом и достоинством Православной Церкви." Требовалось при этом, "чтобы сочинения заключали бы в себе такую полноту и определенность изложения по данному предмету или вопросу, при которой не оставалось бы сомнения в истинности православного учения, а также такую точность выражений, которые устраняли бы всякий повод к ложным вопросам." Запрещалось принимать на соискание ученых степеней сочинения о еретиках и "ложных учениях," так как вредно слишком долго задерживаться вниманием на подобных темах. В особенности же недозволительно усматривать в ересях какое-то "единство идеи"

(срв. напр., попытку Влад. Соловьева в "Великом Споре" вывести все ереси из одного начала); наоборот, следует вскрывать нелепость и бессвязность ересей, - точно не может быть последовательности ложного принципа.

"Не могут быть признаны соответствующими требованию ученого богословского сочинения такие труды, в которых отрицается, хотя бы и с видимостью научных оснований, достоверность таких событий, к которым церковное предание и народное верование привыкли относиться, как к достоверным событиям." Здесь имелось в виду, прежде всего, известное сказание о хождении апостола Андрея на Руси, совершенная недостоверность которого была показана Голубинским, и его же критика летописного рассказа о крещении князя Владимира.

Запрещалось "неблагонамеренно выставлять в ложном свете какие-либо учреждения и установления отечественной Церкви," - здесь имелись в виду исследования о происхождении старообрядческого раскола, о старом обряде, о Петровской реформе. Запрещалось объяснять церковно-исторические события игрой естественных только причин, человеческими побуждениями и стремлениями, часто темными, влиянием школ и направлений, находить черты благородства у еретиков и язычников и темные пятна у людей благочестивых и т. д. В результате Голубинский должен был отказаться от печатания II-го тома своей истории и даже выйти из академии, Каптерев должен был остановить свои статьи о п. Никоне, С.Н. Трубецкой подвергся очень резким нападкам за свою диссертацию о "Метафизике в древней Греции," где он довольно осторожно и сдержанно говорил о "евангельском приготовлении" в эллинизме...

Мерило ограждения предлагалось, во всяком случае очень растяжимое: нужно было считаться не только с церковным преданием, но и с народным верованием. И всегда можно было сказать, что та или другая книга имеет не "строго-богословский характер," или "не вполне точно выражает учение православной церкви," и что то или другое рассуждение "по своей неясности и неопределенности" может быть, особенно несведущими читателями, понято превратно. О всей двусмысленности подобных опасений еще в свое время резко сказал Филарет Гумилевский. "Боятся крика невежд! их не заставишь молчать тем, что будешь кричать неправду; правда сама себе защита, а подмостки человеческие годны только на то, что бы их сломало время..." Но Победоносцев в том именно и не был уверен, что "правда сама себе защита." Она ему всегда представлялась скорее беззащитной...

"Правила 1889 года," это был больше акт государственного и бытового охранения, чем церковного консерватизма. Это был акт Синодальной бюрократии, - не иерархии...

Особенно характерно было осложнение с магистерской диссертацией Е. П. Аквилонова, тогда доцента Петербургской академии, впоследствии протопресвитера военного и морского духовенства. В 1894-м году он представил на соискание степени магистра исследование о Церкви: "Церковь, Научные определения Церкви и апостольское учение о ней, как о теле Христовом." По-видимому, тема эта была подсказана Аквилонову его руководителем, Катанским, и он только развивал мысли учителя. Рецензируя представленную диссертацию, Катанский оценил ее высоко и отметил, между прочим, что "автору удалось доказать несостоятельность обычного определения Церкви." Разумеется катихизическое определение Церкви, как "общества человеков" (в "Православном Исповедании" определения Церкви нет, как нет и в "Послании восточных патриархов"). Аквилонов показывает недостаточность этого позднего и школьного определения. Вернее сказать, это и не определение, но только описание, и очень неполное. Ибо Церковь есть не только общество, но и организм, или "тело," и к ее составу кроме человеков принадлежит

и сам Христос, ее Глава, в котором Церковь и едина. "Тело Христово," этот апостольский образ или имя есть лучшее определение. Это вполне подтверждается и свидетельством отцов. Аквилонов удачно подобрал в своей книге важнейшие тексты. Из русских авторов он всего ближе к Филарету (по его проповедям) и к Хомякову. Выковать полное определение Церкви Аквилонову не удалось. Он дал только многословный пересказ этого основного имени: "тело." И вообще, его книга написана языком вялым. Но она могла послужить надежным введением в дальнейшее исследование. Смущало только, что в первой же главе Аквилонова слишком решительно ниспровергает "принятое" определение Церкви, как "общества." Показалось спорным и то, что в состав Церкви он включал и ангелов. Иное в книге и действительно было недосказано...

В ученых степенях утверждал Святейший Синод и обычно кому-нибудь из епархиальных архиереев поручалось рассмотреть диссертацию со стороны вероучительной благонадежности. Книга Аквилонова была передана на заключение Виссариона Нечаева, епископа Костромского, бывшего перед тем долгие годы издателем "Душеполезного Чтения." Виссарион присоединился к отзыву академических рецензентов и высказал пожелание об исправлении определения Церкви в Катихизисе. Это пожелание вызвало в Синоде беспокойство. И в тоже время против книги Аквилонова резко выступили единоверческий архимандрит Павел Прусский и проф. Н. И. Субботин, доверенный корреспондент Победоносцева. Они говорили от лица "простых верующих." Еп. Виссарион настаивал на своем заключении. Победоносцев охранял "народные верования." Вопрос разрешился тем, что московский митрополит Сергий (при неожиданной поддержке епископа Сильвестра) отыскал в книге Аквилонова самый опасный рационализм. Автору пришлось писать вторую диссертацию...

В этом эпизоде характерно искривление перспектив: более охранялась неприкосновенность катихизиса, чем верность действительному отеческому преданию, и всего более во внимание принимались настроения ревнителей из простецов. Из этих соображений, очевидно, книгу в "правила 1889-го года" был внесен и тот параграф, чтобы богословские книги писались таким образом, чтобы быть доступными и лицам, вовсе не знающих по-гречески (это было против цитат из отцов в подлиннике)...

Запретительная политика Победоносцева оказалась вдвойне бесплодной. Внутреннего успокоения он не достиг. Ему удалось создать иллюзию покоя. Но это было достигнуто дорогой ценой. Создавалась привычка лукавого умолчания. Непринятых мнений держались про себя. В духовной школе и в богословской литературе устанавливается неискренний и неживой стиль. Основная неправда запретительного режима в этой неискренности и коренится. И в духовных школах система запрещений и приказов создала только дух запирательства и двуличия. "Либерализма" и "сомнений" из духовной школы, конечно, Победоносцев совсем не вывел, но приучил учащихся и учащих скрывать свои действительные мысли. А насильственное удержание духовных воспитанников в духовном ведомстве отравляло той же неискренностью и само священство. Это, конечно, общая характеристика, и исключений всегда бывало достаточно. Но, несмотря на все запретительный меры, "неблагонадежные" богословские взгляды все-таки распространялись, а невозможность публичного обсуждения означала ведь и невозможность открытого опровержения.

Блестящая книга московского профессора М. Д. Муретова против Ренана была остановлена цензурой, так как для опровержения ему нужно было "изложить" опровергаемое "лжеучение," что не представлялось благонадежным. Ренана продолжали читать втайне, а книга против Ренана опоздала лет на 15. И создалось впечатление, что причина запретов в бессилии защищаться К тому же, слишком часто пробовали защищать

то, чего нельзя было защитить. Это очень подрывало доверие. Падал дух, когда призвание учителя подменялась должностью стража.

Но и этого мало. Вся система была изнутри отравлена едким скептицизмом. В свое время граф Пратасов уже пробовал приспособить духовное образование к сельским нуждам. Но Пратасов был в Синоде только "добрый офицер" и руководился соображениями государственной пользы или ненужности. Победоносцев же был скептиком и интеллигентом. Задание сельского "опрощения" для него означало совсем иное. Если он и говорил обычно о пользе или нужде, то в действительности он всегда думал об опасности "чрезмерного" образования. И к идее упрощения он приходил даже и не от пафоса власти, но от самого ядовитого безверия. Поэтому он хотел ослабить "общеобразовательный" элемент в духовной школе, - зачем для священника какая-нибудь алгебра и геометрия...

Опасности образования он хотел предотвратить внешним запретом, не расчитывая победить или преодолеть их открыто и изнутри. И таким образом полусознательно он оттеснял живые вопросы из церковного кругозора, оттеснял их у спрашивающих под порог сознания, отравлял их горечью запрета. Для этого маловерного консерватизма так характерна реплика Розанова в одной из его статей 90-х годов.

"Допустить обсуждение истин своей веры Церковь не может, - не по боязни их колебания, но по отвращению к подобному обсуждению,.. отступающий от Церкви для нее презрен, до невыносимости его видеть..."

Здесь Церкви навязываются совсем не евангельские чувства и мотивы. И предполагается, что она действует скорее как карательная власть, чем как врач и учитель. И такое исступление принималось и выдавалось за ревность о вере. Но оно обречено было на бесплодие. Ненависть не рождает, но только любовь. И как часто ненависть только прикрывает страх и бессилие...

Совсем был забыт образ Доброго Пастыря: "оставляет девяносто девять..."

Однако, охранительный яд проникал еще глубже. И здесь было сознательное снижение религиозного уровня, "опрощение" самого православия... Победоносцеву удалось внушить русскому духовенству, что "богословие" не принадлежит к существу православия, "русского православия," во всяком случае, т. е. русской "простой" и народной веры, ибо ведь массы этого "простого народа" спасаются без всякого богословия, и без всяких размышлений и культуры, и "спасаются" вряд ли не надежнее, чем умствующие и пытливые чрез меру интеллигенты. Вера сдвигалась таким образом и снижалась до уровня безотчетных чувств и благочестивых настроений. Догматы же воспринимались скорее в каноническом, чем в богословском порядке, как ограждающие слова, не как животворящая истина. И, строго говоря, это было только своеобразным приложением типических доводов Льва Толстого в новой области церковной культуры.

Толстой отрицал всякую значимость культурных благ именно на том основании, что они совсем не нужны сельскому обывателю, - ни техника, ни Шекспир, ни само книгопечатание. И отсюда заключал, что вся эта культура есть очевидный излишек, даже излишество, созданное праздностью человека, ибо для жизни она не необходима, без нее вполне можно прожить, а в ней жить трудно и сложно...

Почти те же доводы теперь и приводятся в защиту "простой веры." Ведь баба-богомолка, или мужик-начетчик, или благочестивый странник, или монах "из простых," все они совсем не нуждаются в "ученом" богословии или какой-то философии, или в

исторических исследованиях, которых не понимают и знать не хотят, и без них живут правильно и честно. Не приходится ли заключить, что вся эта богословская и философская "проблематика" есть только плод напрасной искательности и любопытства умов праздных и беспокойных. "Для спасения" она не требуется...

Победоносцеву удалось внушить это подозрение к "богословствующему разуму" тем легче, что оно отвечало упадочным и нигилистическим настроениям эпохи. Позитивизм подорвал доверие к сверхопытной метафизике, "агностицизм" стал привычной умственной позой для среднего человека, и под такое же агностическое воздержание подпадали и догматические истины. С мирским агностицизмом перекрещивается теперь и аскетический. Под предлогом смирения и непостижимости внимание верующих от догматов отвлекается, - как постичь их слабым разумом!...

Но смирение так часто только прикрывает равнодушие или даже маловерие. И непостижимость божественных истин преувеличивается вряд ли не с лукавым умыслом, с расчетом уклониться от догматической акривии и неправо младенчествовать умом. Внутренним итогом такого двоякого агностицизма неизбежно оказывается догматическая растерянность и нестойкость, искушение морализмом. Сердце отвыкает жить и питаться догматом, напрасно огражденным, и догмат оказывается духовно как бы ненужным. Так с 80-х годов в нашем церковном сознании подымается новая волна морализма, сентиментализма, пиетизма. Обличение рассудочности и рационализма в своей чрезмерности оказывалось не безопасным и для самого учения веры. Больше ценились добрые чувства и еще дела. Слишком многое в учении веры начинало казаться каким-то напрасным тонкословием. Пусть лучше душа останется в полусвете, но соблазнам беспокойного ума не будет дано лишнего повода. Вера истолковывается скорее, как доверие, чем как опыт духовной жизни...

И к этому присоединяется еще один и очень важный фактор. Духовенство оставалось сословным и в большинстве выходило именно из рядов "сельских обывателей," и для них деревенская нищета и простота слишком часто оставались и потом самой привычной и самой понятной средой. Отсюда и своеобразная несвобода в обращении с культурными ценностями: наивная склонность к внешней цивилизации и внутренняя непривычка жить "в культуре," в обстановке творческого напряжения. Не у всех развивалась и сама потребность в культуре. Из этого общего уклона было не мало исключений. Однако, общий стиль несомненно был сниженным. Сословное обособление духовенства всего более отделяло и отделяло Церковь от культуры...

Так складывался этот сниженный тип православной церковности, упрощенный, и очень обессиленный. Это было к тому же и очень опасным анахронизмом, было совсем несовременным в эпоху, когда уже начиналось возвращение интеллигенции в Церковь, когда религиозная пытливость становилась все острее. "Со страхом и стыдом пойдем мы отдавать отчет в нашей лености, в нашем нерадении, в том, что сдали свою веру в Синод, да и сидим сложа руки," так резко писал в 80-х годах А. А. Киреев. И оговаривался, что к "народу" это не относится. "Народ наш ни в какую канцелярию, ни в какой синод своей веры не сдавал..."

Попытка обойти вопрос запретами окончился трагическим срывом, - оттесненные страсти и сомнения в свой час неистово прорвались из темных глубин. То было точно возмездие...

И к этому вполне приложимо слово Тютчева, сказанное по другому поводу: "Его погубит роковое слово: свобода совести есть бред"...

11. Проблематика христианской совести. Антоний Храповицкий.

Восьмидесятые годы были не только временем общественной усталости и угнетения, не только временем "малых дел" и "уравновешенных душ." Современникам могло казаться тогда: "живые притаились в могилах, мертвые самочинно встали из гробов" (слова Салтыкова). Но это не вся правда. За полвека назад теперь нам уже очевидно, как многое тогда зачиналось из позднейшего расцвета. То было время уже начинающейся мистической тоски и тревоги, хотя бы сама себя еще не узнающей, и в нарастающем нравственном беспокойстве все определеннее обозначаются метафизические мотивы, все резче выступает вопрос о последнем смысле. То был и тайный возврат к вере, часто болезненный, половинчатый, немощный: "слишком ранние предтечи слишком медленной весны" (известный стих Мережковского, "Дети ночи")...

Для восьмидесятых годов очень характерна религиозная публицистика Вл. Соловьева, часто слишком хлесткая, слишком часто совсем несправедливая и духовно близорукая, но всегда внушенная подлинным волнением о правде. В тогдашней полемике Соловьева со славянофилами теперь уже только удивляет его напряженный задор, торопливость в суждениях и осуждениях, совсем неожиданная нечуткость, какая-то странная укороченность перспектив. Этим не умаляется значимость поднятых Соловьевым тем. Он делал очевидной всю живость и жизненность этих тем, свидетельствовал об исторической правде, делах и силе Церкви, и в этом апологическая ценность его сочинений, и не только для того времени. Он показывал, что именно в христианстве сплетаются в один живой узел все творческие возможности и потребности человеческой жизни. В этом психологическая значительность и его известного "реферата" в Московском Психологическом Обществе, "Об упадке средневекового миросозерцания" (1892). Это все та же проблематика христианской совести...

И та же тема все время выдвигается в работах этого замечательного Московского Общества...

Показательна уже программная статья Н. Я. Грота в первой же книжке "Вопросов философии и психологии" (1889). Нужно открыть или построить новое "учение о жизни," как ее оправдание. И, казалось, не в том ли будет русский вклад в круговое общение философских исканий, что заново будет выдвинут именно нравственный вопрос. "Не состоит ли историческая задача русских мыслителей в синтезе идеалов с точки зрения высших интересов блага?" И не об этом ли свидетельствует нравственная обращенность всей русской художественной литературы? "Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования, не будет ли именно нашей особой философией? От самой красоты мы ждем "спасения," от истины тоже." И в такой перспективе философия Шопенгауэра не есть ли "пророчество и указание на будущее?..."

Эти догадки Грота очень точно отражают настроение того времени, всю эту беспокойную вопросительность, тревожность сердца и совести... И в такой психологической обстановке с новой силой выдвигалась пастырская задача Церкви.

"Современный пастырь должен быть хозяином в воззрениях века на все стороны бытия и жизни, должен ясно сознавать их согласие или несогласие с учением христианским, должен уметь дать оценку всякой философской идее, хотя бы вскользь брошенной в модной повести или журнальной статье, и потому не сетуйте, если ему подробно раскрывают системы Канта и Конта. Верьте, что и этого мало для его дальнейшей деятельности...

Как приблизить к Церкви жизнь и занятия богословских студентов? Должно возбудить в них религиозную и богословскую самостоятельность... Вот, пусть бы радетели церковности, вместо поругания академии, ее профессоров и студентов, вместо усиленного отыскивания ересей в их сочинениях и проступков в их поведении, указали способы ко введению этого условия...

Но жизнь не изучается в духовной школе! Напротив, юношество, и без того отделенное от жизни сословностью, еще более закупоривается от нее семинарской педагогикой. Естественно, что не борцы жизни, ревнители правды, но сухие теоретики, искусственно выращенные резонеры будут выходить из школы: им ли благовестить для жизни, исцелять сокрушенных сердцем, отпускать измученных на свободу!" (Преосв. Антоний Храповицкий)...

Правда, эти слова сказаны немного позже, в 1896 г., но они могли быть сказаны и раньше...

Здесь пастырская ревность резко сталкивается и расходится с официозным и официальным неверием... С середины 80-х годов уже очень заметно это пастырское пробуждение, обновление пастырского идеала... Раньше всего это сказалось в Петербургской академии, когда Янышев был заменен в должности ректора Арсением Брянцевым, впосл. архиепископом Харьковским. Инспектором академии был переведен из Казани, тогда еще архимандрит, Антоний Вадковский (1846-1912), впосл. митрополит Санкт-Петербургский. Это был человек большой сердечной отзывчивости и благожелательства. Вокруг него собирается кружок ревнителей иноческого подвига, т. наз. "дружина." После двадцатилетнего перерыва вновь начинаются пострижения в студенческой среде. Аскетический идеал при этом внутренне срастается с пастырским призванием, это было новой чертой. В этом порядке и могло быть оправдываемо монашество "ученое," внемонастырское (срв. статью Антония Храповицкого, "О монашестве ученом," 1889 г.)...

Первое пострижение в Петербургской академии относится к 1884-му году. Пострижен был Михаил Грибановский (1856-1898), впосл. епископ Таврический. Теперь его назвали бы "белым иноком." Это в особенности относится к его книге "Над Евангелием." В ней так много какого-то весеннего света. Очень живое и острое чувство соборности. Она не снизу, от человеческого соглашения, но сверху, как отблеск Триединства.

"Отсюда ее безусловный авторитет: не сама по себе соборная внешняя форма, но Дух Святой, ясно в ней проявляющейся Своими дарами и внушениями. Соборность есть высший безусловный авторитет после Христа, как форма проявления и средство проявления Святого Духа."

И еще характерно для Михаила его религиозное восприятие природы. Вера открывает в природе новое совершенство, не улавливаемое внешним рассеянным сознанием. "Земля прейдет в своей грубой материальности, но ее формы жизни, отражающие вечную красоту Бога, останутся, чтобы в своем обновленном расцвете еще громче и гармоничнее славить Господа и услаждать наши духовные очи и сердца. Природа есть та обновленная земля, в которую мы войдем владыками с победителем Иисусом, - войдем воскресшими и обновленными, как Ангелы Божии..."

В семинарские годы Михаил перешел нигилистический кризис, "скалу всевозможных отрицаний." К вере вернулся через философию. В академии занимался у Каринского и писал ему диссертацию о Гераклите, который ему напоминал Шеллинга. "Осмыслить

философски христианство, - вот величайшая цель настоящего времени, намеченная Шеллингом. Не должно быть разлада. Догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей истиннейшей философией. Нужно только понять их и проникнуть философским анализом и синтезом. Нет еще христианской философии. Ее нужно создать. По ней тоска, ее жаждет человечество, неудовлетворяющееся одной верой" (запись в дневнике). Рождается мысль о философском призвании Церкви...

Магистерское сочинение Михаил написал под характерным заголовком: "Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью" (1888); вышел только один первый выпуск: Истина бытия Божия...

К тому же поколению петербургских академических иноков принадлежит и Антоний Храповицкий (род. 1864), теперешний митрополит. В духовную академию он пришел из светской школы, в настроениях религиозного славянофильства, под влиянием Достоевского, и с уже сложившимся решением встать на пастырский путь. Преобладающим и для него был интерес философский. Для Антония тоже прежде всего стояла задача сомкнуть веру и философию. Магистерскую диссертацию и он писал по философии: "Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности" (1887), и это была единственная книга им написанная. У него был темперамент публициста и писал он обычно только очерки или статьи. В очень молодые годы Антоний был назначен ректором Московской академии. Он не был исследователем, не был ученым. Но у него всегда были свои мысли и мысли живые, и у него был особый дар их передавать или внушать. Он был почти что сверстником своих учеников, и это сразу же вводило какую-то совсем особую интимность в его педагогическое обращение и действие. И у него был свой целостный замысел и план церковного действия или воздействия. О пастырском призвании Церкви он прежде всего и свидетельствовал, и о нем учил. В его пастырском идеале очень чувствуется влияние пророческих книг Ветхого Завета. Пастырь и есть пророк, или "руководитель совести."

В своем пастырском делании Церковь строит народную совесть. И здесь есть только один путь, путь любви сострадающей и духовной взаимности. "Богословие наше должно разъяснять, что жизнь земная представляет море страданий, горя и слез. Время ли, место ли заниматься бездеятельным созерцанием наличных своих сил и способностей и уклоняться от служения ближнему под предлогом собственного несовершенства"...

Лекции и статьи Антония по пастырскому богословию до сих пор сохраняют все не потускневшее очарование убежденности и вдохновения. И легко понять былую завлекательность его академического преподавания. "Мы жили, согретые его любовью и лаской. Он, впервые, может быть, для многих из нас раскрыл нам смысл православного пастырства, как любовного и самоотверженного приятия в свою душу своей паствы, переживания с нею вместе всех ее горестей и радостей, всех испытаний, искушений и падений своих духовных чад, и их духовного возрождения и восстания силою сострадательной Пастырской любви и молитвы" (из воспоминаний ученика)...

Пастырство для Антония есть, прежде всего, путь любви, и любви деятельной, действенной. В самом таинстве священства преподается именно некая сугубая благодать любви, "дар сострадательной любви." Этот дар, конечно, может окрепнуть и раскрыться только в личном подвиге, в действительном стяжании любви к людям. Но самое это стяжание становится возможным только через благодать духовной любви, внутренне перерождающей и расширяющей пастырское сердце. Это есть способность "духовного отожествления" пастыря с пасомыми. У него как бы исчезает его личное "я," а всегда и во всем заменяется "мы"...

И пастырское влияние основывается на таинственном общении душ.

"Человек, на которого обращается это влияние, чувствует, как самый дух проповедника входит в его душу, как будто бы некто другой проникает в его сердце..." Но действует пастырская воля на чужую свободу и в свободе, - здесь обоюдное общение: действие и усвоение...

Возможность такого "таинственного общения душ" обстановка в реальности Церкви. От психологии Антоний восходит к онтологии. Взаимное общение дано нам в опыте. "По каким же законам душевной жизни часть одного существа переходит в душу другого и сливается с нею?" И спрашивается, действительно ли человеческие существа так разделены одно от другого?

"Для разъяснения этого явления нужно отвергнуть представления о каждой личности, как законченном, самозамкнутом целом (микрокосме), и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранялось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является разветвлением, хотя бы обладающим и самостоятельностью, и свободой. Человеческое "я" в полной своей обособленности, в полной противоположности "не я," как оно представляется в курсах психологии, есть в значительной степени самообман. Обман этот поддерживается нашим самочувствием, развившимся на почве греховного себялюбия, свойственного падшему человечеству."

Антоний настаивает: "единая природа" человеков не есть только абстракция, "отвлеченное понятие," но именно "реальная сущность." Антоний здесь вдается в неожиданный волюнтаризм, почти что по Шопенгауэру ("мир, как воля," и воля безликая, темная, слепая).

"Природа всех людей одна: это безличная, но сильная воля, с которою каждая человеческая личность принуждена считаться, в какую бы сторону ни обратилась ее личная свободная воля."

Это "общечеловеческое естество" двусмысленно.

"Мы не можем не замечать в себе проявлений общечеловеческой коллективной воли, которая не от меня, но во мне, от которой не могу отказаться вполне, а лишь отчасти, и то с трудом и борьбой."

Сюда принадлежит, прежде всего, совесть, но сюда же принадлежат темные склонности, похоть и т. д. Это не очень ясно и не легко понять, как соотносится личная и ответственная воля человека с этой подпочвенной и безличной волей. Сейчас, во всяком случае, это единство природы разбито и искажено. Оно восстанавливается в Церкви, восстанавливается все больше и "в будущей жизни единство это выразиться сильнее, чем множественность человеческих личностей." Первосвященническая молитва Спасителя прямо свидетельствует "о соединении всех спасенных в грядущем веке, не в смысле единодушия только, а в смысле существенного, реального единства, подобно единству лиц Пресвятой Троицы..."

Есть некоторый просвет и в этом мире разделения. Такова материнская любовь, иногда и супружеская: "вдруг потерять всякий вкус к личной своей жизни," "своей отдельной личной жизни мать почти не чувствует, не имеет." Это прообраз пастырской любви, что есть высшая ступень "такого расширения своей индивидуальности." Апостол Павел "теряет свою личную жизнь," чтобы в нем жил Христос. "Это единство пастыря со

Христом и с паствою не есть нечто умопредставляемое только, но единство действительное, существенное." Антоний подчеркивает с неожиданной резкостью. "Это не единодушие, но единство по существу, ибо подобие ему - единство Отца с Сыном." Это есть некое единство родового бытия, - расстроенное или ослабленное в грехопадении, оно вновь явлено и восстановлено в Новом Адаме В Нем люди вновь становятся открытыми друг для друга; и кто соединяется со Христом, тот может "входить и в природу ближних," сообщая им "часть своего содержания." Пастырство и есть строение этого таинственного единства, Тела Христова.

В подтверждение своей интересной мысли о единстве рода человеческого Антоний ссылается на Григория Нисского, "О том, что не три бога," приводит характерную цитату из "Подвижнических уставов" Василия Великого, (гл. 18), еще цитату из Златоуста. Он скорее бросает, чем развивает свои мысли, не досказывает, точно обрубает их. И оставляются без решительного и точного определения термины и понятия, так легко поддающиеся многим толкованиям, как напр, "единство естества," "единство рода," "воля," "личность" и т. д. Есть достаточно поводов сомневаться, так ли применяет Антоний свои отеческие ссылки, как того требует целостная связь воззрений данного отца...

Учение Антония о пастырстве органически связано с пониманием догмата искупления.

"Вопреки школьным богословским системам, Божественное искупление заключается, главным образом, именно в восстановлении сего новоблагодатного единения любви и послушания людей с Богом, со Спасителем и между собой." И основным в этом искупительном деле нужно признать Гефсиманское борение. В своем позднейшем "катихизисе" Антоний так определяет: "Почему эти душевные муки Христа о человеческой греховности явились нашим искуплением? Потому, что сострадательная любовь таинственно объединила Его дух с нашими душами и мы почерпаем для них от Духа Христова как бы источник святости, и тем побеждаем грех." Антоний связывает Гефсиманское борение с "преестественной молитвой" в XVII гл. Иоаннова Евангелия. Крестная смерть оставляется таким толкованием как-то в тени...

У Антония от начала привлекает его нравственная возбужденность и чуткость, его впечатлительность и внимание к нравственным исканиям современного общества и народа. К этим исканиям он относит слова Спасителя: "не далек ты от царствия Божия." Он имеет в виду и нравственный подъем в образованном обществе, отраженный в литературе, и "мистико-моральное одушевление народа," которым так умело пользуются сектанты. "Итак, от него недалеки все почти мирские течения нашей общественной и народной жизни: это есть вызревшая жатва, которая только ожидает делателей-сеятелей, чтобы стать пшеницей Божией..." Поэтому он так настаивает на необходимости для пастыря знать "жизнь и науку," особенно "со стороны их заманчивости для современных характеров, а равно и их влияния на нравственную жизнь человека." В особенности он подчеркивал значение литературы и Достоевского считал учителем жизни. С нескрываемой иронией он отзывается о тех ревнителях, которые хранят свою веру скорее просто по привычке, "и потому они все боятся читать мирские книги." Они боятся за себя, за свою неосознанную веру.

"Отсюда исключительность и нетерпимость таких религиозных людей, отсюда же и бесконечные речи о противоположности знания и веры, о религии безотчетного чувства, о гибельности любознательного разума, опасение религиозных споров и даже несочувствие к принимающим православие иноверцам..."

У Антония всего было очень острое чувство внутренней независимости Церкви, как не от мира сего, и отсюда совершенное отличие всех форм церковного действия от жизни мирской. Пастырь всячески должен оберегаться от внутреннего или душевного обмирщения, от заражения формализмом или законничеством, и должен еще более остерегаться духовного насилия. Нужно действовать истиной слов, а не подавлять совесть своим авторитетом. Царствие Божие устрояется на земле только силой духовного возрождения. "Не из учреждений политических, но именно из подвига свободных душ идет очищение нравов..." Это приводит Антония к теоретическому столкновению с государством. Русская Церковь в плену у государства. "Лишена законного главы и отдана в порабощение мирским чиновникам." И Синод есть учреждение вполне неканоническое, "неведомое святому православию и придуманное единственно для его расслабления и растления," и совсем не есть соборное правление. "И этому учреждению отдана в порабощение Православная Церковь..."

Антоний верит в общественное призвание Церкви, - строить Царствие Божие. Но он слишком решительно размыкает Церковь и мир, и мир оказывается особенно беспокойным соперником, когда предоставляется своей особой судьбе. Антоний всегда боялся церковного вмешательства, как обмирщения, но принцип аскетического невмешательства означал практическое отступление перед миром, - пусть оно задумывалось, как победное выступление из мира...

Но не в этом и прикладном вопросе главная слабость церковно-практической схемы Антония. Гораздо важнее чрезмерность его морализма, его моралистической психологизм. Утомляет это постоянное подчеркивание, что христианство есть "религия совести." И снова пастырством почти заслонено само священство. Сакраментальный момент в жизни Церкви и в пастырском делании остается совсем нераскрытыми В свое время Антоний, упрекал Влад. Соловьева именно за его сакраментализм.

"Мы не можем согласиться с тем что автор, по-видимому, уделяет на долю пастырей только священнодействование, на которое он опять же смотрит не как на акт моральный ("возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы"), но как на акт только "мистический," т. е. как на какое-то священное волшебство. Любимая его речь - о таинствах, как материальных посредствах благодати, о духовно-мистическом теле Церкви и т. п.."

Антоний, очевидно, не заметил, что его упреки поражают не только Соловьева, но и весь сонм отцов, от Златоуста и даже от Игнатия Антиохийского с его "врачевством бессмертия," и до Кавасилы и Симеона Солунского. Антоний же в пастырском действии выдвигает вперед не священство, но заботы об "общественном благе"...

Достаточно сравнить пасторологические статьи Антония с "дневником" о. Иоанна Кронштадтского, чтобы почувствовать всю неполноту и всю духовную нескладность этого одностороннего морализма. Строго говоря, это все тот же гуманистический идеал "общественного служения," перенесенный в Церковь, идеал деятельного альтруизма. Антоний много говорить о молитве, и в ней справедливо усматривает основной устой пастырского действия. Но он слишком мало говорит о таинствах. И самую молитву он понимаете как-то психологически, как преодоление духовного одиночества. Характерно, что, "догматизм" богослужебного чина (у Дамаскина и др.) он считал уже "низшей ступенью," по сравнению с целостным вдохновением первых веков, хотя в этой богослужебной поэзии все еще много духовного восторга и созерцаний. К позднейшему "византинизму" Антоний относится скорее сурово и сожалеет, что "наше религиозное сознание воспитано совершенно в направлении этого, исключительно отрицательного,

склада духовного саморазвития, исчерпывающегося в одной борьбе со страстями и мало знающего о положительных плодах царствия Божия, о жизни радостной любви к людям." Всегда чувствуется этот некоторый привкус гуманистического оптимизма...

Антоний возводит свое пастырское мировоззрение к святоотеческому источнику, и не без основания. Но еще сильнее в нем влияние современности. Психологически Антоний гораздо ближе к славянофильской публицистике, чем даже к русскому "Добротолюбию." И при всем своем отталкивании от "западной эрудиции" Антоний остается с ней слишком связан. Отказаться от западных книг еще не значить освободиться от западного духа. Уже в свое время была отмечена близость пастырских идей Антония к воззрениям С. А. Соллертинского в его книге: "Пастырство Христа Спасителя" (1887). И здесь мы, с полной очевидностью, возвращаемся на почву "западной эрудиции." Для Соллертинского все пастырство и сводится к "христианскому учительству," и самое Искупление истолковывается, как учительство: "сообщение людям истинных понятий и истинных целей для человеческой деятельности." Об этом и говорит основное имя: Сын Человеческий. Нагорная Проповедь и есть для Соллертинского как бы "символ веры" первозданной Церкви, некая программа Царствия Божия. Антоний движется в том же кругу идей...

И еще острее его морализм чувствуется в его догматических опытах. К началу 90-х годов потребность в новом богословском синтезе становилась все более чувствительной. "Схоластическое" богословие давно уже не удовлетворяло, "исторический" метод не давал именно синтеза, не созидал системы. И выхода стали у нас искать в нравственном раскрытии догматов. Догматика перестраивается с нравственной точки зрения. Антоний был одним из самых ярких представителей этого тогда нового богословия. Всегда у него просвечивает апологетическая задача, он стремится оправдать догмат из нравственного сознания. Оправдание это не в том, что догматы имеют нравственное приложение, но в них заключается некая "нравственная истина," и в них именно обосновывается. Так истина Триединства Божия есть прообраз человеческого единства и любви, когда снимается непроницаемость "я" и "не я." И в этом же нравственная идея догмата о Церкви. Догмат Триединства дает "метафизическое обоснование нравственного долга любви," как учение о загробном воздаянии обосновывает добродетель терпения. Добродетель не обоснована ни в индивидуализме, ни в пантеизме.

"Здесь то и является на помощь Святая Троица, то блаженнейшее и истиннейшее бытия, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства, где есть место и свободной личности, но где нет безусловной личной самозамкнутости. Учение любви там закон внутренний, а не внешний долг, и, однако, любовь лиц друг к другу не есть себялюбие, так что она вполне сохраняет значение любви нравственной."

Было бы напрасно расчитывать победить разделения в бытии и в каждой душе человеческой, если бы не было откровения Святой Троицы. "Без этого святого догмата Евангельская заповедь о любви была бы. бессильна..." Антоний приводить догмат не к духовному созерцанию, но к "нравственному опыту." Он гораздо более осторожен в метафизике, чем были святые отцы. В этом его слабость. И есть у него несомненное сходство с Кантом, с его методом во второй Критике. Не есть ли "нравственный опыт" Антония все тот же "практический разум"? И не в том ли оправдание догмата, что в нем осуществлены идеальные предпосылки добродетелей? Сам Антоний признает за Кантом: "он умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры ее практическую идею..."

Вся недостаточность нравственного толкования догматов очень резко открывается в учении Антония об искуплении. За этим учением чувствуется живой и подлинный духовный опыт, некая личная встреча со Христом, как Спасителем...

"Эти Его страдания о моих грехах являются моим искуплением, это Его долготерпение моим спасением, не в смысле только ободряющего примера, а в том дёйствительном смысле, что, зная Иисуса Христа, оплакавшего мою греховность по любви ко мне, своим стремлением идти путем Его светлости делаю Его достоянием своего существа. Им живу, Им оживляю в себе нового человека..."

Но при всей подлинности этого опыта в нем есть непобежденный привкус психологизма или пиетизма. И не достает объективности, не достает метафизической перспективы. В этом митр. Антоний решительно уклоняется от святоотеческого предания и мерила. Он рассуждает просто в другом плане. И вопрос ведь не в том, чтобы заменить слишком "юридическое" понятие удовлетворения ("сатисфакции") более богоприличным началом любви. Нужно понять и объяснить место Искупления в домостроительном плане, как он объективно осуществился... Очень резко и несдержанно Антоний отвергает "школьно-катихизическое" учение об искуплении, т. наз. "юридическую теорию," действительно перенятую из западной схоластики, - "я никогда не назову его церковным." Но он идет много дальше, находит неуместным и самое понятие "жертвы." Апостольские тексты он толкует в переносном и описательном смысле. И впадает в самый нестерпимый импрессионизм, стараясь объяснить смысл Крестной Смерти. "Телесные муки и телесная смерть Христова нужна прежде всего для того, чтоб верующие оценили силу Его душевных страданий, как несравненно сильнейших, нежели телесные муки Его." Но падший человек одержим нечувствием. Без чувственного потрясения он не смог бы проникнуть в эту тайну душевной скорби.

"Наша природа так груба, так порабощена телесным ощущением и страхом смерти, что проникнуться разумением чисто душевных мук, состоявших у Христа в оплакивании чужой греховности, ей очень трудно, если это не сопряжено с телесными страданиями и оскорблениями от ближних."

Очистительная кровь, спасительный крест, живоносный гроб, - все это только образы, означающее "общее понятие" искупительной страсти: "здесь берутся наиболее впечатлительные для нас моменты Его подвига." Антоний, впрочем, допускает, "что по связи души с телом здесь имеется и более глубокий таинственный смысл." Однако, для спасаемого всего важнее именно это впечатление, то чувство умиления, которое в нем вызывают распятие и крест. "Скорбь Христа за нас соединила нас с Ним и эта самая скорбь, становясь предметом нашей надежды и любви, пересозидает нас..."

Последовательность мысли приводит Антония и к отрицанию первородного греха. Не в согласии со своим собственным учением о единстве человеческого естества он истолковывает человеческую греховность совсем атомистически. "Адам был не столько виновником нашей греховности, сколько первым по времени грешником, и если бы не были его сынами, то все равно согрешили бы." Во всяком случае, "наше рождение от грешных предков не есть единственная причина нашего греховного состояния." Здесь есть особое устроение Божие. "Зная заранее, что каждый из нас возымеет Адамово своеволие, Он при рождении облагает нас смертной и падшей природой, то есть наделенной греховными склонностями, от которых мы познаем свое ничтожество и смиряемся."

И более того: "не потому мы все, даже при добром направлении воли, являемся грешниками, что мы внуки Адама, а потому Всеведущий дает нам жизнь в качестве людей

(а не ангелов, напр.), что Он провидел волю каждого из нас, как подобную волю Адама и Евы, т. е. по существу не злую, но непослушную и горделивую, а следовательно требующую исправительной школы, которой и является наша земная жизнь в теле..."

В этой искусственной конструкции сразу же поражает рассудочность и примитивность доводов, какое-то богословствование от здравого смысла, который упрямо насилует свидетельства откровения. Сам Антоний определяет свою теорию, как "обращение всего богословия в нравственный монизм." Онтологических предпосылок своего учения он не проверяет. Он ими точно и не интересуется. Он никак не связывает своего толкования с Халкидонским догматом о двух природах и с оросом VI-го собора о двух волях. И образ Христа Спасителя остается в его изображении очень неясным. Антония все время занимает только один вопрос: "почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение," почему и как нам сообщается, или вменяется, или усвояется Его жизнь, Его святость, Его победа. И на этот вопрос, ему кажется, удовлетворительно отвечает только "нравственный монизм." Наше спасение есть возрождение. И вот возрождает нас "сострадательная любовь, принимающая падения ближнего с такою скорбью, будто грешит сам любящий." Сострадание есть страдание за другого. От человеческого и мирского опыта Антоний восходит к опыту Спасителя. "Должно думать, что в ту Гефсиманскую ночь мысль и чувство Богочеловека объяло всех падших людей в числе их многих миллиардов и оплакало с любовной скорбью каждого в отдельности, что, конечно, было доступно только сердцу Божественному, всеведущему. В этом и состояло наше искупление..." В мировоззрении Антония, при всей недосказанности, есть большая цельность. Но синтез богословский ему не удался. "Нравственный монизм" не был для того достаточно прочной основой...

Склонность к "нравственному" толкованию догматов на время становится преобладающей в нашем богословии. Нужно отметить уже книгу А. Д. Беляева, Любовь Божественная, опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божественной (1880; 2 изд. 1884). Эта книга написана еще в старой манере. под решительным влиянием немецкого спекулятивного богословия, с неожиданным пренебрежением к отеческим творениям. Автор отмечает "скудость и незначительность" данных о любви у отцов, исключая только Августина, и отказывается считать творения отцов в числе своих источников. В книге немало свежих мыслей и наблюдений. Но поражает в ней рассудочный психологизм. Автор старается разгадать именно психологию жертвы и страданий Спасителя, его послушания и огорчения и т. д. И уже у него выдвигается слишком вперед момент Гефсиманского борения. "Все, что есть мучительного в духовной смерти всех людей, все это Он испытал, пережил и выстрадал Своим сердцем." Христос прошел даже через состояние "вечной смерти," т. е. Богооставленности, как наказания. Именно в этом, по-видимому, "необъятность крестной жертвы." Так вопрос об уничижении, о "кенозисе," был впервые поставлен в русской догматике...

Более уравновешенной была книга П. Я. Светлова, "Значение Креста в деле Христовом" (1892; 2 изд. 1906). Светлов начинает внимательным пересмотром и анализом свято-отеческих текстов и свидетельств. Западной "юридической" теории он хочет противопоставить именно учение отцов, Но это отеческое учение он применяет с характерной односторонностью. У Светлова совсем иет учения о человеке, как нет его и у Антония. Вместо учения о человеке - нравственная психология, учение о грехе и возрождении. Здесь всего больше чувствуется психологическое влияние протестантизма и уход от патристики. Богословие нужно разрабатывать эмпирическим методом, как область фактов. Здесь нет места для метафизики...

Светлов все время занят психологическим анализом. До Христа человек не мог поверить в добро, в любовь и прощение, и не было у него доверия к самому себе. И вот во Христе открылось, что человек лучше, чем можно было думать до того, - "чрез Него мы полюбили человека, поверили в него, нашли смысл жизни." Христос показует в себе истину человека. "Евангелие спасло наше уважение к человеку, веру в его способность к добру..."

Христос своим учением возбуждает в людях любовь к Себе, и эта любовь ведет к "симпатическому подражанию..."

Но Христос не только учитель истины. Он еще и "Страдателец за истину и добро;" и ведь в этом мире самое добро уже есть страдание, "добро есть крест." До Христа страдание пугало человека, как наказание и знак гнева, но через Христа оно становится радостным, как жертва. "Христианская религия есть религия Креста, т. е. страдания добра для победы над злом." И Крест нельзя понять вне идеи жертвы. Здесь Светлов решительно расходится с Антонием. Для него именно понятие жертвы есть ключ к догмату Искупления. Высшая жертва есть любовь, и в этой любви сила жертвы Христовой. "Удовлетворение" приносится Богу Любви, и приносимое есть самая любовь.

"Христос в Своем святом сострадании к человечеству переживает на Самом Себе суд над человечеством, всю судьбу, определенную грехом, и в этом сострадании к человечеству, сливая Себя с ним, выражает со всей полнотой и любовь к человечеству, и любовь к Богу Отцу... Христос страдает за людей, но не отдельно от людей, а вместе с ними... Его страдание было состраданием, и Сам Он не только Страдалец но и Сострадалец..."

Это соучастие в жертве Христовой дается нам в Святейшей Евхаристии, как жертве и таинстве, "без которого крестное жертвоприношение не было бы закончено." Здесь снова Светлов расходится с Антонием...

Он подчеркивает искупительное значение сошествия в ад, воскресения и вознесения. И завершается наше спасение в основании Церкви...

Всего ближе к Антонию примыкает Сергий Страгородский, теперешний митрополит Московский (род. 1867). В своей книге "Православное учение о спасении" (1895) он останавливается на нравственно-субъективной стороне догмата. Православное учение раскрывается в противопоставлении западному. Это есть противоположность нравственного и правового воззрений. Сергий стремится исключить всякий гетерономизм из учения и спасении. Нельзя спрашивать, за что человек получает спасение, а нужно спрашивать, "как человек содевает спасение." Очень убедительно Сергий показывает тожество блаженства и добродетели, спасения и совершенства, так что здесь и не может быть внешнего воздаяния. Вечная жизнь и есть благо, и она не только ожидает нас, как что-то потустороннее, но и стяжевается уже и теперь. Верно изображен у Сергия и процесс нравственного обращения, от греха к Богу. Но слишком в тени остается объективная сторона процесса. Даже Антоний в свое время указывал, что Сергий очень неосторожно говорит о таинствах, особенно о крещении ("или покаянии," уже одно это "или" характерно). Получается впечатление, что решающим в таинстве и является нравственный переворот, решение "прекратить грехи." Покаянием человек обновляется, "нить жизни как бы прерывается." Содействие благодати только закрепляет решение воли, "дело свободы." Поэтому не так безусловно нужно и само совершение таинства, "раз образовалось в ком это существо истинного христианина - желание царства Божия." Мученичество, даже и без крови, по внутреннему смыслу тожественно крещению, - "как

то, так и это происходят от бесповоротного решения служить Христу и отречения от своих греховных желаний."

И еще резче: "сущность таинства в укреплении ревности человека к добру. Спасаемся мы по милости - через веру. Верой опознаем милость, узнаем любовь Божию. т. е. что грех прощен и не заграждает уже пути к Богу. Узнаем в Боге Отца, а не Грозного Владыку..."

Сергий ставил себе задачей богословствовать из опыта, из опыта духовной жизни. И в этом значительность его книги. Очень важно и принципиальное возвращение к учению отцов. Однако, совсем неверно все содержание отеческого богословия сводить к аскетике, истолкованной при том психологически. Для отцов не менее характерен их метафизический реализм. Морализм и психологизм всего менее можно оправдывать из патристики. Вряд ли приемлем также и преувеличенный волюнтаризм в самой аскетике. Созерцание ведь остается пределом восхождения. И, во всяком случае, догматику нельзя заменить аскетикой, и не следует в аскетике растворять. Такое искушение всегда бывает показателем богословского упадка. Есть упадочные черты и в русской школе "нравственного монизма." В ней не было созерцательного вдохновения, и слишком много психологического самоанализа. Это был несомненный отзвук западных богословских настроений, чрезмерного внимания к проблеме оправдания. К отцам нужно было вернуться полнее и с большим смирением.

12. Морализм в русском богословии. Михаил Михайлович Тареев.

Самым крайним представителем морализма в русском богословии был М. М. Тареев (1866-1934). В Московской академии он занимал кафедру нравственного богословия. Основные очертания его богословской системы определились уже в его первой книге.

"Мой первый труд "Искушение Богочеловека" представляет уже всю систему моей христианской философии, и можно поставить знак равенства между этим трудом и "Основами Христианства." Все мои последующие сочинения представляют лишь дальнейшую разработку данных уже в нем тезисов"...

Все содержание христианства Тарееву открылось под знаком "религиозного искушения." Это один из ключей его системы. "Религиозное" искушение строго различается от искушений "нравственных," уже предполагаюших похоть и утрату невинности. "Религиозное искушение" есть искушение мысли, искушение жизненными противоречиями. Вернее сказать, здесь не столько противоречия, сколько несоответствие между идеалом человека, созданного по образу Божию, и его практической ограниченностью и утеснением. "Искушения религиозные возможны только для богоподобного ограниченного существа и постигают человека независимо от его нравственного состояния." Иначе сказать, это и есть искушение богочеловеческое, по существу и содержанию. Острота искушения в намерении и желании "нарушить законы этой ограниченности во имя своего божественного начала, удовлетворить своим бесконечным стремлениям и таким образом утвердить свое божественное достоинство в своей данной ограниченной исключительности." Это и есть религиозный грех самооправдания и самоутверждения, настроение "религиозного протеста." Побеждается религиозное искушение верой и покорностью, - "верой в богосыновнее достоинство человека, неколеблемое ограниченностью данной действительности его жизни." Эту ограниченность нужно принять и понести, ибо она не нарушает "божественного закона" личной внутренней жизни. В том и заключалась победа Христа, в этом Его "уничижении," в Его кенозисе, в подчинении Божественной Жизни условиям и законам человеческого существования.

"Откровение Божественной жизни во Христе нужно так понимать, что полнота откровения стояла в зависимости от полноты человеческой жизни."

Образ Христа в начертании Тареева остается очень неясен. Не отвергая догматов и догматических формул, Тареев очень ограничивает их смысл и приложимость, спешит их отодвинуть, чтобы вернуться к "евангельской истине," которую они для многих почти заслоняют. Но и самое Евангелие для Тареева не есть исторический образ Христа, а скорее некая символика Его жизни, "религиозно творческое изображение," "символическое облачение евангельской идеи." Это есть откровение Божественной жизни в ограниченности исторического бытия. Вот эту "евангельскую идею" Тареев и старается вскрыть и показать.

"Евангельский Христос, это - единственный Человек, живший всецело для дела Божия, небесный человек, это - душа, исполненная одной религиозной идеей, это - только Сын Божий, почти не касающейся земли, почти без исторически бытовой окраски, без малейшей земной пыли... Сам Христос сознавал Свою жизнь в качестве откровения Отца. Это самосознание Христа не было Его самообманом или отвлеченной мыслью, выдумкой. В Нем это самосознание было непосредственно, природно, и оно было настолько реально, что определило всю Его жизнь..."

Евангелие раскрывает в символах религиозный опыт Христа, и в нем вся новизна христианства. То был опыт и (пример) блаженного самоотречения: "первый дошел до конца жертвы, первый всю жизнь построил на блаженстве самоотречения, первый насытился делом Божиим до полноты, до забвения о земной пище, о земных благах." И в этом опыте Божественное открылось и было показано, как любовь. Этим откровением любви или Богосыновства, собственно, и исчерпывается все христианство. В нем и спасение, дар вечной духовной жизни.

"Любовь по существу божественна и только божественна."

И во Христе любовь "была явлением жизни нечеловеческой." И потому по человечески любовь и невозможна. Любовь упраздняет и отменяет всю эту внешнюю или объективную действительность. "Христианская любовь, как идеал, как заповедь, совершенно непонятна, немыслима, невозможна. Христианская любовь - духовное дарование, обладающее всего силой страсти, заключающее в себе все упоение мистической красоты..." Каждый христианин должен в себе и для себя как-то повторить кенотический подвиг Начальника жизни, в себе пережить опыт Христа, "опыт творческий." Преодолеть "религиозное искушение" и смириться в богосыновней покорности...

"Евангелие учит, что человек может и в условиях временного существования жить божественно-духовной жизнью, - и это есть истинная и вечная жизнь человека." Тареев подчеркивает: "во всем евангелии нет слова: надежда"...

Это значит, что все уже дано и доступно, и нет надобности ждать, ибо Царствие Божие от времени не зависит, "от внешней продолжающейся истории," со временем не связано, но всегда открыто в "интимном опыте," во "внутреннем переживании," во внутренней абсолютности духа...

"Если внутренняя религиозная абсолютность ничего не приобретает и ничего не теряет в грядущих веках, то конечно и грядущая история не вытекает из евангельской идеи, не требуется ею, является лишь внешним случайным придатком к ней..."

Этот радикальный противоисторизм Тареева связан с его основной предпосылкой. Есть два вполне разомкнутых и разнозаконных мира, "и нет щелей, который прямо бы вели из одной области в другую." Есть мир внешний и исторический, и в нем действуют свои законы, естественный "этический разум," и для этого мира нет и не может быть евангельской или христианской нормы, и есть мир личной жизни, религиозной интимности, но этот мир и вообще не имеет исторической стороны. Иначе сказать: христианству в истории собственно нечего делать, ибо в истории и сделать ничего нельзя. Церковь из этого мира приобретает чад своих. Но всякое вмешательство во внешнюю жизнь будет уже нарушением естественной свободы мира. Историческое христианство символически освящает мирскую жизнь. Но для мира и это уже есть аскетическое утеснение, "аскетическое урезывание жизни" (напр, у Соловьева). Для христианства же это есть стеснение и подмена, подмена истины символами.

И не заменена ли в историческом православии духовная жизнь символикой богослужебного обряда?...

Христианство есть личный подвиг, а не исторический процесс. И этот подвиг есть снова "кенозис." Христианин живет под двоякой нормировкой, религиозной и естественной, и он должен сочетать свою интимную религиозность с полнотою этой естественной жизни...

"Христианская история не есть прогресс христиавства..."

И не в истории прогресс христианства. Весь смысл исторического процесса ведь только в том, чтобы в "ничтожестве" или ограниченности плотской жизни просияла Божественная слава, явилась Божественная жизнь. О себе история бесцельна и лишена смысла...

Для Тареева церковь есть "второстепенная" или "производная реальность в христианстве," "историческая форма христианства," нравственная организация, "благочестивое общество." Только в образе Церкви христианство приобретает природное и историческое значение, становится культурной силой. Но ведь и самая история уже вторична в порядке ценностей. И в истории самое христианство точно выцветает.

"Внутреннее христианство всецело божественно и неподвижно, как вечность; Церковь же имеет земной вид, носит черты человеческой условности, исторически развивается. В Церкви белое христианство личности покрывается земною пылью, сияет темными цветами, движется, развивается."

И все это уже только внешний план, область условностей и символов. Существо же христианства в его интимности, "в религиозной абсолютности добра, в абсолютной ценности личности..." Тареев начал строить свою систему рядом с догматикой, подчеркивая, что строит свое личное мировоззрение, "личное понимание христианства, личное религиозное мировоззрение," и оно просто несравнимо с общезначимым учением Церкви, как лежащее в другом плане. Но уже сразу привходит сюда некая оценка: "евангельская идея" выше всякого верования и догматических "символов," и "религиозная интимность" выше всякого учения и правил, "подъем к чистой божественности."

"Прошлое богословия было временем. безраздельного господства догматики..., будущее богословской науки станет под знамя субъективного метода религиозной философии, этико-мистического изучения христианства..." Однако, эта этика совсем особая: "евангельское учение не знает понятий совести, природной свободы и естественного нравственного закона..."

Своей системы Тареев не достроил и остановился на методологических вопросах. Он все христианство вновь хотел бы перевести "на язык духовного опыта." Не совсем ясно, что это значит. Тареев выражается очень патетически, но вряд ли точно.

"Оценивающее верующее отношение, в противоположность объективному знанию, вот что здесь единственно важно. Здесь познающий весь в порыве, весь в движении, с протянутыми вперед руками, с устремленным вдаль взором, с горящим сердцем... Здесь задача в том, чтобы все христианские формулы, все богословские понятия пропитать ароматом опыта, благоуханием мистических переживаний?"... Строго говоря, здесь на место учения о бытии выдвигается учение о ценности: "это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия..." Или иначе: не мир знания, но оценки...

Гораздо яснее, чего Тареев не хочет, что он отвергает. Это, прежде всего, объективность: "духовная наука отвращается от объективных, логически принудительных суждений." Тареев признается даже в "органическом отвращении" к объективизму. И, затем, мистицизм, - натуралистический "опыт экстаза, видений, фотизмов," иначе сказать: "греко-восточный дух," "философия дохлого эстетизма..."

Постепенно Тареев приходит к острому сомнению в приемлемости самой "греко-восточной концепции христианства." Он имеет в виду не самое церковное учение, но "системы древних христианских мыслителей," т. е. патристику.

"Нужно освободиться и от византийского ига..."

В своей последней книге, "Христианская философия" (1917), Тареев отвергает и опровергает самый "принцип отечества," иначе сказать, начало Предания. Слово Божие и Предание в известном смысле равноценны, но вполне разнородны, друг друга заменять не могут, говорят о разном. Слово Божие содержит существо христианства. Предание же есть только уложение церковное, и имеет только условный смысл и значимость, ограничено социальной средой. Это относится и к самому догмату: "ценность догмата в единстве церковной жизни." В интимном опыте догмат не значим ("призрачность догматизма"). "Догмат необходим, поскольку церковь едина, поскольку необходимо единство церковной жизни." Однако, в силу своей формальности догмат не стесняет богословской свободы: "церковно-догматическое учение заключается в логически-абстрактных формулах, не внушающих никакого мистического, опытного содержания, и потому не стесняющих творческого пути христианской мысли." Ее стесняют отеческие системы, когда им присваивают "догматическое достоинство." И это бывает или в порядке иерархического произвола, или в порядке произвола догматических писателей. Тареев отвергает всякий интеллектуализм, унаследовааный патристикой от античной философии. Духовная философия есть философия сердца.

"Духовный мудрец," подчеркиваем Тареев, "никогда не собъется на путь теоретического объективизма..., он мыслит исключительно и последовательно сердечными, нравственно-мистическими оценками." Это именно прямая противоположность патристики.

"Святоотеческое учение есть сплошной гностицизм... Гностицизм и аскетизм, вот что подарила нам греческая традиция... Святоотеческая литература была проводником в нашу культуру чужого, национально-греческого, упадочного, гностико-аскетического миросозерцания и жизнепонимания... Гностицизм и аскетизм - заклятые враги русского гения... Византийский аскетизм огравил нашу волю и исказил всю нашу историю..."

Греческой традиции Тареев хотел противопоставить русскую. Он готовил книгу по истории русского богословия и в ней показывал эту русскую традицию, философию сердца, хотел связать Платона Левшина с Феофаном Затворником. Эта была волна подражательного пиетизма. К пиетизму возвращается собственно и сам Тареев, хотя и идет при этом долгим и обходным путем, через очень сложную теорию кеноза...

Не напрасно Тареев говорит обычно о духовной или христианской философии. Он именно философ, "мудрец," больше чем богослов. И "евангельская идея" является у него уже в достаточно своеобразном философском одеянии. Философские мотивы у него вряд ли не сильнее "евангельских." Только он вдохновляется не метафизикой, но "философией жизни." И хотя он подчеркивает свое расхождение и с Лотце, и с позднейшими "теориями ценности," и с прагматизмом, его концепция принадлежит к тому же типу учений...

Учеников у Тареева не было, не встретил он и сочувствия, он вызывал скорее сопротивление. Он остался одиноким, уединенным мыслителем, как того, собственно, требовал и самый его принцип. И именно в этом своем уединении он характерен для эпохи. "Воздержание от объективности," это напоминает даже и русскую "субъективную школу" в социологии, о которой и сам Тареев упоминает. Принцип религиозной интимности вообще типичен для моралистического модернизма конца прошлого века на Западе, и это западное веяние вскоре распространилось и у нас. Этику противопоставляли догматике, и этикой пытались догматику заменить. Против этого в свое время решительно и удачно возражал кн. С. Н. Трубецкой. Тареев разделял настроения среднего человека своего времени. Догматика ему слишком мало говорила. Она не отвечает на запросы верующего сердца.

"Догматист не отзовется на его запрос. Его задача формулировать христианство в терминах философии. Он учит о том, что было, когда ничего не было, что происходит на небе и что будет за гробом, а о том, что происходит в христианской душе, здесь на земле, теперь, у него и терминов нет, слов нет. Язык его к таким темам совсем не приспособлен." Это типические доводы обывателя против "отвлеченной" философии...

И вместе с тем, это есть выход из истории, еще один симптом упадочного утопизма, уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического делания...

13. Опыт антропологического построения богословской системы. Виктор Иванович Несмелов.

В богословии возможен двоякий путь: сверху или снизу, - от Бога или от человека, - от Откровения или от опыта. Патристика и схоластика идут первым путем. "Новое богословие" предпочитает путь снизу. Морализм в богословии и есть один из видов этого антропологического уклона, но не единственный...

Очень своеобразный опыт антропологического построения богословской системы был сделан В. И. Несмеловым (род. 1863), профессором Казанской духовной академии, в его двухтомной книге: "Наука о человеке" (1896 и 1903)...

В молодости Несмелов занимался патрологией и написал основательную книгу о святом Григории Нисском (1886). Но в его философском развитии еще больше сказалось его критическое разочарование. Он был некоторое время под сильным влиянием эмпиризма, отрицал возможность метафизики, выносил вопрос о Боге за пределы философии, как доступный только вере. Эти впечатления сильно сказываются и в его позднейших построениях...

Несмелов сознательно начинает от человека, исходить из данных внутреннего опыта или самосознания. "Загадка о человеке" и есть для него перводвигатель религиозного развития. Это единственная загадка в мире. Бердяев удачно говорит о Несмелове: "Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства." Несмелов и сам отмечает свою близость к Фейербаху. Загадочна в человеке его двойственность: "по самой природе своей личности человек необходимо изображает собою безусловную сущность и в тоже время действительно существует, как простая вещь физического мира." Загадочно несоответствие и противоречие между "безусловным характером" личности человеческой и "условным бытием." В самосознании человек выходит за пределы этого мира, и не только в своих желаниях или заданиях. Самая природа человека не умещается в гранях самого человека, вещного мира. И самым существованием своим, "как живой образ Бога," человек свидетельствует о бытии Божием. Человеческая личность "самим фактом своей идеальной реальности непосредственно утверждает объективное существование Бога, как истинной Личности..."

Но противоречие свидетельствует и о вине ("ненормальное состояние мирового бытия"). И человеку свойственно стремление высвободиться из природного мира, ибо он призван к лучшей и истинной жизни, и богоподобному существу недостойно вести жизнь вещную или природную только...

Доказательством этой двойственности человеческого существа является и само грехопадение.

"Человек захотел сделаться богом... Он создал относительно себя необыкновеную иллюзию!.. Но уже одно то обстоятельства, что человек мог обольстить себя желанием божественной жизни, что он мог не удовлетвориться своим действительным положением в мире и отвергнуть это положение, одно уже это обстоятельство само по себе доказывает, что человек не случайное порождение земли и не прирожденный раб природы..."

Рабом природы человек стал, а не родился. В том весь трагизм грехопадения, что человвк сам себя включил в природу, "ввел свой дух в общую цепь мировых вещей." Падение в том, что высшей цели первый человек захотел достигнуть не на пути духовной свободы и верности воле Божией, но на пути магизма и суеверия, из внешней природы. Эгим первые люди снизили и унизили себя "до положения простых вещей мира." Человек введен в мир, как деятель, как осуществитель, не только как осуществление Божия замысла. И вот человек не то осуществил. Человек сам создал этот мир преступления, этот злой мир, в котором он теперь живет (именно, как "человек - вещь"), - "факт зла несомненно тожествен с фактом падения." Этот мир есть создание человека. "Тот же мир, который действительно был создан Богом, человек уничтожил своим преступлением..."

Спасает человека Христос, и спасает его Своей Крестной смертью и воскресением. Несмелов очень резко отвергает всякое "юридическое" истолкование искупления и спасения, в терминах воздаяния, возмездия, выкупа или кары. Но смерть и воскресение есть "единственный" и действительный выход из греха и зла. Мир воссоздан и изменен Христом, но так, что условия его наличного существования еще остаются неприкосновенными. Смерть уничтожает и грех или вину. Но обычная смерть разрушает и самого человека. Поэтому недостаточна обыкновенная мученическая смерть, хотя она и уничтожает грех. Но вот Христос воскрес, и Его воскресение закрепляет освобождающий от греха смысл Его смерти. Смерть Христова есть жертва и самопожертвование. И Сын Божий умирает за людей.

"Христос принял смерть и принял именно мученическую смерть за истину своего нравственного служения Богу духом и истиною... Его мученическая смерть за верность Божию закону жизни действительно составляет величайшую победу над злом."

У Несмелова здесь присоединяется своеобразный мотив. Только Сын Божий, как создатель мира, и может ("имеет основание," как характерно говорит Несмелов) "взять" грех или принять на себя грех мира, все грехи мира.

"Ведь, если бы Он не создал мира, то не существовало бы никакого греха и не было бы никакой погибели от греха. И значит, - Он только один может отвечать за происхождение и существование мира и за действительность оснований и целей своего божественного творчества... Эта самая ответственность составила для Него достаточное основание, чтобы явить грешному миру чудо спасающей любви своей, потому что, на основании своих творческих отношений к миру, Он во всех преступлениях грешного мира благоизволил обвинить Себя самого, как Творца всего мира..." Так тонко рационализируется изнутри и самое движение Любви Божественной...

Однако, хотя грех перенесен ("на Первовиновника бытия") и этим уничтожен, для спасения требуется личное соучастие, покаяние, подвиг, и вера в оправдание Христово. Спасаются только ищущие.

"Кто не признает нужды в искуплении, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он тоже остается в грехах своих. И кто признает нужду в искуплении, но не верит в искупительную силу крестной смерти Иисуса Христа, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он также остается в грехах своих." Впрочем, есть надежда прощения и в будущей жизни, по милости Божией...

Исполнится спасение только в грядущем воскресении. И воскрешает один только Христос. До времени Второго Пришествия в царствии Христовом только сонм святых Ангелов. Праведные люди до тех пор все еще будут ожидать и только веровать...

У Несмелова очень своеобразная схема воскресения. В день воскресения Христос даст каждому "силу творчества жизни" и этою силою души умерших "мгновенно разовьют свою собственную творческую деятельность и сами образуют себе свои будущие тела." Это будут новые тела, применительно к новым условиям мира, но личного тожества это не умаляет... И самый мир погибнет и изменится.

"Божественная сила Христа Спасителя мгновенно преобразует хаос разрозненных стихий погибшего (в страшном пламени мирового пожара) мира в новый славный мир Божия царства..." Воскресением Христовым, как выражается Несмелов, "введен закон воскресения умерших," как грехопадением прародителей был введен "закон неминуемой смерти." Ибо во Христе человеческая природа "стала собственным телом Бога, - и остается в нем вечным телом Бога." В своем человечестве Христос и весь род человеческий приобщил вечности.

"После Христова воскресения из мертвых каждый человек является носителем вечной природы..., потому что каждый человек носит ту самую природу, которую Христос сделал вечной природой; так что по своей человеческой природе, как единосущный Христу, каждый человек необходимо является членом вечного тела Христова..."

О последних судьбах мира Несмелов говорит очень невнятно и неубедительно. Здесь слишком много рассудочных домыслов и гаданий. Он считает вероятным всеобщее прощение людей, "исключительно только по собственной милости спасающего Бога." Грех может быть прощен человеку и в будущей жизни. Несмелов допускает что будут прощены и некоторые из падших духов, которые веруют и трепещут. Идея апокатастазиса ему представляется убедительной "в сфере рациональных соображений..."

Суд и последнее Воскресение будет восстановлением того мира, который разрушился в грехопадении. "Всемогущий Бог все-таки осуществит свою вечную мысль о бытии и действительно воцарится в мире." Все доброе будет спасено, а злое не может перейти в вечность. Злые дела погибнут вместе с погибелью нынешнего мира, а в вечный мир воскресения перейдут только люди, виновные в зле, но не их злые дела...

Несмелов сводит всю "метафизику жизни" к некоему парадоксу, к парадоксу "неудачного откровения." О мире сразу приходится утверждать двоякое. "Мир есть откровение Божие, и мир не служит откровением Бога." Это есть та же двойственность, что и человек в себе открывает. И "неудача" от человека больше всего и зависит...

В построении Несмелова есть какая-то изначальная неувязка. Он резко подчеркивает иррациональность христианства, его соблазнительность для ума человеческого: "христианство явилось в мире, как невероятное учение и непонятное дело." Но вместе с тем старается оправдать христианство доводами разума, "путем научного исследования всех данных в опыте несомненных фактов мировой действительности."

И все дедукции Несмелова имеют рассудочный характер. Самая вера у него снижена до уровня здравого смысла, "есть признание за истину сообщения о таких фактах, которых мы сами не наблюдали и не можем наблюдать, но вероятную действительность которых мы все-таки можем утверждать." В логике Несмелов остается на почве философского эмпиризма. Во всей его системе нет места для умозрения и слишком много каких-то житейских соображений и расчетов, доводов от возможности и вероятности (всего больше это сказывается в главе о падении, где Несмелов дает гадательную схему доводов и мотивов диавола, и о последних. судьбах). И есть в этом какое-то миссионерское упрощение самих истин. Он все время старается показать, "что апостолы могли так учить, как излагается их учение в содержании церковной веры, и что они даже не могли учить иначе, чем учит теперь Церковь" Он стремится все сделать в христианстве совершенно ясным.

"Ведь если бы я узнал, почему христианством утверждается догмат о Святой Троице, я бы мог обсудить основания этого догмата, и если бы я увидел, что не принять этих оснований я не могу, то я уж не мог бы подумать о Боге иначе, как только о Троичном"...

Принятие христианства есть по Несмелову какой-то рассудочный акт, акт рассудительности и благоразумия: "кто найдет в христианстве оправдание и разъяснение своих познаний, тот необходимо и примет христианство" И если бы удалось построить такую единую систему убедительных познаний, то сразу же прекратились бы все религиозные разногласия и споры, и все бы приняли правую веру. "Человек погибает только по невежеству своему," это очень характерное признание Несмелова. И он хотел бы разъяснить человеку, что нет для ума никаких препятствий усвоить себе содержание проповеди, и есть все основания "принять христианство в качестве религии..."

Замысел Несмелова очень интересен. Он хотел бы показать тожество христианской истины с идеалом человеческого самосознания. Но всего у него слабее именно

психологический анализ, всегда отравленный каким то нравственным прагматизмом. В его системе все как-то слишком расчитано и схематично. Рассуждений больше, чем опыта или интуиции. Несмелов притязает, что его мировоззрение построено на фактах, а не на понятиях (и как характерно такое противопоставление сразу для "прагматизма" и "позитивизма"!). Но самые факты представлены у него всегда только в чертеже или схеме, без плоти и красок. Поражает у Несмелова нечувствие истории. Человек, о котором он говорит живет не в истории, но наедине со своими тягучими мыслями. И когда Несмелову приходится говорить об исторических фактах, он больше о них рассуждает, чем изображает их. О Церкви он тоже говорит удивительно мало. О таинствах Несмелов говорит очень неточно, перетолковывает их психологистически (крещение, как некий "общий символический знак" вступления в состав исповедников и последователей Христа, и т. д.)...

Все в его построении слишком сдвинуто вперед, в будущее. Историческая реальность явно недооценивается. И недооценивается в такой решительной мере, что даже и не образуется никакого натяжения между настоящим и будущим, нет никакого становления. Ведь этот мир вообще должен упраздниться, он просто совсем не тот, который должен существовать. И пока этот мир еще не упразднен, и новый мир еще не воссоздан, человеческая судьба остается неразрешенной... Система Несмелова не удалась именно, как система. Вопросы подымаются в ней важные, но в какой-то очень неловкой постановке. И образ Христа остается бледным. Он точно заслонен рассудочною схемою Его дела. Проблем духовной жизни Несмелов почти не касается...

Его книга остается очень показательным памятником его эпохи, уже ищущей, но еще слишком недоверчивой, чтобы найти Очень чувствуется, что книга написана в тихом углу ...

14. Заключение.

В истории русского богословия резко проступает общее противоречие русского развития. Расходятся и вновь, сталкиваются два настроения: историзм и морализм. Это ясно сказывается уже с пятидесятых годов. Остро проявляется историческая любознательность, историческое чутье и внимание, любовь и умение возвращаться сочувственным воображением в прошедшие века. Эта новая чуткость сочетается нередко с тем философским проникновением в историю, которое осталось в наследство от романтической эпохи и от "сороковых годов." Историческое направление в русской богословской науке было очень сильным и ярким. Но в те же годы начинается и какой-то неудержимый рецидив "отвлеченного морализма." И в нем историческая нечуткость и даже прямое нечувствие скрещивается с пафосом безусловного долженствования. Психологически это был довольно неожиданный возврат в XVIII-ый век, с его "просвещением" и с его "чувствительностью." И этот рецидив с большой силой сказался в русском богословском творчестве.

Здесь были свои приобретения. Повысилась нравственная восприимчивость, иногда слишком нервная и болезненная. Усилилась личная заинтересованность в религиозной проблематике. Но с этим нераздельны и опасности. И всего сложнее опасность психологизма: точно уход с бурных просторов объективной действительности в некую теплицу чувствительного сердца. Это означало сразу и "отставку разума" в богословии, и некий надрыв в напрасном смирении, и прямое равнодушие к истине. Морализм в русском богословии имел все признаки упадочного движения. В обстановке общественного и политического испуга это настроение становилось особенно зловещим. В психологических соблазнах разлагалось и размягчалось самое чувство церковности,

таинственная реальность Церкви становилась менее очевидной и убедительной, и отсюда только новые страхи. Именно в эту двусмысленную эпоху сложился наш недавний стиль церковной бедности и простоты.

"Морализм" или "нравственный монизм" в богословии означал кризис церковной культуры, самой церковной культурности. Как то было установлено, и слишком многими без доказательств, принято на веру, что Церковь исключает культуру, что церковность и должна быть вне культуры. Самые сильные доводы в защиту этого врядли доказуемого положения можно было привести от "аскетического" мировоззрения. Но вся острота этой притязаемой церковной "некультурности" была не в том, что налагался запрет на "светскую" культуру, но в том. что отвергалась к самая церковная культура, культура в Церкви. И этого не требовал "аскетический принцип," если только прилагать его здраво и мудро.

Великие Василий и Григорий, при всем своем аскетическом самоотречении, всегда оставались людьми тонкой культурности, и это не было в них слабостью. И тоже можно повторить и о многих других, о Максиме Исповеднике, например, или об Иоанне Дамаскине, если и не упоминать об Оригене или о блаженном Августине. У нас же понижением культурного уровня Церкви ослаблялась ее духовная и историческая влиятельность. Это был кризис и надрыв. И здесь же еще раз нужно напомнить о болезненном разрыве и антагонизме "белого" и "черного" духовенства, которые все более углублялись. Здесь было в основе и действительное расхождение церковных идеалов и концепций. Борьба отбрасывала обе стороны в крайность. Примирение и синтез были психологически почти невозможны. И к тому же свобода обсуждения была слишком стеснена. А все эти противоречия и диссонансы обычно прикрывались или заслонялись искусно налаженными условными схемами...

Вторая половина прошлого века в истории русского богословия никак не может быть названа временем бессилия и упадка. За это время было сделано очень много. И темп событий был достаточно скорым. Но эта была эпоха смутная, раздвоенная, тревожная. Историку приходится все время отмечать противоречия и неувязки. Это не было время сна. Это было, напротив, время повышенной возбужденности.

VIII. Накануне.

1. Время искания и соблазнов.

"Конец века" означал в русском развитии рубеж и начало, перевал сознания. Изменяется само чувство жизни. "Все более и более нарастает чувство чрезвычайности" (А. Белый)...

И то был не только душевный сдвиг. То был новый опыт...

В те годы многим вдруг открывается, что человек есть существо метафизическое. В самом себе человек вдруг находит неожиданные глубины, и часто темные бездны. И мир уже кажется иным. Ибо утончается зрение. В мире тоже открывается глубина...

Религиозная потребность вновь пробуждается в русском обществе, как это уже было однажды в Александровскую эпоху. И это пробуждение опять было болезненным и трудным. Соблазнов стало больше, когда "душа пробудилась," и жизнь стала опаснее...

Религиозная тема ставится теперь как тема жизни, не только как тема мысли. Теперь ищут уже не только религиозного мировоззрения. Вспыхивает жажда веры. Рождается потребность в "духовной жизни," потребность строить свою душу. И вдруг все становится как-то очень серьезно... Это значит не то, что все тогда были серьезны и верно оценивали значительность происходившего. Напротив, тогда было слишком много самого опасного легкомыслия, мистической безответственности, просто игры. Но сами события тогда вдруг стали серьезны. И в них внятно обозначился суровый апокалиптический ритм...

Тогда решалась судьба людей. Тогда спасались и погибали, сбивались с пути, теряли себя, или приобретали душу свою и души братьев. Тогда было много крушений, и редкие надежды сбылись. Павших было больше, чем достигших. Немногие нашли себя в Церкви. И слишком многие остались, захотели остаться вне. Иные пошли кривыми путями, ушли в дурной опыт...

"Еще летали сны, и схваченная снами душа молилась неведомым богам..."

Это было время искания и соблазнов. Пути странно скрещивались и расходились. И всего больше было противоречий...

Обостряется тревога совести. Но рядом вспыхивает и подпольный бунт. Для девяностых годов равно характерны и влияние Толстого, и влияние Ницше. Влияние Ницше было все же сильнее. Ницше понимали по-разному. Для одних он был отрицателем, "человеком последнего бунта," ломавшим историческую мораль. Для других он был учителем, именно учителем и проповедником новой нравственности, "любви к дальнему" (срв. статьи о Ницше В. П. Преображенского в "Вопросах философии и психологии" и позже статью С. Л. Франка в "Проблемах Идеализма"). И, странным образом, именно Ницше многим подсказал идею религиозного синтеза, религиозной культуры...

Для девяностых годов характерны и кантианские мотивы, идеология императивов и долга, пафос морального благородства. "Назад к Канту" у нас начали возвращаться сперва в области нравственной философии. И соединяли Канта с Шопенгауэром, это очень характерно и для Вл. Соловьева. Всего больше у Канта привлекала именно его защита независимости нравственных суждений. В этом отношении очень показательно для 90-х годов возрождение естественного права, связанное прежде всего с именем П. И. Новгородцева (1866-1924). Это был отход от одностороннего историзма в общественной философии и в политике права и восстановление прав морального суждения и оценки. Несколько позже получают большое распространение идеи "этического критицизма," идеи Виндельбанда и Риккерта. "Прелюдии" Виндельбанда были у нас в свое время решающим чтением для многих (обычно вместе с "Оправданием Добра"). В 1903 году вышел известный сборник: "Проблемы идеализма," в котором соединялись представители очень разных течений. Это было обоснование этического идеализма...

Антитезой этому моралистическому мировоззрению был марксизм. Марксизм в 90-ые годы был пережит у нас, как мировоззрение, как философская система. Тогдашний спор "марксистов" и "народников" был столкновением двух философских теорий, двух мировоззрительных стилей. Это было восстание новой метафизики против засилья морализма. Метафизика марксизма была дурной и догматической метафизикой. Но важна не догма марксизма, а его проблематика. Весь патетизм моралистов не мог искупить их метафизической растерянности и нечувствия. Марксизм же был практически возвращением к онтологии, к действительности, к "бытию." В самом историческом детерминизме сказывался тот же реалистический сдвиг. Возникал вопрос о свободе и необходимости в общественном процессе, и это неизбежно уводило в метафизику. От

Маркса к Гегелю переход был очень естественным. И в самом марксизме уже была гегелианская прививка...

"Русский марксизм 90-х годов сам уже был кризисом сознания русской интеллигенции. В нем обнаружилось большое культурное усложнение, в нем пробудились умственные и культурные интересы, чуждые старой русской интеллигенции. И прежде всего это обнаружилось в сфере философии" (Н. А. Бердяев)...

И от Маркса стали "возвращаться" и к Канту, и к Гегелю, от марксизма переходить к идеализму. Гносеологическая критика делала уже невозможным догматический материализм. К "идеализму" ведь переходили и те, кто сворачивал к Авенариусу или Маху, только к дурному идеализму. Кроме неокантианских веяний сказывалось и влияние имманентной философии (срв. предисловие Струве к книге Бердяева, 1901)...

В марксизме были крипто-религиозные мотивы. Утопическое мессианство, прежде всего, и затем чувство общественной солидарности. И можно сказать, что именно марксизм повлиял на поворот религиозных исканий у нас в сторону Православия (замечание Г. П. Федотова). Из марксизма вышли Булгаков, Бердяев, Франк, Струве...

Все это были симптомы какого-то сдвига в глубинах. Очень верно говорит об этой эпохе Бердяев. "В России появились души, очень чуткие ко всем веяниям духа." Снова начинается душевный ледоход в русской культуре...

С 90-х годов начинается ренессанс русской поэзии. И это не было только литературное или поэтическое движение. Здесь был новый опыт, и снова поэзия и литература получают особую жизненную значительность. То был рецидив романтизма в русском сознании, вновь вспыхнула "жажда вечности," "der heisse Durst nach Ewigkeit..."

В поэтическом движении 90-х годов, в этом раннем русском "символизме" и в декаденстве, все было как-то странно спутано или перемешано, все было двузначно и двусмысленно, все двоилось. Русский символизм начинался восстанием, бунтом и отречением, отрицанием, обличением старого и скучного мира. И в этом чувствовалось некое исступление "подпольного человека." И странно перемежаются противоречивые чувства: "совершенного самоутверждения" и усталости, безочарования, беспомощной тоски. Соединяются мотивы Ницше и французского символизма. Для всего движения характерно это стремление перейти за черту, "по ту сторону добра и зла." Иначе сказать: преодолеть этику эстетикой. Это была новая антитеза к привычному морализму предыдущего поколения. И это типичная упадочная черта, она повторяется и позже, уже в более зрелых опытах религиозного или мистического синтеза.

"Нет двух путей: добра и зла, есть два пути добра... Блаженство в том, что все равно, каким путем идти" (Н. М. Минский). "И зло, и благо два пути, ведут к единой цели оба, и все равно, куда идти" (Д. С. Мережковский)... И это было не столько "переоценка," сколько прямое ниспровержение "всех ценностей..."

Преобладают в поэзии 90-х годов унылые и блеклые тона, "песни сумерек и ночи." Но в самой этой усталости разверзается новая глубина. Характерна эта глухая, тяжелая, ползучая тоска. Она не кажется искренной, о ней слишком много говорят. В ней слишком много самолюбования. И это тоскливое и тоскующее сознание слишком охотно отрывается от дневной действительности, уходит в какие-то сумеречные тупики. "В моей пещере тесно и сыро, и нечем ее согреть. Далекий от земного мира, я должен здесь умереть." (Ф. Сологуб). И привыкали жить в мире каких-то полутеней и полузвуков,

"несозданных созданий." И все-таки эта тоска была уже религиозной, была тайным предчувствием, жаждой веры, "тоской небывалой весны," тоской по небывалому чуду.

"Но сердце хочет и просит чуда, чуда! О, пусть будет то, чего не бывает, никогда не бывает" (З. Гиппиус)...

Эту тоску и этот надрыв нельзя объяснить ни психологически, ни социологически разложением буржуазного быта. Здесь уже слышится религиозная тоска, слепая еще и смутная. Но испуг был искренним - испуг перед случаем, роком, судьбой, слепыми или темными силами бытия, - все это характерные темы искусства "на рубеже столетий." Открывается бессмыслица и призрачность мира, и в нем жуткая заброшенность и одиночество человека. Еще нет выхода, только тоска, порыв, искание. Снова зачитываются Шопенгауэром, уже как мистическим писателем; и с этим смыкается влияние Ибсена, М. Метерлинка. И все больше начинают читать и переживать Достоевского. Книга Мережковского о Толстом и Достоевском (1902) была написана на очередную тему. Это была книга о религии больше, чем о литературе...

И тоска разрешается предчувствием, ожиданием. "Недавно мне тайно сказали, что скоро вернется Христос..." А. Белый говорит о начале века: "Туманы тоски вдруг разорваны красными зорями совершенно новых дней." Решающим было предчувствие, мир становится точно сквозным: "Я стал всему удивляться, на всем уловил печать..."

Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, осадок искусства и литературности. Раньше у нас возвращались к вере через философию (к догматике) или через мораль (к Евангелизму). Путь через искусство был новым. На него вступает отчасти Влад. Соловьев, именно в эти 90-ые годы. И еще одна черта характерна. Этот новый религиозный возврат окрашен в западнические тона, он питается не от восточных или славянофильских истоков...

"Дальше идти некуда: исторический путь пройден, дальше обрыв и бездна, падение или полет, - путь сверхисторический: религия" (Мережковский)...

Творчество Мережковского всего характернее для этого перехода от литературы к религии под "конец века." Мережковский начинает поэзией скорби и безочарования, и жаждой веры. У Ницше он учится освобождению через красоту. И от Ницше берет свою основную антитезу: эллинизм и христианство, "олимпийское" начало и "галилейское," - "святость плоти" и "святость духа." У Мережковского болезненное пристрастие к логическим схемам, к контрастам всего больше, - не к диалектическим антитезам, но именно к тем эстетическим контрастам, которые не поддаются разрешению в синтезе. (срв. резкое замечание Бердяева: "тайна Мережковского и есть тайна двоения, двоящихся мыслей"). И все его мировоззрение построено на этом противопоставлении Эллады и Христа. Эллада была для Мережковского открытием и освобождением. "Я взглянул, увидел все сразу, и сразу понял, - скалы Акрополя, Парфенон, Пропилеи, и почувствовал то, чего не забуду до самой смерти. В душу хлынула радость того великого освобождения от жизни, которое дается красотой." Эллада есть красота, но красота искусства, не столько живая красота, - "белое мраморное тело Эллады." Освобождение от жизни, "сладкий отдых смерти." Но белизна мрамора и синева южного моря зачаровывают. И на этом ярком фоне зловещими кажутся "черные, бесцветные тени монахов." Христианство для Мережковского есть именно монашество, аскетизм, мироотречение, ненависть к миру, густая и тяжелая тень. Это - чрезмерность духа, как в эллинизме чрезмерность плоти. Этот контраст он хотел показать в образах в своих исторических романах. Здесь сразу сказывается искусственность плана. В IV-м веке, конечно, вся сила жизни была в Церкви,

и эллинизм умирал внутренней смертью. Но Мережковского именно и привлекали эти упадочные люди умиравшей античности, так напоминавшие современных людей, все эти утонченные и одинокие эстеты, софисты, гностики, - люди упадка, не возрождение...

Но Мережковский идет дальше и ставит тему синтеза. Как сочетать эти "две бездны," верхнюю и нижнюю, дух и плоть? Как преодолеть аскетическую узость "исторического христианства?" Здесь очевидное двоение понятий. Мережковский прав, что христианство освящает плоть, ибо есть религия Воплощения и Воскресения. Потому и аскетизм есть только путь. Но он хочет воссоединить и освятить непреображенную плоть, все эти экстазы плоти и страстей. Синтез был бы возможен только в преображении, но именно преображения и одухотворения плоти Мережковский и не хочет: "не слиты, сплетены..."

И получается обманное смешение, блудящий пламень, прелесть... Мережковский знал об этой опасности и надеялся ее избежать.

"Я знаю, что в моем вопросе заключается опасность ереси, которую можно бы назвать, в противоположность аскетизму, ересью астартизма, т. е. не святого соединения, а кощунственного смешения и осквернения духа плотью...

Если это так, то пусть меня предостерегут стоящие на страже, ибо, повторяю, я не учу, а учусь, не исповедую, а исповедуюсь. Я не хочу ереси, не хочу отрыва..."

Вряд ли только Мережковскому удалось избежать этого "смешения," этой прельстительной двусмысленности...

Во всяком случае, "историческое христианство" вовсе не было так "бесплотно," как то требуется искусственными схемами антипозиций у Мережковского. Сам он весь обращен к Грядущему, к Третьему Завету. Он предчувствует "величайший космический переворот," на полпути ко Второму Пришествию. Кончается "историческое христианство," и не кончается ли эпоха Западной Церкви? Ибо исполнена историческая задача Запада: "отторжение от язычества." И не открывается ли черед Восточной Церкви? "Не будет ли и Она призвана к некоторому великому действию, в которое, м. б., и вместится никем не вмещенное Слово Господне о Святом Духе и Святой Плоти?" Мережковский тогда, впрочем, не хотел отделяться от "исторической" Церкви, он верил в ее творческие возможности. Это и привело его к встрече с "церковниками," на "Религиозно-философских собраниях" в Петербурге, в 1901-1903 г.г...

Мережковский говорил о "христианском Возрождении," в противовес слишком языческому Ренессансу, и спрашивал, не начинается ли уже это возрождение в русской литературе, - но в литературе ли должно начинаться религиозное возвращение? И не было ли бы это им воображаемое Возрождение снова только восстановлением язычества больше, чем раскрытием христианства? Все же Ницше или Гете для Мережковского ближе, чем хотя бы даже Данте или Франциск Ассизский. "Исторического христианства" Мережковский просто не знал и все его схемы ужасно призрачны. Это именно схемы, а не угаданный смысл...

У Мережковского была и вторая тема, особая тема о России. Это тема о Петровской реформе. "Никогда во всемирной истории не было такого смятения, такого потрясения человеческой совести, какое испытала Россия во время Петровских преобразований. Не у одних раскольников тут могла бы возникнуть мысль об Антихристе..." Отсюда был не далек этот характерный для дальнейшего развития Мережковского переход к религиозному оправданию революции... Мережковский весь в ожидании Второго

Пришествия. И тогда не православие ли, как свобода, в любви примирит католичество и протестантизм, веру и разум, "в единой соборной и апостольской, уже действительно вселенной Церкви Святой Софии, Премудрости Божией, которой глава и первосвященник сам Христос?!..."

У Мережковского больше схем, чем опыта. Но в этих схемах он чисто улавливал и закреплял действительные и типические настроения времени. Тему о христианстве и эллинизма у нас поставил он первый. Но это не была его личная тема.

И с большим, чем у Мережковского, проникновением и с большей остротой ее вслед за тем поставил и развивал Вячеслав Иванов (род. 1866). Путь Иванова проходил как-то мимо христианства, хотя в недавние годы он и изогнулся его переходом в Римскую церковь. Иванов весь в античности и весь в искусстве. К христианству он приходит от культа Диониса, от древней "эллинской религии страдающего бога," которую он изучал долгие и долгие годы, и не только как историк или археолог. И христианство он перетолковывает в духе вакхизма и оргиазма, строит новый миф. У него это скорее эстетическая схема, чем религиозная, но именно религиозная жажда и утоляется здесь эстетическими подделками. Основная мечта Вяч. Иванова была о "соборности," о соборном действии, он хотел религиозно освоить проблему "народа" и "коллектива." Но сам оставался всегда уединенным мечтателем, слишком погруженным в поэтические экстазы. И подлинная "соборность" не есть тайна мистического коллектива, но откровение Единого Христа, в Котором все одно, будучи каждый с Ним. То и было главной опасностью "символизма," что религия здесь превращалась в искусство, почти что в игру, и в духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения, минуя молитвенный подвиг (слишком много грез и мало трезвения). Правда Иванова была в том, что он действительно чувствовал религиозную реальность и значительность истории. Это особенно ясно сказалось в его известном споре с М. О. Гершензоном, в их замечательной "Переписке из двух углов" (1921). В новых формах это был все тот же типический русский спор об историзме и морализме. Иванов отстаивал религиозный смысл истории против моралистического нигилизма...

Под двойным влиянием Мережковского и Вяч. Иванова тема двойного религиозного возрождения была в то время очень энергично поставлена Н. А. Бердяевым.

"Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на Кресте, но и Бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластичной красоты и земной любви... И мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры" (О новом религиозном сознании, 1907).

Нельзя было сильнее выразить весь этот прелестный и соблазнительный замысел сплетения двух бездн...

Христианство есть "неполная истина," ибо бесплотная, аскетическая. "Преступления Церкви против земли, против земной правды, против культуры и свободы слишком ужасны, слишком невыносимы..."

Для самого Бердяева эти настроения были только коротким этапом. Но для эпохи они характерны. Это был взрыв темного и очень страстного натурализма. Русская душа в своем возвращении в Церковь была остановлена и зачарована этими грезами грешного воображения...

Еще резче и острее этот религиозно-натуралистический соблазн сказался в творчестве и мировоззрении В. В. Розанова (1856-1919). Это был писатель с большим религиозным темпераментом, но человек религиозно слепой. Не слепой к религии, но слепой в религии. Человек религиозной страсти, не мысли, даже не веры. И в нем больше поражает его жуткое нечувствие, чем его прозрения; сам факт, что он смог не увидеть самого очевидного...

Розанов каким-то жутким образом так и не увидел христианства, так и не услышал благовестия. Он слышал только то, что хотел, что соглашался слушать. И все сейчас же толковал по-своему. Сам Розанов отмечал у себя с детства "поглощенность воображением." И все для него только повод. В нем не было органической цельности. Розанов весь в хаосе, в минутах, в переживаниях, в проблесках. Все его книги точно дневник. Ему всего свойственнее было писать именно афоризмами, короткими фразами, отрывочками, обломками. Редко ему удаются большие картины. У него какое-то разложенное и разлагающее сознание, - разлагающее потому, что придирчивое, раздергивающее по черточкам, по мелочам. И сразу же навертываются какие-то раздражительные ассоциации, больше по смежности.

"Я никогда не владел своим вниманием... Но меня поражало что-нибудь, мысль или предмет."

За этим скрывается изъян логической воли, у Розанова нет ни чувства ответственности за свои мысли, ни желания за них отвечать, он одержим своими мыслями, ими не владеет. Это предел субъективизма, романтической прихотливости. Сюда присоединяется в последних его книгах навязчивая интимность, ненужная, а потому переходящая в манерность и развязность. Мировоззрение Розанова слагалось в опыте личных огорчений и обид. Очень разные идейные веяния отпечатлелись на нем, начиная гегелианством ранних лет (в его книге: О понимании, 1886). Затем Розанов прошел через чтение Достоевского (и Гоголя), и отчасти усвоил идеологию почвенничества. Но только отчасти. Сильнее было влияние Леонтьева, о котором Розанов еще при его жизни написал очень проницательную статью. В ней уже можно распознать типические пути мысли и темы позднейшего Розанова. Характерно, прежде всего, это "эстетическое понимание истории" (так называется первая из статей, 1892). Все мерила снимаются ради эстетического. Эти мотивы романтического натурализма всегда сильны у Розанова, а ведь в романтический натурализм уже включен интерес к этим стихийным культам древнего Востока, которые завлекали Розанова. Но к этому неожиданно присоединяется мотив крайнего сентиментализма, какого-то обывательного умиления. Он отвергает догматы ради умиления. "Христианство вышло все из народных вздохов, из народного умиления к Богу." Бог есть "центр мирового умиления." И этот острый психологизм, разлагающий самую реальность религиозного опыта, совсем не случаен для Розанова. "Так что же Он такое для меня? Моя вечная грусть и моя радость. Особенная, ни к чему не относящаяся..." Последние главы Евангелия кажутся ему нереальными, неубедительными, ибо они уводят по ту сторону. В такой психологической перспективе, конечно, христианское благовестие не звучит...

Совсем неверно называть религию Розанова религией Вифлеема. Ибо действительное таинство Вифлеема не есть пастораль или семейное умиление, как то выходило у Розанова, но огненная тайна Боговоплощения. Не столько радость человеческого рождения, но слава Божественного нисхождения. Слово плоть бысть! И вот это Розанов никогда не понимал. Он не понимал и Вифлеема, он не принимал и тайны Богочеловечества вообще, ни умом, ни сердцем. Отсюда именно понятна и его

враждебность, его бунт против Креста. "Христианство есть культура похорон..." Поэтому он вовсе остается вне христианства и обличает его извне, как внешний...

Натурализм Розанова никак нельзя называть "христианским," да и может ли быть христианский натурализм. Розанов приемлет мир, как он дан, не потому, ведь, что он уже спасен, но потому, что он и не нуждается собственно в спасении, - ибо самое бытие добро зело, вот это "сырое вещество земли." И именно этот не преображенный мир так Розанову дорог, что ради него он отвергает Иисуса. Ибо во сладости Иисусовой прогорк мир...

В христианстве невозможна языческая радость, невозможна уже стихийная жизнь, - вот почему Розанов считает христианство умерщвляющим, и договаривается до "Темного Лика..."

Именно слепота поражает в Розанове всегда, - и в его реферате об "адогматизме христианства" в религиозно-философских собраниях (1902), и в его позднейшем докладе "О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира" (1907), и в его книге "Темный лик" (1911). После этой книги Розанов как-будто стал о чем-то догадываться (в связи с неизбежностью смерти), еще не видеть. Однако, и в предсмертных выпусках своего "Апокалипсиса нашего времени" он оставался в прежней враждебности и называл христианство нигилизмом, потому что Христос "не взял" той царственной власти, что была предложена ему в пустыне искушений. Впрочем, умер Розанов, как член Церкви...

У Розанова было несомненное чувство быта, мелкого быта, мелочей быта. Бердяев метко называл его "гениальным обывателем." Но это было упадочное чувство быта, не простая бытовая жизнь, а именно любование бытом, снова от духовной безбытности. И ясновидение плоти и пола, которым Розанов был несомненно одарен, было у него болезненным и нездоровым. Ибо он не был способен увидеть цельного и целостного человека. Человек как-то сразу распадался для него на дух и плоть, и только плоть и обладала для него онтологической убедительностью. "Карамазовщину мы переименуем в святую землю, в священный корень бытия..."

Из Нового Завета Розанов отступает в Ветхий, но и Ветхий завет он понимает по-своему, избирательно, прихотливо. Он находит в Библии только сказания о родах и рождениях, только песнь страсти и любви. Он читает и эту ветхозаветную книгу не библейскими глазами, а глазами скорее восточного язычника, служителя какого-нибудь оргиастического культа. Розанов религиозно противится христианству, его антихристианство есть только иная религия, и он религиозно отступает в дохристианские культы, возвращается к почитанию стихий и стихии, к религии рождающих сил. И то, что в ветхозаветном Откровении было действительно основным и главным, для Розанова также не звучит, как и Евангелие. Он понимает жертвы кровавые, "кровь есть мистицизм и факт." Но "жертва Богу дух сокрушен" он уже не понимает, и плачется, что "факт" подменяют понятием! И напрасно он плачется, что "бытие догматов угасило возможность пророчества." Ибо пророчества сами не звучат для него...

Розанов есть психологическая загадка, очень соблазнительная и страшная. Человек, загипнотизированный плотью, потерявший себя в родовых переживаниях и пожеланиях... И оказывается, в этой загадке есть что-то типическое... Розанов производил впечатление, увлекал и завлекал. Но положительных мыслей у него не было...

Розанов принадлежал к старшему поколению, в 90-х годах писал в "Русском Вестнике," потом в Петербурге примкнул к кружку поздних славянофилов: Н. П. Аксакова, С. Ф. Шарапова, Аф. Васильева, Н. Н. Страхова. С "символистами" он сблизился очень поздно,

уже в начале нового века. Но с ними сразу нашел общие темы. То была, прежде всего, тема о плоти, снова la rehabilitation de la chair, и спор против аскетизма...

Отдельные тропинки, которыми в 90-ых годах русские интеллигенты возвращались если не к вере, то к религиозным темам, разнообразно переплетались между собой, сплетались в какой-то дремучий лес. И в эту же эпоху начинается внутри самой культуры возврат к религиозным корням и истокам...

Уныние оканчивается. В первые годы нашего века уже преобладает мажор. "Заря восходила и ослепляла глаза" (А. Белый)...

2. 90-е годы Соловьева. (От религиозной мысли к религиозной жизни).

Очень характерен путь Влад. Соловьева в эти годы. 90-ые годы для него были временем разочарования. Его французская книга о соединении Церквей не имела успеха в католических кругах. Не легко пережил Соловьев это крушение своего теократического проекта. Замысел оказывался неосуществимым. Но взглядов своих на соединение Церквей Соловьев не изменил. Это вполне очевидно из его позднейших писем к Евг. Тавернье. Он развивает здесь свою апокалиптическую схему. На стороне Антихриста окажется большинство, так предвещает Слово Божие. Истинно верующих останется ничтожное меньшинство. Они будут гонимы, но окончательное торжество им принадлежит. И отсюда ясно, что теперь "нужно во что бы то ни стало оставить мысль о каком-то внешнем величии или мощи теократии (abandonner 1'idee de la puissance et de la grandeur exterieure de la theocratie), в качестве прямого и непосредственного задания христианской политики." Это не означает бездействия. Конечно, требуется и наше общее соучастие в борьбе с Антихристом. Но стремиться нужно к правде, а слава уже потом приложится. И прежде всего нужно восстановить единство, нравственное и религиозное, не на произвольной основе, а на основе законной, une base legitime et traditionnelle. И вот, в мире есть только один законный центр единства - Соловьев разумеет, конечно, Рим, "вечный Рим..."

Соловьев допускает, что и большинство священников станет на сторону Антихриста. Что же делать? Исполняться духом Христовым, чтобы быть в силах с полным сознанием соображать, есть ли каждое данное действие или начинание действительное соработничество со Христом Иисусом...

Слово Божие предвещает всеобщую проповедь Евангелия прежде конца мира. Здесь нельзя разуметь одно лишь внешнее распространение христианства. Христианское учение должно быть изложено в такой законченной форме, чтобы каждый мог принять его или отвергнуть, с полным пониманием и ответственностью. Иначе сказать, прежде всего необходимо "всеобщее восстановление христианской философии," instauratio magna (писано летом 1896 г.)...

От "внешних замыслов" теократической поры Соловьев отказался вполне. Но "вечному Риму" он оставался верен. Вот почему он и мог приступать к таинствам Римской Церкви...

И, однако, разочарование Соловьева было много глубже, чем то принято думать. На время он как-то совсем отходил от церковных тем. Единственным исключением был его известный реферат "Об упадке средневекового мировоззрения" в 1891 году. Он занимается теперь больше философией искусства, публицистикой и совсем случайными темами. Потом переходит к нравственной философии, позже к теоретической, и

принимается переводить Платона. В последние годы, впрочем, Соловьев снова работает над Библией...

Он сближается сперва с "невскими скептиками," пишет в "Вестнике Европы," озлобленно препирается с эпигонами славянофильства...

Соловьев и внутренне как-то уходит от Церкви. Именно в эти годы он написал Розанову эту неожиданную фразу о религии Святого Духа. "Исповедуемая мною религия Святого Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов" (письмо 28 ноября 1892 г.)...

"Мистическая жизнь его проходит вне Церкви," отмечает биограф Соловьева. "Сняв с себя церковные узы, Соловьев стал жертвою своей мистической свободы и был увлечен магическим вихрем" (С. М. Соловьев)... Начало 90-х годов было для Соловьева временем самого нездорового эротического возбуждения, временем страстной теософической любви, "обморок духовный." С этим опытом и связаны его известные статьи о "Смысле любви" (1892-1894). Это какой-то жуткий оккультный проект воссоединения человечества с Богом через разнополую любовь. Смысл любви в том, по Соловьеву, чтобы прозреть в "идею" любимой, но сама идея эта есть только образ "всеединой сущности" или вечной женственности.

"Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающаяся реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия."

Соловьев подчеркивает, что такая любовь есть "неизбежное условие, при котором только человек может действительно быть в истине." В его концепции так только быть и может. Бог от века имеет свое другое, как образ вечной женственности. Но хочет, чтобы образ этот осуществлялся и воплощался для каждого индивидуального существа. "К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всей полнотой сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней...

Небесный предмет нашей любви только один, всегда и для всех один и тот же, - вечная женственность Божия..."

Через несколько лет, в статье о поэзии Я. П. Полонского, Соловьев повторяет: "Счастлив поэт, который не потерял веры в женственную Тень Божества, не изменил вечно юной Царь-Девице; и она ему не изменит и сохранит юность сердца и в ранние, и в поздние годы..." Здесь открываются какие-то жуткие просветы в мистический опыт Соловьева. Розанов имел повод говорить, что у Соловьева был "роман с Богом..."

Связь этого эротического проекта с идеями Н. Ф. Федорова тоже вполне очевидна... Смерть есть неизбежное последствие животного размножения, к которому Соловьев относится с нескрываемой брезгливостью. И возникает задача восстановить полноту человеческого рода.

"Сила же этого духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или обращение внутрь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов..."

В лирике Соловьева за эти годы очень резко сказывается такой же эротический и магический сдвиг. Это в особенности относится к стихам финляндского цикла. "Вся поэзия и философия, созданная на берегах Саймы, родственна сведенборгианской теософии" (С. М. Соловьев)... И даже в "Оправдании Добра" эта темная романтико-эротическая нить тесно вплетается в ткань нравственной системы. Вся глава о стыде (или совести, ибо по Соловьеву именно в стыде первичный корень совести) построена в убеждении, что рождение есть путь смерти. Природная и слепая сила жизни вовлекает и человека в эту смену гибнущих поколений, вымещающих друг друга. Человек этому внутренно и идеально противится, не хочет повиноваться этому природному закону вымещения поколений. Но он должен и действительно ему противится, аскетически воздерживаясь от рождения, через которое человек только утверждает собственным согласием "темный путь природы, постыдный для нас своею слепотою, безжалостный к отходящему поколению и нечестивый потому что это поколение наши отцы." В браке положительным моментом Соловьев признает только влюбленность...

"Обращая силу своей жизни на произведение детей, мы отвращаемся от отцов, которым, остается только умереть." Это прямо по Федорову... Царствие Божие, как "действительность нравственного миропорядка, и есть собирание вселенной, - всеобщее воскресение и восстановление всяческих..."

Это есть именно задача и путь к решению, есть аскетизм, т. е. "духовное обладание плотию." Аскетизм есть долг перед предками. "Полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоющихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно и телесное воскресение отошедших, причем каждый отошедший естественно связывается с будущим окончательно человечеством посредством преемственной линии кровного родства..." Эта задача подобна личному аскетизму. Общее здесь именно в этой "положительной обязанности человека избавить материальную природу от необходимости тления и смерти, приготовить ее для всеобщего телесного воскресения..."

В 90-х годах мотивы деятельного магизма заметно усиливаются в творчестве Соловьева. Затем начинается внутренняя борьба. Соловьев отчасти возвращается к церковным темам (срв. его "Пасхальные письма," 1898). И привходит апокалиптическая тема. У Соловьева начинается апокалиптическая тревога. В этой тревоге сразу угадывается острота личного опыта. У Соловьева чувствуется не только разочарование ("всемирная история кончилась"), но именно мистический испуг. Он как-то по- новому начинает понимать соблазнительность зла. Это было у него новым мотивом. Он говорит уже не только о "неудачах дела Христова" на земле, но и о прямых изменах и подменах. Образ Антихриста навязчиво встает перед ним. В прежние годы Соловьев любил напоминать, что и неверующие часто творят дела веры, дела любви. И этим для него оправдывалась вся история обмирщенной культуры. Теперь же он подчеркивает прельстительной двусмысленность этой культуры. Антихрист, этот "новый владыка земли," будет великим спиритуалистом, филантропом и даже филозоем, "человеком безупречной нравственности и необычайной гениальности." То и характерно, что соблазны приходят и придут по путям этого мнимого естественного "добра" и гениальности. В этом острота его концепции, а не в том только, что "соединение" христиан вынесено за пределы истории, в эсхатологию...

Нужно здесь отметить и еще одну, очень интимную черту. Ведь в книге Антихриста "Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию" нельзя не узнать намеренного намека Соловьева на его собственные грезы прошлых лет о "великом синтезе." "Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия." Это и будет великий синтез. И в нем один только пробел: совмещены все христианские "ценности," но нет Самого Христа... В "Повести об Антихристе" Соловьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни, и осуждал их с полной силой. "Я написал это, чтобы окончательно высказать мой взгляд на церковный вопрос..."

Это и не могло не быть его последней книгой... В ней чувствуется вся горечь и весь трагизм такого личного крушения и отречения...

Для сверстников Соловьв был философом, прежде всего, религиозным идеалистом, исповедником и проповедником определенного мировоззрения. Для младшего поколения Соловьев был мистиком и поэтом. Их интересовал больше его опыт, чем его взгляды...

А. Белый в своих "Воспоминаниях о Блоке" рассказывает об интимных собраниях в доме М. С. Соловьева, младшего брата философа. Здесь интересовались именно мистикой Соловьева. "В 1901-м году мы жили атмосферой его поэзии, как теургическим завершением его учения о Софии-Премудрости." Старались понять связь его эротической лирики и его теософии. "Сочинение Соловьева "О смысле любви" наиболее объясняло искания осуществить соловьевство, как жизненный путь..." Белый сравнивает учение Соловьева с "лирической философией" Валентина, когорого ведь и сам Соловьев очень высоко ценил.

"Влад. Соловьев, соединяя размышления гностиков с гимнами поэтов, сказал новое слово о близком сошествии к нам лика Вечной Жены" (Апокалипсис в русской поэзии)...

И в те же годы А. Блок начинает петь свои песни о Прекрасной Даме. "Здесь, в связи с острыми мистическими и романтическими переживаниями, всем существом моим овладела поэзия Владимира Соловьева." Поэзия Блока есть своеобразный комментарий и к поэзии, и к мистике Соловьева. А. Белый говорит об этом очень верно. "А. А. Блок по времени первый из русских приподнял задания лирики Вл. Соловьева, осознавая огромности ее философского смысла, и вместе с тем он доводит "соловьевство" до предельности, до "секты" почти; пусть впоследствии говорили: здесь крах чаяний Вл. Соловьева и болезненно-эротический корень их..., все же Блок выявил себя в Соловьеве, и без этого выявления многое в Соловьеве было б невнятным, как, например, темы "Третьего Завета" и "Исповеди" А. Н. Шмидт...

А. Н. Шмидт считала себя воплощением Софии и в своем "Третьем Завете" развивала очень сложную систему гностических учений (издана впоследствии С. Н. Булгаковым). В последний год жизни Вл. Соловьева она добивалась с ним личных встреч, действительно виделась с ним, и очень смутила его решительностью своих признаний. По ее утверждению Соловьев был вторым воплощением Логоса. В тревоге Соловьев так ей ответил. "Исповедь ваша возбуждает величайшую жалость и скорбно ходатайствует за Вас пред Всевышним. Хорошо, что Вы раз это написали, но прошу Вас более к этому предмету не возвращаться... Пожалуйста, ни с кем обо мне не разговаривайте, а лучше все свободные минуты молитесь Богу..." После смерти Соловьева А. Н. Шмидт являлась к Блоку в деревню и в редакцию "Нового Пути." Георгий Чулков, бывший тогда секретарем редакции, говорит по этому поводу.

"Она явилась как бы живым предостережением всем, кто шел Соловьевскими путями... Вокруг "вечно-женственного" возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И "высшее" оказывалось порою "бездною внизу." Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этой странной вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до его смерти, - это ли не возмездие мистицисту, дерзнувшему на свой риск и страх утверждать новый догмат. Я имел случай теперь (в 1922 году) изучить некоторые загадочные автографы Вл. Соловьева, до сих пор неопубликованные. Эти автографы - особого рода записи поэта-философа, сделанные им автоматически в состоянии транса. Это состояние (как бы медиумическое) было свойственно Соловьеву по временам. Темою Соловьевских записей является все она же, "София," подлинная или мнимая, - это другой вопрос. Во всяком случай, характер записей таков, что не приходится сомневаться в "демоничности" переживаний, сопутствовавших духовному опыту поклонника Девы Радужных ворот..."

Опыт Блока тоже свидетельствует об опасностях Соловьевского пути. Конечно, нельзя отожествлять опыт Блока с опытом самого Соловьева. Но, во всяком случае, Блок исходит из Соловьева. Он изолирует отдельные темы Соловьева, и при этом становятся особенно очевидными все слабые стороны. Это относится, прежде всего, к космическим темам Соловьева. "Жду вселенского света от весенней земли." Ожидание вынуто из христианского контекста, хотя и остался эпиграф из Апокалипсиса: "И Дух, и Невеста говорят: прииди..."

В отличие от Соловьева, Блок совсем не был рационалистом и в своем алогическом лиризме был весь во власти испытываемых впечатлений, весь внимание и слух, насквозь медиумичен. С. М. Соловьев так старался определить это различие. "Влад. Соловьев стоял на точке зрения аскетического подвига и мистического познания, Блок на точке зрения лирико-хаотической свободы..." "Мистика - богема души, религия - стояние на страже" (слова самого Блока, 1906 г.)...

Блок не управлял своими лирическими эмоциями, отдавался их вихрю, переходя от "стояния на страже" к оргиям "снежных ночей." Отсюда мрачное отчаяние его последних стихов...

Отчасти это верно и только аскетизма Соловьева не следует преувеличивать ("аскетизма ведь не было и фактически," замечает о нем Блок). И весь вопрос в том, кого видел и встречал Соловьев в своем мистическом опыте... В опыте Блока всего удивительнее его безрелигиозность. Мистика Блока отнюдь не религиозна, в ней недостает веры, она вся безбожественна... Богословские взгляды Соловьева Блока не интересовали, хотя его книги он и читал. Исторической реальности Церкви он просто не чувствовал. Каким-то странным образом он остался вовсе вне христианства. Не потому ли, что был схвачен и удержан своим опытом, что лик Христа был заслонен от него ликом Софии. "Она для Блока значительнее Христа, и "Она" ему ближе," замечает А. Белый...

Блок весь в космическом опыте. "Но страшно мне: изменишь облик Ты?..." Это предчувствие сбылось, ибо стихия переливчата и многолична... Опыт Блока есть его мистический роман, он познает влюбленностью, как того и требует теория Вл. Соловьева (в "Смысле любви"). "Роман этот заключает в себе все характерные особенности религиозного действа. Он по существу сакрален и литургичен. Блок говорит, чувствует и мыслит, как посвященный" (П. Медведев). Но не есть ли это "действо" темное радение? и не явственно ли проступают черты кощунственной пародии в лирических признаниях об этом действии? "Образ чаемой Жены стал двоиться и смешиваться с явленным образом

блудницы" (слова Вяч. Иванова). Но это двоение было просто раздвоением прелестного образа, казавшегося единым, было разоблачением изначальной двусмысленности...

"Ты в поля отошла без возврата..." В безблагодатном опыте это было неизбежным крушением. "Но мимо. Опять в слепоту и хмель, в мрак и тревогу безумно торопят меня восторги жадной жизни..."

Крушение Блока можно сравнить с судьбой Врубеля. Здесь та же тайна и та же тема, о том же соблазне, о "демонизме" в искусстве ("лиловые миры"). Можно ли художественной интуицией проникать в духовный мир? И есть ли в ней надежный критерий для "испытания духов?" Крушение романтика терпит именно в этой точке. Критерия нет, художественное прозрение не заменяет веры, духовного опыта нельзя подменить ни медитацией, ни восторгом, - и неизбежно все начинает расплываться, змеиться. (путь "от Новалиса к Гейне"). "Свободная теургия" оказывается путем мнимым и самоубийстаенным... Блок знал, что он ходит по демоническому рубежу. В 1916-м году он читал 1-й том русского "Добротолюбия," делал отметки на полях. О "духе печали" он заметил: "этот демон необходим для художника." Это и был его демон...

Соловьев притязал быть не только философом, но и "теургом," - он грезил о "религиозном действии," и о религиозном действии через искусство. И приходится судить не только о философии Соловьева, но и о его религии. Нельзя ведь быть христианином только в мировоззрении... Развитие тем Соловьева у Блока и у других было имманентной критикой (и разоблачением) его опыта. И тем самым ставится под вопрос и вся "религия романтизма," религиозный эстетизм или эстетическая религия. Соблазн изживается в искушениях, иногда не изживается, но побеждает. Ведь иные идут в храм не молиться, но мечтать. Религиозное бытие возвращавшейся в Церковь русской интеллигенции было поражено и отравлено этим соблазном...

Вся значительность "начала века" именно в том, что в это время от "религиозной мысли" переходят к "религиозной жизни." Тем острее нужда в аскезе. "Кто перешел от религиозной мысли к религиозной жизни должен зажечь лампаду перед иконой и пасть молитвенно пред ней на колени" (слова Н. А. Бердяева, 1910)... Тем опаснее промедления, иные искание уже принимают за опыт, и теряют себя...

3. Петербургские "Религиозно-философские Собрания" 1901-1903 годов.

Петербургские "Религиозно-философские Собрания" 1901-1903 годов были в истории русского общества событием совершенно исключительным... Мережковский так передавал свои впечатления от этих собраний. "Как будто стенки зала раздвигались, открывая бесконечные дали, и это маленькое собрание становилось преддверием вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, в которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают, рушатся и произойдет соединение: дети найдут свою мать..."

Конечно, то совсем не впервые тогда "историческая Церковь" встретилась с миром и с культурой. И даже в России то было уже не впервые. Но то была новая встреча, встреча интеллигенции с Церковью, после бурного опыта нигилизма, отречения и забвения. То было преодоление "шестидесятых годов." Возврат к вере...

В замысле "Собраний" была неизбежная двусмысленность. И задачу собраний стороны понимали очень по-разному. "Духовные власти" разрешали их скорее по миссионерским

соображениям. Интеллигенты же ожидали от Церкви нового действия, ожидали новых откровений, еще нового завета. И мотивы Апокалипсиса резко звучали на всех почти собраниях. "Мы стоим на краю истории," говорил В. А. Тернавцев...

Розанов очень метко иронизировал над Религиозно-философскими Собраниями. "Мы постараемся поверить, а они пусть начнут делать; и все кончится благополучно..." Такие ожидания не оправдались. Собрания сразу стали модными. Но деловых последствий они не имели. И были прекращены властным запретом. "Соединение Церкви с миром не состоялось," говорил тогда Мережковский... Однако, нельзя сказать, что "Собрания" не удались. Ибо встреча состоялась, ради которой они были задуманы. И в этом их историческая важность. Сам Мережковский говорит о церковниках и иерархах: "Они шли навстречу миру с открытым сердцем, с глубокой простотой и смирением, со святым желанием понять и помочь, "взыскать погибшее." Они сделали все, что могли..."

Председателем "Собраний" был Сергий (Страгородский), тогда ректор Санкт-Петербургской духовной академии. И его влияние было решающим. "Дух пастыря почил на пастве, и определил счастливый и совершенно неожиданный успех собраний... Епископ духом своим показал, как надо вести себя: своего не искать, а чужое беречь... Тщеславие и самолюбие умерли, а забила живая струя духовных интересов... Все хотоли больше слушать, чем говорить..."

Всего состоялось двадцать два собрания. Первое в ноябре 1901-го и последнее в марте 1903-го года. "Записки" собраний было разрешено печатать в журнале "Новый Путь." Напечатаны были протоколы 20 собраний и на этом печатание было запрещено. Отпечатанные листы были сброшюрованы отдельным томом уже в 1906-м году. Несмотря на цензурную обработку, эти "Записки" остаются историческим документом редкой важности. По ним можно восстановить обстановку и стиль собраний...

Во всех спорах и рассуждениях чувствуется один основной и острый вопрос. Как сделать христианство вновь влиятельным в жизни? В этом именно весь смысл религиозного искания... В этом отношении характерен уже первый доклад, читанный на "Собраниях." То был доклад В. А Тернавцева: "Русская Церковь перед великой задачей."

"Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в христианстве правду о земле, - учение и проповедь о христианском государстве. Религиозное призвание светской власти, общественное во Христе спасение, - вот о чем свидетельствовать теперь наступает время..."

Строго говоря, это была тема Влад. Соловьева, поставленная разве только резче. Церковь проповедует небесное, но небрежет о земном. Интеллигенция же вся в земном, в общественном служении. И вот Церковь должна это служение религиозно оправдать и освятить. Соловьев уже говорил о христианском делании неверующих... В духе Соловьева говорит Тернавцев и о предстоящем "религиозном перерождении самого должностного самочувствия власти." Должен быть осознан трагизм власти.

"Наступает время, когда вопрос о Христе станет для власти вопросом жизни и смерти, источником бесконечной надежды или бесконечного ужаса. Виновность в зле, безбожии жизни и общественной гибели обращает совесть власти в арену внутренних переживаний, могущих иметь глубочайший религиозно-жертвенный смысл. Здесь открывается некая священная магия во власти. Это ново в христианстве и в этом для России путь религиозного творчества и откровения о всемирном спасении. Это дается человечеству

раз в тысячелетие..." Тернавцев подчеркивает. "И можно считать уже вполне совершившимся фактом, что действенно проповедовать в России значит проповедовать на весь мир..."

Апокалиптическая напряженность, это новая черта у Тернавцева, знак времени, - она является и у Соловьева в последние годы (срв. острый интерес к Апокалипсису у Льва Тихомирова и его кружке)... "Я верю в новое Откровение, я жду его," говорил Тернавцев. "Вера в праведную землю, обетованную Богом чрез своих пророков, - вот какой тайне предстоит теперь открыться." Но это откровение о земле есть новое откровение о человеке." "Тесные пределы индивидуальности, в которых теперь томится всякая душа, падают. Земля с отверстыми над нею небесами станет поприщем новой сверхисторической жизни. Вот путь к истинной свободе человеческой совести..."

Ибо провалился гуманизм. И нужно теперь строить новую и более библейскую антропологию...

"Верховная власть православного русского Востока и римский священнический католицизм, вот две вершины, в которые будут ударять молнии Нового Откровения прежде всего." Это опять по Соловьеву... Эта тема о религиозной общественности остается характерной и для всех собраний...

Несколько докладов было прочитано на современные темы: Мережковским об отлучении Толстого, кн. С. М. Волконским о свободе совести. Мережковский читал еще о Толстом и Достоевском, о Гоголе и отце Матфее. Здесь поднимался все тот же вопрос об отношении Церкви к миру... Пять заседаний были посвящены обсуждению вопроса о браке, всего больше в связи со взглядами Розанова и с общей теорией "святой плоти." Затем обсуждался вопрос о догматическом развитии. Два последних (перед закрытием) заседания были о священстве (протоколы не изданы)...

Прения о "догматическом развитии" были в особенности характерны. Собственно спорили не столько о "развитии догматов" (в строгом смысле слова), но о возможности "Нового Откровения" или откровений, о путях христианского творчества и культуры. Об этом и спрашивали в программе собраний. "Можно ли считать догматическое учение Церкви завершенным? (Отношение догмата к откровению). Осуществлены ли в действительности европейского человечества (в государстве, в обществе, в семье, культуре, искусстве, науке) откровения, заключенные в христианстве? Если дальнейшее религиозное творчество в христианстве возможно и необходимо, то каковы реальные пути к нему, и каким образом оно может быть согласовано со Священным Писанием и Преданием Церкви, канонами вселенских соборов и учениями Святых отцов?" Обсуждение этих вопросов было направлено первой же речью, речью проф. П. И. Лепорского. Он ответил на все вопросы просто отрицательно. Невозможно ни "количественное приумножение догматов," ни даже дальнейшее постижение заключенной в них тайны. "Догматика только констатирует факт..." Это был, во всяком случе, очень неудачный и неосторожный ответ. Непостижимость откровения была слишком преувеличена, слишком был очевиден привкус неожиданного агностицизма. На это преувеличение в прениях сразу же указал проф. А. И. Бриллиантов: "настаивать на непостижимости откровения значит отрицать самое понятие откровения; что представляло бы из себя откровение, которое открывало бы только непостижимое..."

Откровение нужно усвоять, верой и знанием. И нельзя отрицать, что догматическими определениями "в сознании самой Церкви содержание веры становилось более ясным." Нет ничего невозможного в том, что будут и еще вселенские соборы, и на них

установлены новые нормы... Но существо вопроса было в другом: можно ли жить догматом, или вдохновляться им, и нужно ли? У Лепорского, действительно, выходило как будто, что нельзя и не нужно, что истина несоизмерима с умом человеческим и потому непостижима...

Мережковский с основанием спрашивал. "Если каждый момент молитвы откровение, отчего вы не допускаете, что будут откровения от которых зависят судьбы мира, новый образ Церкви, новый образ нравственности. Епископ Сергий говорит: в моей одиночной молитве бывают откровения. Но все эти откровения не имеют никакого значения, напр., для науки и искусства..."

В прениях было отмечено, что "развитие" не значит "коренная перемена" (это не всем было ясно). "Догматическое развитие не только может быть, но и должно быть. Объективная истина, данная Богом, человечеством переживалась, переживается и будет переживаться. Христос положил в муку закваску... Развитие догматических формул обязательно должно быть, иначе зачеркнута была бы совершенно человеческая история... Нужно раскрывать более и более опытом ума данную нам истину, воплощать ее в новых выражениях, и это новое будет свидетельствовать о жизни Церкви, об истинной жизни религиозного сознания, которое может расти органически, не уклоняясь в сторону... Это развитие догматов есть не что иное, как развитие всей нашей жизни, самого человека по образу Христа" (Прот. И. Слободской)...

Спрашивать остается только о путях развития, не о самом развитии... Во время прений достаточно резко обозначилась позиция и прямых противников всякого догмата и догматизма, В. Розанова и Н. М. Минского... Спор остался, конечно, не конченным...

Нельзя всех "церковников," участвовавших в собраниях, считать верными и точными выразителями церковного разума, учения и предания. Не было между ними и согласия. Немного было среди них и богословов в собственном смысле слова. И все изъяны нашего школьного богословия чувствовались в прениях. Особенно же морализм и своего рода агностицизм, характерные именно для второй половины прошлого века. Очень ярко это звучало в одной из речей о. С. А. Соллертинского.

"Кончилось время заниматься нам теоретическими исследованиями христианства; не пора ли обратить внимание на то, что в то время, когда голова очень просвещена и способна понимать глубины христианства, в это время наши поступки, поведение, настроение являются не только не христианскими, но в полном смысле языческими... Кто хочет жить и понимать особенности нашего времени, должен понять, что самая главная обязанность всякого христианина нашего времени - освоить христианство своею волею... Этический вопрос поднят по всей линии, и я думаю, что теперь нужно не догматствование (которое само по себе заслуживает полного внимания и уважения)... Не следует ли все силы нашего развитого разума сосредоточить на том, чтобы привлекать к нравственным задачам..."

И более того: "обратить догматическое в нравственное." Пример показал Кант. "Бога мы не можем представить божественным," в этом недоступность догматики. "Поэтому является стремление перевести всю догматику, все богословие на нравственный язык, во всем отыскать нравственную задачу. Прежде говорили, что Христос умер за нас, потом стали говорить о нашей смерти за Христа."

Здесь было опасное недоразумение. И Мережковский сразу же возразил: "Надо начинать религию с Бога, а не с добра..." "Особенность времени" в том и заключалась, что у нас начинался философский подъем, бурно просыпались метафизические интересы,

пробуждалась богословская любознательность и чуткость. В таких обстоятельствах "отвлекать" внимание от догматов было не только несвоевременным, но и опасным. Напротив, нужно было провести этот пробуждающийся богословский интерес через строгую школу истории, через искус аскетики и патристики. Но случилось так, что богословием в обществе заинтересовались раньше, чем в школе...

И была несомненная психологическая правда в том, что говорил на одном из последних собраний Мережковский. "Для нас христианство в высшей степени неожиданно, празднично. Вот мы именно эти непризванные, неприглашенные на пир, - прохожие с большой дороги, - мытари, грешники, блудники, разбойники, босяки, анархисты и нигилисты. Мы еще в темноте нашей ночи, но уже услышали второй зов Жениха, но робко, стыдясь своего неблагообразного, не духовного, не церковного вида, подходим к брачному чертогу, и мы ослеплены сиянием праздника; а мертвая академическая догматика - это старая, верная прислуга Хозяина, которая не пускает нас... Мы пришли радоваться празднику, и этому ни за что не хотят поверить... Богословы слишком привыкли к христианству. Оно для них серо как будни..."

Однако, была и оборотная сторона. Интеллигенция возвращалась в Церковь с ожиданием реформ. Психологически на этом лежало ударение. И в этом заключена была очень серьезная опасность, в этой точке и сорвалось "новое религиозное сознание." Это был в новой форме тот же старый и типичный утопический соблазн, нечувствие истории. Об этом в свое время очень удачно говорил С. Н. Булгаков. "Легче всего интеллигентскому героизму, переоблачившемуся в христианскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентские переживания и привычный героический пафос за христианский праведный гнев, проявлять себя в церковном революционизме, в противопоставлении своей новой святости, нового религиозного сознания неправде "исторической" Церкви. Подобный христианствующий интеллигент, иногда неспособный по-настоящему удовлетворить средним требованиям от члена "исторической Церкви," всего легче чувствует себя Мартином Лютером или, еще более того, пророчественным носителем нового религиозного сознания, призванным не только обновить церковную жизнь, но и создать новые ее формы, чуть ли не новую религию..."

Русская интеллигенция должна была пройти суровый и строгий искус самоиспытания и самовоспитания, глубже и искреннее выйти в самую реальность церковного бытия и жизни (срв. проблематику позднейшего сборника "Вехи," 1908),

"Мы в недоумении, мы не придём ни к чему, если не дойдем до мысли, что мы находимся накануне великого события в Церкви, накануне собора. Выяснилось, что пока мы будем говорить об отвлеченностях, будем стоять вне практических тем, ни до чего не договоримся. Необходим церковный собор, т. е. взаимодействие духовенства, мирян, народа, чтобы обратиться действенно с молитвой, т. е. непосредственно к Богу и испрашивать у Него силы. Пока мы будем только религиозно-философским собранием и будем преимущественно отдаваться одним рассуждениям о вере, мы ни до чего не додумаемся. Когда начнется церковное великое действие, собор, все мгновенно выяснится, ибо явится благодать" (слова Д. С. Мережковского на одном из собраний)...

Но и в Церкви должен был начаться новый подъем, и не только пробуждение пастырского внимания к культуре, но и духовной заинтересованности в богословской культуре и культурности... Того и другого требовала сама жизнь, логика истории, логика событий...

4. Планы церковной реформы.

Вопрос о церковной реформе был в эти годы поставлен и сверху, и в очень характерных условиях. Высочайшим указом 12 декабря 1904 года было предрешено "укрепление начал веротерпимости." При обсуждении этого указа в Комитете министров митр. Санкт-Петербургский Антоний указал на необходимость сразу же изменить и правовое положение "господствующей Церкви," ибо иначе она одна будет оставлена стесненной в своих действиях внешним давлением или опекой государства. Эта опека связывает самодеятельность церковных властей и духовенства, "делает голос Церкви совсем неслышным ни в частной, ни в общественной жизни." Прежде всего и нужно пробудить и усилить эту самодеятельность. Записка митрополита ("Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви") была построена с государственной точки зрения, ибо предназначена была для правительства.

"Не следует ли предоставить православной Церкви большей свободы в управлении ее внутренними делами, где бы она могла руководиться главным образом церковными канонами и нравственно-религиозными потребностями своих членов, и, освобожденная от прямой государственной или политической миссии, могла бы своим возрожденным нравственным авторитетом быть незаменимой опорой православного государства?..."

Одновременно с митрополитом и С. Ю. Витте, тогда председатель Комитета министров, внес на обсуждение Комитета свою записку "О современном положении Православной Церкви..." Он ссылается здесь на мнение преосв. Сергия (Страгородского): "объявить теперь свободу совести для всех, это значило бы всем развязать руки, а деятелей Церкви оставить связанными..." Несвобода делает Церковь бездейственной. "Единственным путем к пробуждению замершей жизни может быть только возврат к прежним каноническим формам церковного управления." Витте разумел: отмену Петровской реформы, созыв собора и восстановление "соборности" во всей жизни Церкви. Конечно, рассуждал он снова с государственной или политической точки зрения. "Мертвящее веяние сухого бюрократизма" он хотел ослабить пробуждением общественной самодеятельности. "Государству нужна от духовенства сознательная, глубоко продуманная защита его интересов, а не слепая вера в современное положение..."

В записке намечалась предварительная программа преобразований: обновление прихода, обеспечение духовенства, децентрализация управления, преобразование духовных школ...

Победоносцев сразу же решительно запротестовал против предположений и предложений митр. Антония и Витте и успел добиться Высочайшего повеления "изъять вопрос из Совещания и передать на рассмотрение Святейшего Синода." И действительно, вряд ли было уместным вопросы о восстановлении канонического строя ставить в неканоническом порядке и восстанавливать церковную самодеятельность в порядке светского законодательства, в обход церковных органов. Сам Победоносцев, впрочем, расчитывал вопрос о реформах если и не снять вовсе, то сузить и обезвредить. В своей ответной записке он с большой страстностью защищает существующий порядок, отрицая сам факт "стеснения." Его доводы можно понять в том смысле, что бездействие Церкви, если оно есть, скорее зависит от ее собственного бессилия, а не от засилия государства. Витте отвечал Победоносцеву второй запиской...

Тем временем Святейший Синод в спешном порядке обсудил вопрос о преобразованиях и уже через несколько дней был составлен доклад о созыве собора в Москве, и в самый близкий срок, о восстановлении патриаршего сана, об изменении состава самого Синода. Правда, Государь не нашел возможным созывать собор в такое тревожное время (вряд ли не по внушению Победоносцева). Но сам созыв собора был все же предрешен. Летом 1905-го года Синод пригласил епархиальных преосвященных представить свои

соображения по довольно широкой программе намеченных для собора вопросов. Епископы же предоставляли высказываться и духовенству, и мирянам. В иных епархиях были устроены и пастырские съезды или собрания. То было уже некоторым началом соборной гласности и подготовки...

Обсуждение ожидаемых преобразований в печати началось еще раньше, в связи с опубликованием поданной митр. Антонию запиской группы петербургских священников (т. наз. "группа 32-х") о созыве собора и восстановлении соборности. Эта записка была составлена в духе довольно расплывчатого церковного либерализма, без достаточной духовной сосредоточенности. Больше с мирской, чем с духовной стороны обсуждался вопрос и в печати, и на местных съездах... Отзывы "епархиальных архиереев" были представлены к концу года и сразу же изданы, это очень важный исторический документ...

В январе 1906-го года Синод постановил учредить "особое присутствие" из приглашенных епископов, духовных лиц, ученых и общественных деятелей, под председательством Петербургского митрополита, для предварительного обсуждения вопросов, намеченных к постановке на предстоящем соборе. Решение это было оглашено Высочайшим указом, 16 января. Победоносцев в это время уже не был Обер-Прокурором, он ушел в связи с манифестом 17 октября...

"Предсоборное Присутствие" открылось 8 марта 1906 года и закончило свои работы 15 декабря того же года. "Присутствие" было довольно многолюдным и работа проходила очень живо. Протоколы "Присутствия" были вскоре опубликованы. Созыв собора был еще раз подтвержден и намечено немало преобразований в устройстве и управлении. Но решения "Присутствия" дальнейшего движения не получили. Все осталось почти по-старому. Уже начинался вновь обратный ход...

"Отзывы" епархиальных и преосвященных в общем показывают очень большую свежесть церковного самосознания. Оценка существующего положения была сделана в них скорее смело. И чувствовалась воля к действительному исправлению. Но речь идет почти всегда только об устройстве и управлении. Правда, сама программа вопросов не давала повода выдвигать вопросы духовной жизни...

О неканоничности Синодального строя говорили почти все. Всех резче Антоний Храповицкий, тогда епископ Волынский. Большинство преосвященных решительно настаивали на восстановлении соборного строя, на необходимости нового сближения Церкви и духовенства с обществом, с народом церковным... Открывались, однако, и очень существенные несогласия. Особенно важным было разногласие по вопросу о составе поместного собора. Должен ли собор состоять из одних только епископов, или представителям клира и мирян тоже должно быть дано на соборе место и голос? И в самом "Присутствии" этот вопрос обсуждался с большим возбуждением и страстью. На этом вопросе прежде всего и обнаруживалось всё расхождение охранителей и обновленцев. И в спорах очень чувствовалась рознь отдельных элементов церковного тела, взаимное непонимание и раздражение. Этого нельзя было преодолеть только в порядке законодательных или административных реформ. Все слишком много говорили об "интересах" и о влиянии. Слишком чувствовалась забота эти "интересы" оградить и влияния уравновесить. У защитников широкого состава собора было не очень точное понимание природы Церкви, какая-то почти конституционная схема ее устройства. Но и у возражавших не хватало широты церковного кругозора, и было слишком много горечи и недоверия...

С большим вниманием в отзывах обсуждался и вопрос о духовной школе. И снова, всего решительнее отзывался о ней преосвященный Антоний Волынский, с каким-то совсем неумеренным гневом и раздражением. О реформе не стоит и думать.

"Строй духовно-учебных заведений, как унаследованный из мира западных еретиков, и приводит дело духовной школы до крайнего безобразия." Все нужно в корне изменить. И он передает слова какого-то маститого архипастыря. "Должно всю ее разогнать, разломать, вырыть фундамент семинарских и академических зданий и взамен прежних на новом месте выстроить новые и наполнить их новыми людьми." В таком стиле отозвался еще только епископ Владимир Екатериненбургский. "Азбуку оцерковления нужно начать с того, что продать огромные здания академий и семинарий в испорченных нечестием городах и перенести их в монастыри и села. Все устроить вновь скромно, по-христиански..."

Большинство же склонялось к отвергнутому в свое время плану архиепископа Димитрия (Муретова): разделить школу общеобразовательную и школу пастырскую, и сделать пастырскую школу всесословной. Это становилось особенно настоятельным в виду действительного расстройства и почти разложения духовной школы, вызванного, всего больше, именно насильственным в ней удерживанием детей духовенства, искавших выхода в светское звание. Всего опаснее было то чувство экономического закрепощения, которое все больше развивалось в духовном сословии и уже перерождалось в чувство классовой горечи, обиды, социальной несправедливости. Духовенство, особенно сельское, жило в крайней скудости, бедности, часто в прямой нищете. И своих детей могло воспитывать только в своих сословных, "духовных школах," да и то обычно с крайним экономическим напряжением, почти надрывом. Отсюда именно та болезненная психология, которую обличительно называли "корыстолюбием" нашего духовенства, болезненная мечта о житейском благополучии и достатке, ради семьи, что обычно бывает отражением бытового пауперизма. Но эта единственная доступная школа готовила только к одному поприщу. Трудно было ожидать, что вся масса "духовного юношества" будет охвачена одним пастырским порывом. Этого никогда и не бывало. Но раньше выход к другим "профессиям" был много легче, и даже поощрялся "высшим начальством," до самой "эмансипации," когда впервые открылся широкий доступ купеческой, мещанской и даже крестьянской молодежи. Положение меняется с конца 70-х годов, когда университеты были практически закрыты для семинаристов. С 80-х годов сословно-школьное закрепление "духовного юношества" становится особенно жестким. Практических результатов эта новая крепостная политика не давала. Бегство духовной молодежи из "ведомства православного исповедания" приобретало пугающие размеры. Но еще хуже было то, что многие оставались только по нужде, по принуждению, от страха, без вдохновения, но со скрытой горечью, часто и без веры. Это было слишком хорошо известно, но дальше запретительных мер все же не шли. Вместе с тем, по мотивам скорее политическим, была сделана попытка затруднить доступ в духовную школу иносословным. Устав 1884-го года предусматривал прием в академии по конкурсным экзаменам не только студентов семинарии, но и окончивших светскую среднюю школу, и желающих всегда было немало. В 1902-м году этот порядок был изменен. Окончившие классические гимназии могли быть допускаемы к вступительным экзаменам "не иначе как" по успешном выдержании ими при семинариях испытания по всем богословским предметам семинарского курса учений (Синод. определение 13-20 ноября). Вряд ли для этого были достаточные учебные основания, вступительный конкурс в Академиях был сам по себе достаточным испытанием и поверкой. Решающим было желание отгородить академии от светской школы. Такими мерами вопрос не решался. Решение должно было быть более смелым. Было совсем не целесообразно сохранять устаревший тип школы, уже не соответствовавший ни социальной обстановке, ни церковным потребностям. И нельзя

было сливать задачу пастырской подготовки с задачей школьного самообеспечения духовного сословия. И вот в Предсоборном Присутствии чувствительным большинством голосов и было предрешено разделение двух типов школ...

Предполагалось, что "общеобразовательная школа духовного ведомства" сохранит свой особый стиль, "христианско-гуманитарный," и в своих программах некоторые особенности: расширенное преподавание философии и классических языков. Как нужно устраивать пастырскую школу, голоса очень расходились. Говорили и об "училищах начетчиков." Гермоген, епископ Саратовский, и в семинаристах хотел бы видеть только "образованных начетчиков Священного Писания." Он предлагал сократить систематический курс догматического и нравственного богословия, "чтобы избежать излишней техники."

Другие настаивали, что нужно создавать разные типы пастырских школ, в связи с крайним разнообразием задач и условий пастырской деятельности. Выдвигалась мысль об организации школ пониженного типа, совсем отдельно от существущих семинарий, скорее в связи с системой церковно-приходских школ высших ступеней. Таким образом предполагалось достигнуть "сближения с народом," создать приток новых людей к священству, обновить и изменить сам тип духовенства. Эту мысль в особенности защищал Могилевский архиепископ Стефан (Архангельский)...

Впоследствии (в 1910 г.), подобный же план преобразований был подготовлен Учебным Комитетом при Святейшем Синоде (с участием приглашенных лиц). Но преобразования так и не состоялись. Между тем, недостаток кандидатов священства становился все более ощутительным. И епархиальные архиереи бывали принуждены определять на священнические места кандитатов мало пригодных, лишь бы не оставлять сельские приходы надолго без службы Божией. Состав священства становился все более пестрым. Здесь были престарелые диаконы и псаломщики из недоучившихся или вовсе в школах неучившихся, и благочестивые миряне или начетчики, и неудачливые чиновники или отставные офицеры, - их богословская подготовка бывала очень спорной, и тем самым учительная деятельность поневоле сводилась к начаткам. Но не всегда лучше бывали и священники из интеллигентов. Ибо даже высшее, но небогословское образование еще не может возместить недостаток богословского развития и подготовки. Но под влиянием тогдашних моралистических предрассудков от кандидатов священства и не требовали, и не ожидали богословских знаний. Важнее казалось приобретение практических богослужебных навыков, и еще добрая нравственность. Само учительство обычно сводилось тоже к добрым нравам и добрым чувствам. Недостаточность этого вскоре же и открылась...

Особо стоял вопрос о высшей богословской школе. Становился на очередь вопрос об "автономии" Духовных Академий, т. е. об ограничении прав ректора и епархиального епископа и расширении прав академического совета, с предоставлением ему права окончательно решать большинство ученых дел. Частичная "автономия" и была предоставлена в 1906 году (отменена в 1908-м). В "отзывах" преосвященных за автономию прямо стоял, кажется, один только Сергий Финляндский. Он обуславливал это обязательностью епископского сана для ректора, через него академия канонически подчинялась бы непосредственно центральной власти. К слушанию лекций следует допускать всех желающих, таким образом установится своего рода "общецерковный контроль за преподаванием." Но в общежития принимать только с самым строгим разбором и подчинять уставному режиму...

Митр. Антоний приложил к своему отзыву очень интересную записку проф. Н. Н. Глубоковского. Глубоковский предлагал учредить при Университетах православные богословские факультеты "для свободного развития богословской науки." Академии же сохранить в качестве "научно-апологетических институтов Православной Церкви." Тогда Церковь не будет ответственна за все возможные погрешности богословской науки. Однако, "богословская наука, будучи свободной и честной, всегда останется посредницей познания истины и не может оказаться антицерковной принципиально, коль скоро Церковь есть носительница и провозвестница этой истины." Ведь не боятся же католики богословских факультетов...

Следует еще отметить отзыв арх. Антония Волынского. Он всего больше говорит об академических программах. Нужно сократить преподавание систем и расширить изучение первоисточников, Писания и отцов. "Система православного богословия есть еще нечто искомое, и потому должно тщательно изучать его источники, а не списывать системы с учений еретических, как это делается у нас уже 200 лет." Общеобразовательные предметы тоже следует сократить. Впрочем, преподавание литературы нужно, напротив, расширить, нужно изучать и новейшую литературу, и по ней узнавать жизнь...

Редкие из епископов касались в своих отзывах богословских вопросов. Неожиданным исключением был только отзыв арх. Томского Макария (Петрова), впосл. Московского митрополита. На соборе следует, прежде всего, торжественно подтвердить вечную силу и значение догматов, вновь изложить их, и не только от Писания и Предания, но от богословствующего разума. "Следовало бы установить более точное и более обоснованное воззрение на дело искупления Христа Спасителя" (предполагалось, в смысле нравственного истолкования)...

Еп. Полтавский Иоанн предлагал организовать издание отеческих творений, в особенности для пастырского употребления, и пересмотреть перевод Ветхого Завета, сверяя его с греческим. Нужно вернуть академическое преподавание на святоотеческий путь. И следует разъяснить, что голоса различных богословских школ не есть голос Церкви. Следует дать христианскую оценку современной культуры...

Арх. Рижский Агафангел предлагал на соборе пересмотреть Катихизис и издать новое общедоступное изложение веры; в частности, он отмечал вопрос о Предании...

Несколько епископов выдвигали вопрос об исправлении богослужебных книг, самого Устава, о распространении церковных книг в народе и обществе (напр., Назарий Кириллов, тогда еп. Нижегородский)...

Остается несомненным, однако, - внимание почти вполне поглощалось внешними реформами и преобразованиями. И очень немногие сознавали, что нужен духовный сдвиг. Очень немногие понимали, что восстановление внутреннего мира и порядка достижимо не на путях церковно-политических мероприятий, но только в духовном и аскетическом подвиге. Выход был именно в аскетическом собирании или возрождении. Но "аскетическую идею" нельзя было понимать формально. Ибо само монашество нуждалось в возрождении, против этого трудно было спорить. И то же относилось и к монашеству епископов. Арх. Антоний резко говорил о епископах из вдовцов: "принявшие монашеское звание вместе с начальственной должностью незадолго до архиерейской хиротонии и уже потому лишенные возможности не только удалиться от суетного мира, но даже и ознакомиться с монастырским строем, коему они по большей части вовсе и не сочувствуют..." Но не относится ли эта характеристика и ко всему "ученому монашеству" в целом, как типу или установлению!... И острота положения была в том, что такое

формальное монашество не было надежным заслоном от церковного "либерализма" и обмирщения...

Вопрос о церковных преобразованиях оставался слишком тесно связанным с общим течением политической жизни. И обратный ход в политике сразу же повторился и в церковном управлении. Вопрос о реформах был отложен, если и не вовсе снят. Кое-что, впрочем, продолжали разрабатывать в порядке специальных комиссий. В 1908-м году была назначена ревизия духовных Академий и после нее восстановлен полностью устав 1884-го года. Академии обозревали по поручению Синода: Санкт-Петербургскую и Московскую Димитрий (Ковальницкий), тогда арх. Херсонский, Киевскую - арх. Антоний Волынский, Казанскую - Арсений Стадницкий, тогда епископ Псковский. Ревизия не была беспристрастной, особенно в Киевской академии. Но в очень многом заключения ревизоров были верны и справедливы. В академиях, действительно, было слишком много "светского" духа и церковного "либерализма," церковности было недостаточно, и дисциплина упала. Только противопоставлять этому нужно было церковное творчество, а не школьные шаблоны, побеждать духовной силой, а не формализмом...

В новом академическом уставе, изданном в 1910-м году (изменен в 1912), немало удачных подробностей, - увеличение числа кафедр, расширение преподавательского персонала, введение практических занятий или семинариев, введение новых предметов (напр., особая кафедра по истории византийской и славянских Церквей). Но в целом весь Устав построен в духе властного формализма. В нем совсем не чувствуется подлинного вдохновения...

И все-таки во внутренней жизни духовных Академий с начала века наблюдается несомненный подъем. Оживление чувствуется и в богословской литературе. Правда, это сказывается больше в издании ученых монографий, чем в заявлении новых идей. Однако, и эти ученые исследования очень убедительно свидетельствуют о богословской чуткости и наблюдательности, о росте богословской культуры. В особенности это относится к работам по церковной истории. Здесь не только собирался новый материал, но уже подготовлялся и новый синтез...

Следует отметить еще очень любопытное предположение открыть в Москве "Женский Богословский Институт," поместить его предполагалось в Московском Скорбященском монастыре, под ведением игумении. Правда, план был намечен очень укороченный, богословско-педагогический, и без древних языков. И главной целью "Института" было приготовление воспитательниц и учительниц для женских училищ духовного ведомства и епархиальных, с тем чтобы не допускать туда окончивших женские курсы, как зараженных светским и нецерковным духом. Тем не менее остается очень характерным это сознание необходимости открыть и женщинам некоторый доступ к богословскому образованию, хотя бы сперва и со специальной целью (впрочем, ведь и Академии все еще оставались полупедагогическим учреждением). Этот план был выработан весной 1914-го года и война помешала открыть Институт или хотя бы провести его устав в законодательном порядке. Но, кажется, какое-то преподавание было налажено и временные курсы были все же открыты...

5. Религиозная философия начала века.

Религиозный сдвиг начала века отражается сразу же и в философском творчестве. Возникает у нас религиозная философия, как особый тип философского исповедания и делания. Это был возврат метафизики к религиозным истокам. И в этом сказывалась потребность самой мысли в религиозном питании и укреплении...

Этот сдвиг мысли чувствуется не только у "религиозных философов," продолжателей Влад. Соловьева, и сказывается не только в постановке или выборе религиозных тем. Сама психология философов у нас становится в те годы религиозной. И даже русское неокантианство имело тогда своеобразный смысл. Гносеологическая критика оказывалась как бы методом Духовной жизни, - и именно методом жизни, не только мысли. И такие книги, как "Предмет знания" Г. Риккерта или "Логика" Г. Когена, не читались ли тогда именно в качестве практических руководств для личных упражнений, точно аскетические трактаты? Да и задуманы эти книги не с этой ли целью? Так же читают у нас позже творения Фихте и Гегеля, как книги мистического опыта и действия. Внимание ведь сосредоточивается здесь на очищении и воспитании философского сознания. Именно в этом и вся острота неокантианского панметодизма. И здесь повторяется проблематика христианской аскетики: борьба с хаосом страстей и впечатлений, верность правилам и законам, выход к высшим созерцаниям, стяжание бесстрастия...

Только неокантианство ищет духовного закала и укрепления в безличных формах разума и закона. Но ищущая потребность остается религиозной. Религиозно претворяются у нас и другие философские влияния: феноменология Гуссерля, возрождение великих идеалистических систем. Русское "неозападничество" предвоенных лет было сильно именно этим религиозным пафосом, хотя бы и потаенным, и блуждающим. И вскоре религиозные вопросы для многих встали открыто. Наметился новый путь возвращения к религиозной метафизике, через религиозность немецкой романтики, через метафизику германского идеализма и через мистику Бёме или Эккегардта, через Вагнера или Ницше. И не только Андрей Белый связывает себя с Ницше, но и Бердяев: "Ницше - предтеча новой религиозной антропологии," и еще Фейербах...

Но всего важнее, что сказывалось здесь не только искание мировоззрения, но еще больше потребность в интимном духовном правиле или ритме жизни, в аскезе и опыте. Отсюда же и увлечения антропософией, именно как определенной практикой и путем. Этот психологический рецидив гностицизма остается очень характерным и показательным эпизодом в недавнем религиозном развитии русской интеллигенции. Интимная сторона тогдашних философских и религиозных настроений и увлечений всего лучше видна в творчестве Андрея Белого (1880-1935), и на его личной судьбе, и в образах его творческого воображения. Здесь всего ярче открывается "русский соблазн." Обнажается встревоженная стихийность человеческой души, русской души, и через нее проносятся какие-то мутные струи душевных и духовных влияний. И со всей остротой выдвигается аскетическая проблема. Становится ясно, что решаются не только вопросы мысли, но и живая судьба человека. "Философия не мечта, но действие" (Н. А. Бердяев)...

Философии приходится решать религиозные задачи. Этот интимный возврат к религиозным задачам был даже важнее религиозного сдвига в миросозерцании. Однако, здесь-то и начинается подлинная борьба, и вскрываются худшие бездны. В ранние годы для Белого характерно влияние Шопенгауэра, от него он впервые усваивает платонические темы, под дымкой пессимизма, тоски, музыкальной иллюзорности, и сюда сразу примыкают мотивы Веданты и Упанишад. Шопенгауэра он в юности читал, как священную книгу, "по параграфу в день." С тех пор эмпирическая деятельность потеряла для него устойчивость. И прежде всего перестало быть реальным время. От Шопенгауэра Белый переходит к Ницше. Тема "вечного возвращения" навсегда становится его темой: "кольцо возврата." Нет никакого действительного движения, никакой поступи, только вращение или пульсация (это хорошо подметил у Белого Ф. А. Степун). "Стоящее в начале и конце - одно." Отсюда какая-то странная прозрачность всего существующего, потому и призрачность, - "сквозные лики." Все грани как-то странно разлиты, точно самое бытие имеет какое-то клубящееся, клочковатое строение. И проблема "соборности"

получает очень своеобразный смысл. Лик почти что только личина, личности точно переливаются одна в другую. Здесь не то, что перевоплощение, скорее какое-то гипнотически властное овладевание друг другом или взаимная одержимость, вампирическая жизнь в другом, - в этом природа симфонии. Здесь хлыстовский соблазн, это демонический дублет соборности (на это в свое время тонко указывал С. Н. Булгаков). У Белого эта тема поставлена не только в "Серебряном Голубе." Быть может, всего резче в его "четвертой симфонии," Клубок метелей (1908). И человек здесь показан именно в состоянии одержимости, включенный в космические ритмы и в хаотическую невнятицу бытия; есть жуткое вдохновение в этих "метельных ектениях" ("вьюге помолимся!"), в этих обрывках "гробной лазури." В этой симфонии Белый ставил тему любви, "священной любви,"- "только через нее возможно новое религиозное сознание" (Белый был тогда близок с Мережковскими). "Тема метелей, - это смутно зовущий призыв... И души любящих растворятся в метели." Конечно, здесь нет никакой встречи, но гибель душ, точно тающих в вихрях, - "сладострастие томящегося духа" (выражение Бердяева). "Пройти сквозь формы мира сего, уйти туда, где все безумны во Христе, - вот наш путь." И это был путь погибельный. Не столько путь, сколько круг, круг неразмыкаемых обращений и отражений. С 1912-го года Белый уходит в антропософию. Это был один из тупиков религиозного неозападничества...

И с Белым можно сравнить А. Н. Скрябина (1871-1915). Интересны не взгляды Скрябина, в философии он был беспомощно подражательным, но его опыт и его собственная судьба. Это опыт космической истомы, опыт мистический, но безрелигиозный, без Бога, и без лиц, опыт ритмов и ладов. И демоническая природа этого опыта вполне очевидна: достаточно назвать "Девятую симфонию" Скрябина ("черная месса"), или его Poeme satanique, - "flammes sombres," пляска черных пламен... Творчество Скрябина тем характерно, что в самом намерении творца оно было неким магическим действом, теургическим актом или предварением, должно было осуществить мистерию, мистерию космического разрушения и гибели. Скрябин чувствовал себя великим призванным, более чем пророком. Космическое томление в нем достигало такой остроты, что он стремился к смерти, готовил смерть миру, хотел бы зачаровать и погубить мир, - зачаровать в опьянении или исступлении смерти. Это будет вселенским и окончательным чудом. Острым эротизмом пронизано все творчество Скрябина. И чувствуется у него эта люциферическая воля властвовать, магически и заклинательно овладевать. Притязаемая теургия оборачивается волшебством, колдующим насилием, где нет ни смирения, ни духовного опыта, ни священного трепета, но почти обнаженная похоть мистической власти. Искусство действительно становится "тайным действием," но и темным действием, темным действом. Творчество Скрябина тем и показательно, что в нем разоблачаются сатанические глубины самодавлеющего искусства, темные бездны артистической гениальности. И у него своеобразно преломляется апокалиптическая тема. Скрябина можно назвать обреченным апокалиптиком. Его задуманная "Мистерия" ведь должна была быть именно концом мира, соответстаует в его замысле Второму Пришествию христианского упования. Из космических ритмов можно освободиться только таким магическим смертоубийством, вселенским чародейным поджогом. Мечтательность разоблачается здесь, как насилие...

Искусство перестает быть нейтральным. Оказывается, что искусство не может оставаться нейтральным. И вне истинной веры оно обречено на вырождение в темную магию...

Здесь нужно еще упомянуть о магических мотивах в поэзии В. Брюсова, о загадочном творчестве Чюрлёниса, пронизанном какой-то тоскливой прелестью, - это зарисовка каких-то мистических туманов, игры духовных теней...

В эпоху недавнего нашего эстетического возрождения вся эта религиозная значительность искусства открылась с полной очевидностью, но открылась и в жуткой двусмысленности прельщения и ворожбы... Речь идет не о психологии, но о более глубоких измерениях, о феноменологии религиозного соблазна...

И это был задний или глубокий фон тогдашнего философского движения...

Философским органом неозападников становится журнал "Логос" (в изд. "Мусагет," 1910-1915). Характерна редакционная программа в первом же выпуске. Она вся составлена в категориях Влад. Соловьева (первого периода). Тот же исходный опыт: распад культуры. И та же жажда синтеза, его предчувствие: "наше время снова волнуется жаждой синтеза." И даже очень сходная методика: развитие школ и направлений, как осуществление полноты в богатстве и многообразии, чтобы заветный синтез вместил в себя "зрячую полноту" раскрывшихся мотивов. Здесь не только невольная встреча с Соловьевым в едином кругу романтических предпосылок, но именно намеренное приспособление к его схемам, чтобы тем резче проявить различие. Различие это в том, что "неозападники" ищут синтеза в общем чувстве жизни и в творчестве культуры, а не в исторической и конкретной религии. Но и само чувство жизни у них уже становится религиозным. Так было и в немецкой романтике. Очень характерен немецкий сборничек: "О Мессии," Von Messias (1909), в котором участвовали и русские авторы, из учеников Риккерта. Здесь так характерно это мессианское разгадывание времен, и предчувствие творческих свершений, апокалитическое переживание современности. Немецкое кантианство в те годы уже и само "возвращалось," возрождение идеалистической метафизики уже начиналось. Русская мысль в этом возрождении творчески участвовала. Впоследствии отдельные представители "неозападнического" течения органически встретились с "последователями Влад. Соловьева." Но предшествовало этому несколько лет острого несогласия и спора о религиозном опыте и философской свободе. Могло казаться, что защитники философской свободы ее ограждают от сужения доктринальными или догматическими предпосылками. В действительности же за духовную свободу боролись не они. В неокантианстве или трансцендентализме очень чувствовался привкус скептицизма. Преувеличенное подчеркивание несоизмеримости человеческих познавательных схем с полнотой бытия необходимо оборачивается релятивизмом. Душа останавливается на пути, остается в промежуточной области колеблющихся переживаний, текучих образов и символов. Здесь и вспыхивает снова со всей жгучестью соблазн психологизма. Преодолеть его можно только в конкретности религиозного опыта, личной встречи. И только в познании истины восстанавливается свобода человека...

Именно в религиозной философии восстанавливается недрогнувшее чувство истины, твердость умного видения и созерцания, не только в неизреченности частного опыта, но и в четкости кафолического исповедания...

Об этом в те годы всего больше писал В. Ф. Эрн (1879-1917), мыслитель с темпераментом бойца. Сборник его полемических статей, "Борьба за Логос" (1911), остается самым характерным в его творческом наследии. Он всегда именно борется, бьется, и не столько с Западом вообще, сколько с новейшим Западом и западничеством, с "меонизмом" современной и всей новой европейской мысли, оторванной от бытия, утерявшей чувство природы. И его задачей становится это освобождение из-под власти кажущегося и только переживаемого, возврат к бытию, прорыв вновь к вечной и подлинной действительности. Возможно, это только в Церкви. Бытие познаваемо только потому, что Человек обладает в себе бытием. Иначе сказать: "истина может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть место истине," или человеку самому есть место в истине. Но человек должен еще становиться самим собой, восходить к полноте своего умопостигаемого

существа. Так вводится момент подвига и подвижничества в самое познание. Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни...

Смысл своего философского дела сам Эрн в том и видел, чтобы бороться против психологизма, - за онтологию. "Психологизм" в его понимании всего больше и связан с индивидуализмом Реформации (ср. еще у кн. С. Н. Трубецкого), а "онтологизм" возможен только в Церкви, особенно на Востоке, но и на Западе. В частности, Эрна очень интересовала борьба за онтологизм в итальянской религиозной философии XIX-го века (у А. Росмини и В. Джоберти). Но всего больше "онтологизм" осуществлен у восточных отцов - платоников, у Григория Нисского и преподобного Максима, еще в Ареопагитиках. У Эрна намечается, таким образом, и философский возврат к отцам...

С "психологизмом" приходилось бороться не только в философии, еще более в общественном сознании. И здесь эта борьба становилась защитой культуры, и культуры религиозной. В этом исторический смысл известного сборника "Вехи," вышедшего весной 1909 года. Здесь много горечи и много обличений, чувствуются недавние разочарования и свежая боль. Но нет усталости. Книга составлена резко, почти запальчиво. Но не ради обличения, а как призыв. В самой резкости обличений сказывается только искренность тревоги. И самое обличение становится призывом, призывом к делу и творчеству. Это книга бодрая и зовущая, книга призывов, не только отречений, книга начал, не только концов...

Пути участников сборника разошлись очень скоро и резко. Их встреча и соучастие может показаться случайным или искусственным. Это не умаляет значительности симптома...

Две основных мысли тесно сплетаются: личный подвиг и пафос безусловных ценностей. "Безусловное" только через личный подвиг или обращение и достигается. Об этом в те года с какой-то особенной выразительностью говорил Н. А. Бердяев. Он сравнивал две душевных установки: чувство вины и чувство обиды. И только в первом есть творческие возможности и свобода, в этой жажде отпущения, искупления, возрождения. Но обида всегда порабощает и связывает: "и творческому полету мешает какая-то влюбленная ненависть к старому." Обиженное сознание всегда поворочено назад, утешается горькими воспоминаниями. Творческая сила открывается только через раскаяние и примирение. "И в отношении к Церкви психология обиды и претензий должна быть окончательно побеждена психологией вины и ответственности..."

Так начинается открытая борьба с утопическим "нигилизмом," столь опасно поразившим русское сознание в 60-х годах... То был творческий выход в культуру... И, прежде всего, восстановление исторический памяти, более того - трепет истории...

Именно в эту эпоху начинает крепнуть чувство исторической связности и непрерывности. История открывается не под знаком конца только, но и под знаком творчества и дления, - не в апокалиптическом только, но и в культурном измерении. Это было жизненным преодолением не только неисторического утопизма или опрощенства, но и торопливой лжеапокалиптики. Сказывалась воля к культуре, приятие истории...

И снова об этом очень сильно говорил тогда Бердяев. "Я почувствовал мистичность истоков истории, таинственность тысячелетиями действующих в истории сил... Легко провозгласить, что абсолютная свобода есть верховная цель, что в ней смысл мирового процесса. Абсолютная свобода осуществляется через историю, через таинственную историческую преемственность, церковную и культурную."

И это приводит к принятию именно "исторической" Церкви. Бердяев возражает здесь, прежде всего, самому себе, преодолевает свой прежний апокалиптизм. "Только через святыню Вселенской церкви, основанной самим Христом, через священную преемственность и священное предание Церкви можно и должно приблизиться к новым религиозным берегам, устремиться в таинственную, пророчествами лишь приоткрытую даль..."

Такое же чувство творимой истории у С. Н. Булгакова. "История для религиозного сознания есть священное тайнодействие, притом имеющее смысл, ценность и значение во всех своих частях, как это было глубоко почувствовано в германском классическом идеализме, особенно у Гегеля."

Но история не только совершается над людьми, но она есть и их собственное дело, труд, или подвиг. Человек в истории действует, не только терпит или переживает. Однако, "нумен истории" в этом эмпирическом делании человека вполне не исчерпывается. И разрешается история через некий разрыв, в эсхатологии (срв. очень сильную статью В. Ф. Эрна, "Идея катастрофического прогресса")...

С этим и связан трагизм творимой истории. С этим же связана и вся проблематика христианской культуры, религиозного действия в истории, - проблематика Влад. Соловьева ... Этот историзм отчасти из марксизма. Отсюда остается острый привкус фатализма, предопределенности. У Булгакова это было очень сильно. "Всем существом своим должны мы утверждать приятие истории, говорить свое "да" ее огненному катарсису: amor fati, вожделение Божественного рока..."

Нужно только подчеркнуть, что такой фатализм был уже издавна психологически привычен для русской интеллигенции. Именно этим так остро привлекал Шопенгауэр: Фета, отчасти Толстого, позже А. Белого. Очень характерен пример Влад. Соловьева. Он категорически отрицал метафизическую свободу человека и настаивал на безусловной предопределенности событий. Именно в понятии судьбы сходятся для него все нравственные идеи (см. его критическую статью о книге Лопатина, опубликованную только недавно)...

Сборник "Вехи" был только симптомом, никак не итогом. Это был еще только знак и призыв, даже и не программа. И вскоре у отдельных участников сборника программы оказались слишком разными: достаточно сопоставить церковность и священство Булгакова с острым историческим нигилизмом Гершензона (в "Переписке из двух углов" и еще больше в брошюре: "Судьба еврейского народа"). Но в экономии тех лет сила жизни была важнее каких-либо отдельных достижений. "Пробудилось религиозное волнение внутри русской культуры," в этих словах Бердяев отметил самое главное из тех лет...

Бердяев отмечает и главную опасность процесса. "Слабость русского духовного ренессанса была в отсутствии широкой социальной базы. Он происходил в культурной элите." Однако, как же иначе может начинаться духовный сдвиг? Только вот сроки оказались отмерены как-то скупо, и сейсмические волны не успели прокатиться вдаль. Но и всегда творится история только в немногих, и духовно-исторические ценности не многими созидаются. Есть поэтому всегда и опасность социального разлома культуры...

Гораздо опаснее была узость исторической базы. Живость исторического чутья еще не возмещает узости исторических кругозоров. А религиозное "возрождение" у нас было, собственно, только возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики. Для одних это был возврат к Шеллингу или Гегелю, для других к Якобу Беме, для иных и к Гёте. И

усиливающееся влияние Соловьева только подкрепляло эту зачарованность немецкой философией. Действительные просторы церковной истории оставались почти неизвестными. Историю древней Церкви приучались узнавать в изображениях и истолковании немецких историков-конструктивистов. И даже античная философия воспринималась через германское романтическое посредство. В самом историческом чувстве оставались слишком острые отзвуки эстетизма и символизма...

О современной русской религиозной философии привыкают говорить, как о каком-то очень своеобразном творческом порождении русского духа. Это совсем неверно. Напротив, замена богословия "религиозной философией" характерна для всего западного романтизма, в особенности же для немецкой романтики. Это сказывалось и в католическом спекулятивном богословии романтической эпохи. И в русском развитии это один из самых западнических эпизодов. Так характерно, что Н. А. Бердяев всего больше питается именно от этих немецких мистических и философских истоков, так и не может разомкнуть этого рокового немецкого круга. В этом отношении очень показательна его главная из предвоенных книг: "Смысл творчества, Опыт оправдания человека" (1916). И в ней он снова отступает из "исторического христианства," в эзотеризм спекулятивной мистики, к Я. Беме и Парацельсу, воинственно отталкивается от святоотеческого предания. "Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека, для новых времен." Бердяев весь в видениях немецкой мистики, и она для него загораживает опыт Великой Церкви. Это одно из самых характерных искушений русской религиозной мысли, - новая фаза утопического соблазна...

Для предвоенного десятилетия особенно характерна московская группа религиозных философов, соединявшихся в религиозно-философском обществе имени Влад. Соловьева (с 1907 г.). Религиозный подход к философским вопросам отличал это новое общество от старого Психологического Общества, в котором тоже обсуждали религиозные темы и участвовали те же лица. Нужно назвать здесь С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева, пришедших от марксизма, В. Ф. Эрна, Вал. Свенцицкого, П. А. Флоренского, из представителей прежнего поколения кн. Евг. Н. Трубецкого, который всего вернее держался традиции Соловьева. Принимал участие в Религиозно- философском обществе и Андрей Белый, также и другие московские философы и писатели. Московское Религиозно-философское общество было всего скорее религиозным салоном, или религиозно-эстетическим клубом. Так оно и возникло (срв. "среды" П. И. Астрова в 1904 году и связанные с ними сборники "Свободная Совесть," позже встречи у М. К. Морозовой, и образовавшееся вокруг нее книгоиздательство "Путь," уже в 1911 г.)...

Историю этого времени писать еще трудно, может быть, и рано. Творческий путь многих участников тогдашнего движения еще не закончился. Нельзя подвести итог... К богословским темам перешли из всей этой группы только П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, их связывали и личная близость, оба приняли священство. Булгаков к богословию переходит только в своей книге: "Свет Невечерний" (1917 г.), вышедшей уже в год революции. И толковать эту книгу нужно в связи его дальнейшего развития...

Для тогдашних лет характернее другие книги Булгакова: его "Два Града" (1911) и особенно "Философия хозяйства" (часть I, Мир, как хозяйство, М. 1912). В духовном развитии Булгакова решающим было влияние Влад. Соловьева, и от него основная тема или схема всей его системы, - учение о Софии. В нем он встречается и с Флоренским. С Соловьевым же связана и вся проблематика религиозной или церковной культуры, христианского делания в истории, очень характерная для Булгакова. От Соловьева путь назад к Шеллингу и к неоплатоникам, но и к патристике, к опыту Великой Церкви, в историческую Церковь, в Церковь предания и отцов. Власть немецкой философии очень

чувствуется и у Булгакова, острое влияние Шеллинга в его хозяйственной философии, и даже влияние Кантовского трансцендентализма в самой постановке религиозно-философской проблемы в "Свете Невечернем" ("Как возможна религия?"), ограниченность романтического кругозора в религиозной натурфилософии, неудержимый крен к "философии тожества." Но от религиозной философии Булгаков уверенно возвращается к богословию. В этом его историческое преимущество, в этом его сыновняя свобода...

Самым характерным памятником предвоенной эпохи остается известная книга о. П. Флоренского, "Столп и утверждение истины" (1914). И в ней всего резче сказывается вся двусмысленность и неустойчивость религиозно-философского движения...

Книга Флоренского намеренно и нарочито субъективна. И не случайно она построена в типе дружеской философской переписки. Это, конечно, литературный прием. Но он очень тонко передает саму тональность духовного типа, - Флоренскому так и подобает богословствовать в письмах к другу. Слишком у него силен пафос интимности, пафос психологического эзотеризма, почти снобизма в дружбе. Флоренский много говорит о церковности и соборности, но именно соборности всего меньше в его книге. Это книга очень самозамкнутого писателя. В его размышлениях и рассуждениях всегда чувствуется одиночество. От него он может освобождаться только в дружбе, в каком-то романтическом "братотворении" или побратимстве. И сама соборность Церкви распадается для него в множественность интимных дружественных пар, и двуединство личной дружбы психологически для него заменяет соборность. Он живет всегда в каком-то укромном уголке, и там хочет жить, в таком эстетическом затворе. Он уходит с трагических распутий жизни, укрывается в тесную, но уютную келию. Впрочем, в свои ранние годы он участвовал в "Христианском союзе борьбы," в этом странном опыте религиозно-мечтательного революционерства...

Истории Флоренский не чувствует, он не живет в истории, у него нет исторической перспективы, у него нет органического чутья процесса. В историческом прошлом он чувствует себя как в музее, он в нем эстетически наслаждается, любуется, созерцает, и всегда по личному выбору или вкусу. Флоренского упрекали в пристрастии к теологуменам, к частным богословским мнениям. И это очень важное наблюдение. К теологуменам у него, действительно, больше вкуса, чем к догмату, слишком соборному, для всех, слишком громкому и явленному, - а он предпочитает неясный шепот личного мнения...

И тот опыт, о котором Флоренский говорит в своей книге, есть именно опыт психологический, поток переживаний. На словах он отрекается от себя, даже от своего, и обещается только передавать общее, всецерковное. Но делом он опровергает свое слово. Он всегда говорит именно от себя. Он остается субъективным и тогда, когда хотел бы быть объективным. И в этом его двусмысленность. Книгу личных избраний он выдает за исповедь соборного опыта. Есть очень явственный налет богословской прелести, на всех построениях Флоренского... Есть в книге Флоренского загадочная неувязка: точно два несоизмеримых отрывка насильственно синтегрированы в одно целое. Книга Флоренского начинается письмом о сомнениях. Путь к истине и начинается даже не просто сомнением, но прямым отчаянием, начинается в каком-то пирроническом огне. И вот в мучительном лабиринте где-то неожиданная внезапно вспыхивает молния откровения (Флоренский отмечает свою близость в этом вопросе к арх. Серапиону Машкину и его неизданной книге)...

Здесь можно было бы вспомнить и Паскаля...

О каком же опыте и пути идет здесь речь? О трагедии неверующей мысли? или о диалектике христианского сознания? Во всяком случае вопрос так поставлен, точно самое важное спасаться от сомнений. И получается впечатление, что неизбежно приходить к Богу через сомнения и отчаяние. Вся религиозная гносеология Флоренского почти сводится к проблеме обращения. Дальше он не идет: как возможно познание? И вопрос звучит психологически: Флоренский все сводит к переживанию. Книга начинается в тонах кантианского скепсиса и полускепсиса. И к Канту же Флоренский примыкает в своем интересном учении об антиномиях. Самая истина оказывается для Флоренского антиномией...

Но вот, вся вторая половина книги написана в тонах платонизма и онтологизма. Как же сочетать и согласовать пирронизм и платонизм, антиномизм и онтологизм? Учение о Софии и о софийности творения означает сплошную логичность мира, в котором поэтому невозможны антиномии, по самому заданию. Ибо разум должен быть адекватен и соизмерим бытию. На чрезмерность антиномизма у Флоренского в свое время обратил внимание Евг. Трубецкой, но своих возражений он не развил до конца. Одно он верно отметил: этот антиномизм у Флоренского есть только "непобежденный скептицизм, раздвоение мысли, возведенное в принцип и норму." Но в христианстве разум "подвергается преображению, а не искалечению..."

София, по определению Флоренского, есть "ипостасная система миротворческих мыслей Божиих." Как же тогда последней тайной мысли оказывается не система, но антиномия?... Учение о грехе не разрешает этой апории. Ибо антиномично, по Флоренскому, не только слабое и греховное сознание, но и самая истина, - "Истина есть антиномия." Выбор между "да" и "нет" оказывается вообще невозможным. Почему же и христианский разум остается в плену и отравлен незнанием? Странным образом, говоря о Софии и софийности, Флоренский никогда не вспоминает об антиномиях...

От сомнений разум спасается в познании Святой Троицы, об этом Флоренский говорит с большим увлечением и раскрывает спекулятивный смысл Троического догмата, как истины разума. Но странным образом, он как-то минует Воплощение, а от Троических глав сразу переходит к учению о Духе Утешителе. В книге Флоренского просто нет христологических глав, и "опыт православной теодицеи" строится как-то мимо Христа. Образ Христа, образ Богочеловека какой-то неясной тенью теряется на заднем фоне. И не оттого ли так мало радости в кииге Флоренскаго, и вся красота его построений есть только осенняя, умирающая, унылая красота. Ибо Флоренский не столько радуется о пришествии Господнем, сколько томится в ожидании Утешителя, в чаянии Духа. Томится, и не радуется пришедшему ведь Утешителю, но жаждет большего. И точно не чувствует неотступного пребывания сошедшего Духа в мире, - церковное ведение Духа кажется ему Смутным и тусклым. Откровение Духа чувствует он только в немногих избранниках, но не в "повседневней жизни Церкви." Точно еще не совершилось спасение: "чудное мгновение сверкнуло ослепительно и... как бы нет его." Точно мир все еще остается темным, и "только извне озаряют его какие-то еще не греющие, предрассветные лучи." В книге Флоренского удивительно мало сказано о таинствах. Флоренский не в свершении, но в ожиданиях...

Сердце томится о небывалом, и потому Флоренскому грустно в истории: некая истома грусти овладевает им и душа вся вытянута к еще не наступившему мигу. Какие-то неожиданные перепевы не то Мережковского, не то Новалиса. И здесь невольно припоминается одно из ранних стихогворений А. Белого, посвященное П. А. Флоренскому ("Священные дни," 1901), - "Тоска! О, внимайте тоске, мои братья! Священна тоска в эти дни роковые!"...

Эпиграфом взято Мрк. 13:19: "ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения"...

В свои ранние годы и Флоренский писал стихи, и вот они удивительно напоминают А. Белого, особенно его сборник: "Золото в лазури." "Воздух все реже. И пьянно качаясь, кружится мир, накреняясь"... Здесь было единство лирического опыта...

Во "втором завете" Флоренскому как-то тесно и душно. Ведь Логос есть именно "всеобщий закон мира." И потому откровение Второй Ипостаси не освобождает мира, - напротив, заковывает его в закономерность. Откровение Логоса для Флоренскаго обосновывает научность, потому христианский мир есть мир суровый, мир закона и непрерывности, и еще в нем не открывается красота и свобода. И остается неясным, что же означает для Флоренского Пятидесятница. Он ждет именно нового откровения, а не только исполнения. И ждет в конце времен не Второго Пришествия Христова, но Откровения Духа... Во всяком случае, Флоренский не чувствует и не оговаривает абсолютности Новозаветного Богоявления. Оно точно его не насыщает, и он все томится и ждет. Роковая отрава романтизма владеет им...

И снова здесь несомненная несогласованность. Тоска странно смешивается с ликованием. Ибо в одном плане мир еще не преображен, но в другом, в своем вечном корне, он божествен. "Есть объективность, это - Богозданная тварь" (срв. очень интересное истолкование платонизма в этюде: "Смысл Идеализма," 1914)...

Упование Флоренского не в том, что пришел Господь и в самом Себе открыл новые пути Вечной жизни, но в том, что от вечности и по самой своей природе "тварь уходит во внутри-троичную жизнь." В своей первореальности мир, как некое "великое существо," есть уже некое "четвертое лицо," четвертая Ипостась. О Софии Флоренский говорит резче и жестче, чем Влад. Соловьев. И высшее откровение Софии он видит в Богоматери, образь которой как-то отделяется от Богомладенца и даже заслоняет его... В "теодицее" Флоренского странным образом нет Спасителя. Мир "оправдывается" как-то мимо Него...

Книга Флоренского характерна и важна именно как психологический документ, как историческое свидетельство. В ней много интересного, есть удачные страницы и ряды мыслей. Но Флоренский и не мог дать больше, чем литературную исповедь. Это очень яркая, но совсем не сильная книга, тоскливая и тоскующая. И не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем. По своему внутреннему смыслу это очень западническая книга. Книга западника, мечтательно и эстетически спасающегося на Востоке. Романтический трагизм западной культуры Флоренскому ближе и понятнее, нежели проблематика православнаго предания. И очень характерно, что в своей работе он точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии, или уходил вкось, в учения оккультизма и магию. Об этом он задавал темы и студентам для кандидатских сочинений (о К. Дю-Преле, о Дионисе, по русскому фольклору). И сам он предполагал на соискание степени магистра богословия представить перевод Ямвлиха с примечаниями. Уже в 1922-м году был опубликован проспект его новой книги: "У водоразделов мысли, черты конкретной метафизики." Всего менее здесь можно угадать книгу христианскаго философа. Книга издана не была...

У Флоренского своеобразно сочетается эстетизм и натуральная мистика, как то часто бывало в поздней романтике, И у него нет подлинного развития мыслей, но именно какое-то плетение эстетических кружев. Отсюда и вся двусмысленность. Бердяев верно заметил: "люди, поверившие в Софию, но не поверившие во Христа, не могли различать реальностей." Он говорил это о Блоке и других символистах. Но и о Флоренском отчасти

приходится повторить эти слова, и о самом Соловьеве. Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести... На русское богословие надвигался эстетический соблазн, как прежде моралистический, и книга Флоренского была одним из самых ярких симптомов этого искушения...

6. Заключение.

Война была временем духовно очень неспокойным и неблагополучным. Духовная опасность войны не была сразу осознана. Многим казалось тогда, что к историческим действиям нельзя и не следует прилагать нравственного мерила. Жизнь народов несоизмерима с личной нравственностью, не поддается и не подлежит нравственной оценке. Есть ценности, высшие, чем добро. И "категорический императив" слишком часто только мешает осуществлению этих высших ценностей, задерживает качественное "повышение бытия." Эти "высшие ценности" слишком часто осуществимы только "по ту сторону добра и зла," только в конфликте с личной нравственностью.

"Если и есть мораль исторического процесса, то это мораль, несоизмеримая с моралью индивидуальной" (Н. А. Бердяев). И это значит, что нравственное сознание и в личной жизни не может быть безусловным мерилом...

Есть достаточные поводы отталкиваться от морального рационализма, который, действительно нередко разлагается в исторический нигилизм или негативизм (как у Л. Толстого). Но есть и очень опасная нравственная близорукость в торопливом приятии творческого трагизма, в этом освобождении творческой "стихии" в человеке от аскетического контроля зрячей совести. Здесь очень явно повторяются мотивы Гегеля, и Маркса, отчасти Ницше. И эта реабилитация творческого "эроса" в годы войны была показателем великой нравственной растерянности. В годы войны, действительно, пробуждалась народная "стихия," но именно в своей ярости и буйстве. И всего больше тогда требовалось аскетическое трезвение и моральный контроль, точность морального суждения. В подсознательном скоплялись дурные мистические силы. Было время массового гипнотического отравления. Отсюда все нарастающее беспокойство, тревога сердца, темные предчувствия, много суеверий и изуверства, прелесть и даже прямой обман. Темный образ Распутина остается самым характерным символом и симптомом этой зловещей духовной смуты...

В революции вся эта темная и ядовитая лава вырвалась на поверхность и затопила дневную историю. В такой психологической обстановке все исторические трудности и противоречия оказывались в особенности острыми. Это сразу же и сказалось в Семнадцатом году. Сказалось и в жизни Церкви, - на собраниях епархиальных и общих, правящих и частных. Это был именно прорыв стихии. Отчасти это было и на Соборе. Наследие темного прошлого сказывалось, прорывалось, и не было изжито, умирено, претворено в мудрости творимого исторического синтеза. Для этого не было времени. Процесс продолжался и продолжается, но следить за ним историку трудно. Одно только ясно: Собор 1917-1918 годов не был последним решением. Это было только начало, начало длинного, опасного и туманного пути. И на Соборе было слишком много противоречий, неразрешенность и даже неразрешимость которых с такой очевидностью вскрылась в восстании "живой церкви" и во всей дальнейшей истории "обновленческого" движения и церковных расколов. В одном только смысле Собор имел замыкающее, заключающее значение. Окончился Петровский период русской церковной истории. И было восстановлено патриаршество.

"Орел Петровского, на западный образец устроенного самодержавия выклевал это русское православное сердце. Святотатственная рука нечестивого Петра свела первосвятителя Российского с его векового места в Успенском соборе. Поместный собор Церкви Российской от Бога данной ему властью поставит снова Московского Патриарха на его законное неотъемлемое место" (из речи арх. Илариона Троицкого, 23 октября 1917 г.)...

Но патриаршество было не столько восстановлено, сколько создано вновь. То не была реставрация, но творчество жизни. Не возврат за Петра, не отступление в XVII-й век, но мужественная встреча с надвигавшимся будущим ...

IX. Разрывы и связи.

1. Русская душа на роковом перекрестке. Завязка русской трагедии культуры.

История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана. "Для русской истории наиболее характерны расколы и катастрофические перерывы" (Н. А. Бердяев). Влияния в русском развитии вообще чувствуются сильнее, чем творческая самодеятельность. В самой народной душе противоречий и невязок гораздо больше, чем то допускали славянофилы или народники. Быт и бунт в ней странно сочетаются...

Петр Киреевский верно указывал, что Россия живет как бы во многоярусном быту. Это остается верным и о внутреннем быте, о тончайшем и внутреннем строении народной души. Издавна русская душа живет и пребывает во многих веках или возрастах сразу. Не потому, что торжествует или возвышается над временем. Напротив, расплывается во временах. Несоизмеримые и разновременные душевные формации как-то совмещаются и срастаются между собой. Но сросток не есть синтез. Именно синтез и не удавался... Эта сложность души - от слабости, от чрезмерной впечатлительности... В русской душе есть опасная склонность, есть предательская способность к тем культурно-психологическим превращениям или перевоплощениям, о которых говорил Достоевский в своей Пушкинской речи. "Нам внятно все - и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений..."

Этот дар "всемирной отзывчивости," во всяком случае, роковой и двусмысленный дар. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души. В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, - привычка жить на развалинах или в походных шатрах. Русская душа плохо помнит родство. И всего настойчивее в отрицаниях и отречениях...

Принято говорить о русской мечтательности, о женственной податливости русской души... В этом есть известная правда...

Но источник болезни не в том, что пластичная и легкоплавкая "стихия" природной жизни не была скреплена и охвачена "логосами," не окристаллизовалась в культурном делании. Нельзя русский соблазн измерить и исчерпать в таком натуралистическом

противопоставлении "природы" и "культуры." Этот соблазн рождается уже внутри культуры. Вообще сказать, "народный дух" есть не столько биологическая, сколько историческая и творимая величина. Народный дух созидается и становится в истории. И русская "стихия," это совсем не врожденный "аффект бытия," не тот "древний хаос," природный и родимый, еще не прозревший, еще не просвещенный и не просветленный умным светом. Это хаос новый и вторичный, хаос исторический, хаос греха и распада, падения, противления и упорства, - душа потемненная и ослепшая. Русская душа поражена не только первородным грехом, отравлена не только "природным дионисизмом." Еще более обременена она своими историческими грехами, яже ведением и неведением. "Студных помышлений во мне точит наводнение тинное и мрачное..."

Действительный источник русской болезни не в этой "естественной" текучести народной стихии, скорее в неверности и непостоянстве народной любви... Только любовь есть подлинная сила синтеза и единства. И вот, русская душа не была тверда и предана в этой своей последней любви. Слишком часто заболевала она мистическим непостоянством. Слишком привыкли русские люди праздно томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов. "Ни Зверя скиптр нести не смея, ни иго легкое Христа..."

И есть в русской душе даже какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутиям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры. Душа растягивается, тянется и томится среди очарования. Но очарование не есть любовь. Не любовь и любование. Укрепляет только жертвенная и волевая любовь, не накат страсти, не медиумизм тайного сродства. Но не было в русской душе именно этой жертвенности, не было этого самоотречения перед истиной, этого последнего смирения в любви. Душа двоится и змеится в своих привязанностях. И позже всего просыпается в русской душе логическая совесть, - искренность и ответственность в познании.

Два соблазна зачаровывают русскую душу. Соблазн священного быта, это соблазн древней Руси, соблазн "старообрядчества," оптимизм христианского устроения на исторической земле, - и, как тень, за ним следует апокалиптическое отрицание в расколе. И соблазн пиетического утешения, этот соблазн новой "интеллигенции," западнической и народнической, в равной мере. По своему это тоже бытовой соблазн, очарование душевного уюта. Нет творческого приятия истории, как подвига, как странствия, как дела...

В русском переживании истории всегда преувеличивается значение безличных, даже бессознательных, каких-то стихийных сил, "органических процессов," "власть земли," точно история совершается скорее в страдательном залоге, более случается, чем творится. "Историзм" не ограждает от "пиетизма," потому что и сам историзм остается созерцательным. Выпадает категория ответственности. И это при всей исторической чувствительности, восприимчивости, наблюдательности...

В истории русской мысли с особенной резкостью сказывается эта безответственность народного духа. И в ней завязка русской трагедии культуры...

Это христианская трагедия, не эллинская античная. Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы, - не трагедия слепого рока или первобытной тьмы. Это трагедия двоящейся любви, трагедия мистической неверности и непостоянства. Это трагедия духовного рабства и одержимости...

Потому разряжается она в страшном и неистовом приступе красного безумства, богоборчества, богоотступничества и отпадения... Потому и вырваться из этого преисподнего смерча страстей можно только в покаянном бдении, в возвращении, собирании и трезвении души... Путь исхода лежит не через культуру или общественность, но через аскезу, через "внутреннюю пустыню" возвращающегося духа ...

2. Ересь новых гносимахов. Ненужное богословие.

В истории русского богословия чувствуется творческое замешательство. И всего болезненнее был этот странный разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью. Это был разрыв и раскол между "интеллигенцией" и "народом" в самой Церкви...

Как это произошло и почему так случилось, рассказано было уже раньше. Остается только еще раз напомнить: этот разрыв (или отчуждение) был вреден и опасен для обеих сторон. И это так характерно сказалось в недавней "Афонской смуте" (1912-1913 г.г.), в спорах о именах Божиих и о молитве Иисусовой...

Богословская наука была принесена в Россию с Запада. Слишком долго она и оставалась в России чужестранкой, даже упорствовала говорить на своем особенном и чужом языке (и не на языке житейском, и не на языке молитв). Она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению Церковного сердца. И теряла доступ к этому сердцу. Она не привлекала внимания или сочувствия в более широких кругах церковного общества и народа. В лучшем случае она казалась ненужной. Но часто непонимание осложнялось и мнительным недоверием, и прямым недоброжелательством. И у многих верующих создавалась опасная привычка обходиться без всякого богословия вообще, заменяя его кто чем - Книгой правил, или Типиконом, или преданием старины, бытовым обрядом, или лирикой души. Рождалось какое-то темное воздержание или уклонение от знания, своего рода богословская афазия, неожиданный адогматизм и даже агностицизм, мнимого благочестия ради, - ересь новых гносимахов. И худо было не то только, что при этом оставались и оставлялись под спудом духовные богатства, накопленные и собранные в умном бдении и молитвенном искусе, - иногда и сокрывались, утаивались нарочито. Но эта гносимахия угрожала и самому духовному здоровью. В самом духовном делании, и в келейной молитве, и в литургической соборности, всегда остается соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное. Этот соблазн может обернуться обрядовым или каноническим формализмом, или ласкательной чувствительностью. Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждает только богословский искус, зоркость, четкость и смирение богословствующего ума. Бытом или канонами от прелести не загородиться. Душа вовлекается в игру мнимостей и настроений...

В таком психологическом контексте недоверие к богословию становилось вдвойне злополучным. Богословское искание не могло найти почвы для себя. И вне богословской поверки русская душа оказывалась так странно нестойкой и беззащитной в искушениях...

С Петровских времен "благочестие" было как-то отодвинуто туда, в социальные низы. Разрыв между "интеллигенцией" и "народом" прошел ведь именно в области веры. Верхи очень рано заразились и отравились неверием или вольнодумством. Веру сохраняли на

низах, чаще в суеверно-бытовом обрамлении. Православие осталось верой только "простого народа," купцов, мещан и крестьян. И многим стало казаться, что вновь войти в Церковь можно только через опрощение, через слияние с народом, через национально-историческую оседлость, через возвращение к земле.

Возвращение в Церковь слишком часто смешивалось с хождением в народ. Этот опасный предрассудок одинаково распространяли и несмысленные ревнители, и кающиеся интеллигенты, простецы и снобы. Уже славянофилы были в этом повинны. Ибо в славянофильском истолковании сама народная жизнь есть некая естественная соборность, и община или "мир" есть точно зародышевая Церковь. Потому именно через народ только и можно вернуться в Церковь. И до сих пор слишком многим некое народничество представляется необходимым стилем истового православия. "Вера угольщика" или старой нянюшки, или неграмотной богомолки, принимается и выдается за самый надежный образец или мерило. О существе православия казалось более правильным и надежным допрашивать людей "из народа," чем древних отцов. И потому богословие почти что вовсе вычиталось из состава "русского православия." Ради благочестия принято даже теперь говорить о вере каким-то поддельным, мнимо народным, неестественным, жалостным языком. Это самый опасный вид обскуратизма, в него часто впадают кающиеся интеллигенты. Православие в таком истолковании часто обращается почти что в назидательный фольклор...

"Что сказал бы царь Алексей Михайлович, если бы ему сообщили, что истинное православие, вне монастырских стен, хранится лишь в среде крестьянства и что оно утратилось в среде бояр, дворян, именитого столичного купечества, среди приказных и даже среди многочисленных представителей мещанства? В его время оплотом Церкви были лучшие люди государства, а не темная масса деревенского люда, в которой хранилось и хранится еще столько языческого двоеверия и в которой раскол пустил вскоре столь глубокие корни" (С. Н. Трубецкой)...

И вся неправда религиозного народничества обличается тем, что путь покаяния никогда и никак не может быть путем "органическим," хотя через покаяние и восстанавливается или устанавливается духовная цельность души. Ибо покаяние всегда есть кризис ("кризис" и значит суд). И не возвращение к народу, в первобытную цельность и простоту, скорее строгий аскетический искус есть единственный путь подлинного воцерковления. Не быт и обряд жизни, скорее пост и самобичевание...

И не возвращение к родному примитиву, скорее выход в историю, присвоение вселенских и кафолических преданий...

"Христианство в России, как и повсюду в мире, перестает быть народной религией по преимуществу. Народ, простецы, в значительной массе своей уходит в полупросвещение, в материализм и социализм, переживает первое увлечение марксизмом, дарвинизмом и проч. Интеллигенция же, верхний культурный слой, возвращается к христианской вере... Старый бытовой, простонародный стиль православия кончился и его нельзя восстановить. К самому среднему христианину предъявляют несоизмеримо более высокие требования... И простая баба сейчас есть миф, она стала нигилисткой и атеисткой. Верующим же стал философ и человек культуры" (Н. А. Бердяев).

Есть в русском духе роковое двоение. Подлинная познавательная пытливость, умозрительная обеспокоенность, Аристотелевское "изумление," и рядом - сухая и холодная страсть к опрощению... Сталкиваются две воли, - вернее сказать, единая воля раздваивается...

Часто говорят о русском "обскурантизме." Но редко кто чувствует его действительную роковую и трагическую глубину. Это движение очень сложное. И именно движение, - не сонливость, не вялость мыслительной воли, - не страдательная, но очень деятельная поза или установка. Очень разнородные мотивы сплетаются в единый безнадежный клубок... В последнем счете, т. наз. "обскурантизм" есть недоверие к культуре. Упрямое недоверие многих к богословской науке есть только частный случай того общего недоверия, которым отравлено и все русское творчество. В истории русской религиозности этот "обскурантизм" зародился, как тревога и настороженность против заимствованной и самодовлеющей учености, вовсе и никак не укорененной в действительности религиозного опыта к жизни. Это был, прежде всего, протест и предостережение против безжизненной учености. Этот протест легко может обернуться и самым пошлым утилитаризмом, так слишком часто бывало, и все еще бывает. Однако, и ученость или рассудочность не есть действительное знание...

Для недоверия были поводы и основания. В том последний источник этого недоверия, что богословие переставало выражать и свидетельствовать веру Церкви. И с основанием могло казаться блуждающим. В этом основной парадокс русского религиозного существования. В глубинах и тайниках церковного опыта вера соблюдается нераздельной. В тайном богомыслии, в молитвенном правиле, в духовном подвиге русская душа сохраняет древний и строгий отеческий стиль, живет всей нетронутой и нераздельной полнотой соборности. Но мысль оторвалась, слишком часто отрывалась от глубин, и слишком поздно впервые вернулась к себе, в сознании этой роковой своей беспочвенности...

"Обскурантизм" был диалектическим предостережением об этой беспочвенности... И преодолеть его сможет только творческая богословская мысль, когда она вернется к церковным глубинам, и высветит их изнутри. Когда ум заключится в сердце, и сердце прозреет в умном созерцании... Это и будет вхождением в разум истины.

3. Выпадение из богословского преемства - трагедия Русского Православия.

Кризис русского византинизма в XVI-м веке был с тем вместе и выпадением русской мысли из патристической традиции... В духовном опыте перерыва не было и со стороны русское благочестие кажется даже архаическим. Но в богословии отеческий стиль и метод был потерян. И отеческие творения превращались в мертвый исторический документ...

Мало знать отеческие тексты и уметь из отцов подобрать нужные справки или доказательства. Нужно владеть отеческим богословием изнутри. Интуиция вряд ли не важнее эрудиции, только она воскрешает и оживляет старинные тексты, обращает их в свидетельство. И только изнутри можно распознать и разграничить, что в учении отцов есть кафолическое "свидетельство," и что было только частным их богословским мнением, домыслом, толкованием, догадкой. "Отцы - учителя наши, но не духовники и не казуисты," остроумно заметил однажды Ньюмен - The Fathers are our texchers, but not our confessors or casuists; they are the prophets of great things, not the Spiritual directors of individuals (*Essays*, II, 371)...

Восстановление патристического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь "реставрации," и не о простом повторении, и не о возвращении назад. "К отцам," во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты.

Unde ardet, inde lucet! Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании...

Есть два типа самочувствия и самосознания, - индивидуализм и кафоличность. И "кафолическое сознание" не есть коллективное сознание, или некое "сознание вообще," - "я" не снимается и не растворяется в "мы," и не становится только пассивным медиумом родового сознания. Напротив, личное сознание исполняется в кафолическом преображении, выходит из самозамкнутости и отчужденности, вбирает в себя полноту чужих индивидуальностей, - как удачно говорил кн. С. Н. Трубецкой, "держит внутри себя собор со всеми." И потому получает способность и силу воспринимать и выражать сознание и жизнь целого. Только в соборности Церкви такое "кафолическое преображение" сознания действительно возможно. И тех, кто в меру своего смирения перед Истиной получает дар выражать это кафолическое самосознание Церкви, мы называем "отцами и учителями," ибо слышим от них не только их личное мнение или признание, но именно свидетельство Церкви. Ибо говорят они из ее кафолической полноты и глубины. Они богословствуют в элементе соборности. И вот этому прежде всего и нужно вновь научиться. В аскетическом искусе и самособирании богослов должен научиться находить самого себя всегда в Церкви. Cor nostrum sit semper in Ecclesia! Нужно возрасти до кафолического уровня, перерасти свою субъективную узость, выйти из своего особого закоулка. Иначе сказать, - врасти в Церковь, - и жить в этой таинственной, сверхвременной и целостной традиции, совмещающей в себе всю полноту откровений и прозрений. В этом, и только в этом, залог творческой производительности, не в притязательном утверждении профетической свободы. Нужно заботиться не столько о свободе, сколько об истине. И только истина освобождает. Только в опасном самообмане может показаться, что "мысль беспочвенная и раскольничья всегда бывает более свободной." Свобода не в беспочвенности и не в почвенности, но в истине и в истинности жизни, в озаренности от Духа. И только Церковь обладает силой и мощью действительного и кафолического синтеза. В этом ее учительная власть, potestas magisterii, дар и помазание непогрешимости...

Познающее сознание должно раздвинуться, должно вместить в себя и всю полноту прошедшего, совместить всю непрерывность постигающего роста. Богословское сознание должно стать сознанием историческим, и только в меру своей историчности может быть кафолическим. Нечувствие истории приводит всегда к сектантской сухости или к школьному доктринерству. Историческая чуткость есть непременное требование от богослова. Это непременное условие церковности. Человек, к истории не чуткий, вряд ли может быть добрым христианином. Совсем не случайно в Реформации распад церковности связан был с мистическим ослеплением к истории. Правда, именно протестанты, в полемике с Римом о "новшествах," создали "историю Церкви," как особую дисциплину, и впоследствии тоже больше других исповеданий сделали в церковно-исторической науке.

Но для них сам феномен церковной истории не имел уже религиозной значимости и силы, - это всегда история упадка (чтобы доказать это, они и занимаются историей), а искомым остается „перво-христианство", что было перед историей. В этом и вся острота современного богословского т. наз. "модернизма." Это своего рода историческое неверие, неверие в историю, отпрыск исторического позитивизма и гуманизма. И начинает казаться, что христианская истина недоказуема из истории, и может утверждаться только "верой." История знает только Иисуса из Назарета, и только вера исповедует в нем Христа...

Этот исторический скептицизм преодолевается в Церкви, в соборности церковного опыта, в котором раскрываются большие глубины исторического бытия, глубже той поверхности, по которой блуждает и скользит взор гуманиста. И церковь узнает и утверждает догматическия события, как факты истории. Богочеловечество есть факг истории, не только постулат веры...

В Церкви история должна быть для богослова реальной перспективой. Богословствовать в Церкви значит богословствовать в историческом элементе. Ибо церковность есть предание...

Богослов должен для себя открыть и пережить историю Церкви, как "богочеловеческий процесс," вхождение из времени в благодатную вечность, становление и созидание Тела Христова. Только в истории и можно ощутить подлинный ритм церковности, распознать этот рост Таинственного Тела. Только в истории можно до конца убедиться в мистической реальности Церкви, и освободиться от соблазна ссушивать христианство в отвлеченную доктрину или в мораль... Христианство все в истории, и все об истории. И не только откровение в истории, но и призыв к истории, к историческому действию и творчеству. Все в Церкви динамично, все в действии и движении, от Пятидесятницы до Великого дня. И это движение не есть уход от прошлого. Напротив, скорее есть некое непрерывное плодоношение прошлого. Предание живет и оживает в творчестве...

И основная категория истории есть исполнение или сбытие... Только в исторической перспективе самое богословствование может быть оправдано, как церковное и творческое задание... Историческая чуткость русской мысли, и пройденный ей искус исторических размышлений и переживаний, это лучший залог ожидаемого богословского обновления... Конечно, этот путь церковно-исторических воспоминаний был пройден слишком быстро и бегло, и только в элементе созерцания. И нельзя сказать, чтобы русское богословие в своем творческом развитии достаточно полно и чутко пережило даже патристику и византинизм. И это все еще только задача. Русская богословская мысль должна еще пройти самую строгую школу христианского эллинизма...

Эллинизм в Церкви как бы увековечен, введен в саму ткань церковности, как вечная категория христианского существования. Конечно, речь идет не об этническом эллинизме, и не о современной Элладе или Леванте, не об этом запоздалом и вовсе неоправданном греческом "филетизме." Имеется в виду "христианская античность," эллинизм догматики, эллинизм литургии, эллинизм иконы. В литургии по восточному обряду раз навсегда закреплен этот эллинистический стиль "мистериального благочестия," - так что, в известном смысле, и нельзя войти в ритм литургического тайнодействия, без некоторой мистической ре-эллинизации. И вряд ли найдется в Церкви безумец, который бы решился де-эллинизировать литургию, в перелагать ее в более "современный" склад. Самое крепкое в русской церковной культуре есть русская икона - не потому ли, что именно в иконописи эллинистический опыт был русскими мастерами духовно пережит и претворен в подлинной творческой интимности!..

Так и вообще, "эллинизм" в Церкви не есть только исторический и преходящий этап. И когда богослову начинает казаться, что "греческие категории" устарели, это свидетельствует только об его собственном выпадении из ритма соборности. Кафолическим богословие может быть только в эллинизме...

Эллинизм двусмыслен, и в античном духе сильнее была скорее противохристианская стихия. И до сих пор в эллинизм очень многие отступают именно для сопротивления и борьбы с христианством (достаточно одного имени Ницше). Но эллинизм был

воцерковлен. В этом исторический смысл патристики. И это "воцерковление эллинизма" в свое время было его суровым рассечением. И критерием этого рассечения было евангельское благовестие, исторический образ Воплощенного Слова. Христианский, преображенный эллинизм насквозь историчен. Отеческое богословие есть всегда "богословие фактов," возвращает нас к событиям, к событиям священной истории...

И все соблазны "острой эллинизации" христианства, не раз повторявшиеся в истории, не могут ослабить значимость того основного факта, что христианское благовестие и богословие от начала были изречены и закреплены именно в эллинских категориях. Патристика, - соборность, - историзм, - эллинизм, - все это сопряженные аспекты единого и неразложимого задания... Против такого "эллинистического параграфа" в особенности можно ожидать и предвидеть возражения. Они и были уже не раз заявлены, и при том с очень разных сторон. Достаточно известна попытка А. Ричля и его школы вычесть из христианского учения все эллинские мотивы, и вернуться к чистой "библейской" основе. В последовательном развитии это приводит к разложению всего христианства в гуманитарную мораль, и тем опровергается. Возврат к Библии оказывается мнимым. И столь же недостаточным окажется всякое истолкование христианского Откровения в одних только "семитических" категориях, "закона" или "пророчества." В последнее время это многих привлекает, и всего характернее сказывается в современном "диалектическом богословии," в школе К. Барта, Э. Бруннера и др. Это именно истолкование Нового Завета в категориях Ветхого, в элементе пророчества, без подлинного исполнения, точно пророчества еще не сбылись. История обесценивается, и ударение переносится на последний суд. Это суживает полноту Откровенной истины. Профетизм Библии подлинное исполнение находит именно в христианском эллинизме. Vetus Testamentum in Novo patet. И Новый Завет, Церковь Нового Завета совключает иудеев и эллинов в единстве новой жизни. Категории священного гебраизма утрачивают самостоятельное значение. И всякая попытка их высвободить или выделить из целостного христианского синтеза ведет к рецидиву иудаизма. "Гебраизм" в своей правде уже включен в сам эллинистический синтез. Воцерковлен был эллинизм именно через библейскую прививку. И даже исторически противопостановление "семитизма" и "эллинизма" не может быть оправдано...

В период увлечения немецким идеализмом у многих возникала мысль переложить заново всю догматику и сами догматы с устаревшего эллинистического языка на более понятный и близкий язык новейшего идеализма, в ключ Гегеля, или Шеллинга, или Баадера, или кого еще другого (это приходило в голову даже Хомякову). Эти попытки продолжаются и теперь. Может ли человек "Фаустовской культуры" удовлетворяться статическим шифром устарелого эллинизма? Не расплавились ли все эти старинные и отсталые слова? Не стала ли сама душа совсем иной, и не потеряна ли уже впечатлительность к этим "роковым и фатальным образом несовременным" словам и символам?...

Здесь сразу же приходится спросить, почему же стали эти символы и категории так "несовременны?" Не потому ли, скорее всего, что "современность" не помнит родства, не способна совключить в себя свое же прошлое, от которого она оторвалась и отщепилась? Ведь, во всяком случае, "современная философия и психология" сама подлежит предварительной поверке и оправданию из глубин церковного опыта. Гегелианский или кантианский строй мысли с этим опытом никак не соизмерим. И, в самом деле, стоит ли мерить Церковную полноту Кантианским мерилом, или перемеривать ее по Лотце, или по Бергсону, даже и по Шеллингу. В самом замысле есть что-то трагикомическое...

Нет, не переводить догматические формулы с устаревшего на современный язык следовало бы, но именно вернуться творчески к этому "старому" опыту, вновь его

сопережить и совключить свое мышление в непрерывную ткань соборной полноты. Все прежние опыты подобной "передачи" или переложения неизменно оказывались только "предательством," - то есть, перетолкованием в терминах заведомо неадекватных. Всегда бывали они поражены неисцельным партикуляризмом. Всегда выходили не столько современными, сколько злободневными...

Выход из "христианского эллинизма" практически означает совсем не продвижение "вперед," но именно "назад," к безысходным тупикам и апориям того непреображенного эллинизма, пробитым только в его патристическом воцерковлении. Сам немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма. Кто не хочет оставаться с Отцами, боится отстать в "патристической схоластике," в напрасном старании, с веком наравне, прорваться куда-то "вперед," роковым образом самой логикой вещей отбрасывается назад, и оказывается с Платоном и Аристотелем, с Плотином и Филоном, - то есть, во всяком случае, до Христа...

Запоздалый и напрасный возврат из Иерусалима в Афины...

Есть против "эллинистического параграфа" возражения и с противоположной стороны, - не от западной философии, но от русского народного духа. Не следует ли переложить Православие в славянский ключ, в стиль этой вновь для Христа приобретенной "славянской души?.."

У меньших славянофилов нередко встречаем подобные проекты (напр., у Ореста Миллера), позже у некоторых народников. "Греческое" подозревается в интеллектуализме и потому объявляется излишним и несоответственным запросам русского сердца.

"Наш народ недаром усваивал христианство не по Евангелию, а по Прологу, просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием, а поклонением и лобызанием святынь..."

С наибольшей откровенностью и прямотой вопрос о "греческой традиции" или влиянии ставил в недавнее время М. М. Тареев. И вполне последовательно свое отречение от всякого эллинизма Тареев распространяет и на святоотеческую традицию. Святоотеческое учение есть "сплошной гностицизм," казалось Тарееву. И нужно прокладывать свой особый и самобытный путь для русского богословия, в обход этого "византийского гностицизма." Нужно создать духовную "философию сердца." И она если и не заменит, то заслонит догматическое богословие, это типическое создание греческого интеллектуализма. Против греческого гнета, против этого "византийского ига," Тареев декламировал с каким-то надрывом. "Греческий гностицизм сковывал русскую религиозную мысль, душил наше богословское творчество, не давал взойти нашей собственной философии сердца, сушил ее корни, сжигал ее ростки..."

Тареев, собственно говоря, только подводит кажущееся обоснование под тот тихий и очень распространенный тип русского обскурантизма, когда именно в "теплом благочестии" или в "философии сердца" ищут тихой пристани от всяких умственных тревог. Удивляет эта наивная готовность к самовыключению из христианской истории и преемства, эта наивность и нечувствие не помнящих родства...

Нет, не от греческого засилия страдала и пострадала русская богословская мысль, но именно от неосторожного и небрежного перерыва эллинистических и византийских преданий и связей. Это выпадение из преемства надолго заворожило и обесплодило

русскую душу. Ибо невозможно творчество вне живых преданий... И теперь отказ от "греческого наследства" может означать только церковное самоубийство...

4. Кризис обличительного богословия. "Православие призывается во свидетельство."

В порядке подражательном русское богословие перешло все главные этапы Западной религиозной мысли нового времени. Тридентское богословие, Барокко, протестантская схоластика и ортодоксия, пиетизм и масонство, немецкий идеализм и романтика, социально-христианское брожение времен после Революции, разложение Гегелевой школы, новая критическая и историческая наука, Тюбингенская школа и ричлианство, новая романтика и символизм - все эти впечатления так или иначе в свой черед вошли в русский культурный опыт. Однако, зависимость и подражание, это еще не было действительной встречей с Западом. Вправду встречаются только в свободе и в равенстве любви. И нужно не только повторять готовые западные ответы, но распознать и сопережить именно западные вопросы, войти и вжиться во всю эту драматическую и сложную проблематику Западной религиозной мысли, духовно проследить и протолковать весь этот очень трудный и очень запутанный Западный путь, со времен Разделения. Войти внутрь творимой жизни можно только через ее проблематику, и ее нужно восчувствовать и пережить именно во всей ее проблематичности, вопросительности, тревожности...

Свою независимость от западных влияний Православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям. Но вернуться к отцам не значит выйти из современности, выйти из истории, отступить с поля сражений. Отеческий опыт надлежит не только сохранять, но и раскрывать, - из этого опыта исходить в жизнь. И независимость от инославного Запада не должна вырождаться в отчуждение от него. Именно разрыв с Западом и не дает действительного освобождения. Православная мысль должна почувствовать и прострадать западные трудности и соблазны, она не смеет их обходить или замалчивать для себя самой. Нужно творчески продумать и претворить весь этот опыт западных искушений и падений, понести всю эту "европейскую тоску" (как говорил Достоевский), за эти долгие века творческой истории. Только такое сострадающее сопереживание есть надежный путь к воссоединению распавшегося христианского мира, к приобретению и возвращению ушедших братий. И нужно не только опровергать или отвергать западные решения и погрешности, нужно их преодолеть и превзойти в новом творческом действии. Это будет и для самой православной мысли лучшим противоядием против тайных и нераспознанных отравлений. Православное богословие призвано отвечать на инославные вопросы, из глубин своего кафолического и непрерванного опыта. И западному инославию противопоставить не столько даже обличение, сколько свидетельство, - истину Православия...

О смысле Западного развития рассуждали у нас и спорили много. Для многих Европа деиствительно стала "второй родиной." Можно ли сказать, однако, что Запад у нас знали?! В привычных схемах Западного процесса диалектической прямолинейности бывало обычно больше, чем подлинного видения. Образ Европы воображаемой или искомой слишком часто заслонял лик Европы действительной. Всего больше душа Запада открывалась через искусство, особенно со времени нового эстетического пробуждения, в конце прошлого века. Сердце встревожилось и стало более чутким. Эстетическое вчувствование, впрочем, никогда не вводит до последней глубины, скорее даже мешает почувствовать религиозную боль и тревогу во всей остроте. Эстетизм бывает обычно недостаточно проблематичен, слишком рано примиряется в недейственном созерцании...

Больше других и раньше других почувствовали Запад в его христианской тоске и тревоге славянофилы, еще Гоголь и Достоевский. Гораздо меньше чувствовал Запад в его внутренних невязках и противоречиях Влад. Соловьев. Он слишком занят был соображениями "христианской политики." В сущности, кроме унионального ультрамонтанства и немецкого идеализма Соловьев о Западе мало что знал (прибавить нужно разве только еще Фурье, Сведенборга и спиритов, из старинных мастеров Данте). Он слишком веровал в твердость Запада, и романтического голода, всей этой тоски западных душ христианских, болезнующих и скорбящих, не замечал, разве только в самые последние годы...

Схемы старших славянофилов были тоже очень сухи. Но у славянофилов было глубокое внутреннее отношение к самым интимным темам Запада. У них было и нечто большее, - сознание христианского сродства и ответственности, чувство и горечь братского сострадания, сознание или предчувствие православного призвания в Европе. У Соловьева речь идет скорее о русском национальном, не о православном призвании, - о теократической миссии русского царства...

Старшие славянофилы русские задачи выводили из европейских потребностей, из нерешенных или неразрешимых вопросов другой половины единого христианского мира. В этом чувстве христианской ответственности великая правда и моральная сила раннего славянофильства...

Православие призывается во свидетельство...

Сейчас более, чем когда, Христианский Запад стоит в раздвинувшихся перспективах, как живой вопрос, обращенный и к Православному миру. В этом весь смысл т. наз. "экуменического движения." И православное богословие призывается показать, что решить этот "экуменический вопрос" можно только в исполнении Церкви, в полноте кафолического предания, нетронутого и неприкосновенного, но обновляемого и всегда растущего. И снова, вернуться можно только через "кризис." Путь христианского восстановления есть путь критический, не иронический. Старое "обличительное богословие" давно потеряло внутреннее отношение ко всякой действительности, - это была школьная дисциплина, и строилась она всегда по тем же западным "пособиям." Новым "обличительным богословием" должно стать историософическое истолкование Западной религиозной трагедии. Но эту трагедию нужно именно перестрадать, пережить, как свою и родную, и показать ее возможный катарзис в полноте Церковного опыта, в полноте отеческого предания. И в новом, искомом православном синтезе вековой опыт католического Запада должен быть учтен и осмыслен с большим вниманием и участием, чем то было принято в нашем богословии до сих пор.

Это не означает заимствования и принятия римских доктрин, не означает подражательного "романизма." Но в великих системах "высокой Схоластики," и в опыте католических мистиков, и в богословском опыте позднейшего католицизма, во всяком случае, православный мыслитель найдет более адекватный источник творческого возбуждения, чем в философии немецкого идеализма, в протестантской критической науке прошлого и текущего столетий, и даже в "диалектическом богословии" наших дней...

Творческое возрождение Православного мира есть необходимое условие для решения "экуменического вопроса..."

Во встрече с Западом есть и другая сторона. В Средние века возникла и сложилась на Западе очень напряженная и сложная богословская традиция, традиция богословской науки и культуры, исканий, действий, споров. Эта традиция не распалась вполне и во время самых ожесточенных конфессиональных споров и пререканий в эпоху Реформации. Даже с появлением свободомыслия или вольнодумства ученая солидарность не была потеряна до конца. В известном смысле и до сих пор Западная богословская наука остается единой, соединяется каким-то чувством взаимной ответственности, за немочь и ошибки другого. Русское богословие, как наука и предмет преподавания, родилось именно от этой же традиции. И не в том задача, чтобы выйти из нее, но чтобы в ней участвовать свободно, ответственно, сознательно, открыто. Православный богослов не должен и не смеет выступать из этого вселенского круговорота богословских исканий. И так случилось, что с падением Византии богословствовал один только Запад. Богословие есть по существу кафолическая задача, но решалась она только в расколе. Это есть основной парадокс в истории христианской культуры. Запад богословствует, когда Восток молчит, - или, что всего хуже, необдуманно и с опозданием повторяет западные зады. Православный богослов и до сих пор слишком зависит в своей собственной созидательной работе от западной поддержки. Свои первоисточники он получает именно из западных рук, читает отцов и соборные деяния в западных и часто примерных изданиях, и в западной школе учится методам и технике обращения с собранным материалом. И прошлое нашей Церкви мы знаем всего больше благодаря подвигу многих поколений западных исследователей и ученых. Это касается и собирания, и толкования фактов. Важна уже сама эта постоянная обращенность западного сознания к церковно-исторической действительности, эта встревоженность исторической совести, эта неотступная и настойчивая задумчивость над христианскими первоисточниками. Западная мысль всегда живет и в этом прошлом, такой напряженностью исторических припоминаний точно возмещая болезненные изъяны своей мистической памяти. В этот мир православный богослов тоже должен принести свое свидетельство, свидетельство от внутренней памяти Церкви, чтобы сомкнуть его с историческим разысканием...

Только эта внутренняя память Церкви оживляет вполне молчаливые свидетельства текстов...

5. Новое богословское исповедание.

Историк не призван пророчествовать. Но понимать ритм и смысл творимых событий он должен. И бывает, пророчествуют события. Тогда в их сплетении нужно распознать свое призвание...

Не стоит спорить, некий новый эон с каких-то недавних пор уже начался в истории христианского мира. Этот эон можно было бы назвать апокалиптическим. Это не значит дерзко угадывать недоведомые и запретные сроки. Однако, апокалиптическая тема слишком очевидно просвечивает во всем современном развитии событий. Впервые, кажется, в истории с такой откровенностью подымается богоборческий и безбожный бунт, и с таким размахом и захватом. Вся Россия воспитывается в таком богоборческом возбуждении и обречении. Весь народ вовлекается в этот прелестный и отравительный искус, поколение за поколением. В мире нет больше ничего "нейтрального," уже нет больше простых, обыденных вещей или вопросов, - все стало спорным, двояким и двоящимся, все уже приходится оспаривать у Антихриста. Ибо он на все притязает, на все торопится наложить свою печать. Все становится под знак выбора, - вера или неверие, - это "или" становится обжигающим. "Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает" (Мф. 12:30)...

В революции открылась жесткая и жуткая правда о русской душе, открылась вся эта бездна неверности и давнего отпадения, и одержимости, и порчи. Отравлена, и взбудоражена, и надорвана русская душа. И эту душу, одержимую и зачарованную, растревоженную злым сомнением и обманом, исцелить и укрепить можно только в последнем напряжении огласительного подвига, светом Христова разума, словом искренности и правды, словом Духа и силы. Наступает, и уже наступило, время открытого спора и тяжбы о душах человеческих. Наступает время, когда воистину каждый вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ, должен быть включен в синтетическую ткань и полноту исповедания. Наступает время, когда богословие перестает быть личным или "частным делом," которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то "общим делом," становится всеобщим и кафолическим призванием. И всем подобает облечься в некое духовное всеоружие. Наступает время, и уже наступило, когда богословское молчание, или замешательство, сбивчивость или нечленораздельность в свидетельстве становится равнозначным измене и бегству от врага. Молчанием соблазнить можно не меньше, чем торопливым и нечетким ответом. И еще больше можно самому своим молчанием соблазниться и отравиться. Впасть в укрывательство, точно вера есть "вещь, хрупкая и не совсем надежная..."

Вновь открывается богословская эпоха... Наше время вновь призвано к богословию...

Такое утверждение многим покажется слишком смелым, преувеличенным и односторонним...

Не стоит ли современность скорее под знаком "социального христианства," еще со времен Ламенне и Мориса, если и не вести счет уже от "Нового христианства" самого Сен-Симона? И, кажется, в наш тревожный век не призвано ли христианство скорее именно к "социальной работе," к строительству Нового Града?...

Уместно ли сейчас отводить религиозное сознание снова к умственным проблемам богословия, от этой действенной "социальной темы," поставленной необратимым развитием событий на первое место?...

В особенности неуместным многим это кажется именно в русских условиях. Не стоит ли русская современность скорее под знаком действия, чем под знаком созерцания? И позволительно ли расслаблять этот боевой "активизм" призывом к раздумью и собиранию души? Многим богословствование кажется сейчас почти предательством и бегством...

В этих возражениях или недоумениях есть роковая близорукость...

Отвлекаться от социального вопроса, конечно, не время. "Багровая звезда" социализма, действительно, загорелась в исторических небесах. И, однако, не есть ли и сам "социальный вопрос," прежде всего, вопрос духовный, вопрос совести и вопрос мудрости?! И социальная революция не есть ли, прежде всего, некая душевная и мутная волна?! Русская революция не была ли духовной катастрофой, обвалом в душах, восстанием и прорывом страстей, - не из духовного ли корнесловия приходится ее объяснять, прежде всего? И тайна будущей России не столько в ее социальном или техническом строе, но в том новом человеке, которого стараются теперь там вырастить, создать и воспитать, без Бога, без веры и без любви. И не поставлен ли необратимым развитием событий именно вопрос о самой вере на первую очередь, в последней и подлинно апокалиптической резкости и откровенности?! Не встает ли сейчас с

несравненной остротой вся эта интимная проблематика безверия и безочарования, прельщения и богоборчества?...

"Не плоть, но дух растлился в наши дни, - и человек отчаянно тоскует..."

Именно потому, что мы уже вовлечены в эту апокалиптическую борьбу, мы и призываемся к богословию. Прилипчивому и обволакивающему безбожному и богоборческому воззрению приходится с особенным и напряженным вниманием противопоставлять твердое и ответственное исповедание Христовой истины. Нет и не может быть "нейтральной" науки о Христе и христианстве, уже равнодушие или воздержание не нейтрально. И "неверующая наука," конечно, никак не "нейтральна." Это своего рода "противобогословие." Здесь слишком много страстей и страстности, слепой и туманной, часто темной и злобной. Есть и тоска, бывают даны и нежданные прозрения, хотя бы и от обратного. И снова, не только судить, но целить призвано здесь богословие. В этот мир сомнений, обманов, самообманов нужно войти, - чтобы ответить и на сомнения, и на укоры. Но входить в этот поколебленный мир подобает с крестным знамением в сердце и с Иисусовой молитвой, творимой в уме. Ибо это мир мистических головокрушений, где все двоится, где все дробится в какой-то игре зеркальных отражений или разложений. Богослов призывается свидетельствовать и в этом мире. Отчасти повторяется обстановка первых веков, когда Семя сеялось и прорастало в непреображенной земле, которую этот посев впервые и освящал. Тогда благовестникам приходилось говорить чаще всего именно к не преображенному сердцу, к темной и грешной совести тех "языков," к которым они были посланы, сидящим во тьме и сени смертной. Безбожный и "неверующий" мир современности не есть ли, в известном смысле, именно этот дохристианский мир, обновившийся во всем пестром сплетении мниморелигиозных, скептических или богоборческих настроений?! И перед лицом этого мира богословие тем более должно вновь стать свидетельством. Богословская система не может быть только плодом учености, родиться из философского раздумья. Нужен и молитвенный опыт, духовная собранность, пастырская тревога. В богословии должно послышаться благовестие, "керигма..."

Богослов должен говорить к живым людям, к живому сердцу, должен говорить в элементе сердечного внимания и любви, в элементе прямой ответственности за душу брата своего, особенно - темного брата. В познании вообще есть и должен быть даже не диалектический, но именно диалогический момент. Познающий свидетельствует перед сопознающими об истине, их призывает перед истиной склониться и смириться, - потому должен и сам смириться. От богослова смирение требуется в особенности...

Встающих сейчас задач строительства душ и совести человеческой нельзя разрешить в порядке повседневного пастырства и педагогии, и нельзя отложить или отстранить. Нужно ответить целостной системой мысли, ответить богословским исповеданием...

Нужно перелить и перестрадать всю эту проблематику безверного и не ищущего духа, всю проблематику вольного заблуждения и невольного неведения...

Настало время, когда уклончивость от богословского знания и ведения становится смертным грехом, стигматом самодовольства и не любви, стигматом малодушия и лукавства. Опрощенство оказывается бесовским навождением, и недоверие к ищущему разуму обличается, как бесовское страхование. "Тамо убояшася страха, идеже не бе страх..."

И здесь уместно припомнить и повторить пронзительные слова Филарета Московского, сказанные много лет тому назад, тоже в обстановке страхований и уклончивости.

"То правда, что не всем предназначен дар и долг учительства, и Церковь не многих удостоила имени Богословов. Однако же никому не позволено в христианстве быть вовсе не ученым, и оставаться невеждою. Сам Господь не нарек ли Себя учителем, и Своих последователей учениками? Прежде нежели христиане начали называться христианами, они все до одного назывались учениками. Неужели это праздные имена, ничего не значущие? И зачем послал Господь в мир Апостолов? - прежде всего учить все народы: шедше научите вся языки... Если ты не хочешь учить и вразумлять себя в христианстве, то ты не ученик и не последователь Христа, - не для тебя посланы Апостолы, - ты не то, чем были все христиане с самого начала христианства; - я не знаю, что ты такое, и что с тобою будет" (Слова и Речи, т. IV, 1882, стр. 151-152, - слово сказано в 1841-м году, на день святителя Алексия).

6. Подвиг свидетельствовать, творить и созидать.

Под знаком долженствования будущее нам открывается вернее и глубже, чем под знаком ожиданий или предчувствий...

Будущее есть не только нечто взыскуемое и чаемое, но и нечто творимое... Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. И, неожиданным образом, именно в послушании есть творческая сила, есть рождающая мощь. Своеволие же есть начало расточающее...

Молитвенное воцерковление, - апокалиптическая верность, - возвращение к отцам, - свободная встреча с Западом, - из таких и подобных мотивов и элементов слагается творческий постулат русского богословия в обстановке современности. И это есть также завет прошлого, - наша ответственность за прошлое, наше обязательство перед ним...

Ошибки и неудачи прошлого не должны смущать. Исторический путь еще не пройден, история Церкви еще не кончилась. Не замкнулся еще и русский путь. Путь открыт, хотя и труден. Суровый исторический приговор должен перерождаться в творческий призыв, несделанное совершить. "И многими скорбями подобает в Царствие Божие внити." Православие есть не только предание, но и задача, - нет, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая закваска, растущее семя, наш долг и призвание... Русский путь надолго раздвоен. Есть таинственный путь подвига для оставшихся, путь тайного и молчаливого подвига в стяжании Духа. И есть свой путь для ушедших. Ибо оставлена нам свобода и власть духовного действия, свидетельства и благовестия. Тем самым и налагается подвиг свидетельствовать, творить и созидать. Только в таком подвиге и будет оправдано прошлое, полное предчувствий и предварений, при всей своей немочи и ошибках. Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего...